



**BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE  
PUEBLA**

---

---

**Instituto de Ciencias Sociales y  
Humanidades  
“Alfonso Vélez Pliego”**

**Rebelión popular y crisis del capitalismo  
neoliberal en Chile: claves para una  
interpretación crítica de la revuelta chilena  
de 2019.**

**Tesis para obtener el grado de:  
Doctor en Sociología**

**Presenta:  
Roberto Giordano Longoni Martínez**

**Asesor:  
Dr. Alfonso Galileo García Vela**

**Fecha de entrega:  
27 de octubre de 2023**

*A María José y Gino, porque a pesar de estar lejos, de muchas maneras siempre están, y estarán, conmigo.*

## Agradecimientos

La nostalgia se codifica en un rosario de muertos y da un poco de vergüenza estar aquí sentado frente a una máquina de escribir, aun sabiendo que eso también es una especie de fatalidad, aun si uno pudiera consolarse con la idea de que es una fatalidad que sirve para algo.

Rodolfo Walsh

El camino que me ha traído hasta la finalización del doctorado no ha sido sencillo. Estos cuatro años y medio han estado marcados por crisis emocionales, laborales, familiares, personales y profesionales que por momentos me hicieron dudar tanto de mi capacidad, vocación y formación, como de mis horizontes políticos, culturales y de vida. También de la pertinencia y sentido de mis reflexiones y pensamientos.

Los tiempos actuales no ayudan, claro está, a disipar o contener dichas dudas y crisis. El mundo está al borde del colapso. Los inviernos son cada vez más fríos, los veranos cada vez más bochornosos. Las estaciones ya no existen. Esto no es simplemente anecdótico, tampoco fruto del azar o de algún mal divino. Nuestra civilización lo ha provocado. La catástrofe ambiental afecta a miles de formas de vida en todo el planeta, no solamente a la humanidad entera.

El Estado de Israel está llevando a cabo un genocidio en contra del pueblo palestino. Niños y niñas mueren ahogados en llanto y sangre mientras buscan a sus madres entre los escombros. Migrantes de todas partes del mundo mueren en el mar Mediterráneo y en el río Bravo. Dos tiranos, uno en Ucrania y el otro en Rusia, juegan a la guerra mientras cientos de personas quedan en medio del fuego cruzado y las bombas, víctimas de una violencia que no comprenden y que no es suya. A estos conflictos se suman unos treinta o cuarenta más a lo largo y ancho de todo el mundo. Conflictos y guerras absurdas que benefician solamente a los poderosos, y que dejan en la orfandad a miles de personas.

La ultraderecha y el autoritarismo ganan terreno, y los fundamentalismos amenazan la poca democracia que puede llegar a existir en la actualidad. Su discurso, lamentablemente, parece creíble, sensato, convincente, frente a la desilusión y decepción generalizada. La izquierda, con pocas excepciones, parece estar perdida, o simplemente siempre lo estuvo. Las coordenadas de

algo distinto, de una utopía posible, son difusas, y desaparecen detrás de la represión y el exterminio de poblaciones enteras a manos de guardias privadas, militares y narcotraficantes.

En el norte global los tiroteos en escuelas y plazas públicas, así como el consumo de fentanilo y otras drogas asesinas, aumentan de manera masiva. El sueño americano se muestra como pesadilla en calles y boulevares repletos de pobres y vagabundos, que no representan un desvío en la marcha triunfal de la civilización, sino una consecuencia de su exclusión constitutiva. Sus rostros desgarrados denuncian que algo está profundamente mal en una sociedad en la cual el interés monetario está por encima del bienestar de cualquier ser vivo.

En América Latina, por supuesto y lamentablemente, las cosas no están mucho mejor. Los semáforos están llenos de niños pidiendo dinero, de niñas y mujeres siendo abusadas, de ancianos desamparados. La violencia, la pobreza, la marginación, los feminicidios, la corrupción, aumentan y se consolidan como formas con las cuales debemos convivir, formas que debemos normalizar y aprender a sortear si queremos sobrevivir. El futuro es incierto. La precariedad laboral es terrible y augura un futuro incierto. Ningún gobierno, ya sea que se diga de izquierda o de derecha, puede hacer frente a la enfermedad sistémica y estructural que la sociedad del capital provoca.

¿Qué sentido tiene hacer una tesis como esta en medio de tanto absurdo, de tanta catástrofe? Quizás ninguno... o quizás todo el sentido del mundo. Si algo caracteriza a esta sociedad enferma de muerte, y al borde del colapso, es una irreflexividad que todas y todos vamos introyectando hasta el punto en el cual parece que pensar y reflexionar ya no son algo importante.

Creo, por el contrario, que escribir, dialogar y reflexionar sobre, y a partir de, las luchas que de una u otra manera nos intentan recordar que no todo está perdido, es algo primordial en tiempos donde el diálogo y la reflexión han sido reemplazados por la inmediatez, la estupidez y el conformismo. Sin equipararlos del todo, pienso que un esfuerzo de este tipo, con todas las carencias y límites que tiene, es parte del mismo movimiento en contra de un mundo profundamente horroroso que debe ser transformado si queremos tener una vida realmente digna.

Es, como dice John Holloway en *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (uno de los libros que más me han marcado) un grito en contra de un mundo que nos niega. Un grito en contra de un mundo cuya verdad es profundamente falsa. Un grito en contra de un mundo que nos negamos a aceptar como el único posible, simplemente porque es un mundo contrario a la vida y la dignidad.

Este grito de negación, de dignidad, de rabia, de digna rabia, puede ser fácilmente un grito de desesperanza, de angustia, de miedo. Creo que algo de eso siempre hay, y no podemos obviarlos. Pero también puede ser, y es, un grito de esperanza, de necesidad, de anhelo por lo enteramente distinto, de ilusión porque aquello que es, la miseria, la opresión, el abuso, no sea, no siga siendo, la única verdad.

Ahora bien, como también dice John en su libro, gritamos, pero nunca lo hacemos solos. Gritamos, hacemos-escribimos-pensamos, como dice Benjamin, con todos los fantasmas de la historia a cuestas. Son muchos esos fantasmas, pasados y presentes, a quienes debo agradecer que este grito-tesis no sea solamente un grito de desesperación y angustia, sino también un grito de esperanza.

En primer lugar, agradezco a mi familia, sobre todo a mis padres, Gino y Maruja, por su enorme fortaleza, apoyo incondicional y amor. A mi hermano Gino Alberto, por ser, por estar, y por recordarme que es posible seguir riéndose a pesar de todo. A mi hermana María José, que murió en octubre de 2010, porque los veinte años de vida que compartimos siempre serán parte de lo que fui, soy y seré. A mi abuela Marika. A mis queridos tíos Tito y Ana María, jóvenes chilenos de aquella generación rebelde que nos enseñó que vale la pena luchar por aquello sin lo cual no vale la pena vivir. A mi familia en Chile: mi tío Marco, mi tía Paty, Lili, Juan Diego, Vivi, Cristóbal, mi tío Sergio, Inga, Tommy, Claudia, Carlos, Mirtha, Francisca, mi tío Andrés, Karlita, Ignacio, Javi, el Tite, Bárbara, Karla, Felipe y Diego. A mis queridos amigos “Los Jhonnys” de Pachuca. También a mis hermanos el Aristides, Yasso, Pablo y Ale. A mis colegas-amigos de la Ibero, Gaby Pinto, Ana Lidya Flores, David Valencia, Aranza Minor, Diana Navarrete, Pily Salazar, Israel Olivares, Anabel Herrera, Adriana Duarte, José Luis Camacho y Mauro Izazaga, por su apoyo y cariño constante. A mis alumnas y alumnos por recordarme siempre que somos volcanes a punto de hacer erupción. A mis compas del posgrado, Magali, Sandra, Juliana, Rodrigo, Rogelio, Manuel, Nacho, Milena, Pablo, Karina y Fer, por sus consejos, acompañamiento y cariño (sobre todo a Rodrigo por esas tardes en la

azotea y a Rogelio por los meses en Vancouver). A mis geniales colegas y amigos Edith y Panos, por su brillantez y escucha. A lxs compas zapatistas, por la esperanza y el coraje de seguir luchando en un mundo tan poco dado para el caso. A mis admiradxs profesorxs, Lucía Linsalata, John Holloway, Sergio Tischler, Francisco Gómez, Blanca Cordero, Antonio Fuentes, Raquel Gutiérrez y Carlos Figueroa, por sus invaluable enseñanzas y sus siempre retadores cuestionamientos. A mi estimado asesor Alfonso García Vela, por todo estos años de colaboración, aprendizaje y amistad, y por las constantes confrontaciones teóricas y existenciales que han ayudado de manera enorme a mi crecimiento, tanto académica como humanamente. Mi enorme gratitud por tu paciencia y acompañamiento. Y a Daniela Rico Straffon, porque tu ternura y cariño han hecho posible sortear esta última y complicada etapa del camino.

A todas y todos ustedes, gracias por acompañarme en este largo e incierto camino que va y viene del dolor a la esperanza.

## Índice

1.- Introducción .....	8
2.- Aproximación epistemocrítica: claves para una interpretación crítica del presente y sus acontecimientos .....	39
2.1.- Aproximaciones hegemónicas a la revuelta y caracterización de la crítica normativa-trascendente .....	43
2.2.- Crítica de la razón normativa: los límites sociohistóricos (y teóricos) de una teoría crítica “en la medida de lo posible” .....	59
2.3.- Iluminación profana, falsa reconciliación y crítica inmanente. La teoría crítica como conocimiento constelativo y no identitario.....	79
2.4.- ¿Para qué esta aproximación epistemocrítica? (Sentido de la discusión teórica) 91	
3.- Constelación 1. Democracia, o del anhelo de construir una historia realmente nuestra .....	99
3.1.- <i>Nadie quiere otra dictadura</i> . La promesa de la democracia moderada para una transición equitativa y “pacífica” .....	102
3.2.- <i>¡Traidores a la democracia!</i> La revuelta frente a la promesa democrática de la transición.....	121
3.3.- <i>Una historia realmente nuestra</i> . La fuerza disruptiva del anhelo democrático ..	139
4.- Constelación 2. Memoria, o del anhelo de redimir las esperanzas irresueltas del pasado.....	169
4.1.- <i>El olvido y el silencio cómplice</i> . Políticas de la memoria y discurso oficial .....	174
4.2.- <i>Ni perdón, ni olvido</i> . La revuelta frente a la memoria/historia oficial.....	192
4.3.- <i>Esto también es por la memoria</i> . La fuerza disruptiva de la rememoración popular .....	208
Conclusiones .....	221
Bibliografía .....	236

## 1.- Introducción

¿En qué momento estamos de todas las derrotas?, ¿en qué segundo exacto?, ¿en cuál estación del dolor?, ¿en qué minuto del polvo mordido?, ¿en cuál sorpresa de la larga emboscada? Pero toda derrota contiene su cielo por ganar, porque ha comenzado inesperada, súbita, la hora fantasma, donde volveremos a ganar las calles y el territorio de una nueva y vieja ilusión, reinventando el ánimo y la sonrisa.

Documental “*Calle Santa Fe*” de Carmen Castillo

Esta tesis fue concebida en sus inicios como una crítica al uso ideológico que los gobiernos de la transición democrática en Chile han hecho de la memoria de los sobrevivientes y las víctimas de la dictadura cívico-militar. El argumento central que pretendía defender y desarrollar era que dichos gobiernos, a través de comisiones de verdad, informes, museos y monumentos, habían producido una memoria histórica positiva, estática, despolitizada y acrítica, enteramente funcional al progreso de la lógica social capitalista.

El fundamento de dicho argumento serían los testimonios de las víctimas, algunas de ellas familiares míos, en los cuales encontraba la potencia crítica de una experiencia dañada que desde el grito de dolor y sufrimiento a través del cual se expresa, denuncia y niega la falsa reconciliación entre individuo y sociedad a la que tiende la forma de socialización capitalista para cumplir con su único objetivo: la valorización del valor. Un proceso que desde hace años lleva siendo una pura simulación, con consecuencias sociales muy palpables, sostenida en el capital ficticio.

Esta falsa reconciliación ha sido afirmada en Chile a través de discursos y procesos que entienden la memoria histórica como algo que pertenece a un pasado clausurado, cuya lección más importante para el Chile del siglo XXI sería que la economía-política no puede ser un ámbito de conflicto y radicalización, mucho menos de lucha, y que los destinos de la sociedad capitalista, sus ideales de progreso, no deben ser cuestionados radicalmente, sino que deben alcanzarse de manera armónica por medio de las vías propuestas por la democracia liberal.

En un libro llamado *Voces de la reconciliación* (Larrín y Nuñez, 2013), se hacen evidentes estos discursos y procesos, así como el consenso que existe respecto de ellos. Figuras

de todo el espectro político chileno, que se definen tanto de izquierda como de derecha, y entre las cuales se cuentan personajes solamente en apariencia tan dispares como los ex-presidentes Patricio Aylwin (demócrata-cristiano) y Sebastián Piñera (renovación nacional), el diputado socialista Camilo Escalona, el senador pinochetista Sergio Romero, y el actual presidente, entonces líder estudiantil, Gabriel Boric; desarrollan en este libro una serie de argumentos y reflexiones sobre el pasado, el presente y el futuro de Chile.

Todas estas reflexiones y argumentos, a pesar de sus matices, y de provenir de diferentes trincheras y experiencias, coinciden en dos tesis centrales. La primera, que lo que provocó el “quiebre institucional” (eufemismo cómplice del horror dictatorial) de 1973 fue la radicalización política, tanto de la izquierda como de la derecha. Dicha radicalización, propiciada por una fuerte ideologización de diversos sectores sociales, habría provocado un clima de polarización, tensión y violencia que hizo imposible cualquier diálogo o consenso capaz de proponer y lograr una salida democrática al conflicto.

La segunda, que las lecciones más valiosas de dicho diagnóstico para el Chile actual es que nunca más la radicalización debe ser tolerada, que las instituciones deben regirse de manera inflexible por los principios del diálogo y el consenso de la democracia liberal y sus marcos normativos, y sobre todo, que las heridas y los horrores del pasado deben quedar atrás de una vez por todas, con miras a poder impulsar y realizar el proyecto de modernización y progreso con equidad en el cual se fundó la llamada transición democrática.

Algo más profundo que una simple insensibilidad hacia las víctimas del horror, una evidente estrechez de miras y una perspectiva reductiva de la historia, se deja descubrir e interpretar en estos discursos conciliatorios, reformistas y progresistas. Estas narrativas de la reconciliación del Chile postdictatorial son algo más que las palabras desatinadas de jóvenes y viejos que se tragaron muy fácilmente el cuento de que la única medida de las transformaciones sociales en el siglo XXI podría ser la “medida de lo posible<sup>1</sup>” dictada por el (neo)liberalismo.

---

<sup>1</sup> El primer presidente de la transición democrática, el demócrata-cristiano Patricio Aylwin (1990), señaló en uno de sus primeros discursos al asumir el poder del Estado en el año 90, que los cambios exigidos por la sociedad, así como las demandas de justicia, reparación y transformación se llevarían a cabo, pero “en la medida de lo posible”. Esto significó que los cambios exigidos no se cumplieron, y que la justicia y la reparación nunca llegaron. A más de treinta años de la declaración de Aylwin, la revuelta chilena de octubre de 2019 desafía, precisamente, esa medida de lo posible.

Son la expresión retórica del espíritu de una época de ruptura y transición que llevó a muchas de las perspectivas del pensamiento social, político e histórico hacia la docilidad y la domesticación, y que evidentemente no podría dejar intactas las palabras y los conceptos con los cuales se pretendía dar cuenta de ella.

En el caso de Chile, como en tantas otras ocasiones en su historia, el momento de ruptura y transición que significó el fin de la dictadura cívico-militar y el retorno de la democracia, “coincidió” con un momento de ruptura y transición a nivel mundial, marcado sobre todo por el derrumbe final del llamado “socialismo realmente existente”. Aunque, cabe aclarar, el verbo “coincidir” no es quizás el más atinado para describir este vínculo no enteramente contingente entre lo local y lo global.

Así como el golpe militar de 1973 en Chile debe entenderse como producto de un momento de crisis de las dinámicas de valorización del capitalismo fordista a nivel mundial (algo que Robert Kurz nos invitaría a pensar desde la noción de “colapso de la modernización”, y que hasta el momento ningún analista se ha preocupado por relacionar analítica y críticamente), el fin de la dictadura cívico-militar y el inicio de la llamada transición democrática en los años 90 debe entenderse como una transición producida y exigida por el momento de colapso final y derrumbamiento de las dinámicas de valorización del capitalismo fordista, y por la consolidación de las nuevas formas que el capitalismo había estado tomando, caracterizadas por la crisis del proceso de valorización a través del trabajo vivo, y por la simulación de dicha valorización por medio del capital ficticio (Pitta, 2022). Es decir, por la consolidación de lo que en términos superficiales se tiende a nombrar en la actualidad como neoliberalismo.

Al respecto, es importante tratar de entender por qué el amplio espectro de teorías sociales que, al menos desde finales del siglo pasado, se han preocupado por analizar, reflexionar e interpretar los fenómenos sociohistóricos que han marcado profundamente las últimas décadas de la humanidad, han renunciado a enfocar sus críticas hacia la superación del capitalismo, y se han conformado con proponer formas supuestamente más aceptables, y “menos deshumanizantes”, de sobrevivir dentro de sus parámetros de autoconservación. Esto se ha traducido, a su vez, en perspectivas, propuestas, categorizaciones y conceptos, en los cuales el ideal de la emancipación real o la noción de revolución han dejado de aparecer o de tener un lugar central.

Dicha cuestión no puede explicarse simplemente como una especie de déficit subjetivo, metodológico. Tomando en cuenta siempre que la teoría y sus conceptos expresan ciertas tendencias sociales del momento histórico en el cual surgen y se consolidan (Horkheimer, 2008), podemos decir que la desaparición en la teoría social de toda referencia a la revolución, y la sustitución de esta por el horizonte de la democracia liberal, es una consecuencia de su asimilación a las tendencias propiciadas por los cambios que el capitalismo sufrió desde los años setenta. Cambios que nos permiten comprenderlo como un capitalismo neoliberal, y que encuentran su legitimidad ideológica en la tesis de “el fin de la historia”.

La tesis del fin de la historia fue popularizada por Fukuyama (2015) a principios de los años noventa. Esta pretendía sustentar histórica y teóricamente la afirmación de que la democracia liberal y el capitalismo eran la única forma viable y deseable de economía-política. De la mano con esto se afirmaba la nula validez de cualquier ideología que pudiera considerarse polarizante, totalizante o radical, y de toda economía-política no guiada por principios técnico-racionales.

En palabras de Rancière (2018) la afirmación del fin de la historia significó la positivización de un proceso de pacificación y domesticación que convirtió en sentido común un consenso afín a la lógica de la dominación, según el cual:

Habría habido un tiempo de la guerra, el tiempo en que se quería que hubiera más de lo que era: no solo grupos económicos sino clases sociales, no solo una población sino un pueblo, no solo intereses que debían acordarse, sino mundos en conflicto, no solo el futuro que debía preverse, sino el porvenir que debía liberarse. Estaríamos en paz por habernos liberado de todos esos complementos o todos esos espectros: por saber de ahora en más que solo es lo que es (p. 11).

Profundizando en esta cuestión, se debe tener claro que Fukuyama no era ningún ingenuo. Sus aseveraciones, asentadas en una interpretación propia del idealismo hegeliano, están lejos de cualquier idealismo inocente. Como dejó claro en varias de las réplicas que hizo a sus críticos y comentaristas, el enunciado del fin de la historia no debía traducirse como la afirmación tajante de que en el mundo, en adelante, ya no existirían conflictos o tensiones.

Más allá de esto, lo que le interesaba era señalar que, si estos conflictos y tensiones seguían existiendo, sobre todo en el llamado tercer mundo, era debido a que los ideales históricos, sociales, políticos y culturales que los guiaban seguían fundados en una serie de presupuestos y nociones obsoletas. Esto en tanto seguirían comprendiendo el progreso sociohistórico desde una serie de visiones y filosofías contrarias, o no del todo asimiladas, al paradigma (neo)liberal<sup>2</sup>.

Es decir, mientras existieran todavía naciones y sujetos en el mundo que se negaran a aceptar lo más “racional” y “evidente” (que la economía-política liberal era la única adecuada para el desarrollo individual y colectivo del ser humano) seguirían existiendo problemas. Por lo tanto, la aseveración del fin de la historia no niega la posibilidad de contingencia, pero acusa que esta es fruto de una terquedad irracional que ya no debe seguir primando en el mundo. De la mano con esto, afirma la posibilidad de una reconciliación absoluta de los conflictos y las tensiones persistentes a través de la economía-política (neo)liberal.

A pesar de que tanto para nosotros, como para un amplio sector preocupado todavía por la transformación radical de la sociedad, la tesis del fin de la historia de Fukuyama aparece como odiosa y despreciable por sus consecuencias políticas, es necesario reconocer el momento de verdad que logra captar y expresar. Este, como señala Perry Anderson (1996), es que si bien no es posible decir que el capitalismo es un sistema perfecto, lo cierto es que, sobre todo a finales del siglo pasado (y habría que preguntarse si actualmente), no era posible visualizar y posicionar una alternativa viable a sus imperativos y horizontes.

Al respecto De Toledo (2013) también señala que la afirmación del fin de la historia debe comprenderse como un indicio de la falta de creatividad e imaginación de la izquierda para crear alternativas realmente radicales respecto del capitalismo. La izquierda, encerrada en el dogmatismo durante años, no supo, ni ha sabido en muchos casos, lidiar con sus propias

---

<sup>2</sup> Detrás de la afirmación del fin de la historia, y de sus consecuencias económicas (capitalismo) y políticas (democracia liberal), hay una antropología filosófica, es decir, una idea trascendental sobre la esencia del ser humano. Dicha esencia, para el liberalismo representado por Fukuyama, afirma que el ser humano es, sobre todo, un *homo economicus*, es decir, un individuo que actuará de manera “natural” a través de una racionalidad con arreglo a fines, por encima de cualquier otra racionalidad, y que siempre verá por sus propios intereses antes que los del colectivo. Desde la afirmación tajante de esta antropología, cualquier otra antropología filosófica, como la del hombre nuevo del socialismo o el hombre solidario del anarquismo, que, pese a todos sus problemas, cuestionan precisamente dicha naturalización de la competencia, la propiedad privada y el interés económico individual, se convierte en anacrónica y obsoleta. Incluso son vistas como poco racionales, o simplemente ingenuas.

contradicciones, dogmas y límites. Y no supo, ni ha sabido, ir más allá de los parámetros impuestos por una forma de socialización que, lejos de lo que se creyó durante mucho tiempo (y se sigue creyendo) se siguió reproduciendo de manera esencial en los países socialistas (Kurz, 2016).

En otras palabras, el fin de la historia reafirma el carácter “necesario” del sueño capitalista, y el carácter contraproducente de toda fantasía o sueño contrario a las pesadillas que produce. Si tomamos esto como un desafío entonces es necesario que la izquierda siga buscando posibles alternativas, que no se asimilen de manera dócil a la “Nueva Arquitectura del Mundo”, cuyos principios irrefutables son que todo está dentro, y ya nada puede estar por fuera, romper o trascender sus marcos (De Toledo, 2013).

Habría que señalar al respecto que no creemos que dichas posibles alternativas surjan solamente de la disposición subjetiva e imaginativa de ciertos grupos o individuos, sino también del alumbramiento y la problematización de las condiciones objetivas que harían posible una superación inmanente del capitalismo, es decir, la realización material e histórica del sueño de autonomía y dignidad de los hasta ahora negados y marginados de la historia.

Lamentablemente, las formas de entender, asumir y hacer frente a este desafío por parte de la izquierda han sido, en el mejor de los casos, insuficientes. Al respecto, no debemos perder de vista que estas formas están atravesadas e influenciadas por la ampliación del entramado de ofuscación (Adorno, 2014) que el capitalismo impone a los sujetos de manera violenta para poder reproducirse. Son expresión de una subjetividad crítica en crisis. En palabras de García Vela (2020):

los cambios históricos de finales del siglo XX, en particular el derrumbe del comunismo, significaron una crisis sin precedentes para la teoría de Marx y la idea de emancipación humana. Podemos caracterizar a este momento de finales del siglo XX como una ampliación de lo que Adorno llamó “entramado de ofuscación” (Verblendungszusammenhang) de la sociedad burguesa. Para Adorno el fetichismo genera en la conciencia un estado de falta de claridad y enceguecimiento, en este estado el capitalismo se presenta como una sociedad perpetua sin posible trascendencia. El shock que produjo en el sujeto las transformaciones históricas del capitalismo en las últimas décadas del siglo XX amplió el entramado social de ofuscación, y quizá hasta

el momento dicho entramado ha continuado ampliándose. Según Adorno, bajo la ofuscación universal, sociedad e individuo se armonizan, la armonización se experimenta como resignación, sufrimiento y angustia. Una de las tareas de la teoría crítica es romper con el entramado de ofuscación que envuelve a todos los individuos (p. 313).

En el caso de Chile, que es el que nos interesa aquí, la respuesta inicial al desafío de “el fin de la historia” fue, en términos generales, dócil y muy poco creativa. De ninguna manera permitió poner un freno a la ampliación del entramado de ofuscación, el cual, por el contrario, se siguió expandiendo a través de los mecanismos y las dinámicas de la llamada transición democrática.

Habría que señalar al respecto la manera en que la oposición a la dictadura cívico-militar fue siendo cooptada por los partidos de la izquierda institucional que en su momento fueron la base política de la Unidad Popular, y que más tarde se convirtieron en la Concertación de Partidos por la Democracia que impulsó la transición por los medios institucionales establecidos. Esta cooptación se dio a través de una serie de discursos y procesos que decretaron la necesidad de una autocrítica y una renovación.

Sin dejar de aceptar que esta autocrítica y renovación era necesaria, es igual de necesario señalar que esta devino en una domesticación y censura de todo ímpetu que todavía considerara pertinente o relevante pensar las posibilidades de una transformación radical de la sociedad. La consecuencia más importante de este proceso de autocrítica y renovación fue la renuncia a todo horizonte de emancipación radical y de lucha, y la afirmación de que todo sueño revolucionario pasado había sido expresión de una ideologización e inmadurez juvenil y utópica totalmente impertinente para los nuevos tiempos del consenso democrático (neo)liberal. Nuevos tiempos en los cuales la democracia liberal ya no sería un medio para la revolución, sino el fin en sí mismo de toda acción política (Benavente, 1982; Garretón, 1980; Tironi, 1981).

Cabe aclarar al respecto que este proceso, aunque logró generar un sentido común que se cuestionó muy poco, no se dio sin tensiones o problemas, y tampoco fue totalmente homogéneo. Habría que recordar aquí a los distintos grupos de disidentes que formaron o continuaron su lucha bajo la forma de organizaciones político-militares. Organizaciones que de entrada se negaron a aceptar el fin del pensamiento utópico y sus posibilidades prácticas, y que continuaron el sendero de la acción revolucionaria a través de la clandestinidad, la organización

popular de masas y la lucha armada. Esto, sin embargo, no significó que pudieran salir de cierto dogmatismo y limitaciones que también eran propias de una forma de comprender la realidad y la lucha cada vez más viciada y obsoleta, y que, al igual que la renovación socialista institucional, demostró sus límites inherentes y la estrechez de su horizonte.

De igual manera se tendría que mencionar al amplio número de exiliados y exiliadas que por diversas razones decidieron no volver a Chile, o que tuvieron que integrarse y hacer su vida en los países que los habían recibido mientras huían de la tortura y la barbarie padecida. En su experiencia dañada, y su memoria herida, es donde precisamente yo había encontrado una potencia crítica que cuestionaba profundamente los procesos de (falsa) reconciliación, renovación y domesticación anteriormente señalados. De alguna manera, también encontraba en ellos una posible respuesta crítica al desafío de “el fin de la historia”.

Como mencionamos al principio, la intención original de esta tesis era hacer una crítica al uso ideológico que los gobiernos de la transición habían hecho de la memoria de las víctimas del horror durante la dictadura. Como también mencionamos, dichos gobiernos de transición, de la mano con una teoría social cada vez menos crítica, respondieron al desafío de “el fin de la historia” asimilándose de manera dócil a sus designios y delirios de homogeneidad.

Al intentar elaborar una crítica desde la memoria de las víctimas del horror en contra de dicha docilidad y homogeneidad, me encontré con cierta estrechez de miras, debido a que la melancolía sin acción que dejaban ver ciertos testimonios, igualmente reconciliada de manera amarga con el presente, caía fácilmente en una pasividad política que me hacía dudar y me intrigaba profundamente. Por supuesto, no quería juzgar de manera simplista o injusta esto, pero no sabía cómo lo iba a intentar entender, interpretar o “resolver”, al menos en términos metodológicos y teóricos.

Estas reflexiones me atormentaron y ocuparon durante los primeros meses del doctorado. La pregunta que más me apremiaba al respecto era cómo poder politizar y movilizar esa memoria herida y esa experiencia dañada de las víctimas, de manera que su recordar se pudiera convertir en una potencia crítica capaz de actualizarse en el presente y dar alguna claves para romper con el entramado de ofuscación capitalista. Esto para que el recordar no significara el quedarse atrapados en un pasado que, a semejanza de las instituciones del poder, se concebía como algo clausurado.

Lo que luego se hizo claro para mí fue que la potencia que pudiera hacer posible cuestionar, y quizás movilizar un poco esta melancolía y desgarrar este entramado de ofuscación, no podría venir solamente de mis reflexiones teóricas personales, sino que debía estar fundada en algún proceso histórico que tensionara y volviera a poner sobre la mesa la necesidad de repensar el problema de la actualidad de los anhelos irresueltos del pasado, así como de la emancipación, la revolución y sus posibilidades.

La revuelta popular que estalló en Chile en octubre de 2019 significó eso para mí. La apertura y alumbramiento de nuevos caminos que hacían posible plantearse nuevas dudas y hacer o renovar las preguntas sobre el pasado, el presente y el futuro de la revolución que me venían ocupando.

Como es sabido, en el año 2019 en Santiago de Chile, irrumpieron de forma explosiva muestras de rebeldía individual y colectiva, expresadas de manera cada vez más abierta, fuerte y profunda a partir del viernes 18 de octubre. Dichas muestras de rebeldía se expandirían rápidamente por todo el país en los siguientes días, generando un momento de inestabilidad y ruptura que hasta el día de hoy sigue significando grandes desafíos en términos teóricos y prácticos.

Si bien en términos coyunturales e inmediatos lo que provocó el después nombrado por diversos medios e intelectuales como “estallido social”, fue el descontento generado por un alza de treinta pesos en la tarifa del metro decretada por el gobierno del derechista Sebastián Piñera, lo cierto es que en términos más complejos la rebeldía que estalló respondía a una herida latente y profunda provocada por una lógica social que dicho aumento mostró como insoportable.

Más allá de cualquier cronología que se pueda hacer al respecto, o de cualquier intento de caracterizar o de establecer parámetros temporales, espaciales y conceptuales a lo acontecido, es preciso notar que la heterogeneidad de los sujetos, discursos y prácticas que fue capaz de congregarse y vincular de una manera no lineal ni homogeneizante, nos colocan ante una serie de constelaciones históricas en las cuales chocan, explotan y se conectan de manera no siempre precisa o intencional, una diversidad inabarcable de ideales, anhelos, preocupaciones, rabias, miedos, esperanzas, deseos y horizontes, provenientes de tradiciones de lucha tan relevantes en Chile como la estudiantil, la feminista y la mapuche, entre muchas

otras más. Creemos que dicha heterogeneidad, y los destellos de las constelaciones que abre y congrega, es reconocible en las siguientes imágenes:

Una pared pintada con la consigna “*No son 30 pesos, son 30/46/500 años*”. Banderas y rituales mapuches. Resistencias en las zonas de sacrificio ecológico y en las comunidades mapuches que luchan por su autonomía. Barricadas en las poblaciones urbanas. Letreros con fragmentos del último discurso de Salvador Allende, en los cuales se afirma la toma y apertura de las grandes alamedas para la causa de la libertad. Letreros que denuncian que la televisión y todos los medios mienten. Letreros que gritan *¡Traidores!* a los presidentes de la transición democrática. Letreros que gritan que la alegría nunca llegó<sup>3</sup>, que las promesas de libertad, justicia e igualdad nunca se cumplieron. Testimonios rabiosos de sujetos con un traje desgastado que han estado todo el día buscando *pega* (trabajo) y simplemente no encuentran, junto con reclamos de repartidores de Uber o comerciantes ambulantes por sus indignas o nulas condiciones laborales. Intervenciones feministas que denuncian el carácter patriarcal y racista del capitalismo, el acoso callejero y en sus espacios cotidianos, la negación y mutilación de la experiencia y los cuerpos feminizados, así como las épicas masculinas y falocéntricas tanto del poder como de la misma lucha. Destrucción e intervención de monumentos de conquistadores y caudillos afines a la narrativa histórica oficial. Estudiantes secundarias que invitan a la evasión del metro y exigen el derecho a decidir sobre sus cuerpos, y aprovechan el impulso para llamar a la evasión y aborto del sistema en su conjunto. Estudiantes secundarios tomando sus colegios en contra de la prueba de aptitud que impone parámetros angustiantes, punitivos, estandarizantes, discriminatorios e inalcanzables para poder aspirar a un futuro cada vez más incierto. Barras de fútbol históricamente hostiles debido a sus filias deportivas, que hacen autocrítica ante los acontecimientos insurrectos y toman conciencia de que perdieron mucho tiempo declarándose enemigas. Las batucadas feministas llevando el ritmo a las plazas y movilizaciones, poniéndolo a disposición del baile, *el performance*, el encuentro casual y desinhibido, e incluso de los enfrentamientos entre carabineros y la llamada primera línea de combate, que custodia las calles para que otras y otros puedan manifestarse: cantando, marchando, ocupando espacios, resignificándolos. Pintas en murales y estaciones de metro, que expresan y gritan rechazos y deseos. La primera línea conformada en su mayoría por mujeres y hombres encapuchados, provenientes de las poblaciones periféricas y marginales, que dan

---

<sup>3</sup> La frase “*La alegría nunca llegó*” hace alusión al eslogan de la campaña por el “No a Pinochet”, impulsada por los partidos de la Concertación por la Democracia (que gobernarían durante el periodo transicional, desde 1990 hasta el año 2010), que prometió a Chile que ahora sí, la alegría vendría.

testimonio con las piedras y bombas molotov que lanzan contra las fuerzas del orden, de que no tienen ya nada que perder, y que les quitaron tanto que ya no tienen miedo. Padres, madres, abuelos, abuelas, tías, tíos, que miran con emoción a las y los jóvenes que marchan y gritan y luchan, porque han perdido el miedo que a ellas y ellos les fue impuesto con toques de queda, persecución, balas y tortura. Violencia que regresa y persiste en forma de miradas mutiladas, mujeres violadas, censura, prisión política y desapariciones. Esas mismas madres, padres, abuelas, abuelos, tías, tíos son las que escuchan y miran con temor, a través de sus memorias heridas, el despliegue de militares y fuerzas represivas para salvaguardar un orden social divinizado, que muestra de manera cada vez más evidente su represión constitutiva, así como la perpetuidad de un estado de excepción que es en verdad la regla. Esos mismos padres, madres, abuelos, abuelas, tías, tíos que representan esa memoria porfiada, incómoda para el poder, pues marchan en silencio y con velas en las manos, con las fotos de sus detenidas-desaparecidas, de sus detenidos-desaparecidos, y al entrar a la plaza cantan la canción de la resistencia de las mujeres en los años dictatoriales: “*Escucha hermana la canción de rebeldía, el canto fuerte de las que esperan justicia. Ven, marcha, sigue luchando, fuerte gritando ante el horror. Y que los pueblos condenen a los tiranos*”. Gente común, en distintas latitudes, desde el frío extremo austral hasta el norte desértico, en sus balcones, parques, áreas comunales, poblaciones, campamentos o territorios ocupados, tocando cacerolas con rabia, haciendo eco de la indignación por el hambre, la miseria y la imposibilidad de una vida digna debido a la mercantilización de todo. Gente común, en varias latitudes, enfrentando la pandemia y el hambre con ollas comunes. Jóvenes impulsando cabildos y asambleas territoriales. Haciendo posibles discusiones y diálogos sobre la educación, la salud, la constitución, la política, la economía, el feminismo, el patriarcado feminicida, la violencia heteronormativa, el neoliberalismo, la herida colonial, la autonomía como forma política, la crisis ecológica, las revoluciones latinoamericanas, la Unidad Popular, las tradiciones de resistencia en Chile y el mundo entero, el 68, el movimiento estudiantil, y temas que los vecinos y vecinas proponen como de urgencia para su cotidianidad, como la escasez de agua, la delincuencia, la falta de vivienda o de oportunidades para los jóvenes. Gente cantando al unísono *el derecho de vivir en paz* de Víctor Jara y *el pueblo unido jamás será vencido*. Gente uniéndose al baile de los que sobran, aquellos a quienes el sistema *no va a echar de más*, a quienes *nadie quiso ayudar de verdad*. Los condenados por el sistema a patear piedras<sup>4</sup>. Karen diciéndome que Chile nunca

---

<sup>4</sup> Una de las canciones que más han sido reproducidas en el contexto de la insurrección en Chile es *El baile de los que sobran* de la emblemática banda “Los Prisioneros”. Esta banda surgió en los años 80 en Chile, y fue pionera

más será el mismo, contándome emocionada sobre el festejo por la aprobación del plebiscito por una nueva constitución, distinta a la elaborada por el régimen militar. Emociones y sentimientos encontrados, porque se sabe que el plebiscito puede convertirse fácilmente en contención e institucionalización de la rabia. Mi prima Ingrid y sus amigas contándome sobre sus prácticas de cuidado durante las marchas, la manera en que la represión vivida permeó en sus cuerpos y en la forma de cuidar a sus hijas, de resignificar lo que acontecía: *¿mamá, por qué no podemos ir a jugar al parque? ¿mamá, por qué los carabineros están tan enojados y golpean gente? ¿mamá, por qué estás tan triste o por qué el aire huele tan feo y hace que nos lloren los ojos?* Karen hablando de cómo todos en las plazas gritaban algo, que podría resumirse en el rechazo a una vida miserable convertida en un destino aparentemente inevitable. Una pareja de ancianos con un cartel exigiendo pensiones dignas, el fin de las bancas privadas que sacan provecho de ellas. Karen insistiendo en al carácter novedoso de la insurrección, en la manera en que el clamor solidario y popular permitió la apertura de conciencia, el encuentro de cientos de dolores y esperanzas. Hombres, mujeres, niños, niñas, otros, con los ojos mutilados, moldeando y ovacionando la gran estatua del “negro matapacos”, un perrito quiltro (palabra mapuche que significa “perro”) que representa a los *rotos y patipelados*<sup>5</sup> que resisten en contra de la violencia estructural que padecen. Claudia hablando de las experiencias de cooperación y cuidado que comparte con otras mujeres, y que se conectan con resistencias a lo largo de todo Chile y América Latina. Chile despertando, anhelando que la historia no se repita, que nadie vuelva a dormirse nunca más. Anhelando construir una historia propia, en la que lo individual y lo colectivo se entrelacen sin coacción. Chile luchando, en insurrección, hasta que la dignidad

---

en la creación de ritmos y letras contestarias cuya característica primordial es que marcaban un distanciamiento con la melancolía de la izquierda de sus padres, pues sus denuncias provenían de una generación que había crecido en dictadura, y que rechazaba tanto la disciplina militante y el delirio sacrificial de la generación anterior, como la represión dictatorial. Cantaban, pues, por la falta de alternativas, por un futuro inexistente y contra una sociedad que no tenía nada que ofrecerles, en las cuales sus sueños no cabían (y siguen sin caber). El estribillo al que se hace referencia es el siguiente: “Únanse al baile de los que sobran/nadie nos va a echar de más/nadie nos quiso ayudar de verdad”.

<sup>5</sup> Las expresiones “rotos” y “patipelados” han sido históricamente usadas de forma peyorativa en Chile para ubicar a aquellos sectores que en los términos históricos de la izquierda ortodoxa se definen como el “lumpen-proletariado”; y en los de la derecha como los antisociales, vagos y violentistas. Entre la composición heterogénea de la insurrección social en Chile este “lumpen” ha surgido con fuerza como sujeto político, resignificando y reivindicando su lugar en la lucha, e incluso radicalizando muchos de sus supuestos. La consigna que puede verse en varios muros que grita *“Somos los rotos juntando sus pedazos”* da muestra de esto. Los “rotos” y “patipelados” son precisamente aquellos que el padre Mariano Puga señala en su texto *¡El despertar no tiene que morir nunca más!* como los principales invitados al baile insurrecto, porque han sido los más negados: “los paralíticos, los ciegos, los cabros volaos (drogados) o alcoholizados, los esquizofrénicos, los negados en su condición u opción de vida, los postergados y olvidados, los que deben taparse la cara para contribuir con su cuota de violencia”. Recuperado de: <https://www.elmostrador.cl/dia/2019/10/23/el-despertar-no-tiene-que-morir-nunca-mas-mariano-puga-analiza-la-crisis-actual-del-pais/>

se haga costumbre, y para que, de una vez por todas, el presente y el futuro sean nuestros, de nosotras y nosotros. Para que, de una vez por todas, valga la pena vivir.

Si esta tesis desplazó su enfoque central desde los testimonios de las víctimas del horror dictatorial en Chile y su memoria herida hacia las imágenes de rebeldía anteriormente descritas fue gracias a la revuelta de octubre de 2019.

Cabe señalar que esto no ha implicado de ninguna manera una exclusión de dichas memorias y heridas en estas reflexiones. Ha significado más bien su inclusión en un entorno de revuelta que de muchas maneras le da una potencia y un sentido actual. Esto no quiere significar una falta de respeto a las víctimas del horror o la negación de un pasado doloroso y que debe ser recordado siempre. Lo que plantea es que para poder realizar el anhelo de que *¡nunca más!* en Chile vuelva a tener lugar el horror, es necesario traer el pasado al presente y romper con el hechizo que los constituye a ambos como un pasado-presente de miseria y opresión.

Entonces, esta tesis surge precisamente de la emoción-conmoción provocada por las imágenes anteriormente descritas. Reconoce en ellas un potencial de iluminación profana (Benjamin, 2007) capaz de alumbrar las contradicciones y tensiones inherentes a las dinámicas de socialización del presente, de enfrentar a la sociedad con su propio concepto y abrir posibilidades de hacerla estallar, y de señalar lo que estas tienen de amenaza, pero también, de posibilidad transformadora (Zamora, 2020).

Desde este reconocimiento y alumbramiento, es decir, desde ellas y a través de ellas, intenta articular una serie de reflexiones críticas que por supuesto no pretenden agotar su inagotable potencial. Lo que creemos es que el desafío que estas imágenes nos plantean es el de hacer evidente y ampliar su potencial crítico. Esto se posiciona en disputa con las perspectivas que la generalidad de académicos e intelectuales en Chile han desarrollado en torno a la revuelta de 2019.

Para varios de ellos (Akram, 2020; Bassa, 2020; Mayol, 2019; Ruíz-Encina, 2020; Tironi, 2020) el principal desafío teórico-práctico de lo que nombran “estallido social” es el de poder traducir su potencia crítico-negativa a ciertos marcos normativos y positivos cuyo horizonte sería la democracia liberal. Esta intención surge principalmente de un diagnóstico que, a pesar de sus matices, todos ellos comparten en términos generales. Este diagnóstico es

que el malestar expresado en el “estallido” es producto de los desfases o desequilibrios normativos que son inherentes al neoliberalismo, entendido este último como un modelo económico guiado por la lógica técnico-instrumental del mercado, que responde a los intereses de las élites y es impuesto por ellas.

De la mano con esto, se entiende que lo que llaman estallido ha sido provocado por una desafección o desconocimiento por parte de la ciudadanía de las normas que rigen su vida. Entendemos aquí normas o marcos normativos en su sentido simple e inmediato. Es decir, cuando decimos marcos normativos o normas nos referimos a las leyes y normas establecidas en la constitución, en códigos civiles y penales, y las instituciones del orden político y jurídico que se encargan de velar por ellas. Un problema de fondo es creer, precisamente, que estas normas y marcos normativos son lo que determinan de manera esencial y fundamental la vida social en su conjunto.

Para las lecturas hegemónicas antes mencionadas lo que habría provocado el “estallido” es la desvinculación entre ciudadanía y normas. Dicha desvinculación cuestionó fuertemente la legitimidad de los marcos normativos impuestos en dictadura y perpetuados en democracia a través, sobre todo, de la constitución de 1980.

Del diagnóstico del desequilibrio normativo y de la crisis de legitimidad de los marcos normativos surgen una serie de propuestas que afirman la posibilidad de una resolución del conflicto y un apaciguamiento del malestar a través de la construcción de espacios de diálogo y reconocimiento (la convención encargada de redactar una nueva constitución distinta a la escrita en tiempos de dictadura es uno de estos espacios) que harían posible una reconciliación entre la ciudadanía y las normas que rigen su vida.

En esta idea de una reconciliación a través de la construcción de espacios de diálogo o de reconocimiento encontramos los ecos de las teorías de Habermas. Más adelante desarrollaremos en qué sentido. También señalaremos por qué la discusión y crítica con las perspectivas que han intentado decir algo sobre la revuelta es también una discusión con la domesticación de la teoría crítica que representa de manera primordial este autor.

A nosotros<sup>6</sup> nos interesa discutir y diferir tanto con los presupuestos de los cuales parten los diagnósticos sobre el malestar expresado en la revuelta elaborados por los autores antes señalados, como con sus propuestas normativas y positivas de reconciliación. Son varias las diferencias que marcamos respecto de ellos. En términos generales creemos que sus reflexiones parten de una intención de identificación, homogeneización y caracterización rígida de la revuelta. De un intento por contestar a la pregunta “¿qué podemos decir sobre la revuelta chilena?” a través de una serie de categorías y conceptos que integran una especie de teoría general positiva. Nuestras reflexiones, en cambio, surgen de una pregunta distinta, incluso contraria: “¿qué nos dice la revuelta a nosotros sobre el momento actual de la forma de socialización capitalista y de los sujetos que la reproducimos, pero también intentamos resistir a ella?”

Nuestra tesis central, que polemiza y señala la insuficiencia de la tesis del desequilibrio normativo y la crisis de legitimidad, es que la revuelta es expresión de dos cosas mucho más complejas: en términos objetivos, de los desgarramientos inherentes al agravamiento de la crisis del capitalismo provocada por el proceso de desvalorización del valor y ficcionalización del proceso de valorización (Postone, 2006; Kurz, 2016). En términos subjetivos, de una crisis de la conciencia crítica y de la capacidad de dicha conciencia de superar los parámetros discursivos y prácticos funcionales al capitalismo neoliberal, que, sin embargo, no se da sin tensiones o de manera enteramente dócil.

Cabe señalar al respecto que, si retomamos las nociones de desvalorización del valor y ficcionalización del proceso de valorización de Postone y Kurz<sup>7</sup>, es porque creemos que ellas logran explicar de manera pertinente el momento de crisis actual del capitalismo neoliberal. Por

---

<sup>6</sup> A lo largo de esta tesis utilizamos la tercera forma del plural (“nosotros”) debido a que reivindicamos que las ideas, argumentos y discusiones planteadas no han surgido simple y espontáneamente de la cabeza de quien esto escribe, sino que son resultado de un flujo de pensamientos, experiencias y prácticas, tanto pasadas como presentes, de y con, otras y otros. De igual manera dicho nosotros remite a un amplio espectro de personas y grupos que, a pesar de muchos matices y diferencias, persisten en la preocupación por la transformación radical de la sociedad. Cabe aclarar al respecto que este “nosotros” no pretende homogeneizar o reducir la heterogeneidad de dichas personas y grupos, y tampoco pretende hablar en nombre de otras y otros. Se trata de reconocer, siguiendo a Benjamin, que cuando pensamos y escribimos no lo hacemos solos, sino que lo hacemos en una relación dialéctica y viva con los fantasmas de la historia.

<sup>7</sup> Habría que precisar que aunque Postone y Kurz comparten de alguna manera la idea de un anacronismo del valor o de una desvalorización del valor, las diferencias al momento de entender las implicaciones de esto son profundas. No habría que meter a los dos en el mismo saco, ni equipararlos como idénticos. Sin embargo, precisar las diferencias de sus puntos de vista sobre la crisis del capitalismo actual sería un trabajo digno de otra tesis. Valga aquí señalar, simplemente, que para Postone el anacronismo del valor no lleva al colapso del capitalismo, sino a una reconstitución violenta de sus fundamentos. Para Kurz, por el contrario, el colapso, igualmente violento, es lo que seguirá a esta desvalorización y ficcionalización del valor.

desvalorización del valor se entiende el proceso a través del cual la valorización del valor en el capitalismo va generando su propia obsolescencia y anacronismo. Esto debido a los cambios en la composición orgánica del capital, sobre todo, de la marginación del trabajo vivo de dicha composición producto de los avances tecnológicos.

Varios críticos han cuestionado que, si esto es así, entonces no se entiende por qué el capitalismo no ha terminado de colapsar, o por qué los mercados financieros y la economía mundial, al menos en los países desarrollados, parecen gozar de un momento de crecimiento y buena salud, expresados por ejemplo en el surgimiento de los bitcoins, en la integración de un número cada vez mayor de personas al sistema financiero, o en el flujo constante y acelerado de divisas y dinero.

La noción de ficcionalización del valor viene a complementar la explicación, ya que esta señala que la desvalorización del valor no ha llevado a un colapso definitivo del capitalismo debido a mecanismos financieros como la deuda y el crédito, que son una especie de salvavidas frágil que mantiene funcionando de alguna manera la maquinaria del capital, aunque con costos cada vez más grandes para todas las formas de vida en el planeta.

Su carácter ficticio (pero con consecuencias muy reales) se debe a que no tiene un sustento en la lógica del trabajo que produce valor, lo cual es el fundamento del capitalismo. Esto tiene implicaciones profundas en las dinámicas sociales y en las subjetividades, así como en los horizontes de las luchas y revueltas populares como la de Chile. Precisamente el presupuesto que subyace a nuestra tesis central es que las tensiones, conflictos y subjetividades que se expresan en acontecimientos como la revuelta son provocados por la crisis profunda de una dinámica de socialización que es inherentemente antagónica debido a que está fundada en el valor.

La consecuencia de este diagnóstico es una teoría crítica que no pretende una reducción o resolución positiva de los desgarramientos expresados a través de la reconfiguración de los marcos normativos de la democracia liberal, sino que insiste en interpretar en clave sociohistórica dichos desgarramientos y en mostrar la imposibilidad de su resolución mientras las condiciones objetivas y subjetivas que los han hecho posibles sigan vigentes.

Es decir, para nosotros uno de los principales desafíos lanzados por la revuelta chilena no es el de traducir de manera positiva su potencial crítico-negativo, sino el de tratar de interpretar su misma existencia, el potencial crítico-negativo de sus sufrimientos, sus dolores y sus esperanzas, como una expresión de las contradicciones y tensiones inherentes al proceso de reproducción capitalista, insistiendo siempre en que una reconciliación entre individuo y sociedad no es posible mientras persistan las condiciones objetivas y subjetivas que el capitalismo nos impone para poder sobrevivir.

Si nos enfocamos en los autores anteriormente señalados, así como en la discusión sobre la (im)posibilidad de la traducción de la potencia heterogénea y crítico-negativa de la revuelta, es porque creemos que ellos han sabido reflejar y expresar a través de sus reflexiones un sentido común respecto del “estallido”, sus causas, consecuencias y posibles soluciones. Este sentido común no es solamente el de los intelectuales o los círculos académicos, sino también el de una gran cantidad de sujetos que participaron de la revuelta o que de alguna manera adhieren a sus consignas y exigencias.

Por supuesto que esto no significa que no existan disidencias e intentos de ruptura de los marcos normativos, las narrativas y las prácticas de la democracia liberal provenientes también de la revuelta. La heterogeneidad en la que hemos insistido permite eso precisamente y hace imposible hacer alguna aseveración absoluta u homogeneizante de sus posturas. Sin embargo, sí creemos que la deriva general de la lucha en las calles ha tomado el camino de las narrativas y las prácticas de la democracia liberal, lo cual le impone límites y abre discusiones.

Para nosotros, como para esa minoría de sectores disidentes que hemos mencionado<sup>8</sup>, y con los cuales agradezco profundamente haber podido entablar diálogos, escuchado experiencias y compartido inquietudes radicales, esta deriva de la potencia crítica de la revuelta hacia los marcos normativos de la democracia liberal es algo desilusionante y que nos cuestiona políticamente como izquierda, tanto en términos de creatividad, imaginación, voluntad y capacidad de organización y realización material de nuestros anhelos libertarios; como en términos de una interpretación realmente pertinente de nuestro momento histórico y las

---

<sup>8</sup> Tengo que agradecer aquí a l@s distint@s colectiv@s y personas anarquistas, feministas, socialistas y comunistas que pude visitar, conocer, y con los cuales pude dialogar de las preocupaciones e ideas que aquí intento desarrollar. Por cuestiones de seguridad, y a petición expresa, no digo todos sus nombres, pero valga esto como gratitud y reconocimiento de su persistente rebeldía y de su no conformarse, que admiro profundamente, a pesar de las diferencias que también tuvimos oportunidad de externar y discutir.

posibilidades objetivas y subjetivas que surgen de sus contradicciones para la superación del capitalismo.

Esta desilusión, cabe mencionar, proviene de la enorme ilusión generada los primeros días y semanas de la revuelta. Una ilusión construida a partir de un momento real de suspensión utópica del espacio y el tiempo capitalista, expresada en una apreciación que no es mía, y que uno de esos sujetos disidentes me externó al decir que: “*en aquellos días parecía que todo era posible*”<sup>9</sup> (J.<sup>10</sup>, comunicación personal, 15 de diciembre de 2021).

Dicha apariencia utópica, con lo que tiene y tuvo de verdad, se clausuró, quizás no tan rápidamente y no enteramente, pero se clausuró, y se convirtió en una desilusión igual de grande que me recuerda a las palabras del escritor chileno Alejandro Zambra (2020) en su novela *Formas de volver a casa*: “Si había algo que aprender, no lo aprendimos. Ahora pienso que es bueno perder la confianza en el suelo, que es necesario saber que de un momento a otro todo puede venirse abajo. Pero entonces volvimos, sin más, a la vida de siempre”.

Probablemente no sea del todo cierto que no aprendimos nada, o que la vida de siempre sea realmente, simple y llanamente, la vida de siempre. Lo cierto es que hay que enfrentar también, y sin ingenuidad o inocencia, los problemas, las insuficiencias y las contradicciones persistentes. Creemos, con otras y otros con quienes también hemos podido dialogar y compartir, que el desafío teórico-práctico más grande que la revuelta nos plantea es aquel que cuestiona las causas de que, después de un momento de apertura radical, volvamos a lo mismo de siempre, a la tantas veces invocadas nociones de reconciliación democrática, nuevo pacto social, progreso con equidad, igualdad sustantiva, convención constitucional, y una serie de

---

<sup>9</sup> Los testimonios y palabras de las personas con las que dialogamos aparecerán a lo largo del texto en cursivas. Cuando aparezcan entre comillas significa que son palabras literales que son citadas de manera textual a partir de entrevistas formales que fueron grabadas y transcritas en algunos pasajes que consideramos más significativos. Cuando no aparezcan entre comillas significa que son una interpretación y recuerdo de ciertos diálogos y recorridos más informales, que no necesariamente fueron grabados, pero de los cuales sí se tomó nota y existen registros gráficos. De la mano con esto, cabe señalar que al mencionar a las personas y mostrar sus testimonios, pondremos una nota al pie señalando algo sobre el espacio al cual pertenecen, sus horizontes políticos y su relación con la revuelta. Algunos nombres no aparecen completos, y sobre algunos espacios no se señalan cuestiones muy específicas. Esto se debe a que algunas de las personas con las que dialogamos pidieron explícitamente que no se mencionaran sus nombres completos, ni tampoco se dijera mucho sobre sus espacios de militancia y vida.

<sup>10</sup> J. pertenece a un colectivo anarquista que, entre otras cosas, se dedica a la ocupación y subversión del espacio público y privado, a través de actividades como el ciclismo, el tatuaje y la música. Participó de manera activa en la primera línea que enfrentó varias veces a los carabineros con piedras y palos. Sus piernas todavía tienen marcas de los balines que lo alcanzaron durante la represión.

discursos, mecanismos y artefactos que justamente la revuelta ha venido a denunciar en su falsedad, su obsolescencia y su complicidad con la dominación.

Nuestra posición es que la posibilidad de una respuesta, nunca definitiva, a este cuestionamiento, solamente es posible si logramos articular una teoría crítica a la altura del presente, que implicaría, sobre todo, articular una crítica inmanente de estos mecanismos, de sus narrativas, discursos y prácticas. Esto querría decir, si los leemos e interpretamos en clave sociohistórica y los enfrentamos a su propio concepto, mostrando su carácter ideológico y de complicidad con las formas de dominación vigentes del capitalismo, sin perder nunca de vista la posibilidad de hacerlos explotar, con miras a su trascendencia (Zamora, 2020).

Por crítica inmanente comprendemos una crítica que se entiende como producto de las contradicciones inherentes del proceso de reproducción social capitalista en el cual está insertada. Es decir, no se entiende como una crítica que surge de, y se fundamente en, una especie de externalidad o esencia externa o normativa, sino que entiende y justifica su existencia desde las contradicciones inherentes a la sociedad que pretende cuestionar (Postone, 2006).

Su intención es enfrentar a la realidad con su propio concepto, para mostrar su no identidad, pero no con el fin de una reconciliación o síntesis, sino con el fin de mostrar la imposibilidad de dicha reconciliación mientras las condiciones objetivas y subjetivas que sostienen el capitalismo sigan vigentes (Adorno, 2016).

Cuando decimos que la crítica inmanente enfrenta a la realidad con su propio concepto nos referimos a que su intención primordial es develar aquello que se considera “real” como algo construido social e históricamente, y, por tanto, como algo negativo y contradictorio. Dicho develamiento no se pretende desde una serie de ideales considerados como “mejores” y ya dados de antemano, sino a través de la confrontación de aquellos discursos, narrativas y supuestos que afirman la realidad presente como algo armónico, funcional y reconciliado; con una cotidianidad marcada por el sacrificio, el sufrimiento y el horror<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> Un ejemplo muy concreto de esta crítica inmanente nos la puede dar una imagen de la revuelta de 2019 en Chile. Un grupo de jóvenes se reúne enfrente del palacio de La Moneda y debajo de una pila de bombas de gas lacrimógeno despliegan un cartel que denuncia: “¿Esta es su democracia?” A lo que apelan en su crítica es al ideal democrático que el gobierno chileno dice reivindicar. Es decir, al ideal de que la democracia es el gobierno del pueblo, de que se sostiene en leyes y no en la violencia. Lo que están develando es que la democracia en Chile no es democrática, pues se sostiene en el miedo y la represión. La crítica insiste, al respecto, en que no es posible que

En este sentido, nos parece pertinente pensar e interpretar la revuelta chilena de 2019 como una expresión de la negatividad inherente<sup>12</sup> a las contradicciones del capitalismo neoliberal. Como un acontecimiento que desde sus ideales y cuestionamientos nos puede permitir articular una crítica inmanente del presente. Esto, ya que precisamente entendemos que la revuelta chilena enfrenta a las concepciones hegemónicas y armónicas sobre la transición democrática en Chile, con una realidad de miseria y horror que hacen estallar su apariencia armónica y positiva.

A diferencia de las perspectivas hegemónicas que problematizamos y discutimos, vemos a la revuelta como el ángel de la historia, que denuncia a través de su mirada que ese supuesto presente democrático y reconciliado es falso, pues está sostenido en el sacrificio, la violencia y el miedo. En este sentido entendemos también la revuelta como un acontecimiento que pone en suspenso el presente, y que, por lo tanto, nos permite pensarlo desde sus contradicciones y posibilidades.

Siguiendo lo planteado por Benjamin (2015) en su tesis sobre la historia número diecisiete, hemos querido asumir la tarea del crítico materialista frente a acontecimientos como la revuelta, esto es, dar cuenta de las constelaciones que se abren a partir de la suspensión que provoca, y, por lo tanto, de las tensiones que persisten de manera velada en lo cotidiano, pero que se hacen evidentes en los momentos de peligro.

Para lograr esto, en términos más concretos, para nosotros ha sido importante rescatar, a través de un trabajo etnográfico que ha consistido en entrevistas, diálogos individuales y colectivos, participación en asambleas, recorridos, participación en talleres, entre algunas otras actividades; dos de los ideales (no los únicos, por supuesto) desde los cuales se intenta articular la crítica del presente en Chile, a partir de la revuelta. Estos ideales son el de democracia y del de memoria.

---

la democracia cumpla con su propio concepto mientras las condiciones objetivas de reproducción social sigan sometidas al valor.

<sup>12</sup> Cuando decimos que la sociedad capitalista es una sociedad inherentemente negativa, nos referimos a que el fundamento de su progreso es necesariamente contradictorio. El capitalismo es una sociedad irremediamente contradictoria, pues se reproduce a través de conflictos y tensiones, no a pesar de ellos. En su esencia misma están la producción del sufrimiento y el sacrificio, no como algo contingente sino como algo necesario.

Nuestro trabajo etnográfico consistió en diálogos informales y formales con distintos grupos, colectivos y personas que de alguna u otra manera, y desde distintos frentes y posturas, se vieron involucradas en la revuelta. El sentido de esto es que consideramos que para proponer algunas claves de interpretación de la revuelta chilena de 2019 era necesario poder acercarnos y dialogar con algunas personas involucradas de manera directa e indirecta con lo ocurrido. El ámbito de identidad de los sujetos con los cuales se dialogó es que viven en Chile y han visto afectada su vida cotidiana en dicho país y su subjetividad a partir de la revuelta. El contacto con ellas y ellos se dio a través de familiares y amigos. Todos de alguna manera suscriben a una posición política de izquierda, y en este sentido apoyan en términos generales lo ocurrido, y llegan a entender que era algo que se veía venir. Esto no quiere decir que algunas y algunos de ellos no tuvieran también ciertas reservas sobre la violencia, por ejemplo, o que reconocieran que sus convicciones políticas tampoco son tan fuertes.

La manera que encontré más pertinente para poder obtener información de estas personas fue a través de entrevistas, que más bien se convirtieron en una experiencia dialógica, guiada sobre todo por tres preguntas abiertas que detonaron un diálogo muy fructífero en muchos sentidos, y que esperamos se refleje en la construcción de los argumentos e interpretaciones de la tesis. Las tres preguntas base fueron: ¿Qué fue lo que ocurrió?; ¿Por qué ocurrió? y ¿Qué es lo que la gente quiere que pase o cambie y cómo?

El enfoque metodológico que sustentó este trabajo de recopilación de material empírico fue el de la etnografía reflexiva de Rosana Guber (2005). En términos generales lo que recuperamos de la propuesta de Guber es la necesidad de aproximarnos al objeto de estudio que nos interesa desde el punto de vista de sus actores. Esta aproximación, por supuesto, no se debe dar desde una supuesta neutralidad del investigador, ni tampoco con el fin de comprobar o verificar una serie de supuestos elaborados al margen de dicho objeto o sus actores. Tampoco desde la rigidez de una serie de técnicas preestablecidas que no permitirían la realización del trabajo etnográfico como una experiencia dinámica de la cual los actores implicados, incluyendo al investigador, salgan enriquecidos y dispuestos a reconfigurar sus propios supuestos, así como a plantear preguntas nuevas, incluso más específicas y pertinentes.

El involucramiento directo con los actores involucrados en el fenómeno que queremos estudiar y su comprensión respecto de lo acontecido, su sentido y sus motivaciones, tendría como consecuencia la ruptura de una serie de sentidos comunes que son construidos alrededor

de dicho fenómeno y dichos actores por parte de medios de comunicación, académicos y demás instancias de producción narrativa, incluido el investigador, que debe estar dispuesto a romper sus propios sentidos comunes al respecto, y a generar un diálogo crítico y reflexivo que no esté fundado en la mera condescendencia, ni tampoco en un sentimiento de superioridad.

Esto va de la mano con la comprensión del “campo” de investigación como espacio de articulación de una serie de experiencias dinámicas del cual surge información nueva, y con ella, nuevos parámetros y horizontes para guiar la investigación. De acuerdo con Guber (2005) el campo es un espacio de interacción dinámica entre el investigador y los informantes, que no debe ser entendido como algo dado o estático, ni tampoco como un espacio geográfico, sino como una decisión del investigador “que abarca ámbitos y actores; es continente de la materia prima, la información que el investigador transforma en material utilizable para la investigación” (p. 53).

La transformación de esta información en material utilizable se da evidentemente tomándola como referencia para una reflexión enmarcada por una serie de referencias teóricas que el investigador debe hacer explícitas. Estos marcos de referencia en ningún caso deben servir simplemente como marcos de categorización o clasificación de la realidad, sino como marcos de interpretación que permitan mostrar las conexiones que existen entre un fenómeno geográfica e históricamente específico, y el contexto general en el cual ocurre y se desarrolla de forma incluso inesperada.

El potencial de esta dialéctica entre lo particular y lo general desde la cual se interpreta lo empírico es que evita la reducción de lo que se quiere investigar a un mero particularismo o subjetivismo, o a un mero estructuralismo u objetivismo. Igualmente es relevante persistir en esta dialéctica, ya que rompe con una tendencia de la investigación y la interpretación en general en las ciencias sociales, que invisibiliza las tensiones, el dinamismo y las contradicciones que constituyen al objeto de estudio, a través de la construcción de una coherencia unilateral y reductiva.

Este enfoque nos parece pertinente para poder articular algunos elementos de la teoría crítica a la altura del presente de la cual pretendemos dar algunas claves en este trabajo. Creemos necesario mostrar la discusión que se ha dado en Chile, sobre todo gracias al espíritu crítico rebelde reactivado por la revuelta, en torno a estos dos ideales. La intención es plantear

estas discusiones en forma de constelaciones, de manera que se muestren, y no se oculten (como provocan la generalidad de interpretaciones de la revuelta hasta el momento) las contradicciones y tensiones que se presentan con fuerza en ciertas discusiones reactivadas por la revuelta en torno a la democracia y la memoria.

Creemos que en esas contradicciones y tensiones se expresan de manera fenoménica algunos fragmentos de las contradicciones y tensiones constitutivas del proceso de reproducción social capitalista en su vigente etapa neoliberal. A partir y a través de las constelaciones intentaremos establecer y articular este vínculo entre expresión fenoménica y totalidad social contradictoria.

Vale la pena recordar aquí que la posibilidad de pensar a través de constelaciones es una propuesta que Benjamin intenta desarrollar y poner en práctica a lo largo de su extensa y fragmentaria obra. Nosotros entendemos que la noción de constelación implica una propuesta metodológica y epistemológica. Al respecto, es de especial interés el famoso *Prólogo epistemocrítico* que Benjamin (2012) escribió para su obra en torno al barroco alemán.

En dicho prólogo Benjamin esboza de manera algo más esquemática que en otras de sus obras, una propuesta de aproximación distinta a los fenómenos de la realidad. El objeto de su crítica es la tradición filosófica y científica occidental, sobre todo el idealismo y el positivismo. Ambas corrientes, a través de la deducción o la inducción, han propuesto formas hegemónicas y afirmativas de aproximación y comprensión de los fenómenos de la realidad que tienden a reducirlos y a no hacer justicia a las tensiones y contradicciones que les son inherentes.

La aproximación que Benjamin propone no se plantea como un modelo o metodología alternativa, sino más bien como una crítica inmanente en el sentido ya explicado anteriormente. Proceder a través de constelaciones implica no apuntar a una identificación afirmativa de la realidad a través de conceptos. Su intención es dar cuenta, alumbrar, mostrar, las tensiones que son inherentes al acontecer mismo de una realidad contradictoria.

Proceder a través de constelaciones cuestiona el principio de verdad de la lógica tradicional, para el cual lo verdadero reside en la identidad entre la cosa y el concepto. Al reconocer, desde una perspectiva materialista y crítica, que esta identidad es imposible debido

a que la realidad en el capitalismo es contradictoria, se abre la pregunta por la posibilidad de señalar algo sobre lo que acontece.

Al respecto, es importante aclarar que esta crítica al principio de verdad de la lógica tradicional no pretende reivindicar una postura irracional o posmoderna, y mucho menos afirmar la imposibilidad de poder decir algo sobre la realidad. Lo que Benjamin, y de muchas maneras la teoría crítica, pretende, es encontrar una manera de pensar e interpretar los fenómenos de la realidad que haga justicia a su carácter complejo, fragmentario, caleidoscópico y tenso.

Esta pretensión y preocupación se hace evidente en el mencionado prólogo, cuando Benjamin (2012) señala que “la verdad no es desvelamiento que anule el misterio, sino revelación que le hace justicia” (p. 11). La pregunta es, por lo tanto, cómo hacemos justicia a dicho misterio, es decir, a las tensiones constitutivas de los fenómenos de la realidad y que en el concepto aparecen veladas o son negadas.

Las constelaciones, a través de un desarrollo de las tensiones que es posible reconocer en los ideales que brotan de los acontecimientos históricos, alumbró el carácter no armónico de lo real. Permite romper con la aparente reconciliación del presente, señalar el carácter disruptivo de ciertos acontecimientos, enfrentar al presente con su propio concepto. Ilumina la realidad de tal manera que esta ya no aparece como algo homogéneo, sino como algo constituido por una serie de múltiples y tensas determinaciones.

Con esto pretende hacer justicia al carácter no homogéneo ni armónico de lo real, mostrar lo que reside en él de disruptivo y crítico, y, por lo tanto, denunciar el mito en el cual está sostenido, como algo históricamente específico.

El método constelativo también permite, a su vez, cuestionar la pretensión de inmediatez del pensamiento tradicional, y la dicotomía entre lo empírico y lo teórico desde la cual procede. Esto, por supuesto, sin pretender resolverla en una identidad. Las constelaciones intentan dar cuenta del movimiento de lo real, de la dialéctica negativa entre teoría y praxis que se produce en las condiciones sociales vigentes.

Partiendo de este supuesto, ve como imposible una reconciliación de ambas dimensiones en el desarrollo de sus interpretaciones. Lo importante es que el pensamiento no

oculte las distancias y diferencias que existen con relación a la realidad que pretende mostrar. Su intención no es pretender que es posible conceptualizar de manera inmediata y afirmativa lo que acontece. Esto implicaría, de nuevo, una reducción de la complejidad a ciertas unidades en donde el carácter novedoso de lo que acontece dejaría de mostrarse.

El método constelativo insiste, por lo tanto, en caracterizar la dialéctica negativa que es constitutiva de la realidad en el capitalismo. Articula ciertos elementos, estrellas, nebulosas, fragmentos, nodos, de manera que permitan elaborar una interpretación nunca definitiva ni dogmática, mucho menos positiva, de aquello que acontece.

Este trabajo intenta tomar las constelaciones como horizonte epistemológico y metodológico debido a que tiene la inquietud precisamente de poder hacer justicia a la potencia crítica y disruptiva de la revuelta chilena de 2019. Considera que la comprensión de esta como una constelación en sí misma, de la cual se desprenden otras posibles constelaciones, nos permite dar cuenta de la complejidad de sus tensiones constitutivas, tanto en el plano teórico y de sus ideales, como del práctico; y no reducirla, como hacen las interpretaciones hegemónicas con las cuales pretendemos discutir.

En específico, las constelaciones que planteamos siguen el siguiente esquema general: en primer lugar, hacen un recorrido histórico que permite mostrar la manera en que los ideales de democracia y memoria han sido entendidos por parte de los discursos y las prácticas del poder, es decir, se muestra la perspectiva oficial que se ha construido sobre la democracia y la memoria. En segundo lugar, alumbran las críticas que desde las prácticas y narrativas de la revuelta se han propiciado sobre dichas perspectivas oficiales. Estas prácticas y narrativas enfrentan a la democracia y la memoria oficial con su propio concepto, mostrando sus insuficiencias y sus desgarramientos constitutivos. En tercer lugar, las constelaciones cierran discutiendo algunas cuestiones que la revuelta abre con sus críticas, con el fin de señalar el carácter inherentemente antidemocrático y amnésico del capitalismo neoliberal, lo cual se traduce a su vez en la insistencia de que la realización de una sociedad democrática y justa, donde la exclusión y el olvido no sean ya los fundamentos del progreso social, solamente es posible si se logra abolir la lógica de socialización capitalista.

Para continuar siendo lo más esquemáticos posible respecto de cómo pretendemos lograr todo lo anteriormente señalado, en el primer capítulo de esta tesis, que hemos llamado

*Aproximación epistemocrítica*, desarrollamos una crítica de las interpretaciones sobre la revuelta que identificamos como críticas normativas-transcendentes. Lo que intentamos sostener en términos generales en este capítulo es que la reducción, positivización y homogeneización de la revuelta por parte de las interpretaciones hegemónicas que han surgido es producto de los fundamentos que son inherentes a la lógica de su crítica.

En el primer subapartado desarrollamos los postulados generales de las interpretaciones con las que pretendemos discutir, apuntando a mostrar tanto algunos de sus problemas, como los fundamentos de su crítica. En el segundo subapartado identificamos estos fundamentos como propios de una crítica normativa-transcendente, cuyo referente más importante en términos teóricos y políticos es Jürgen Habermas. A partir de este vínculo, mostramos los límites inherentes a su lógica, y hacemos una lectura sociohistórica tanto de esos límites como del enorme impacto que han tenido en la teoría social. Para nosotros ambas cuestiones responden de manera positiva a la ampliación del entramado de ofuscación del capitalismo en su vigente etapa neoliberal, y a las falsas necesidades que produce.

A la par de esta caracterización y problematización de la crítica normativa-transcendente, desarrollamos algunas claves fundamentales para lo que consideramos un modelo de crítica más adecuado para mostrar las tensiones que la revuelta chilena alumbra. El punto de partida de esta crítica son las contradicciones inherentes al proceso de reproducción social capitalista. Este subapartado lo terminamos dando cuenta del concepto crítico de sociedad que sirve de horizonte para nuestras argumentaciones.

Por último, en el tercer subapartado, reivindicamos el carácter inmanente, profano y no identitario de la crítica, a través de la argumentación de ciertos principios epistemológicos de la teoría crítica “clásica”, y de su comprensión de la relación históricamente específica tanto del sujeto y el objeto, como de la teoría y la realidad social. Sostenemos que la crítica mira la realidad de manera constelativa, caleidoscópica y alegórica, y, por lo tanto, no debe apuntar a la falsa reconciliación de las contradicciones sociales.

Por el contrario, su tarea es insistir en el carácter dialéctico negativo del proceso de reproducción social, con miras a seguir denunciando su injusticia y deshumanización inherente. Pues, para nosotros, toda teoría que oculte bajo conceptos positivos y armonizantes las tensiones y contradicciones propias de la realidad es cómplice del horror vigente.

Habiendo ya desarrollado esta perspectiva epistemocrítica de aproximación negativa, fragmentaria, caleidoscópica y alegórica a la realidad y sus fenómenos, la siguiente parte de la tesis articula dos constelaciones en torno a los ideales de democracia y memoria. La intención es que, mostrando las tensiones que se han suscitado a partir de la revuelta respecto de estos, sea posible mostrar algunos elementos de las tensiones características del proceso de reproducción social en su vigente etapa neoliberal.

Esto implicará establecer un vínculo entre la apariencia fenoménica de estas tensiones, y la dinámica esencial del proceso de valorización del valor. La perspectiva histórica que servirá para enmarcar estas constelaciones, y mostrar los límites y las potencias de los conceptos señalados, será la que comprende el momento actual como un momento de crisis de los mecanismos de financiarización y deuda del capitalismo neoliberal, lo cual es a su vez expresión de una crisis de la dinámica de valorización del valor a través del trabajo. Esta crisis, en términos de Postone (2006), surge del anacronismo del valor, provocando una creciente humanidad superflua que el capitalismo es incapaz de integrar en su dinámica de autoconservación, sin que esto signifique no estar sometida a su lógica y sus exigencias.

Siguiendo, en el segundo capítulo, titulado *Constelación 1. Democracia, o del anhelo de construir una historia realmente nuestra*, sostenemos que la revuelta reactivó la discusión sobre el sentido y alcance de la democracia en el Chile postdictatorial. Esta reactivación implica una reevaluación de dicho concepto, así como de sus alcances, límites o posibilidades. En el primer subapartado de esta constelación presentamos el concepto de democracia moderada que sostuvo la narrativa del proceso de transición democrática en los años noventa. Presentamos la justificación de este concepto, la promesa que lo sostuvo y le dio legitimidad, y algunas críticas que se hicieron en su momento a este.

En el segundo subapartado mostramos la manera en la cual la revuelta reactiva la discusión sobre la democracia en el Chile postdictatorial. Planteamos que lo hace desde una visión que no renuncia totalmente a la promesa de equidad e integración de la transición democrática, y que se expresa en la propuesta de una serie de prácticas reformistas dentro de las instituciones del estado (neo)liberal; y desde una visión que rechaza dicha promesa. Aunque a la par intenta construir alternativas al margen de las instituciones del orden liberal. Ambas visiones, sostenemos, no se presentan de manera dicotómica, sino en una tensión y

contradicción constante, visible en las organizaciones, colectivas y sujetos que formaron parte de alguna manera de la revuelta popular.

Por último, en el tercer subapartado de esta primera constelación, sostenemos que es necesario iluminar los momentos de verdad de estas visiones encontradas y en tensión. Es decir, que es necesario cuestionar y alumbrar lo que nos dicen sobre la totalidad social contradictoria, y los sujetos que la reproducimos de manera igualmente contradictoria. La intención es que esto alumbre, de fondo, la manera en que las tensiones sobre la democracia que la revuelta vuelve a abrir nos dan una mirada crítica sobre la sociedad presente y sus dinámicas. De igual manera intentamos dejar claro que el capitalismo es una lógica de socialización inherentemente antidemocrática.

En el tercer capítulo, titulado *Memoria, o del anhelo de redimir las esperanzas irresueltas del pasado*, sostenemos, de igual manera que respecto de la democracia, que la revuelta reactivó la discusión sobre la memoria en el Chile postdictatorial. Para nosotros la revuelta es una especie de ángel de la historia que nos hace voltear al pasado y ver el montón de escombros en los cuales se ha sostenido su supuesta superación. De igual manera, es ese instante de tensión y apertura que trae los anhelos irresueltos del pasado al presente, con miras a reinterpretarlos y tratar de construir un presente-futuro realmente distinto.

En el primer subapartado de esta segunda constelación mostramos la forma en la que los gobiernos de la transición democrática construyeron una memoria oficial, resaltando sus fundamentos y la manera en que esta sigue siendo una memoria funcional a la lógica social imperante. Igualmente mostramos algunas de las críticas que desde ciertas organizaciones y espacios se hicieron de las políticas de la memoria oficialistas, y resaltamos su importancia.

En el segundo subapartado recuperamos imágenes y testimonios de la revuelta, que nos permiten articular la manera en que desde la lucha se cuestiona la memoria oficial y se intentan construir o al menos alumbrar, otras memorias disidentes, abiertas y no conclusivas. De igual manera hablamos de la conciencia y visión histórica que surge a partir de la revuelta, y la manera en que esta se planta críticamente frente a un presente en el cual los horrores y esperanzas del pasado persisten.

En el tercer y último subapartado de esta constelación recuperamos la experiencia de rememoración crítica de la revuelta y también la conciencia histórica que le subyace. Desarrollamos, a partir de esto, una teoría crítica de la memoria y de la historia, cuyo fundamento es el potencial alegórico de algunas imágenes dialécticas. Esto apunta sobre todo a señalar el carácter inherentemente amnésico del progreso capitalista.

En el cuarto, y último capítulo, concluimos haciendo un repaso general de lo argumentado y articulado. Mostramos su pertinencia y sentido como claves de una teoría crítica a la altura del presente, y apuntamos inquietudes que podrían haber quedado pendientes, y que se espera sean incentivos para nuevas discusiones y diálogos en torno a la revuelta chilena y su potencial crítico, así como para cualquier discusión o diálogo en torno a los llamados “nuevos movimientos sociales”.

En resumen, esta tesis nació con la intención de criticar la manera en que la memoria se había convertido en un artefacto ideológico de la falsa reconciliación democrática en Chile. Pretendía fundamentar esta crítica en la memoria herida de algunas de las víctimas y sobrevivientes. Gracias a la revuelta popular de 2019 cambió el fundamento de su crítica, ya que en ella encontró la potencia de un momento de iluminación profana en el cual se movilizó y politizó esta memoria herida, se actualizó el pasado y su carácter subversivo en el presente, y se planteó un cuestionamiento profundamente relevante para quienes todavía pensamos que la transformación radical del mundo es posible (y necesaria).

Dicho cuestionamiento se dirigió en contra de las narrativas y mecanismos de la reconciliación, mostrando que la modernización neoliberal en Chile no era ejemplo de una marcha triunfal del progreso, sino más bien la consolidación, incluso más violenta y profunda, de una lógica negativa, sacrificial y deshumanizante que está al borde del colapso, con las consecuencias que eso implica para los sujetos que dependemos de que no colapse para poder sobrevivir.

En medio de este colapso evidente, que no necesariamente llevará a su abolición, sino más bien, y probablemente, a un estadio todavía más complejo y abstracto de dominación, la pregunta crítica por las posibilidades de trascender la lógica social capitalista adquiere actualidad, fuerza y urgencia. En los anhelos e ideales que se muestran en la revuelta chilena no encontramos respuestas definitivas a estas preguntas, sino la apertura de cuestionamientos

importantes respecto de las posibilidades que podrían existir hoy de superar un presente de miseria, injusticia y horror persistente. Cuestionamientos que significan la apertura de caminos que la teoría crítica puede recorrer.

Evidentemente tampoco yo tengo una respuesta, aunque sí una disposición grande a intentar indagar en estos ideales, anhelos, preguntas y posibilidades. De la mano con esto, lo único que tengo, hasta ahora, es esta tesis, y las posturas e intuiciones que en ella se defienden. Posturas e intuiciones que reconozco, sin que ella o nadie sea culpable de ello, en las palabras con que la escritora chilena Nona Fernández, en el prólogo de su bella y desgarradora alegoría sobre la dialéctica de la ilustración en Chile que es su novela *Mapocho*, habla de las intenciones de su escritura:

Respetar por sobre todo esa rabia antigua que se lee que espero nunca se pierda. Que mute, se recicle como el agua, se renueve, pero no se pierda. Hoy la leo a la distancia y la vuelvo a lanzar al río con la esperanza de que viaje al futuro. Quizá entonces alguien la rescate y sirva para hacer una fotografía, un libro, un poema, una pancarta, un discurso, un desmadre colosal que por fin eche abajo todos los diques de contención. Intuyo que en esa rabia está la clave para que un día no nos despertemos sintiendo que nos han vivido, que nos han tramado la Historia. Dejo mi rabia flotando en las sucias aguas del Mapocho como una ofrenda. El antídoto que nos ayude a romper, de una vez y para siempre, el hechizo de mierda (Fernández, 2020, p. 12-13).

Creo que la labor de la teoría crítica es aportar elementos reflexivos para la rabia. Abonar a la construcción de una rabia reflexiva que abra caminos, umbrales, desmadres, que nos permitan ganar nuevas perspectivas, visiones, sensibilidades, conciencias, voces. Que nos permitan reconfigurar una experiencia sensorial e intelectual desde la cual poder construir las solidaridades y complicidades necesarias para construir un mundo realmente humano, justo, alegre y amoroso. Donde, en las bellas palabras que Adorno (2013) utiliza en su *Minima Moralia*, podamos ser “diferentes sin temor”. Diferentes y heterogéneos en todos los sentidos menos en el material, iguales en dignidad, sin miedo a nada, y real y auténticamente felices.

Para mí la teoría crítica es eso, un resquicio donde todavía es posible construir una experiencia no del todo reglamentada o domesticada desde la cual poder insistir en que el mundo no es como debería o podría ser. Un mundo en que el verdugo, el mal, la muerte, el

sufrimiento, la desgracia producida por esta forma de mal vivir que es el capitalismo, no tengan ya la última palabra.

Esta teoría crítica, por supuesto, dialoga y se moviliza con los acontecimientos que de alguna u otra forma nos recuerdan que la historia no ha terminado. Coincide con ellos, como en el caso de Chile, sin ser condescendiente y con una mirada crítica siempre, en que la historia hasta ahora ha sido una historia ajena, una historia que nos han obligado a mal vivir. Anhela, como alguna vez anheló Salvador Allende, que la historia sea nuestra, que la hagamos los pueblos. Es una botella llena de rabia reflexiva arrojada al mar, como la novela que Nona Fernández ha arrojado al Mapocho, justo al ladito de Plaza Dignidad en Santiago de Chile.

Esta tesis pretende ser también algo de rabia arrojada, no sé a dónde, pero sí desde dónde. Desde alguien que, a la distancia histórica y geográfica, y lejos del fuego, siente que es deudor de un pasado que sigue presente. Un pasado de horror-angustia y resistencia-esperanza que se desató en septiembre de 1973, y que parece continuar bajo formas diversas en el estado de excepción impuesto desde entonces, y que se ha vuelto la regla en Chile, y en casi todo el mundo.

Creo que quienes somos hijos, sobrinos, nietos, de exiliados chilenos, tenemos un vínculo con una tradición de lucha que debemos honrar por medio de la crítica, y del señalamiento de que la manera en que se soñó en algún momento se ha ido transformando, cambiando, y también, tropezando. Desde esta complicidad con los fantasmas del pasado, y con las luchas del presente, hablo. Una complicidad que no es total, porque también toma ciertas distancias respecto de ciertas cosas, pero reconoce la necesidad de no renunciar nunca a ese sueño de nuestros padres, madres, tíos y abuelas, de que el mundo sea real y radicalmente distinto.

Así, ofrendo esta tesis-rabia a un mar-río incierto, esperando que alguna de sus palabras o reflexiones logre ser una o muchas gotas que las, los, les alquimistas dispuestos a tomar de una vez por todas la historia en sus manos, y redirigirla hacia la justicia y la dignidad, utilicen para elaborar el antídoto que nos ayude a romper, de una vez y para siempre, el hechizo de mierda del capitalismo.

## **2.- Aproximación epistemocrítica: claves para una interpretación crítica del presente y sus acontecimientos**

Apenas unas pocas semanas y meses después de que explotara a lo largo de todo Chile la revuelta popular de octubre de 2019, empezaron a circular varios intentos de interpretación sistemática, y no tan sistemática, sobre sus causas, consecuencias y posibles derivas, encauzamientos y resoluciones.

Estos intentos estuvieron precedidos de una serie de debates, diálogos, discusiones y desencuentros que sería imposible caracterizar aquí de manera tan detallada. En términos muy generales dichos debates, diálogos, discusiones y desencuentros se dieron entre perspectivas que negaban cualquier legitimidad a la revuelta o le restaban importancia y sentido en medio del “evidente” progreso del país gracias al neoliberalismo; y aquellas que la concebían como reivindicable, justificable, legítima y comprensible como consecuencia negativa precisamente de dicho modelo.

En este apartado nos interesa centrarnos en algunas de estas últimas perspectivas. Mostrar la manera en la cual se aproximan a la revuelta, intentan hacer un diagnóstico sobre las causas del malestar que expresa y proponen soluciones a este. La intención es señalar que en su forma de aproximación, comprensión e interpretación de la revuelta opera una reducción y positivización que es el resultado lógico de un modelo de crítica normativa-trascendente que queremos problematizar.

Lo que problematizamos es la lógica subyacente a estas críticas que llamamos normativas-trascendentes. Es decir, los fundamentos en los cuales se sustenta. En ellos, más allá de cualquier teoría específica sobre la revuelta, reconocemos un proceso de domesticación del pensamiento y la teoría crítica cuyo exponente más importante es Habermas.

La relevancia teórica y política de problematizar este modelo de crítica representado en Habermas, radica en que nos permite señalar y cuestionar el proceso de domesticación de la teoría social y de las prácticas políticas en el presente, sobre todo de aquellas que dicen tener intenciones críticas y emancipatorias.

Nuestro repaso, por lo tanto, tiene intenciones críticas. Caracteriza los fundamentos del modelo de crítica normativa-trascendente que es subyacente a las interpretaciones sobre la revuelta, y señala sus límites a través de una lectura social e histórica que la reconoce como expresión y asimilación de la teoría social a las tendencias del capitalismo en las últimas décadas, es decir, a la narrativa del fin de la historia.

Es importante señalar que las posturas que hemos escogido no son, evidente y afortunadamente, las únicas que existen al respecto. Sin embargo, las hemos seleccionado porque consideramos que en ellas es reconocible un sentido común que ha logrado consolidarse como marco de comprensión hegemónico de la revuelta chilena. Esta hegemonía es reconocible no solamente en los debates y discusiones presentes en los medios oficiales, sino también en varios espacios no necesariamente oficiales, donde el diálogo generalmente no rompe con nociones como la de una verdadera democracia, una nueva constitución o un nuevo pacto social.

Las consecuencias de este marco de comprensión hegemónico han sido diagnósticos en los cuales está totalmente ausente un concepto crítico y pertinente de capitalismo, en el cual no se apele a una mejor forma de cohesión social dentro de sus márgenes, o se reduzca a este a un modelo económico o de desarrollo desigual sostenido en la explotación de los trabajadores, la irracionalidad del mercado, la distribución no equitativa de la riqueza y el egoísmo de una élite política y empresarial que solamente ve por sus intereses, y no por los intereses colectivos.

Estos diagnósticos han derivado en propuestas que afirman que espacios como la Convención Constitucional o acontecimientos como la elección de Gabriel Boric como presidente, harían posible una resolución del malestar expresado en la revuelta, en tanto permitirían una reconciliación efectiva entre la ciudadanía y los marcos normativos.

Para nosotros, estos diagnósticos y estas propuestas son insuficientes, pues no logran caracterizar de manera adecuada la objetividad social y sus contradicciones inherentes, recayendo en un concepto de sociedad que entiende a esta como resultado de una serie de relaciones inmediatas e intersubjetivas de poder, y a los mecanismos que la sostienen como mecanismos emanados de, por ejemplo, las normas establecidas en la constitución. Por esto mismo son igualmente peligrosas, pues tienden a afirmar y naturalizar, al ignorarla, una forma de dominación social que no puede ser adecuadamente comprendida en términos puramente intersubjetivos, inmediatos o de marcos normativos.

Estas perspectivas no comprenden que aquello que llaman malestar no es simplemente producto de un desfase o desequilibrio normativo, es decir, de un desencuentro momentáneo y contingente entre los individuos y los marcos normativos que instituciones como el Estado se encargan de regular. Es más bien expresión de los dolores y las esperanzas que brotan de los desgarramientos inherentes a una dinámica de reproducción y dominación social sostenida en la valorización del valor.

De igual manera, debemos señalar que hemos escogido estas perspectivas como objeto de nuestra crítica porque, a pesar de las importantes diferencias y matices que existen entre ellas, es posible extraer de sus planteamientos una concepción general sobre la sociedad, los acontecimientos históricos, la relación entre sujeto y objetividad social, y la tarea del pensamiento al momento de comprender de la realidad. Para nosotros de la manera en la cual se comprendan estas cuatro cuestiones dependerá el modelo de crítica que se reivindique.

En términos generales la intención principal de este capítulo es dejar claras por lo menos dos cuestiones: los problemas y límites inherentes a un modelo de crítica normativa-trascendente al momento de aproximarse a acontecimientos como la revuelta chilena de 2019, y la pertinencia, potencia y sentido de un modelo constelativo, es decir, de crítica inmanente, para una interpretación de dicho acontecimiento.

En términos esquemáticos, en el primer apartado (2.1) hacemos un repaso de las perspectivas sobre la revuelta chilena que consideramos son las más sistemáticas y las que expresan en términos generales una lectura hegemónica que se ha vuelto sentido común respecto de esta, y planteamos por qué consideramos que en ellas es posible reconocer los fundamentos de un modelo de crítica normativa-trascendente. Después, en el segundo apartado (2.2) problematizamos dicho modelo de crítica normativa-trascendente, y mostramos sus límites e insuficiencias, a través de una crítica de la que consideramos la teoría más representativa de éste, la teoría de la razón comunicativa de Habermas. Es importante aclarar que esta problematización implicará una interpretación sociohistórica de sus presupuestos, procedimientos y propuestas, que permita entender las razones objetivas por las cuales este tipo de perspectivas se convierten en hegemónicas. En el tercer apartado (2.3) articulamos los elementos fundamentales de una modelo de crítica que nos parece más pertinente que el modelo de crítica normativa-trascendente, para una aproximación a la revuelta chilena. Este modelo reivindica la necesidad de que esta sea una crítica inmanente, profana y no identitaria; y que su

fin sea el alumbramiento del carácter contradictorio de la realidad, no apuntando a una falsa reconciliación de sus tensiones, sino a la posible negación determinada de sus condicionamientos. En el último apartado (2.4) hacemos un repaso de todo lo señalado, e intentamos resaltar de manera sintética el sentido de lo presentado hasta el momento, sobre todo en relación con las constelaciones que se pretenden construir en adelante.

## **2.1.- Aproximaciones hegemónicas a la revuelta y caracterización de la crítica normativa-trascendente**

Como mencionamos anteriormente, nos interesa aquí hacer una crítica de algunas de las interpretaciones más sistemáticas que se han hecho sobre la revuelta chilena de 2019. En específico nos centraremos en las interpretaciones de Alberto Mayol en su libro *“Big Bang: estallido social 2019. Modelo derrumbado. Sociedad rota. Política inútil”*; de Eugenio Tironi en su libro *“El desborde. Vislumbres y aprendizajes del 18-O”*; de Hassan Akram en su libro *“El estallido. ¿Por qué? ¿Hacia dónde?”*; de Carlos Ruíz-Encina en su libro *“Octubre chileno. La irrupción de un nuevo Pueblo”*; y de Jaime Bassa en su libro *“Chile decide por una nueva constitución”*.

Como también ya hemos señalado, seleccionamos estas cinco interpretaciones de la revuelta chilena, no porque coincidamos con sus planteamientos, o porque no sepamos que existen muchas otras que incluso nos parecen más potentes en términos críticos. Son objeto de nuestra crítica por dos razones principales: sus planteamientos remiten a una comprensión sobre la revuelta que se ha vuelto hegemónica, y de ellos, a pesar de sus matices y diferencias, es posible extraer los fundamentos de un modelo de crítica normativa-trascendente que queremos caracterizar, problematizar, cuestionar y señalar en sus límites.

Sostenemos que estas interpretaciones son hegemónicas porque han logrado reproducirse, legitimarse y permear de manera profunda en los discursos y las narrativas tanto oficiales como no oficiales, provocando el encauzamiento de la discusión teórica y práctica hacia horizontes y expectativas acotadas a los márgenes de las instituciones liberales vigentes.

Todo esto pretende hacer surgir los elementos de un modelo de crítica inmanente que nos parece más pertinente para leer e interpretar las contradicciones y potencias críticas de la revuelta, evitando, como pretenden estas perspectivas hegemónicas, su encauzamiento positivo en los parámetros establecidos por los marcos normativos liberales vigentes.

Para lograr esto, hacemos un repaso general del diagnóstico que cada uno hace de las causas y motivaciones de la revuelta, para luego plantear sus propuestas prácticas de resolución, que son consecuencia precisamente de los fundamentos en los cuales sostiene sus diagnósticos. Después intentamos mostrar de qué manera en los fundamentos de sus propuestas

es reconocible un modelo de crítica normativa-trascendente. Esto se hace claro al contestar al menos cuatro preguntas centrales al respecto: ¿Qué concepto de sociedad sirve como parámetro y horizonte de su análisis?, ¿De qué manera entienden las causas de los acontecimientos históricos?, ¿Cómo entienden la relación entre sujeto y objetividad social, y las posibilidades de una praxis de reconciliación? y ¿Qué noción sobre la tarea de la teoría social en relación con acontecimientos como la revuelta es posible extraer de sus perspectivas?

Para empezar, repasemos los planteamientos de Alberto Mayol (2019). Para él, la revuelta popular chilena, que identifica bajo el nombre de “estallido social”, es un acontecimiento totalmente esperable y predecible. El fin de un ciclo de crisis abierto, por lo menos, desde el 2001. Funda esta afirmación en una serie de investigaciones previas, de las cuales él mismo formó parte, en las que parecía cada vez más evidente que el neoliberalismo chileno producía condiciones agravadas de anomia.

Revueltas como las estudiantiles de 2006 y 2011, o el surgimiento y fortalecimiento de movilizaciones en torno a demandas en contra de los fondos de pensiones, la privatización de los recursos naturales, la violencia de género y la discriminación de los pueblos originarios, serían solamente expresiones previas de un malestar latente que terminaría de implosionar con una enorme fuerza en octubre de 2019.

Ahora bien, una pregunta por contestar es la que cuestiona por las razones de dicha anomia sostenida, y del malestar latente que produce. Mayol (2019) es claro al señalar que esta es producto inherente del modelo de desarrollo neoliberal que fue impuesto en Chile por las élites económicas, políticas y militares en los años de dictadura. La razón por la cual dicho modelo es inherentemente anómico es que construye los marcos normativos que se supone deberían ordenar y dar sentido a la vida de los individuos en una sociedad, a partir de principios puramente técnicos y económicos.

Lo que provoca esto es una reducción de los individuos a meros sujetos de consumo, y de las interacciones sociales a una serie de intercambios de bienes y servicios motivados solamente por una racionalidad instrumental. Las dimensiones de lo político, lo social y lo cultural son simplemente relegadas o negadas, en favor de un modelo que se basa en el lucro y la competencia desleal, permitiendo el abuso agravado del pueblo por parte de las élites que se benefician de este.

Un modelo de desarrollo como el neoliberalismo, que niega las dimensiones culturales, sociales y políticas de la sociedad, está irremediamente destinado al fracaso. Necesariamente sustenta su progreso en una serie de desequilibrios normativos que se vuelven insostenibles para quienes deben someterse a sus designios. Estos desequilibrios se deben entender como:

la incongruencia en la relación entre el ámbito operacional de la sociedad (toma de decisiones, burocracia, producción y circulación de bienes materiales e inmateriales) con respecto a sus fundamentos normativos. Es un desequilibrio cualquier estructuración permanente de las relaciones que niegan los valores que la sociedad promueve al mismo tiempo que se genera el cumplimiento de objetivos operacionales que la misma sociedad busca. Se consigue así un objetivo, pero no se respetan las bases culturales del grupo. La sociedad se erosiona. Todo modo de operación, todo modo de acción política, todo procedimiento cuenta con una lógica interna que, en su despliegue social, debe verse expresado y ratificado de modo consistente para que no genere desequilibrios. Las sociedades aman el orden, pero este es muy exigente y solicita permanentes movimientos de recursos en diversas direcciones. Si resulta que el movimiento de esos recursos no es coherente entre sí, hay una incongruencia. El desequilibrio normativo es el estado superior de esa incongruencia, pues se produce cuando lo que ocurre en ciertas esferas no encuentra una traducción en otra (Mayol, 2019, p. 84-85).

En este sentido, el modelo neoliberal genera desequilibrios, incongruencias y anomias ya que su lógica técnico-instrumental no logra una traducción pertinente en la lógica propia de las esferas culturales, sociales y políticas. Sin embargo, esta lógica sí permea y se amplía hacia dichas dimensiones. Los desequilibrios que esto provoca se expresan a su vez en un desfase entre los individuos y las normas que rigen su vida.

Estos no las consideran como legítimas, en tanto lo reducen a un simple consumidor, y no le posibilitan otras dimensiones de realización si no es en el marco del mercado y la deuda. Y en tanto, incluso asumiéndose como consumidores, se sienten objeto constante de abusos por parte de una élite que no respeta cabal y legalmente las reglas del juego que ella misma impuso.

Es por esto que los individuos se rebelan en contra de una sociedad que basa sus interacciones en los parámetros de lo económico, y que no se preocupa por traducir el progreso económico en progreso de otras esferas que doten de sentido su existencia.

Si esto es así, entonces una manera efectiva de gestionar el conflicto y el malestar, es decir, la anomia producida por el neoliberalismo que se expresa en acontecimientos como la revuelta, es a través de una gestión cultural. Con esto el autor se refiere a un cambio de modelo en el cual ya no sea la pura lógica técnico-instrumental de la economía de mercado la que fundamente la cohesión social. Un modelo que diversifique su enfoque, más allá de lo económico, y le dé centralidad a lo cultural como principio de cohesión social no anómica, en tanto haría posibles espacios de construcción de sentido de vida y reconocimiento para los individuos en sociedad.

Este cambio de enfoque permitiría que los individuos ya no sintieran como ajeno el orden social, sino como algo que es conveniente a sus propios intereses y realmente significativo. Un orden que no atenta en contra de su vida en favor solamente de la comodidad de unos cuantos. La piedra angular de esto, en la esfera de lo político, sería un Estado que ya no tenga solamente un rol subsidiario en favor de lo privado, sino más bien un rol activo en el aseguramiento del bienestar común y lo público. Que se asegure, por medio de la regulación del mercado encaminada al bien común, de la redistribución equitativa de la riqueza y la creación y defensa de derechos sociales.

A su vez, en las esferas de lo cultural y social, esto haría posible la construcción de espacios de diálogo, consenso y reconocimiento que permitirían a los individuos formar parte de las decisiones colectivas, así como articular un sentido de vida más allá del mercado.

Los planteamientos de Eugenio Tironi comparten, al menos en términos generales, lo propuesto por Mayol. Para Tironi (2020) la revuelta es una expresión anómica, no por eso necesariamente negativa, que es propia de un modelo que a la par de un crecimiento económico sin precedentes, va erosionando los mecanismos simbólicos de cohesión e integración que son necesarios para que un orden social sea más o menos funcional.

El neoliberalismo, en tanto dispositivo de las élites que impone la competencia, el mercado, la privatización, la atomización del individuo y la meritocracia como principios

fundamentales de la interacción social, erosiona mecanismos de integración que son esenciales para sostener el orden, como la familia, la educación y el Estado.

Esta erosión, para Tironi, no es en sí misma algo negativo. Su postura no es conservadora al respecto. No aspira a denunciar esta erosión como un proceso que debe ser frenado en favor de un regreso a los mecanismos tradicionales de integración social. Por el contrario, entiende que toda sociedad que aspire a la modernización se enfrenta precisamente a este proceso de erosión, que exige de sus participantes la renovación de los marcos que van dando orden y sentido a su existencia colectiva.

La revuelta sería, en este sentido, la señal para esta renovación. El síntoma de una desatención de las dimensiones de la vida social que, más allá de lo económico, deben permitir el cumplimiento de las expectativas culturales del individuo y el colectivo. El descontento expresado en la revuelta estaría provocado, por lo tanto, por “el choque entre expectativas culturales y las posibilidades que ofrece la vida material; por el resentimiento y la sensación de injusticia que se van acumulando cuando las ilusiones ya internalizadas no se cumplen o se postergan indefinidamente, y no hay aspiraciones alternativas en las cuales depositarlas” (Tironi, 2020, p. 14).

A Tironi le importa mucho ser enfático en que las causas de la revuelta no son remisibles únicamente a carencias económicas. Él encuentra más bien que las consignas de esta revuelta apuntan en contra de un modelo que a la par del progreso en la vida material, no ofrece lo mismo en términos culturales, es decir, de sentido de vida.

Las demandas de la revuelta serían demandas con un trasfondo “espiritual”, en favor de una vida buena, más digna, llevadera y justa. Una vida en la cual los sentimientos de orfandad y sofocación en los cuales los individuos se ven inmersos en el neoliberalismo, ya no persistan. En el centro de la idea de esta vida buena no estaría solamente lo económico, sino más bien lo cultural, lo social y lo político.

A través de una reconfiguración y renovación de las narrativas del neoliberalismo en estas esferas de la vida social sería posible fijar un nuevo marco normativo común, que no genere repulsión, sino adhesión de los individuos. Entre otras muchas posibilidades, que el autor no niega, e incluso señala como igual de relevantes, la convención constitucional sería un

espacio para dicha renovación. Un espacio en el cual la ciudadanía podría reconocerse como sujeto activo y maduro de un proceso de construcción colectiva de los marcos normativos vigentes.

Todo lo planteado por Tironi apunta a la comprensión de la revuelta como un momento de desborde, esperable debido a las erosiones propias de los procesos de modernización. La anomia que representa nos recuerda el desafío de dichas sociedades: generar procesos y espacios de consenso y reconocimiento que permitan renovar constantemente, y de manera pertinente, los marcos normativos y de sentido que hacen posible encauzar sus desbordes inherentes, aprender de ellos y avanzar.

Una perspectiva algo más alejada de lo planteado por Mayol y Tironi, pero con varios puntos de encuentro en sus conclusiones, es la de Hassan Akram (2020). Para él, el malestar que ha dado paso a la revuelta es expresión de una herida latente, abierta por un modelo de desarrollo económico que ha logrado subordinar las dimensiones de lo político y lo cultural a su lógica mercantil, cuyos principios son la eficiencia, la eficacia y la rentabilidad.

En Chile en específico este modelo ha sido la piedra angular desde la cual se han construido los marcos normativos que supuestamente rigen el orden social. La liberalización mercantil, junto con la desregulación, la reducción del Estado y la privatización de lo que en otro momento se habían considerado derechos, son sus características fundamentales. En estos se sostienen una serie de estructuras de injusticia que provocan una desigual distribución de la riqueza, precariedad, abusos, bajos salarios y endeudamiento.

En dictadura, dichas estructuras fueron legitimadas jurídicamente a través de la Constitución del 80, y del organismo encargado de hacerla cumplir, el Tribunal Constitucional. Akram (2020) ubica sobre todo en este organismo el corazón de un sistema que en su desarrollo ha generado profundas injusticias y desigualdades.

Los ejemplos que da Akram para sostener esto son la reforma tributaria, laboral y educacional. Las tres contaron en su momento con apoyo popular, y representaron también la traducción en términos jurídicos de una serie de exigencias por una vida menos sometida a las fluctuaciones y la inestabilidad neoliberal. Las tres reformas terminaron por renunciar a sus elementos más significativos (la gratuidad en la educación, por ejemplo) y debieron ser filtradas

y adecuadas a los establecidos en la Constitución del 80 para que el Tribunal Constitucional pudiera considerarlas para su aprobación.

Si Akram señala este hecho es porque considera que la exigencia popular de una nueva constitución precisamente surge de un malestar profundo con este tipo de decisiones por parte del Tribunal Constitucional, que a la par de restarle toda legitimidad popular, provoca que la precarización económica se acentúe y agrave.

La herida abierta por el neoliberalismo, expresada como malestar en la revuelta de octubre de 2019, es la herida propinada por dicho modelo, por el incumplimiento de sus promesas de prosperidad y realización, y por la obstaculización de cualquier reforma que pudiera afectar los intereses de las élites. Esto provoca a su vez que una gran cantidad de individuos se sientan rezagados y relegados de un orden social en el cual encuentran cada vez menos posibilidades de integración e inclusión.

La solución para el autor estaría en una democracia participativa cuyos fundamentos fueran, en lo económico, una productividad no sometida a la especulación financiera y dispuesta para la redistribución equitativa de los bienes; y en lo político, un Estado regulador que desmercantilice los derechos sociales, impulse políticas públicas no-neoliberales y se sostenga en estrategias no cupulares y mecanismos de representación verdaderamente populares e inclusivos.

Otro autor que intenta interpretar la revuelta desde lo jurídico, pero no tanto desde lo económico, como también lo hace Akram, es Jaime Bassa. Para él, el malestar expresado en la revuelta de octubre de 2019 puede ser comprendida de manera adecuada como un malestar constitucional.

Al igual que Akram, Bassa (2020) entiende el neoliberalismo como un modelo de desarrollo estructuralmente injusto, que provoca precariedad, impunidad y abusos por parte de una élite en contra del pueblo. Esto se debe a que su lógica tecnocrática permea las dimensiones de la vida social que no son meramente económicas, como es el caso de la política y el derecho. Convierte a estas en dimensiones en las cuales los ideales democráticos de justicia, diálogo, acuerdo y bien común son subsumidos y desviados hacia los intereses técnico-instrumentales del mercado y las élites que se benefician de ellos.

En esta subsunción de lo político y lo jurídico a lo económico, los marcos normativos que configuran el orden social y que regulan los ejercicios de poder, son traducidos a lógicas mercantiles, los derechos sociales se transforman en bienes mercantilizables, los ciudadanos pasan de ser sujetos de derecho a sujetos de consumo, y la ley ya no responde al horizonte de la justicia colectiva, sino del aprovechamiento particular. Lo que debería ser público se torna privado, y es legítimo solamente dentro de los parámetros de las élites que se benefician de esto.

Para el pueblo los marcos normativos que rigen su vida, el Estado, las instituciones jurídicas, las leyes, la constitución, pierden toda legitimidad. En ellas no está plasmada la voluntad colectiva y soberana de las mayorías, sino los intereses particulares de una élite cerrada, egoísta y usurera que no tiene reparo en concentrar el poder y la riqueza en detrimento de las mayorías.

Por todo esto la ciudadanía siente, con mucha razón, que no ha formado parte de la construcción de dichos marcos, que estos le son ajenos, y que no le representan. No ve traducidas sus preocupaciones y anhelos en estos, y por lo tanto, siente una desafección profunda. Esta desafección genera una serie de conflictos, crisis y malestares que en tanto no encuentren un cauce institucional, se expresarán de las cientos de formas que se expresaron en octubre de 2019.

¿Cómo dar un cauce pertinente a este malestar? Bassa plantea que, si las demandas de la revuelta se han ido encaminando hacia una nueva constitución, es porque efectivamente reconocen en esta uno de los mecanismos más fundamentales a través del cual el modelo neoliberal se sigue sosteniendo y reproduciendo. Para que esto cambie es necesario entonces cambiar la constitución.

Ahora bien, esta demanda no puede ser reducida a una comisión de mandatarios y expertos que escriban un nuevo texto y lo presenten para su aprobación. Bassa (2020) profundiza en la cuestión y señala que la demanda popular por una nueva constitución es en el fondo la demanda por un proceso de participación y deliberación colectivo, realmente democrático, que permita la creación de una verdadera comunidad política. Esto es, un nuevo marco normativo que articule la convivencia social a partir de los acuerdos tomados desde la voluntad general y soberana del pueblo.

La convención constitucional se deberá preocupar por ser ese espacio de diálogo, discusión, desacuerdo, acuerdo y reconocimiento mutuo. El nuevo pacto social ganará legitimidad y fuerza de cohesión si logra que sus mecanismos de realización sean realmente democráticos y participativos. Del proceso que permita deberá surgir un nuevo pacto social, más plural, más abierto, más justo, que logre encauzar el malestar, darle un sentido constructivo y no destructivo. Y también, que logre sentar las bases para un ejercicio de poder mejor repartido, en el cual lo colectivo y lo público nunca más vuelvan a estar subsumidos por los intereses privados y mercantiles de la élite.

Para finalizar este análisis, vamos a repasar la perspectiva de Carlos Ruíz-Encina. Consideramos que esta es la que puede mostrarse más “radical” en ciertas de sus propuestas, pero de igual manera comparte varios de los presupuestos y conclusiones de los autores anteriormente señalados. El primero y más general de ellos, que la revuelta es producto de la conflictividad inherente al modelo neoliberal.

Ruiz-Encina (2020) intenta sobre todo explicar que el malestar expresado por la gente proviene de la manera en la cual la lógica del neoliberalismo ha corrompido las dimensiones políticas y culturales de la sociedad. Esta corrupción se da por la generalización de sus dinámicas de privatización, mercantilización, especulación y monopolio a todas las esferas de la existencia, lo que causa desigualdad, precariedad y abuso. Quien impone y defiende este modelo es una élite oligárquica insensible, que funda su misma existencia en la privación, exclusión y despojo de otros.

En términos culturales, que al igual que para Tironi y Mayol, son los términos en los cuales se debe entender tanto el descontento como su posible resolución, el problema mayor es que la lógica neoliberal ha trastocado y hecho entrar en crisis una serie de formas tradicionales de integración y cohesión social como el trabajo, la familia, las instituciones políticas y morales. Esto provoca evidentemente un vacío de sentido que el neoliberalismo está impedido de ofrecer bajo sus condiciones de reproducción.

De igual manera, Ruíz-Encina (2020), al ahondar en este asunto, denuncia de manera atinada que las narrativas de la izquierda, sobre todo la vinculada a los partidos políticos tradicionales, está volviéndose una alternativa obsoleta y carente también de sentido y creatividad para llenar los vacíos abiertos.

El autor menciona que “el nuevo pueblo” que surgió con la revuelta es uno que precisamente por su carácter desarticulado, y la profunda decepción que muestra hacia las viejas formas de la política, apunta y exige otras formas de hacer y pertenecer. Estas nuevas formas implicarían algo más que un simple Estado de bienestar, incluso algo más que una política basada en el Estado.

La multitud surgida en la revuelta chilena exige, construye y lucha por la articulación de espacios de diálogo y reconocimiento que no estén sometidos a las narrativas y los enfoques tradicionales, tanto de la derecha como de la izquierda transicional. En esta lucha la exigencia de tiempo libre, no sometido al consumo y al mercado, que permita una vida más digna, feliz y significativa, es algo central. Mientras estas necesidades culturales, no reducibles a lo económico, no sean resueltas, entonces el malestar seguirá latente.

Hemos repasado hasta el momento los planteamientos generales de algunas perspectivas que consideramos más sistemáticas y hegemónicas sobre la revuelta chilena. Ahora nos preocupa alumbrar algunos de sus presupuestos epistemológicos, sociológicos y políticos, con el fin de caracterizarlos como fundamentos del modelo de crítica normativa-trascendente que queremos problematizar. Pensamos que esta caracterización será más clara si nos centramos en cuatro cuestiones: (1) el concepto de sociedad que subyace a su análisis y que sirve como parámetro y horizonte de sus interpretaciones, (2) su comprensión de las causas de los acontecimientos históricos, (3) la manera en la que entienden la relación entre sujeto y objetividad social y una posible praxis de reconciliación, y (4) la tarea que se puede inferir que tiene la teoría social en relación con acontecimientos como la revuelta.

Respecto del concepto de sociedad que subyace a su análisis, lo que encontramos es una concepción con rasgos funcionalistas. Se comprende a la sociedad como un marco de interacciones entre sujetos condicionado por al menos cuatro subsistemas: el económico, el político, el cultural y el social. Cada uno de estos subsistemas se concibe como espacio de una racionalidad específica, que en relación armónica con las demás, debería asegurar una forma de cohesión social funcional.

Desde esta concepción los conflictos sociales se entienden como patologías o anomias. Dichas patologías o anomias se entienden como surgidas del desequilibrio entre los subsistemas. Dicho desequilibrio estaría provocado por la ruptura de las fronteras propias de la

racionalidad de cada subsistema. El neoliberalismo, desde esta visión, es señalado como un modelo social fundado en el desbordamiento por parte de la lógica técnico-instrumental propia del subsistema económico, de su perímetro de acción.

Este desbordamiento provoca la colonización, corrupción y sometimiento de los demás subsistemas por parte de la lógica técnico-instrumental de lo económico. La consecuencia es que las interacciones simbólicas o políticas, con fines no puramente económicos, propias de los demás subsistemas, son encauzadas hacia la racionalidad del mercado, convirtiéndose ya no en espacios de realización más allá de lo económico, sino en espacios que sirven a los intereses de la acumulación del capital, el consumo y la ganancia.

Las perspectivas revisadas son claras al decir que el modelo neoliberal es inherentemente anómico. Es decir, que no podría no provocar las patologías sociales que genera. Esto debido a que su tendencia necesita para sostenerse de la colonización y corrupción de los demás subsistemas. Sin embargo, y esta distinción es importante, el problema que tienen con este no apunta a una crítica de la lógica técnico-instrumental del capitalismo, sino con el rebasamiento de esta de las fronteras del subsistema económico que se da en el neoliberalismo. Es decir, entienden lo patológico como algo inherente al neoliberalismo, pero no entienden la constitución de las distintas esferas, y su aparente separación y corrupción, como algo igualmente inherente a este.

Bajo esta perspectiva, se entiende que el capitalismo es un modelo económico, y no una forma de socialización que es en sí misma problemática. El problema sería más bien que el neoliberalismo ha provocado que lógicas y racionalidades propias del subsistema económico rebasen sus perímetros de acción. La solución a esto sería la reconfiguración y armonización de la relación entre los distintos subsistemas que conforman el orden social a través de la regulación y reencauzamiento de los perímetros de acción del subsistema económico, y de darle centralidad a otras formas de racionalidad que supuestamente serían propias de los subsistemas culturales, políticos o sociales.

Dichas regulaciones serían posibles por medio de la construcción de espacios de diálogo, reconocimiento, expresión, discusión, debate, sensibilización, acuerdo y desacuerdo. En estos espacios se apuntaría a construir interacciones no subordinadas a la racionalidad instrumental del mercado. Sus objetivos no serían la ganancia o el consumo, sino la

convivencia, el crecimiento personal y colectivo, la toma de acuerdos para el bien común, el ensanchamiento del ámbito público en contra de la privatización de todo, etc.

Estos espacios chocarían con los intereses económicos de la élites empresariales, políticas y militares, que al imponer, reproducir y defender el sistema neoliberal, están defendiendo una forma de vida privilegiada a costa de la privatización y mercantilización de lo que deberían ser derechos.

En este sentido, se suele creer que la colonización de la racionalidad técnico-instrumental de lo económico que ocurre en el neoliberalismo es producto de decisiones y mandatos de ciertas élites en el poder. Estas élites son las que se encargan, de manera personal, de defender sus privilegios a través de la cooptación de los medios, la policía, el ejército, la educación, etc. Es decir, se cree que la dominación en el neoliberalismo es una dominación directa ejercida por una élite sobre el pueblo.

Si esto es así, entonces los acontecimientos que, como la revuelta, rompen de alguna manera con el curso de la historia, son producto de una serie de malas decisiones personales o abusos/corrupción de ciertos grupos o élites en el poder. Es decir, son acontecimientos contingentes, no necesariamente atribuibles a una tendencia histórica objetiva.

Otro aspecto fundamental de las perspectivas revisadas que nos remiten a las características de la crítica normativa, y que se vincula precisamente con el concepto de sociedad e historia que le subyace, es que antepone este como parámetro ideal para su crítica. Es decir, su crítica parte y se sustenta en un ideal preconcebido y ahistórico sobre lo que debería ser la sociedad.

Dicho ideal estaría impedido de realizarse por la imposición de la lógica técnico-instrumental del neoliberalismo como forma general y principal de cohesión social. La crítica normativa-trascendente entiende la emancipación en términos de una forma de cohesión fundada en un equilibrio entre la racionalidad instrumental y no instrumental, que permita una integración no patológica. Dicha forma alternativa de racionalidad y de cohesión es propuesta idealmente desde el concepto de sociedad y la concepción de los acontecimientos históricos antes señalados.

Lo que vemos reiterado en la perspectiva de los autores revisados es precisamente esto. Sus análisis apuntan a una propuesta que logre, a través de la reconfiguración de una racionalidad que ya no ponga en el centro solamente lo económico, sino también lo cultural, lo político o lo social, una integración no patológica.

De esto se infiere también que la ruptura que existe en la época actual entre los individuos y los marcos normativos, que se expresan patológicamente en casos como la revuelta chilena, se deben a que las dimensiones sociales que se deberían de encargar de la construcción de instancias de diálogo, reconocimiento y sentido para los individuos, están sometidas y orientadas hacia la racionalidad técnico-instrumental de lo económico.

Si esto es así, siguiendo con estas perspectivas, no es porque exista una dinámica histórica que determine de manera cuasi-automática ciertas tendencias sociales, sino porque distintas instancias culturales y políticas están cooptadas por grupos de poder que responden a intereses particulares de acumulación y sostenimiento de una vida llena de privilegios, y no a los intereses del colectivo y la voluntad soberana del pueblo.

La propuesta en contra de esto es la restitución de las instancias culturales y políticas hasta ahora corrompidas, como lo que se entiende que deberían ser, instancias de construcción de diálogo, reconocimiento y sentido. Esta restitución deberá estar en manos de individuos y grupos que no conciban su labor a partir del interés particular, sino siempre desde el ideal democrático del bien común, que ganarían legitimidad ya que surgirían de procesos de acuerdo supuestamente más participativos y representativos. Si esta restitución se da por parte de dichos grupos y desde dichos ideales, se lograría a su vez la construcción de nuevas normas que los individuos reconocerían como propias y legítimas. Entonces una reconciliación entre los individuos y la sociedad sería posible.

Por último, reconocemos que detrás de las interpretaciones de la revuelta que hemos mostrado hay una preocupación política por el encauzamiento de su heterogeneidad y negatividad hacia parámetros normativos dados y positivos, que la harían traducible y pertinente dentro de un marco social que se tiende a afirmar como algo natural, dado y ya establecido, solamente transformable bajo ciertas condiciones.

Dicha preocupación política se traduce en una preocupación científica por identificar la revuelta, por reducir las tensiones, malestares, dolores, esperanzas y contradicciones que expresa a un marco conceptual predeterminado que es impuesto sobre la realidad para ajustarla, homogeneizarla y hacerla comprensible y válida en tanto se adecuaría a los parámetros de su racionalidad.

En resumen, el modelo de crítica normativa que hemos querido caracterizar aquí a partir de ciertas perspectivas sobre la revuelta chilena que consideramos se han vuelto hegemónicas, se sostiene en cuatro pilares fundamentales: (1) un concepto positivo de sociedad con rasgos funcionalistas, que comprende esta como un orden conformado por la interacción entre los subsistemas económico, político, cultural y social. Cada uno de estos subsistemas tiene una racionalidad propia dada, que en relación armónica con las demás debería hacer funcional el orden social. (2) Una concepción del progreso histórico, sus rupturas y continuidades, como algo contingente, es decir, que se desarrolla y produce por decisiones y posiciones de ciertos grupos y sus intereses de manera inmediata. (3) Una comprensión de la relación entre sujeto y objetividad como una relación entre individuos y normas, que tiende a romperse de manera contingente cuando dichas normas pierden legitimidad debido a las decisiones de ciertos grupos, y que puede reconciliarse si estas normas surgen de procesos de diálogo y reconocimiento realmente democráticos, (4) y una comprensión de la pertinencia y sentido de la teoría social como aquella que debe identificar fenómenos como la revuelta, reducir sus causas, consecuencias y tensiones a marcos conceptuales dados y generales, que permitan traducirla al lenguaje hegemónico, haciéndola susceptible de legitimidad, validez y funcionalidad dentro de los parámetros del orden social vigente.

A partir de estos cuatro pilares fundamentales la crítica se entiende como una crítica de las patologías sociales. Estas patologías se entienden a su vez como surgidas de la colonización y corrupción, propia del neoliberalismo, de las distintas dimensiones que conforman el orden social, por parte de la lógica técnico-instrumental de lo económico. El parámetro de esta crítica es un ideal normativo de sociedad, y su objetivo, la configuración de una forma de cohesión social no centrada puramente en lo económico.

El problema que nosotros encontramos en este modelo de crítica es que su fundamento parte de nociones e ideales que se consideran como ya dados, lo cual implica una visión ahistórica e idealista tanto de los conflictos que se dan en la sociedad, como de la posibilidad

de su superación. De igual manera pensamos que es reductiva en su caracterización de las estructuras sociales que rigen nuestras vidas, pues tiende a ver a estas como determinadas de manera inmediata por ciertos grupos y sus intereses, y no como una dinámica que de alguna manera se ha automatizado de los sujetos que la reproducen, y que no puede comprenderse de manera adecuada solamente como una forma de dominación directa producida por la corrupción de ciertas instituciones o el egoísmo, avaricia o perversidad de ciertos grupos y élites.

Esta reducción tiene consecuencias epistemológicas y políticas. En términos epistemológicos, implica la suposición de que es posible identificar de manera positiva los fenómenos de la realidad, y hacerlos caber en un marco categorial y conceptual que los homogeneice, les dé sentido, y los haga comprensibles dentro de la lógica social imperante. En términos políticos, implica apuntar a una serie de propuestas reformistas, que se enmarcan necesariamente dentro de los parámetros establecidos socialmente como válidos para “el cambio social”, y que se piensa en términos positivos como cohesión y funcionalidad.

Ahora bien, una problematización pertinente de este modelo no sería una que simplemente señale a este como falso por no cumplir con los parámetros que nosotros podríamos considerar como válidos o realmente críticos. Tampoco una que anteponga a este modelo otro modelo que se suponga mejor, más elaborado o más pertinente solamente porque así se considera desde una visión o mirada particular. Esto sería caer en la misma lógica que se pretende criticar.

En este sentido, es importante decir que nuestra crítica a las aproximaciones antes expuestas no es simplemente decir que son falsas. Incluso reconocemos en ellas momentos de verdad muy relevantes: la idea de que la negatividad es inherente al desarrollo del neoliberalismo, de que el malestar expresado en la revuelta no puede reducirse a factores puramente económicos, de que los mecanismos de cohesión social vigentes están en crisis, o de que existe un sentimiento profundo de orfandad, desafección y frustración en los sujetos respecto del orden social imperante.

El problema no es señalar estas cuestiones, sino la manera en la cual se comprenden sus causas y posibles soluciones. Si se comprenden como algo contingente y externo a las dinámicas sociales, o como algo inherente e inmanente a su dinámica esencial históricamente específica. En este caso, el diagnóstico del malestar carece de una lectura más compleja de la

forma de dominación capitalista y sus contradicciones inherentes, y de una visión quizás más pesimista o menos reductiva y superficial, que no pretenda tener en sus manos soluciones inmediatas o fórmulas que vienen de ideales normativos que no son cuestionados históricamente, sino afirmados de manera transhistórica.

Problematizar el modelo de la crítica normativa-trascendente implica para nosotros dos cuestiones al menos. La primera, hacer una lectura e interpretación sociohistórica de sus fundamentos, comprendiendo su constitución en términos sociales. Es decir, la manera en que estos son comprensibles a partir de las dinámicas contradictorias y tendencias fetichizantes, históricamente específicas, del capitalismo en su vigente etapa neoliberal. La segunda, fundamentar un modelo de crítica alternativo en las contradicciones inmanentes de la sociedad capitalista, que se expresan en fenómenos como la revuelta chilena, y no en una serie de conceptos y categorías normativas preconcebidas que se buscan aplicar. Los siguientes dos subapartados de este capítulo los dedicaremos a explicar esto. Apuntamos a que al final el modelo de crítica desde el cual abordaremos algunos fragmentos de la revuelta chilena quede claro en términos de su método, sentido y pertinencia.

## **2.2.- Crítica de la razón normativa: los límites sociohistóricos (y teóricos) de una teoría crítica “en la medida de lo posible”**

En su obra más importante, *Tiempo, trabajo y dominación social*, el marxista crítico Moishe Postone problematiza y cuestiona los fundamentos de la crítica que el marxismo tradicional pretendía hacer del capitalismo. Dicho marxismo tradicional fundaba su crítica en la estructura ideal del trabajo, que concebía como un principio ontológico, antropológico y transhistórico que en el capitalismo era impedido de su realización plena debido a su cooptación por parte de la burguesía.

La emancipación, desde esta perspectiva, llegaría cuando el trabajo se liberara de dicha cooptación, y su proceso ya no estuviera sustentado en la propiedad privada de los medios de producción y la irracionalidad del mercado, sino en la propiedad colectiva de dichos medios y su planificación racional por parte del Estado. Es decir, “las relaciones dominantes son criticadas como particularistas desde una posición universalista” (Postone, 2006, p. 17).

Intentando apropiarnos de este argumento, planteamos que la crítica normativa-transcendente tiene como punto de partida y fundamento una estructura ideal a la cual dota de un carácter positivo, normativo y transhistórico. La emancipación para esta crítica se realiza cuando dicha estructura ideal deja de ser cooptada por individuos o grupos de poder que responden a intereses egoístas y particulares, y es apropiada por parte de un colectivo que la encamina hacia intereses universales.

Para nosotros, es pertinente trasladar esta crítica a los fundamentos de la teoría social que hemos intentado caracterizar en el apartado anterior. En este sentido, podemos decir que la teoría social con la que pretendemos discutir funda su crítica en dos estructuras ideales que también considera como principios ontológicos, antropológicos y transhistóricos: el diálogo y el reconocimiento.

Para esta crítica normativa la emancipación llegaría cuando tanto las instancias de diálogo y acuerdo que pertenecen al subsistema político, como las instancias de reconocimiento que pertenecen al subsistema cultural y social, se liberen de su cooptación privada por parte de las élites, y sean reapropiados por colectivos que hagan posible construir y encaminar los

espacios de la política y la cultura hacia el bien común, y no solamente hacia la lógica instrumental de lo económico.

Nos parece pertinente también repasar los argumentos que Postone (2006) elabora en contra no solamente del marxismo tradicional, reconocible de manera más evidente en la internacional comunista, o en los países del este de Europa. Sino de igual manera en contra de ciertas tradiciones del pensamiento crítico, como la llamada Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, pues de acuerdo con él, en esta persiste una concepción transhistórica, ontológica y economicista del trabajo.

La relevancia de este repaso, y posterior apropiación, de los argumentos de Postone en contra sobre todo de la perspectiva de Habermas, radica en que nos parece que son válidos para hacer una crítica de los fundamentos de las perspectivas teóricas sobre la revuelta que hemos caracterizado en el apartado anterior. Como dijimos, en estas perspectivas teóricas reconocemos una lógica subyacente que en la tradición de la teoría crítica es identificable con el cambio de paradigma llevado a cabo por Habermas.

Para Postone (2006) el de Habermas es uno de los intentos más importantes de actualizar y potenciar la teoría crítica y social. De superar cierto pesimismo reconocible en algunos planteamientos de la llamada primera generación de la Escuela de Frankfurt. La razón de que resultara un intento fallido sería, entre otras, la persistencia de una concepción tradicional, transhistórica y normativa de trabajo, lo cual deriva en diagnósticos insuficientes en términos de caracterización del capitalismo como una forma de dominación social, sus contradicciones inherentes y su dinámica histórica. Y, también, en una fundamentación idealista de la crítica, que va totalmente en contra de una teoría crítica materialista, que concibe su existencia y posibilidad desde las contradicciones inherentes a la dinámica de reproducción social que la atraviesa.

De la mano con esto podríamos decir que su teoría de la acción comunicativa representa uno de los intentos más importantes de dotar a la teoría crítica y social de un carácter normativo y trascendente, con la intención de ser adecuada al capitalismo posliberal. La necesidad de este intento, según el mismo Habermas, vendría dada, al menos dentro de la tradición de la teoría crítica, por los atolladeros y aporías en las cuales Adorno y Horkheimer habrían caído con su crítica radical de la modernidad capitalista.

Para Habermas (2008) la crítica que Adorno y Horkheimer hacen de la modernidad, sus ideales y sus promesas no realizadas, sobre todo en *Dialéctica de la Ilustración*, lleva a un callejón sin salida, pues deja a la teoría crítica sin un fundamento normativo sólido desde el cual poder cuestionar el presente, y en el cual poder sostener sus horizontes de emancipación.

Este callejón sin salida sería resultado de un déficit empírico y epistemológico. En el ámbito empírico, acusa a ambos de encerrarse en una filosofía negativa de la historia, desde la cual todo el potencial de los ideales culturales de la Ilustración aparece como condenado a devenir en dominio. En el ámbito epistemológico, Habermas acusa a ambos de mantenerse en el paradigma sujeto-objeto de la filosofía de la conciencia. Según él, mantenerse en este paradigma hizo imposible que reconocieran el potencial emancipador de otros paradigmas propuestos por la filosofía analítica o del lenguaje, en específico, del paradigma intersubjetivo.

Para resolver ambos déficits Habermas propone la reivindicación del potencial emancipador de los ideales culturales de la Ilustración. El sustento de esta reivindicación es la tesis weberiana sobre la diferenciación de esferas de valor que se da en la modernidad.

Según Habermas (2008) Adorno y Horkheimer llevan a cabo una simplificación de la modernidad al identificarla de manera total con la racionalidad instrumental, que sería propia solamente de su dimensión sistémica, la cual se encarga de la reproducción material de la existencia a través del mercado, la burocracia, etc. Esta simplificación lleva a una identidad absoluta entre ilustración y dominio, y niega la racionalidad no instrumental propia del mundo de la vida, que también surge como esfera constituida por el progreso de la modernidad.

Habermas (2008) defenderá esa supuesta otra racionalidad no instrumental a la que llamará razón comunicativa. Esta racionalidad es para él algo inherente al mundo de la vida, que puede entenderse como el espacio en el cual se dan una serie de interacciones que no responden a la lógica instrumental del sistema, sino a lógicas de diálogo, acuerdo, reconocimiento y entendimiento democráticos (Habermas, 1999).

El mundo de la vida sería la esfera que tiene como horizonte la reproducción simbólica de los individuos a través de procesos de entendimiento y comunicación libres de coacción. Una esfera que se ha logrado constituir por el mismo desarrollo cultural de la modernidad, pero

que responde a la necesidad de realización de la que para Habermas es la esencia del ser humano: la interacción lingüística.

La crítica que hará del capitalismo posliberal, y de la teoría crítica de Adorno y Horkheimer, estará fundada precisamente en estos presupuestos ontológicos, sociológicos y antropológicos. El problema para él es que en el capitalismo posliberal la lógica técnico-instrumental del sistema ha tendido a superar sus fronteras y ha colonizado el mundo de la vida, corrompiendo o imposibilitando los procesos de entendimiento que le son propios, y que hacen posible la reproducción simbólica de los individuos.

Dicha colonización del mundo de la vida por parte del sistema se debe a las decisiones de ciertos grupos de poder que solamente ven por sus intereses particulares, y no por los intereses del colectivo. De igual manera, dicha colonización provoca situaciones anómicas y patológicas que ponen en riesgo la cohesión y el funcionamiento del orden social.

Lo que es reconocible en este análisis es un concepto de sociedad con rasgos funcionalistas, que define a esta como un orden en el cual interactúan y entran en tensión la racionalidad instrumental del sistema y la racionalidad comunicativa del mundo de la vida. Desde esta perspectiva, la teoría crítica tendría como intención central lograr encauzar estas tensiones de manera democrática, logrando que la cohesión social que resulte de su adecuado funcionamiento no persista en su carácter anómico.

El fundamento para este encauzamiento sería la reivindicación de la racionalidad comunicativa propia del mundo de la vida. Es decir, el poner en el centro los acuerdos, horizontes y expectativas que surgen de manera inherente a los procesos del mundo de la vida, para evitar la colonización total del orden social por parte de la racionalidad instrumental.

En términos políticos, esto significa que su objetivo “ya no es la superación de un sistema económico capitalista independizado y de un sistema burocrático independizado, sino la contención democrática de los abusos colonizadores de los imperativos sistémicos sobre los ámbitos del mundo de la vida” (Habermas, 1990, p. 24).

Epistemológicamente esta comprensión de lo social y las posibilidades de emancipación, implican un giro desde el paradigma sujeto-objeto, al paradigma sujeto-sujeto.

Para Habermas (2008) la permanencia de Adorno y Horkheimer en el paradigma sujeto-objeto es precisamente una consecuencia del déficit empírico que los lleva a la simplificación de la modernidad, de la mano con un pesimismo que, según él, ya no es válido frente a las esperanzas abiertas por los procesos democráticos de la época de la posguerra.

Su propuesta, tomada sobre todo de la antropología filosófica, la filosofía analítica y del lenguaje, se centra en la construcción de espacios y procesos de diálogo intersubjetivos, de los cuales surjan acuerdos y consensos con legitimidad y validez para el colectivo, debido a que serían resultado de un proceso realmente inclusivo, no coactivo y democrático de discusión.

Con esto Habermas (1999) afirma la superación de los atolladeros a los que según él llevan las posiciones histórico-filosóficas de Adorno y Horkheimer, y asegura estar dotando a la teoría crítica de una potencia normativa y trascendente, que le da a su vez pertinencia y actualidad frente a los desafíos políticos y teóricos propios de la posguerra.

Sin embargo, esta superación es cuestionable desde muchas aristas. En términos de lo que nos interesa resaltar aquí, es importante decir que si Adorno y Horkheimer se mantuvieron en el paradigma sujeto-objeto de la filosofía de la conciencia no se debió simplemente a un déficit empírico provocado por un repliegue en el intelectualismo y el pesimismo.

Al respecto, habría que entender y profundizar en las razones no puramente subjetivas por las cuales la tradición del pensamiento crítico que va de Marx a la Teoría Crítica “clásica” sigue considerando como paradigma central de sus reflexiones la relación entre sujeto y objeto. Explicar esto implica una crítica fuerte al cambio de paradigma habermasiano y sus consecuencias, así como a toda la tradición que sigue sus pasos, al modelo de crítica normativa-trascendente, y, por ende, a las perspectivas hegemónicas sobre la revuelta que hemos expuesto anteriormente.

Creemos que la manera más pertinente de abordar el asunto es a partir de algunas reflexiones de Adorno sobre la dialéctica entre teoría y objetividad social. El punto de partida para comprender la pertinencia de dichas reflexiones es que la teoría no puede ser pensada como producto de un proceso subjetivo espontáneo y neutral, sino como expresión de la dinámica de un proceso sociohistórico contradictorio.

Su discusión con el positivismo, por ejemplo, apunta en esta dirección. Adorno (2000) no se conformará con tachar al positivismo de ser una teoría falsa. Más bien leerá en sus presupuestos y procedimientos la expresión en el pensamiento de la lógica de la identidad que es fundamento del intercambio de mercancías en el capitalismo.

Habrá que recordar al respecto que, para el pensamiento positivo, la posibilidad del conocimiento radica en la identidad entre concepto y realidad. Dicha identificación se logra a través de la reducción de la heterogeneidad de la realidad a un común denominador que la haría susceptible de ser clasificada y cuantificada. Adorno dirá que precisamente la lógica identificadora del concepto es expresión de la identificación que se da en la dinámica de reproducción social capitalista.

Es decir, en el pensamiento positivo se estaría expresando una dinámica social sostenida en el principio de intercambio, que representa “la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal de tiempo medio de trabajo, está originariamente emparentado con el principio de identificación”. El modelo social del pensamiento positivo es, por lo tanto “el intercambio, y no existiría sin éste; él hace conmensurables, idénticos, seres singulares y acciones no-idénticas. La extensión del principio de identidad reduce el mundo entero a algo idéntico, a una totalidad” (Adorno, 2014, p. 143).

Al hacer esta lectura materialista del positivismo, la teoría crítica no está sugiriendo de ninguna manera que ella no esté condicionada o determinada por esta misma dinámica. Sino señalando la manera en la que esta lógica atraviesa al pensamiento. Sin embargo, decir que esto es así no significa que todo pensamiento sea necesariamente idéntico al proceso de reproducción social. Precisamente si se comprende que este proceso es contradictorio, entonces los sujetos que lo reproducen, y el pensamiento que intenta dar cuenta de él, también lo es.

Ahora bien, decir que el proceso de reproducción social capitalista es inherentemente contradictorio exige un concepto crítico de este, es decir, una explicación crítica sobre su dinámica esencial y los elementos que la constituyen. El alumbramiento crítico de esta dinámica esencial, con la intención de mostrar su negatividad inherente, y de negar el supuesto carácter inmediato e incondicionado de la teoría y la praxis, es otra de las intenciones principales de la teoría crítica.

Como ya hemos señalado, la teoría crítica no adquiere su potencia del hecho de concebirse por fuera de las mediaciones sociales, sino porque toma conciencia de las mediaciones que la determinan y a través de las cuales se reproduce. Esta toma de conciencia no le asegura, de ninguna manera, no caer en el hechizo de la objetividad social, ni tampoco produce en sí misma la abolición de las condiciones materiales de dominación.

Sin embargo, sí le permite poner sobre la mesa el problema de la constitución sociohistórica de los sujetos, y, por lo tanto, de la objetividad que determina coactivamente su relación consigo mismos, con la naturaleza y con los demás. Es en este sentido que Adorno (2013) señala que: “quien quiera conocer la verdad sobre la vida inmediata tendrá que estudiar su forma alienada, los poderes objetivos que determinan la existencia individual hasta en sus zonas más ocultas” (p. 17).

Hablar de formas alienadas y poderes objetivos que pesan sobre el sujeto, así como de las posibilidades de abolirlos, da ciertos indicios de un concepto crítico de sociedad. Adorno construye ese concepto crítico a partir de al menos cinco características. Para él la sociedad capitalista es (1) una fuerza que se impone de manera coercitiva sobre los seres humanos, (2) es inherentemente contradictoria, (3) tiene un doble carácter (subjetivo y objetivo), (4) funda su dinámica en el intercambio de mercancías y (5) produce de manera inmanente las posibilidades de su propia superación.

Al respecto Adorno (2000, 2004) dirá que es necesario criticar la noción tradicional que reduce la idea de sociedad a una simple suma de individuos, o que concibe ahistóricamente cualquier grupo humano como una sociedad. La idea de sociedad solamente puede referir a la sociedad moderna capitalista. Esta es esencialmente un proceso contradictorio, y su especificidad consiste en la preponderancia de sus determinaciones sobre los seres humanos, que son integrados por esta como engranajes de una maquinaria impersonal y totalizante que los domina.

La contradicción que le es inherente tiene que ver con su doble carácter constitutivo. Esta no puede ser pensada como una simple objetividad opuesta al sujeto, sino más bien como una objetividad que se reproduce a través del sujeto, que necesita de la disposición de dicho sujeto, y de cierto grado de espontaneidad de su parte, para poder lograr la reproducción del capital. A partir de esta necesidad mutua, de esta dialéctica entre sujeto y objetividad, que nunca

deriva en una identidad absoluta, y que no es necesariamente proporcional, se abren espacios de disputa que pueden apuntar hacia una superación de su coerción (aunque no necesariamente).

El fundamento de esta dialéctica, de la dominación, y del proceso de reproducción social en general, es para Adorno el intercambio de mercancías. Con esta categoría se pretende dar cuenta de un proceso de identificación e integración a través del trabajo abstracto, que implica la reducción cuantitativa de la heterogeneidad cualitativa de la realidad a un común denominador temporal. En este proceso de integración el sujeto pierde su libertad y se pierde a sí mismo, sometiéndose a una lógica que exige su sacrificio y su frialdad para poder sobrevivir.

Si Adorno insiste en la articulación de un concepto crítico de sociedad es porque considera que sin este la crítica pierde el referente fundamental a partir, y en contra del cual, debe pensar los fenómenos del mundo. Sin esta concepción, por lo menos aproximada, de las características esenciales de la objetividad que lo media todo, el pensamiento deriva en una serie de discusiones que pierden de vista lo realmente constitutivo de una forma de reproducción social que no puede pensarse solamente como una forma de dominación personal, de irracionalidad mercantil o de lucha o tensión entre grupos de poder empíricamente identificables. Se vuelve un pensamiento sin objeto, lo cual lo vuelve profundamente ingenuo, infértil y dócil frente a las fuerzas abstractas que también lo determinan.

Ahora bien, lo señalado hasta el momento resume a muy grandes rasgos los elementos generales del concepto crítico de sociedad de Adorno. Esto, sin embargo, debe ser desarrollado y actualizado tomando como referente las condiciones de reproducción social actuales. Si bien estas siguen teniendo como objetivo primordial la reproducción ampliada del capital, han cambiado en términos de sus determinantes culturales, sociales, políticos, económicos, e incluso subjetivos.

Creemos que la reinterpretación que Moishe Postone (2006) hace de la crítica de Marx, articulada desde la idea adorniana del doble carácter de la sociedad (algo que no necesariamente él retoma, pero nosotros sí), nos puede ser útil en este desarrollo y actualización. A su vez, este desarrollo y actualización nos permitirán mostrar de manera clara de qué dinámica contradictoria comprendemos que surgen y se despliegan fenómenos como el de la revuelta chilena, y las posibilidades de su interpretación crítica. En otras palabras, establecer el concepto

crítico de sociedad que es nuestro horizonte para la comprensión de su existencia y su interpretación.

Valga recordar aquí que, a pesar de sus grandes diferencias, las llamadas Nuevas Lecturas de Marx a las que pertenece Postone, surgen en un momento en el cual el marxismo de la internacional comunista, junto con los países socialistas del este que se afirmaban como sus realizadores, atravesaban un momento de profunda crisis que acabaría en su colapso final entre los años 80 y 90 del siglo pasado. En medio de este colapso un sinfín de voces del espectro político e intelectual tuvieron razones de sobra para decretar que el pensamiento de Marx estaba muerto.

Las Nuevas Lecturas de Marx no se encargarán de revivir dicho cadáver, sino de señalar que este era más bien el cadáver de un impostor. La farsa de este impostor, que mantuvo con vida a los países del este durante décadas, fue creer que tenía en sus manos la fórmula de una economía-política alternativa al capitalismo.

Para las Nuevas Lecturas el pensamiento de Marx es un pensamiento crítico, y en ese sentido, negativo. No pretende la articulación positiva de una economía-política crítica, sino la crítica de la economía-política capitalista. Esto a través de un alumbramiento de sus contradicciones constitutivas, y de los antagonismos que pueden surgir de dichas contradicciones para su abolición y superación.

Dicha lectura crítica implica una revaloración de los contenidos de la teoría marxista, sobre todo en lo que respecta a nociones como el fetichismo de la mercancía, la ideología, la lucha de clases, el sujeto histórico o la dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción.

Al respecto, para Moishe Postone (2006) la reinterpretación del pensamiento de Marx implica la restitución de su potencia crítica en un momento en el cual, lo que él llama el marxismo tradicional, lo había convertido en una teoría dogmática y positiva, condenada a la obsolescencia en el momento de crisis del socialismo realmente existente y también del capitalismo. La crítica de Postone disputa comprensiones e interpretaciones con el marxismo tradicional, que es un marxismo que intenta comprender el mundo, su crítica, y la emancipación social, desde el punto de vista del trabajo.

Este punto de vista se sostiene en un concepto de trabajo positivo, inmediato y transhistórico, que no da cuenta de su especificidad en el capitalismo (como precisamente sí intento hacer Marx). Reduce el trabajo a una esencia antropológica-ontológica del ser humano, y lo comprende simplemente en términos de un metabolismo con la naturaleza.

Postone (2006) sostiene que de este concepto positivo y transhistórico del trabajo deviene una comprensión del capitalismo, y de su crítica, totalmente infértil e insuficiente. Dicha comprensión señala que el problema del capitalismo es que las fuerzas productivas están cooptadas y subsumidas por relaciones de explotación sostenidas en la propiedad privada de los medios de producción, y guiadas por los designios del mercado y las élites.

El enemigo contra el cual el marxismo tradicional se posiciona con esta crítica es la teoría económica burguesa. La acusación que lanza en su contra es que en sus categorías fundamentales se vela y oculta que el ámbito de la producción es sostenido por el trabajo del proletariado, y que la producción de plusvalía deriva de la explotación de dicho trabajo. Su objetivo con esto es reivindicar el trabajo como el principio regulador de la sociedad, que está impedido en su plena realización debido a la propiedad privada de los medios de producción y al mercado.

El ideal de emancipación que surge de esta comprensión apunta a la apropiación por parte del proletariado de los medios de producción, para hacer un uso colectivo, y ya no privado, de ellos. Esta apropiación colectiva de los medios de producción, de la mano con un organismo estatal que responda también a los nuevos intereses colectivos, y sea capaz de regular racionalmente la irracionalidad del mercado, permitiría la liberación de las fuerzas productivas y su desarrollo pleno. Dicho desarrollo pleno llevaría, en sí mismo, a la superación del capitalismo y a la realización del comunismo.

La reinterpretación de la crítica de Marx por parte de Postone (2006) nos advierte que esta visión no solamente es insuficiente e infértil, sino obsoleta frente a los desafíos que debe asumir la crítica del capitalismo en el presente. En contra de esta visión tradicional se hace necesario complejizar la comprensión del capitalismo, de su dinámica esencial, y denunciar los equívocos y reducciones del marxismo tradicional.

Esto, ya que precisamente dichos equívocos y reducciones la han convertido en una teoría obsoleta y anacrónica al momento de pensar tanto los grandes cambios del capitalismo en los últimos cincuenta o sesenta años, como las transformaciones en las dimensiones culturales, políticas y sociales que se van dando con dichos cambios. Y también, al momento de pensar tanto la especificidad y complejidad de su dominación, como las posibilidades de su crítica y su superación efectiva.

Para empezar, Postone (2006) plantea que el capitalismo no puede ser adecuadamente comprendido en términos de propiedad privada o de mercado. Estos constituyen más bien su dimensión aparente. Dimensión que es expresión concreta de una dinámica abstracta que genera una forma de interdependencia y coacción social impersonal que es históricamente específica. Dicha forma de interdependencia:

es fruto de las formas históricamente singulares de unas relaciones sociales constituidas por determinadas prácticas sociales y que, sin embargo, devienen cuasi-independientes de la gente implicada en dichas prácticas. El resultado es un nuevo modo, crecientemente abstracto, de dominación social, que sujeta a la gente a imperativos y fuerzas estructurales e impersonales que no puede ser adecuadamente comprendido en términos de dominación concreta (por ejemplo, de dominación personal o grupal), y que genera una dinámica histórica permanente (p. 9).

Uno de los grandes aportes de Marx en este sentido fue tratar de captar, por medio de categorías críticas, aquellas fuerzas estructurales que dominan a los sujetos en el capitalismo. Dichas categorías, al contrario de lo que cree el marxismo tradicional, no son categorías positivas, sino negativas. Dan cuenta de, y denuncian, una dinámica esencial, históricamente específica e inherentemente contradictoria, que sustenta una forma de dominación abstracta sin precedentes.

La intención de Marx con esto no fue construir un aparato categorial que sirviera como base de una economía-política alternativa, sino mostrar cómo de las contradicciones inherentes a la dinámica esencial del capitalismo surgen tensiones constantes que harían posible su abolición y superación.

El núcleo de esta dinámica esencial, como ya señalamos, no es ni la propiedad privada de los medios de producción, ni el mercado. Es la mercancía, pero entendida no como una cosa,

sino como una forma de relaciones sociales históricamente específica, objetiva, estructurada y estructurante, que tiene un carácter dual, expresado en la dialéctica entre valor de uso y valor, o entre trabajo concreto y trabajo abstracto.

Al partir de la categoría de mercancía:

como esa forma dual, como esa unidad no idéntica, Marx busca desvelar la estructura global de la sociedad capitalista en tanto totalidad, la lógica intrínseca de su desarrollo histórico tanto como los elementos de la experiencia social inmediata que ocultan la estructura subyacente a esa sociedad. [...] en el marco de la crítica de la economía política de Marx, la mercancía es la categoría esencial en el núcleo del capital, desvelándola con el fin de iluminar la naturaleza del capital y su dinámica intrínseca (Postone, 2006, p. 155).

Es decir, en categorías como la de mercancía Marx intenta expresar críticamente una forma de relaciones sociales que son producidas por el capitalismo, y que se despliegan y reproducen a través de dualismos como el de valor y valor de uso o el de trabajo concreto y trabajo abstracto.

Postone nos recuerda que, lejos de lo que también se plantea en algunos marxismos, estas dualidades no deben comprenderse en términos de un antagonismo entre algo natural y algo socialmente constituido. Es decir, su lado concreto no se debe pensar como aquel ámbito de lo natural u ontológico que debe ser reivindicado y afirmado en contra de la abstracción social capitalista. Más bien se trata de comprender que el capitalismo se despliega de manera dual, a través de una dialéctica entre lo concreto y lo abstracto.

A Postone (2006) le preocupa señalar que este dualismo constitutivo, de lo concreto y lo abstracto, implica el despliegue de una dinámica esencial de reproducción social que constituye un proceso de totalización, cuya sustancia es el trabajo que produce valor. Este trabajo, en contra de lo que plantea el marxismo tradicional, no puede comprenderse solamente como el metabolismo transhistórico e inmediato entre ser humano y naturaleza. Es más bien una forma de mediación social, que se constituye en el capitalismo dualmente, como concreta y abstracta. Es la sustancia que permite la constitución de relaciones sociales encaminadas a la valorización del valor. La superación del capitalismo, comprendido desde estas claves críticas, implicaría la abolición de dicha sustancia, no su realización.

Entonces, podríamos decir que la dinámica esencial del capitalismo, al menos desde la perspectiva postoniana hasta ahora descrita y explicada, implica el despliegue de una dualidad no excluyente o antagónica, constituida por lo concreto y lo abstracto. Su sustancia es el trabajo que produce valor. A su vez, la categoría de valor no se debe entender como una categoría económica, que simplemente daría cuenta de la ganancia que resulta de un proceso productivo. Con esta categoría Marx (Postone, 2006) intenta expresar la forma que adquiere la riqueza en el capitalismo. Una forma que debe entenderse como un marco temporal que produce una dinámica histórica contradictoria, tautológica y cada vez más anacrónica.

Dicha dinámica se puede comprender en términos de una oposición e interacción entre la riqueza material que resulta del proceso de trabajo y el valor que resulta del proceso de valorización. Esta distinción entre riqueza material y valor es central en la reinterpretación de Marx llevada a cabo por Postone. En primer lugar, porque “esta dualidad genera una interacción dialéctica que da pie a una compleja dinámica temporal que impulsa el valor”. En segundo, porque su despliegue deviene en un anacronismo del valor del cual sería posible que surgieran ciertos elementos de descontento y, quizás, de crítica.

Postone (2006, 2018) llama anacronismo del valor a un momento que brota de la dinámica temporal antes descrita. Según su análisis, el proceso de trabajo encaminado a la producción de riqueza material está necesariamente mediado por una norma temporal abstracta (el valor) que se comporta frente a la productividad como una variable independiente.

La cantidad de valor producido por una unidad de tiempo está únicamente en función de dicha unidad de tiempo; opera con independencia de las variaciones individuales o del grado de productividad. Y -como una peculiaridad del valor como forma temporal de la riqueza-, aunque una mayor productividad aumenta la cantidad de valores de uso producidos por unidad de tiempo, eso solo redundará en un aumento a corto plazo en la magnitud del valor creado por unidad de tiempo. Una vez los incrementos en la productividad se vuelven generales, la magnitud del valor creado por unidad de tiempo cae a su nivel básico. Como resultado de esto, nos queda una especie de efecto ‘rueda de molino’. Los niveles más altos de productividad redundan en grandes aumentos en la riqueza material, pero no en aumentos proporcionales a largo plazo en el valor creado por unidad de tiempo. Esto, a cambio, conduce a todavía más incremento en la productividad (Postone, 2018, p. 54).

Desde por lo menos los años setenta este aumento en la producción de riqueza material, que se da en detrimento de la valorización del valor, ha provocado un estancamiento en la realización efectiva de plusvalor. De igual manera, ha propiciado un desplazamiento del trabajo vivo en la constitución orgánica del capital, incrementando la necesidad de nuevas tecnologías y una mayor cantidad de recursos para poder sostener de alguna manera la dinámica tautológica descrita anteriormente.

Este desplazamiento del trabajo vivo, y la centralidad que va tomando en el movimiento del capital el trabajo muerto, provoca una rápida acumulación de conocimiento general de la sociedad. Dicha acumulación de conocimiento general y su aplicación en el proceso de producción apuntan a la obsolescencia del trabajo proletario, lo cual abre la posibilidad de una organización distinta de la vida social. Sin embargo, en tanto el valor sigue siendo el marco temporal necesario que determina este proceso, así como la autoconservación de los sujetos sometidos a él, dicha posibilidad se ve impedida permanentemente.

El movimiento del capital, por lo tanto, genera a través del despliegue de sus contradicciones inherentes la posibilidad de una organización social distinta, a la par de que impide dicha posibilidad por la permanencia del valor-trabajo como forma de mediación social fundamental de la sociedad en su conjunto. Esto implica señalar que el movimiento del capital se da como un movimiento dialéctico entre una serie de transformaciones que apuntarían a lo nuevo, y una reconstitución permanente de las condiciones de su dominación.

La financiarización de la economía y el aumento del crédito y la deuda, que son las características más generales con las cuales se identifica al capitalismo neoliberal vigente, son mecanismos de contención del cada vez más evidente colapso de esta dinámica de transformación y reconstitución. Dicho colapso no se expresa solamente en las crisis económicas que se han suscitado con mayor frecuencia e intensidad desde por lo menos el 2008. También se expresa en la precarización creciente de la existencia, en el agravamiento de la violencia en todos sus niveles, en la crisis ecológica, en el enorme desplazamiento de grandes cantidades de personas hacia países considerados desarrollados, y en el incremento de una masa superflua para la cual el capitalismo ya ni siquiera puede ofrecer la integración a la lógica del trabajo, provocando un evidente malestar y un descontento generalizado que se expresa tanto en forma de rebeldía popular, como en tiroteos masivos o el auge del autoritarismo y el fascismo, por poner unos cuantos ejemplos.

La reinterpretación que Postone hace del pensamiento de Marx nos permite una comprensión más pertinente, tanto de la especificidad de la dominación en el capitalismo y sus transformaciones, como de las posibilidades que se abren de manera inherente para su superación. Como vimos, para Postone el capitalismo debe ser entendido como un modo de vida social que se sostiene y despliega a través de una serie de contradicciones que pueden ser captadas de manera crítica en conceptos como mercancía, trabajo, valor y capital. En estos conceptos críticos Marx intenta condensar las contradicciones que son constitutivas del capitalismo.

Para Postone es importante decir que estas contradicciones producen una dinámica temporal que a su vez produce una dinámica histórica totalizante, que al mismo tiempo que hace surgir las posibilidades de su superación, impone las coacciones necesarias para la permanencia de su lógica de valorización. Lo que nos está diciendo es que el capitalismo es una forma de vida social que produce constantemente la posibilidad de su superación, así como la permanencia de su dominación.

En el capitalismo neoliberal actual esta tensión entre lo que podría ser y lo que es se hace más evidente en la crisis y las diversas formas en las cuales se expresa el descontento popular. Una teoría crítica comprometida con la superación de capitalismo debe analizar este descontento a la luz de las contradicciones inherentes de dicha sociedad y las posibilidades que se abren con estas. Y también, justificar su propia existencia en ellas.

Una teoría crítica que no conciba de manera fundamental la objetividad social de esta manera<sup>13</sup>, y no se asuma como surgida de la inmanencia de sus contradicciones, no da en el blanco ni en su diagnóstico sobre los problemas y malestares sociales actuales, ni en sus propuestas de superación. Se convierte fácilmente en una teoría domesticada, en cuyas propuestas ya no se apunta a la abolición del capitalismo, sino a una (falsa) integración y (falsa) reconciliación más “justa”, “humana” y “democrática” en su lógica social.

---

<sup>13</sup> Sabemos que la concepción crítica de la sociedad capitalista que presentamos aquí de manera general y fundamental carece de una perspectiva crítica respecto del patriarcado y la colonialidad que debe ser desarrollada. Sin embargo, creemos que el concepto crítico de sociedad que articulamos a partir de Marx, Adorno y Postone, no excluye estas dimensiones necesariamente, más bien establece una base para desarrollar su complejidad y articular su potencia.

Esto último es precisamente el meollo de la crítica a Habermas y al modelo de crítica normativa-trascendente que reconocemos como fundamento de su propuesta, y de las perspectivas de la revuelta chilena que hemos expuesto. Este modelo fundamenta su crítica en una estructura ideal externa a lo que dice criticar, y que se supone inmediata, transhistórica, y justificable antropológica y ontológicamente.

Usando el argumento que Habermas utiliza en contra de Adorno, justamente lo que se lleva a cabo es una simplificación tanto empírica como teórica del capitalismo. Una reducción de este a una racionalidad instrumental propia del sistema que no es problemática en sí misma, sino solamente cuando rebasa los límites de su esfera de acción, como ocurre en el neoliberalismo. Esta reducción conlleva una ceguera profunda de la dominación que la objetividad social capitalista ejerce sobre los sujetos en todas las dimensiones de su vida, incluyendo aquellas que se asumen como naturalmente no sometidas a sus designios de valorización.

Otra consecuencia de esta reducción es la propuesta de una praxis transformadora que en realidad es una pseudo-praxis, en tanto evade el problema de la objetividad como mediación social, y su relación con el sujeto y la teoría, y se posiciona en favor de una serie de dinámicas intersubjetivas que supuestamente no estarían atravesadas por la lógica del dominio.

En términos de Adorno (2009), lo que tenemos es un pensamiento sin objeto, peligroso y superficial en tanto evade el problema real que representa una dinámica de dominación que somete a los sujetos hasta en su más profunda fisonomía, y que se reproduce de manera cotidiana a través del sacrificio, el sufrimiento y la funcionalización del individuo vivo.

Un pensamiento sin objeto es dócil e infértil frente a la dominación abstracta y concreta del capital, y totalmente asimilable a sus tendencias, en tanto no representa un desafío real a sus fundamentos esenciales, sino solamente una opción más de integración dentro de los marcos ya establecidos por su dinámica constitutiva.

Ahora bien, se tendría que entender que, tanto en el caso de la teoría social habermasiana, como en el de las perspectivas sobre la revuelta chilena que hemos revisado, que relacionamos tanto en sus elementos como en su crítica, por estar basadas en un modelo de crítica normativa-trascendente, sus presupuestos y propuestas no pueden atribuirse solamente a

un déficit epistemológico o puramente subjetivo. Es decir, las insuficiencias y límites que hemos tratado de señalar hasta aquí no deben ser leídas como producto de una falta de capacidad argumentativa o teórica, sino como asimilación, consciente o no, de la teoría social crítica a las tendencias del capitalismo posliberal.

Al respecto es importante entender que incluso el éxito evidente de estas perspectivas, y las razones de que se conviertan fácilmente en perspectivas hegemónicas, responde a ciertas tendencias de la objetividad social. En términos específicos, su propuesta normativa responde a la necesidad de ciertas certezas en medio de un panorama oscuro y de crisis, en el cual parece no haber ninguna salida posible.

En el caso de Chile, por ejemplo, pensar que la revuelta es un estallido provocado por un malestar con las normas, en específico, con las leyes y artículos contenidos en la Constitución del 80, simplifica el asunto. Ya no se trataría de transformar estructuras o dinámicas sociales, sino de incidir en la creación de una Constitución distinta, que pueda incluir las voces de todas y todos, y que, por lo tanto, haría posible una sociedad realmente libre y justa.

La cuestión de la emancipación se ve como algo posible de alcanzar de manera inmediata, y ya no como un cuestionamiento radical, teórico y práctico, de las condiciones subjetivas y objetivas que reproducen una lógica social que no reside solamente, o prácticamente de ninguna manera, en los marcos normativos establecidos en la Constitución.

Creemos que la afirmación del ámbito constitucional como una vía para aliviar el malestar social es expresión de una ampliación del entramado de ofuscación en el capitalismo. En términos históricos planteamos que lo que Adorno (2014) llama el entramado de ofuscación del capitalismo se ha ido ampliando de manera cada vez más compleja y avasallante en los últimos años. Esta ampliación implica un fortalecimiento de su hechizo sostenido en el fetichismo de la mercancía, que aspira a una identidad coactiva entre individuo y sociedad, y oculta del horizonte cualquier posibilidad de trascendencia real de dicho hechizo.

Como reacción a esto, la crítica normativa-trascendente propone una serie de diagnósticos y fórmulas que adquieren sentido y pertinencia de manera inmediata, y que proporcionan una respuesta a la necesidad de un suelo firme desde el cual poder todavía aspirar

a una transformación social. Sin embargo, como ya hemos dicho, esto solamente se traduce en una evasión de las condiciones efectivas, objetivas y subjetivas, de dominación, lo cual implica incluso una complicidad con la misma.

En Chile en específico el entramado de ofuscación del capitalismo se ha expandido a partir de acontecimientos profundamente traumáticos como el golpe de estado, la persecución, la tortura, el asesinato, el exilio, la represión estatal en contra del pueblo mapuche, la violencia policial, la violencia contra las mujeres y las disidencias sexuales, la precarización, el endeudamiento, la atomización social, el abuso, etc.

Estos traumas evidentemente tienen un peso sobre lo que se concibe como posible. En Chile en específico han provocado el acotamiento de los horizontes de la emancipación social hasta el punto de que pensar más allá de la democracia liberal dada se concibe como sacrilegio, ingenuidad, utopismo, o simplemente, como tomar postura por el autoritarismo o por ideales que se consideran totalmente anacrónicos.

La teoría crítica no evade esta cuestión, y por eso mismo insiste en la concepción crítica de una totalidad social, que produce en su despliegue contradictorio las condiciones tanto de la perpetuación de la dominación, como de su superación. Su punto de partida no es un deber ser ahistórico y preestablecido teóricamente, sino un poder ser que se muestra en las tensiones y conflictos que le son inherentes.

La revuelta chilena es precisamente uno de estos conflictos. Sus dolores y anhelos nos permiten enfrentar a esta sociedad con su propio concepto, cuestionarla, ampliar la perspectiva y nos dan elementos para pararnos críticamente frente al problema del hechizo del capitalismo y la complejidad de su entramado de ofuscación. Asume de alguna manera los traumas históricos, pero no aspira a quedar encerrada en ellos.

Cuestiona por todo esto a una teoría social normativa-trascendente que pretende identificarla desde un deber-ser externo que solamente sirve a su encauzamiento dentro de los marcos liberales establecidos. Exige que a partir de sus dolores y anhelos se muestre la heterogeneidad de su misma existencia, y que esta no sea reducida, sino potenciada en dirección de la apertura de posibilidades históricas de que las cosas sean realmente distintas.

Esto solamente es posible si la teoría comprende que sus procedimientos, categorías y presupuestos no pueden seguir intactos después de una serie de acontecimientos históricos que les exigen reconfigurarse profundamente, para dejar de ser cómplice con la dominación, y más bien ser esa instancia que pueda prestar voz al sufrimiento, a la esperanza, y a la denuncia de no-libertad que quiere que ese sufrimiento no persista y esa esperanza se realice (Adorno, 2014).

Fernando Atria (2019), un intelectual cuya perspectiva sobre la revuelta empata muy fuertemente con las perspectivas de la crítica normativa-trascendente cuestionada, escribió en un artículo de periódico, apenas unos días después de que la revuelta explotara, que esta era una muestra de que las normas que supuestamente permiten el orden social habían perdido sentido para las personas en Chile. Estas ya no se sentían reconocidas en sus parámetros, y no les reconocían legitimidad ni en términos de forma, ni en términos de contenido.

Una analogía que permitiría explicar esto, prosigue el autor, es la del proceso de encauzamiento de un río. El diseño de un canal, sus parámetros básicos de funcionamiento, serían como las normas y las instituciones que se encargan de hacer que se cumplan. Este diseño debe responder al camino que se pretende para el río. Es decir, las normas deben responder a los objetivos establecidos para la sociedad. El diseño deberá adecuarse, por supuesto, a los movimientos fluctuantes del río, así como a los ritmos, formas y métodos que sean mejores para poder lograr su encauzamiento de la manera más eficaz.

El neoliberalismo en este sentido no ha logrado un diseño pertinente para lograr encauzar el río de la manera adecuada. Si bien ha logrado mantenerlo dentro del cause, los ritmos y las formas que le ha impuesto, han generado una serie de desgastes en la estructura que en algún momento tenían que provocar que se desbordara, como ocurrió precisamente en octubre de 2019.

Atria propone, por lo tanto, la necesidad de rediseñar los parámetros a través de los cuales se pretende encauzar el río. Este rediseño implicaría una reformulación de los marcos normativos vigentes, fundada en un paradigma distinto al del modelo neoliberal y su economicismo, así como en formas de participación y deliberación colectiva más amplia y abierta.

Los modelos y caminos de la política institucional tradicional no parecen ya ser los adecuados para este encauzamiento. La revuelta, si es que se pretende la traducción positiva de su poder constituyente, debe encauzarse a través de una nueva constitución política, construida por una convención constitucional con una legitimidad y conexión real con el pueblo, que le permita verdaderamente impulsar y realizar sus demandas.

Todas las perspectivas revisadas y criticadas hasta aquí comparten la preocupación por una traducción positiva de la negatividad expresada por la revuelta. Las posibilidades de encauzar ese río que se ha desbordado parecen varias. Sin embargo, ellos coinciden en que será solamente a través de los canales que la normatividad democrática liberal permite, de herramientas como una convención constitucional, o la constitución misma, que se realizarán de manera adecuada las demandas que provienen de un pueblo profundamente herido e indignado.

Sin embargo, en uno de los muros que rodean el río Mapocho en Santiago de Chile, muy cerca de la Plaza Dignidad, epicentro de la revuelta, la intervención de algún muralista callejero parece no estar de acuerdo con las propuestas de encauzamiento democrático, normativo y liberal, de Habermas, Mayol, Tironi, Akram, Bassa, Ruíz-Encina y Atria. El muro grita: *“Somos el río que se ha salido del caudal/para nunca más volver a ser encauzado”*.

### **2.3.- Iluminación profana, falsa reconciliación y crítica inmanente. La teoría crítica como conocimiento constelativo y no identitario**

Los espejos tienen una particularidad: al estallar, al fracturarse en miles de fragmentos, se despedaza la imagen única y absoluta. El espejo despedazado nos priva de aquel reflejo uniforme. Pero, si nos acercáramos a los cristales atomizados, veríamos que en cada pequeño trozo está contenida la imagen completa de aquello que se ha desintegrado. Y, si continuáramos observando con atención, y juntáramos todo aquello que se refleja en cada una de sus diminutas caras, veríamos con asombro que la suma de las partes se nos ofrece similar a la de un caleidoscopio de colores, llena de sueños, sentido, sentimientos y esperanzas (Rebolledo Escobar, 2020, p. 5).

Camino en medio de Lili y Adriana. Lili viene muy molesta por el llamado “Museo del Estallido Social” que acabamos de visitar en el Barrio Bellavista y Adri me recomienda que lea *Mapocho* de Nona Fernández.

Después de haber hecho tiempo dando vueltas por el Barrio, nos estamos dirigiendo hacia la Plaza de la Dignidad por el Puente Pío Nono. Como cada viernes desde hace dos años, aunque cada vez con menos afluencia de personas, y con un tono quizás más radicalizado, habrá una marcha que insista en las exigencias de la revuelta, en que nada se ha ganado todavía con el plebiscito constitucional, y en que nada podrá cambiar mientras no haya libertad para los presos políticos y “cambio de modelo”.

Recuerdo, mientras ambas hablan, que precisamente fue hace unas semanas, atravesando ese mismo puente, que vi a un costado del río la frase: “*Somos el río que se ha salido del caudal/para nunca más volver a ser encauzado*”. Ahora ya no está, o no la veo, y me preocupo, porque espero no habérmela inventado. Ambas notan mi preocupación mirando en dirección a las orillas del río, de un lado a otro. Les cuento de la frase, y me dicen que no, que no me la inventé, que ellas también la vieron, que les pareció igual de potente que a mí, pero que, a pesar de no darse abasto, la municipalidad intentaba ir borrando, por lo menos, las consignas que la gente iba dejando alrededor del viejo y sucio Mapocho.

Varios días de las últimas semanas tanto Lili como Adri me han acompañado en largos recorridos por la Alameda, el Parque Forestal, el Parque Bustamante, el Cerro Santa Lucía, y

otros varios lugares del sector centro de Santiago y sus alrededores, en los cuales las huellas de la revuelta popular siguen siendo visibles en muros, banquetas, árboles, monumentos, edificios, bancas, jardines, puertas, kioscos, postes de luz, paradas de autobús, etc.

En estos recorridos, dichas huellas, expresadas en formas de grafitis, estatuas rotas, *stickers*, intervenciones plásticas, inscripciones, grandes mantas, junto con los testimonios y vivencias de ambas, eran insumos de una serie de diálogos y discusiones interminables que por su mismo carácter inconcluso me permitieron comprender que lo que había ocurrido en Chile desde Octubre de 2019 representaba algo realmente complejo, contradictorio, e inaprensible en su totalidad.

Describir en detalle cada cosa vista, escuchada, sentida y discutida, sería imposible. Sobre todo, porque fue en alguno de esos recorridos y charlas, justo después de que Adri le sacara el dedo de en medio a los carabineros que custodiaban el Palacio de La Moneda ese día, que Lili se molestó y nos habló de la necesidad de desmasculinizar y despatriarcalizar tanto la épica de la lucha, como cuestiones tan aparentemente “banales” como los insultos en contra del poder.

...o porque fue en alguno de esos recorridos y charlas que tanto Lili como Adri me dijeron, con la voz entrecortada, que de verdad llegaron a sentir, en esos días de Octubre, “*que todo era posible*”. O porque me lo dijeron justo después de pasar al lado de un muro en el cual había fotos de los cientos de personas que perdieron un ojo por algún disparo de carabineros, y de que Lili me enseñara los dos hoyos que los perdigones le habían dejado en la rodilla, y de que Adri dijera que contra el miedo de aquella represión servía la euforia y la solidaridad colectiva. Ese no sentirse solas en los propios dolores. Ese reconocerse en el sufrimiento y esperanza de otras y otros.

...o porque fue en alguno de esos recorridos y charlas que discutimos las consignas, las exigencias, los límites y alcances, lo que significa o no ser radical, lo que significa o no desestimar ciertas instancias institucionales. Que discutimos sobre la violencia legítima, ilegítima, la democracia real e irreal, el anarquismo, el socialismo, el feminismo, los 30, 46, 500 años. El conservadurismo arraigado en la sociedad chilena. Los traumas del pasado perpetuados en el presente. La rabia. Lo que seguía. Lo que no pasó. Los jóvenes. Los viejos. Los niños. La memoria. Las promesas incumplidas de la transición. El fracaso de los años de la

vía chilena. El Movimiento de Izquierda Revolucionaria. La Unidad Popular. La necesidad de no quedar encerrados en el MIR y la UP, Allende, el machismo, el folklore...

... o porque fue en alguno de esos recorridos y charlas, justo donde la Alameda se cruza con la Avenida Santa Rosa, que ambas me dijeron que mirara con atención la parada del autobús que unos manifestantes se habían encargado de destruir. Los vidrios, a pesar de la rabia, las patadas, las piedras y los palos, no terminaron completamente rotos y regados en el piso, sino estrellados, fracturados, y con un grafiti enorme que gritaba: ¡EVADE! Después de unos minutos ambas se acercaron a mí, y me preguntaron qué me parecía. Y yo, de manera inmediata, les dije que me parecía muy bien que la gente expresara su rabia, y que entendía completamente que se expresara así en aquella parada de autobús.

Ambas se miraron con complicidad, y me dijeron que podían estar de acuerdo conmigo, y que de hecho lo estaban, pero que eso no era lo que querían que viera. *Mira bien. Si lo entiendes, te puede servir mucho para tu tesis.* Y yo seguí observando otros tantos minutos, ya algo presionado, porque sabía que no estaba viendo algo que ellas esperaban que viera. Al voltear de nuevo les dije que sí, que seguramente me serviría mucho como material empírico todo lo que habíamos visto a lo largo de la Alameda, y de todas las calles recorridas, incluida aquella parada y aquel grafiti.

De nuevo se voltearon a ver, y ya con un tono algo desesperado me dijeron que sí, obviamente, pero que no era eso como tal. Lili decidió explicarme: *Pasa que el otro día con la Adri pasamos por acá, como tantas otras veces que ya habíamos pasado por esta misma parada, y nos quedamos pensando en que esta era una imagen muy pertinente para pensar en la mirada crítica que la revuelta nos regaló a muchas y a muchos.* Y Adri continuó: *Si te pones dentro de la parada, y miras a través del cristal fragmentado hacia la calle, lo que vas a ver no es una imagen armónica, perfectamente nítida y homogénea del exterior, sino una imagen fragmentada, rota, ruinosa.*

*Eso, me dijeron, nos regaló la revuelta. La mirada y conciencia de que aquella sociedad armónica, pacífica, democrática, funcional, inclusiva, en desarrollo, que nos vendieron desde el inicio de la transición, en realidad no lo era, ni es, tanto. Y que detrás de aquellos discursos conciliatorios e imágenes falsas, lo que se escondía era un presente más bien caótico. Los que se molestan con quienes rompen los cristales de las paradas son los que precisamente tienen*

*miedo a darse cuenta de que las supuestas certezas con las que viven, no lo son tanto, y que en realidad el presente es un presente en ruinas. Para nosotras la revuelta igual tiene que entenderse así, como un caos no homogéneo que nos vino a despertar de la ilusión armónica, porque ahí se encuentran y desencuentran muchas posiciones, ideas, inquietudes, anhelos, dolores, pasiones, casualidades, etc. (Liliana y Adriana<sup>14</sup>, comunicación personal, 17 de diciembre de 2021).*

Al terminar la explicación me encaminaron hacia el metro y quedamos de vernos precisamente para la marcha del viernes. Y en cuanto las vi aquel viernes, en el barrio Bellavista, antes de visitar el museo del estallido, de cruzar el puente, de hablar de la Nona Fernández, de ir a la marcha, de volver a pasar por la parada de Santa Rosa, de sentirme nervioso por ver a los carabineros llegar, les tuve que contar lo que me había quedado pensando sobre la parada y la mirada fragmentaria de la revuelta.

Les dije que le había dado muchas vueltas, y que, en primer lugar, me parecía que todas las lecturas e interpretaciones que se estaban haciendo sobre la revuelta por parte de intelectuales, académicos, y varios colectivos, justamente tendían a negar el carácter fragmentario y heterogéneo, tanto de la revuelta, como de la realidad misma.

En sus análisis lo que veía era una tendencia a no reconocer en el cristal roto el signo de un desgarramiento profundo, de una mirada dañada, y a apurarse a proponer maneras de arreglar y pulir el cristal, contratando a alguien que lo supiera poner mejor, o que cobrara menos por ponerlo. Y, por lo tanto, a evitar comprender realmente las razones por las cuales el cristal de la parada, así como la realidad social, se presentaba, en momentos de rebeldía popular, como rota, no tan nítida, ni armónica, sino más bien caótica y contradictoria.

En segundo lugar, lo que me quedé pensando es que aquella explicación que me dieron, y aquella mirada fragmentaria de la revuelta, me sonaba mucho a la idea de iluminación profana de Benjamin, y también a cuando en sus tesis sobre la historia señala que el ángel de la historia, que está mirando al pasado desde el presente, no ve la marcha triunfal del progreso, sino un

---

<sup>14</sup> Liliana y Adriana forman parte de una colectiva feminista que se ubica en la comuna de Peñalolén, al sureste de Santiago. Aparte de actividades cotidianas de construcción de espacios comunitarios y alternativos de cuidado y encuentro, su actividad principal durante la revuelta fue la participación en cabildos y asambleas barriales, en las cuales insistieron en discutir y dialogar el asunto de los cuidados y las violencias patriarcales dentro de la lucha.

montón de ruinas que el progreso va dejando a su paso. Ruinas que exigen ser reconocidas y alumbradas como inherentes al modelo de reproducción social capitalista, y no negadas como simples accidentes o desvíos en la marcha triunfal de la civilización moderna (Benjamin, 2015).

*La revuelta es, les dije, un momento de iluminación profana del presente. La irrupción del ángel de la historia que exige no olvidar las ruinas que el progreso va dejando a su paso, y que grita y se rebela en contra de la supuesta marcha triunfal del modelo de desarrollo chileno, denunciando la negatividad que produce de manera inherente.*

Ambas me dijeron que todo eso les parecía muy interesante y pertinente, pero continuaron hablando de otras cosas, pues, como ya algunas veces me habían dicho, tampoco les importaba teorizar tanto todo como a mí. Después de la marcha nos despedimos, y seguí pensando en la necesidad de plasmar esa experiencia con Lili y Adri en una reflexión epistemológica, en una perspectiva no homogeneizante, en una mirada crítica, constelativa, fragmentaria, alegórica, de la realidad y sus fenómenos. Fue a partir de esta experiencia que escribí lo siguiente:

La teoría crítica, si tiene intenciones de interpretar la potencia de una revuelta popular como la chilena, debe plantearse el hacer justicia tanto al carácter fragmentario y heterogéneo de las perspectivas que abre, como al carácter fragmentario y heterogéneo de su existencia misma, de lo que esta expresa sobre la objetividad social. Esto implica la articulación de una postura epistemológica que no tenga intenciones de identificación o reconciliación absoluta, sino de alumbramiento parcial y dialéctico de algunas de las muchas aristas que conforman sus motivaciones y despliegues, así como de las tensiones y contradicciones que se expresan en dichas aristas.

Ante un cristal fragmentado por la rabia popular, y ante la realidad fragmentada que se muestra a través de dicho cristal, la teoría crítica no apunta a meras descripciones o explicaciones inmediatas. Sus diagnósticos no se basan en la mera apariencia de las acciones o consignas de quienes luchan, ni en las explicaciones que desde el *statu quo* académico y político se elaboran, afirmando que se comprende con claridad lo que sucede, sus causas y sus “evidentes” soluciones.

Su intención primordial no es, siguiendo con la imagen propuesta, la restauración del cristal roto, sino la insistencia en las razones profundas de sus fisuras, así como en la imposibilidad y el peligro de su restauración, mientras las causas objetivas y subjetivas que llevaron a su fractura no sean realmente abolidas. Su motivación primordial, el dolor, la rabia y la esperanza expresados en estas fisuras.

La crítica reconocería en el cristal fragmentado un potencial alegórico. Este se podría entender, y así lo entendemos, como expresión micrológica de una totalidad fragmentada y contradictoria que produce daños en los individuos, y que se oculta constantemente a estos. Dicha totalidad se presenta de manera aparentemente nítida frente a los individuos. Guarda una apariencia armónica. Sin embargo, dicha nitidez y armonía es en realidad una opacidad ideológica. Un ocultamiento de las contradicciones que le son inherentes, así como del sufrimiento y el sacrificio que son necesarios para que se consolide como forma generalizada de autoconservación.

Ahora bien, dicha opacidad ideológica no se encuentra simplemente en la cabeza de los individuos. Tampoco responde solamente a un grado mayor o menor de “conciencia”. No es un engaño impulsado por élites o grupos de poder a través de los medios para imponer sus intereses sectoriales. Es ideología en un sentido más complejo y profundo. En términos de Adorno (2014) se trata de un hechizo, que en la experiencia humana “es el equivalente del carácter de fetiche de la mercancía” (p. 317).

Es importante plantear al respecto que el fetichismo de la mercancía en Marx, en contra de la visión reduccionista del marxismo tradicional, no es “una ideología espontánea que tendría esencialmente como objetivo velar el hecho de que la plusvalía tiene su origen exclusivo en el trabajo no pagado al obrero”. Es decir, que “constituiría una engañifa o una mistificación y contribuiría a la autojustificación de la sociedad capitalista” (Jappe, 2016, p. 10).

Más allá de esto, Marx quiere dar cuenta con su crítica del fetichismo de la mercancía de un proceso real que se da “dondequiera que exista una doble naturaleza de la mercancía y dondequiera que el valor mercantil, que es creado por la faceta abstracta del trabajo y representada por el dinero, forme el vínculo social y decida, por consiguiente, el destino de los productos de los individuos [...]. Dicho fetichismo se constituye “a espaldas” de los

participantes, de manera inconsciente y colectiva, y adquiere toda la apariencia de un hecho natural y transhistórico” (Jappe, 2016, p. 12).

Esta apariencia es falsa y verdadera a la vez. Falsa, porque tiene un carácter, aunque naturalizado, históricamente específico, lo cual no permite hipostasiarla o afirmarla como una esencia transhistórica. Verdadera, porque la lógica social que despliega para poder sostenerse tiene efectos reales sobre los individuos y su experiencia. En este sentido, los moldea hasta en lo más íntimos de sus pulsiones y gestos, y adquiere frente a ellos un carácter necesario, pues de no suscribirse a sus exigencias corren el riesgo de sucumbir.

Es en este moldeamiento de las subjetividades a través de la coacción abstracta de la mercancía en lo cual Adorno se centrará al hablar del fetichismo. Lo que caracterizará como el hechizo que domina la existencia de los individuos en el capitalismo tardío. Dicho hechizo, en este sentido, adquiere un carácter fisiológico y mítico. En sus palabras, este:

se ha secularizado en lo real ensamblado sin costuras. El principio de realidad que los listos siguen para sobrevivir en ello los atrapa como un embrujo maligno; son tanto más capaces y están tanto menos dispuestos a sacudirse el peso cuanto el embrujo se lo oculta: lo toman por la vida. [...] Las espontaneidades humanas individuales, de momento incluso en gran medida las supuestamente de oposición, están condenadas a la pseudoactividad, potencialmente a la demencia (Adorno, 2014, p. 319).

Por supuesto, esta demencia no la reproducen solamente individuos o grupos “más o menos” fetichizados. El hechizo se hace naturaleza, y amplía su violencia fetichista, incluso en las categorías más ilustradas o con pretensiones críticas. Esto implica siempre tener presente algo que ya hemos dicho anteriormente: que la teoría crítica no es crítica por concebirse por fuera del hechizo fetichista del capital, sino solamente porque es consciente de algunas de las maneras en que este la atraviesa y determina.

Si esto es así, y aún peor, si este hechizo fetichista se vuelve cada vez más complejo con el progreso del capitalismo, y abarca prácticamente la totalidad de la existencia humana, entonces la pregunta por las posibilidades o imposibilidades de su cuestionamiento, abolición y superación, se vuelve algo desesperada, o incluso (podría parecer) obsoleta.

Como ya hemos revisado, críticas normativas-trascendentes como la de Habermas se plantean esta preocupación debido a la radicalidad que reconocen en la crítica de Adorno, y de los supuestos callejones sin salida a los que esta lleva. Lo que propone Habermas al respecto es que es necesario superar su “pesimismo radical” e “inútil” por medio de una fundamentación normativa de la crítica. Esa fundamentación que él, por ejemplo, va a encontrar en el lenguaje, y que comprende como el fundamento de los ideales culturales de la modernidad que él no está dispuesto a criticar, sino más bien a reivindicar como horizonte de emancipación.

El problema al respecto es que la crítica adorniana no renuncia con su denuncia del hechizo capitalista a la pregunta por las posibilidades de su cuestionamiento, abolición y superación. El asunto es que estas posibilidades no las va a fundamentar en una supuesta externalidad, ni tampoco en estructuras ideales, transhistóricas y dadas, sino en las contradicciones inmanentes de un proceso de reproducción social que en su propio despliegue dialéctico negativo produce las condiciones de su cuestionamiento, abolición y superación.

En palabras de Adorno (2014):

En cuanto hechizo, la consciencia reificada se ha hecho totalitaria. El hecho de que sea falsa es lo que promete la posibilidad de su superación; que no se quedará en eso, que la falsa consciencia deberá inevitablemente moverse más allá de sí, que no podrá tener la última palabra. Cuanto más se dirige la sociedad hacia la totalidad que se reproduce en el hechizo de los sujetos, tanto más profunda, pues, también su tendencia a la disociación. Ésta amenaza la vida de la especie tanto como desmiente el hechizo del todo, la falsa identidad entre sujeto y objeto. Lo universal que como instrumento de tortura comprime lo particular hasta que revienta, trabaja contra sí mismo porque su sustancia la tiene en la vida de lo particular (p. 318).

En este sentido, Adorno insiste en no olvidar un detalle crucial: que el proceso de reproducción social capitalista necesita inevitablemente de cierta espontaneidad de los individuos, de que se mantengan en ellos ciertas cualidades. La reproducción de la lógica de autoconservación capitalista requiere más que el puro reflejo enteramente condicionado de estos. Incluso su organización requiere de cierto consenso y convencimiento que no puede darse si no es a través de una cierta idea de libertad (por más limitada que esta sea).

Al señalar esta necesidad de un margen particular y cualitativo necesario para la reproducción de la lógica social capitalista Adorno no apunta a establecer lo concreto o subjetivo como aquello que se contrapone dicotómicamente a las abstracciones capitalistas. Lo que quiere es señalar que en la dialéctica entre lo particular y lo universal, que es constitutiva del capitalismo, se abren espacios de tensión y disputa que tanto la praxis como la teoría pueden recorrer.

Precisamente una pregunta crucial para Adorno en este sentido es qué papel puede jugar, o no, la teoría en esta disputa. Al respecto, considera que esta puede ayudar a poner un freno al hechizo que pesa sobre los individuos, a través de una reflexión negativa sobre sus contradicciones inherentes, y el alumbramiento de las posibilidades que surgen de estas para la emancipación.

Este “alumbramiento” no se debe entender en un sentido ilustrado clásico. Es decir, como si la teoría crítica se considerara el faro que alumbra y guía la conciencia y praxis de los individuos hacia la liberación. Es un alumbramiento que tiene su presupuesto en una serie de procesos y praxis históricas que expresan los desgarramientos fundamentales de una totalidad social que se dirige al abismo.

Poniendo el ejemplo de Chile. Si bien es cierto que la revuelta popular precisamente nos ha permitido volver la mirada hacia el sufrimiento y el dolor a través de los cuales se reproduce esta sociedad, y nos ha alertado sobre la necesidad de despertar de la pesadilla del capital y de liberarnos de su hechizo; también nos ha mostrado lo compleja que puede ser la realización efectiva de este despertar, así como la libertad respecto del hechizo de las mercancías.

En este sentido, es cierto que la revuelta popular es un momento de iluminación profana, que cuestiona el carácter divinizado y naturalizado de la sociedad del valor. Sin embargo, esta iluminación no representa en sí misma la emancipación. En sintonía con esto, habría que ser cuidadosos con consignas como las que afirman que Chile despertó. No porque en ella no exista cierto momento de verdad, reconocible en las marchas, las dinámicas de solidaridad y los diálogos que surgieron en torno a esta.

Pero, más allá de cualquier apreciación o sensación subjetiva, es importante la reflexión sobre las condiciones de posibilidad objetivas desde las cuales sería posible construir dicho

despertar. Esto, claro está, no quiere decir que en dicha consigna no exista un anhelo con potencia disruptiva. Lo que pretende la teoría crítica es precisamente articular dicho anhelo de tal manera que no se le tome como un simple ideal abstracto, despolitizado, subjetivo y ahistórico. Mucho menos como algo dado.

Lo mismo ocurre, en el caso de la revuelta chilena, respecto de los anhelos de los que ya hemos hablado anteriormente: el de democracia y memoria. Desde una visión normativa-trascendente, estos anhelos suelen comprenderse e interpretarse como estructuras ideales ya dadas. Se tiende a remitir, por ejemplo, y a poner como horizonte de emancipación, un ideal de democracia o de justicia que adolece de ahistoricismo, y que no se pregunta ni por la constitución histórica de dicho anhelo, ni por las condiciones efectivas de su realización. Como si esta dependiera solamente de un “cambio de paradigma” o de un “cambio institucional”.

En este sentido dichos anhelos son traducidos e identificados desde una serie de marcos categoriales ya dados, en los cuales no es posible reconocer o reconstruir su potencial disruptivo en contra de un presente en crisis. Esto debido a que se consideran como expresión de una serie de principios abstractos positivos desde los cuales se impulsa una denuncia del presente en términos de “insuficiencia” o “mala gestión”, que fácilmente deviene en propuestas de reconciliación que, siguiendo con Adorno, en un mundo donde el hechizo de la mercancía y sus contradicciones determinan todo, no puede ser más que falsa.

Al respecto, y en esto radica una de las diferencias entre la crítica negativa e immanente que reivindicamos, y la crítica normativa y trascendente que cuestionamos, la teoría crítica se resiste a la tentación de afirmar un suelo firme, o a la imposición de marcos categoriales que no son pensados en relación con las contradicciones del proceso histórico. También se resiste a cualquier reconciliación que se dé, como lo es necesariamente en el presente, dentro de las estructuras objetivas y subjetivas del capitalismo. En este sentido, la crítica:

no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención: todo lo demás se agota en reconstrucciones y se reduce a mera técnica. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo aparezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica. Situarse en tales perspectivas sin arbitrariedad ni violencia, desde el contacto con los objetos, sólo le es dado al pensamiento. Y es la cosa más sencilla, porque la situación

misma incita perentoriamente a tal conocimiento, más aún, porque la negatividad consumada, cuando se la tiene a la vista sin recortes, compone la imagen invertida de lo contrario a ella. Pero esta posición representa también lo absolutamente imposible, puesto que presupone una ubicación fuera del hechizo de la existencia, aunque sólo sea en un grado mínimo, cuando todo conocimiento posible, para que adquiriera validez, no sólo hay que extraerlo primariamente de lo que es, sino que también, y por lo mismo, está afectado por la deformación y la precariedad mismas de las que intenta salir. Cuanto más afanosamente se hermetiza el pensamiento a su ser condicionado en aras de lo incondicionado es cuando más inconsciente y, por ende, fatalmente sucumbe al mundo (Adorno, 2013, p. 257).

Apelar a lo incondicionado, es decir, a una externalidad constitutiva y normativa, para fundamentar la crítica, deviene en una evasión de los condicionamientos que una teoría crítica que pretenda estar a la altura del presente no puede obviar o negar simplemente porque considera que nos dejan “en un callejón sin salida” o en una supuesta pasividad.

En este mismo sentido, debe quedar claro que la teoría crítica no se despliega a partir de una lógica de la contraposición. Es decir, no sostiene su denuncia del presente en una estructura ideal, normativa, en un deber-ser, que considera como “verdadero”, y que contrapone a lo “falso” por no cumplir con sus criterios ideales. Su lógica es más bien la lógica de la desintegración.

La lógica de la desintegración persiste en el alumbramiento de la negatividad inherente al proceso de reproducción social. Su objetivo es comprender la dinámica de los procesos sociales:

pero el motor de esta comprensión es el impulso de intervenir en ellos, de intentar responder a la injusticia y al sufrimiento socialmente producido que persisten y siguen pesando sobre los sujetos. En consecuencia, su punto de partida epistemológico sigue siendo los costes y mutilaciones del proceso de reproducción social sobre los individuos vivientes. Por ello su prioridad es potenciar elementos subjetivos de experiencia, y por tanto de resistencia, frente a la tendencia hacia una privatización total de la vida y a la imposición de un nuevo conformismo basado en la indiferencia (Maiso, 2009, p. 177).

La crítica normativa-trascendente que hemos intentado caracterizar y problematizar en estos apartados forma parte precisamente de dicho conformismo. Es producto de una indiferencia (probablemente no intencional) hacia el carácter objetivo y no contingente del horror constitutivo de nuestra sociedad, que no puede comprenderse simplemente como malestar, desfase o desequilibrio normativo.

Es necesario aclarar que esta *persistencia en lo negativo* de la crítica no es producto de una simple oscuridad de carácter, de un déficit empírico o de un pesimismo intelectual. Es producto de las contradicciones de la objetividad social que se pretende denunciar. Dicha denuncia no se plantea en términos de una contraposición entre verdadero y falso, concreto y abstracto o bueno y malo, sino como alumbramiento de un antagonismo inherente desde el punto de vista de su posible redención. Una redención que surge como posibilidad inmanente y que, sin embargo, no se afirma como enteramente realizable en medio de esta no-vida y no-libertad que es el capitalismo.

Permanecer en lo negativo implica de igual manera insistir en que “no hay vida verdadera en lo falso”. En que la vida en el capitalismo no puede ser llamada vida (Adorno, 2013). Implica reconocer con precisión los condicionamientos de una sociedad en la cual los individuos se ven sometidos a la deshumanización del valor, “pero sin el espíritu postulado por Hegel”, es decir, sin pretender la (falsa) reconciliación a través de la teoría (Horkheimer citado en Dimópulos, 2013, p. 15).

Solamente así, creemos, la teoría crítica puede responder a ese enorme, complejo e inspirador desafío de la revuelta chilena. Esa revuelta que “se muestra diversa y acéfala, que nadie sabe ni puede capturar. A esa inteligencia colectiva y desobediente que solo se entiende en acto. Donde no hay pureza ni prestidigitación, sino un pueblo que se manifiesta, una rabia que estalla, una guerra en curso. La historia está abierta” (Tinta Limón, 2021, p. 14). La crítica no pretende, de ninguna manera, cerrar esa apertura, sino dar elementos para comprenderla, interpretarla y potenciarla.

## **2.4.- ¿Para qué esta aproximación epistemocrítica? (Sentido de la discusión teórica)**

Como mencionamos, la intención principal de este apartado era plantear algunas claves epistemocríticas que nos permitieran alumbrar ciertas premisas teóricas y políticas que son el fundamento de nuestra aproximación a la revuelta chilena de 2019. Estas premisas deben dejar claro el sentido y la pertinencia de las constelaciones en torno a la democracia y la memoria que queremos articular.

Para lograr esta intención en un primer momento hicimos un repaso de algunas de las perspectivas e interpretaciones que se han hecho sobre la revuelta chilena. Como aclaramos, consideramos que estas perspectivas e interpretaciones, que, por supuesto no son las únicas al respecto, expresan de manera general un sentido común que se ha vuelto hegemónico, y cuyos problemas, reducciones y límites son precisamente los que han motivado esta tesis.

Esta mirada hegemónica sobre la revuelta, a pesar de los matices señalados entre las distintas referencias revisadas, puede ser resumida en términos generales de la siguiente manera: se considera que la revuelta es un momento de “estallido” de ciertos marcos normativos vigentes que han demostrado ser ineficientes e insuficientes como formas de cohesión e integración social.

A pesar de que los autores revisados comprenden que estas patologías sociales son producto del mismo despliegue del neoliberalismo, no comprenden a este como un momento necesario en el desarrollo de las contradicciones del proceso de reproducción social capitalista, sino como un modelo impuesto de manera contingente por las élites en favor de sus propios intereses, sobre todo económicos.

El problema de esta visión es que comprende acontecimientos como el “estallido” en términos de un malestar provocado por un desfase entre las normas y los individuos, producto de decisiones de ciertos grupos de poder y sus intereses privados. Es decir, lo comprende como algo “esperable”, pero evitable si es que ciertas instituciones o decisiones fueran tomadas por otros grupos que respondieran realmente a los intereses del colectivo y el bien común.

Esta visión contingente, y no necesaria, de acontecimientos como la revuelta, lleva a diagnósticos bastante superficiales. En general, se concibe que si el problema es que ciertos

grupos de poder han impuesto sus intereses a través de un modelo hegemónico (el modelo neoliberal), lo que se debe hacer es disputar la hegemonía impuesta a través de otras formas culturales y políticas.

Estas otras formas, como plantean también los autores revisados, deben radicar sobre todo en nuevas dinámicas de diálogo y reconocimiento que permitan a la ciudadanía construir procesos realmente democráticos, de los cuales surjan marcos normativos que reconocerían, por este mismo proceso democrático, como realmente legítimos. La Convención Constitucional es precisamente uno de esos procesos que se ven como primordiales para alcanzar el buscado consenso democrático, y por consecuencia, la reconciliación entre los sujetos y las normas que rigen su vida.

En un segundo momento, planteamos que tanto en el diagnóstico como en las propuestas de los autores revisados reconocíamos una manera de comprensión de la teoría social que puede ser entendida como crítica normativa-trascendente. Dicha perspectiva está fuertemente representada en el proyecto de Habermas.

Como señalamos, el proyecto habermasiano implicó una ruptura radical con el proyecto de la teoría crítica “clásica”. En él ya no es posible reconocer la preocupación por una emancipación real y radical del sufrimiento provocado por las formas de vida social impuestas por el capitalismo.

Su preocupación, o su mismo concepto de emancipación, se plantean como la descolonización del mundo de la vida y sus dinámicas de diálogo y reconocimiento democrático por parte de la lógica técnico-instrumental del sistema. Una descolonización que debería hacer posible la construcción de marcos normativos realmente democráticos, que permitan a las personas tener una vida más o menos mejor dentro de los parámetros establecidos por el sistema, que ya no es algo criticable o transformable como tal, sino mejorable.

Lo que encontramos detrás, tanto de las perspectivas sobre la revuelta chilena revisadas, como de la perspectiva de Habermas (y he ahí precisamente el vínculo que establecemos), que englobamos bajo el término de “crítica normativa-trascendente”, son una comprensión de la sociedad capitalista, de las causas de los acontecimientos como la revuelta, de la relación entre

los individuos y la objetividad social, y de la tarea de la teoría social; que nos parece profundamente reductiva y problemática.

Su concepto de sociedad comprende a esta de manera funcionalista, como la articulación de una serie de subsistemas con características propias y determinantes, que se articulan o no de cierta manera dependiendo de las decisiones de ciertos grupos hegemónicos y sus intereses. Esto implica entender las relaciones sociales como producto de ciertas disputas de poder entre personas y grupos.

El neoliberalismo en específico se entiende como un modelo social en el cual se da una primacía al ámbito de lo económico por sobre cualquier otro ámbito político o cultural. Esta primacía responde a los intereses de una élite empresarial, política y militar, y lo que hace es corromper las relaciones sociales, romper las formas de cohesión e integración, y generar enormes patologías.

Si esto es así, se entiende que acontecimientos como la revuelta son producto de un malestar provocado por las decisiones corruptas de las élites, y de un descontento generalizado en contra de sus intereses particulares y su forma de vida egoísta e individualista. La solución recaería en la construcción de otro modelo hegemónico realmente participativo y no patológico, en el cual los principios democráticos, colectivos y públicos estén por encima de lo individual y privado, y guíen las decisiones de los grupos en el poder.

Es decir, se entienden acontecimientos como la revuelta como algo contingente y supeditado a las malas decisiones de las élites, y no como una negatividad inherente a las contradicciones mismas del proceso de reproducción social. Un proceso de reproducción social que precisamente en esta perspectiva supuestamente crítica, queda velado u oculto, o simplemente reducido a una serie de marcos normativos que en tanto surjan de procesos con mayor o menor legitimidad pueden permitir una reconciliación entre los individuos y la sociedad en que viven y se relacionan.

Al respecto, se proclama que la tarea de la teoría social debe hacer diagnósticos a partir de la identificación de los fenómenos sociales y sus patologías, y aportar parámetros normativos, estructuras ideales, que sean el fundamento de procesos de integración y reconciliación. Estos parámetros y estructuras se entienden como legítimos y pertinentes en

tanto tienen un carácter ontológico, antropológico y transhistórico. Se plantean como un horizonte, un “deber-ser”, desde el cual es posible la crítica del presente, y hacia el cual deben dirigirse los proyectos de lucha y emancipación si todavía quieren tener alguna pertinencia y actualidad.

Esta es precisamente la lógica de la contraposición a través de la cual opera la crítica normativa-trascendente. Su fundamento es una estructura ideal, supuestamente externa a la dominación, que contrapone al presente, y desde la cual sería posible una crítica de la sociedad, y la articulación de un proyecto alternativo que permita modificar ciertos ámbitos dentro de esa misma sociedad para hacerla más justa, humana y vivible.

Mencionamos que el éxito de esta lógica de la contraposición, así como de los fundamentos de esta crítica, y de sus diagnósticos, propuestas y métodos, responden a ciertas tendencias históricas. En específico, son una respuesta y reacción a una ampliación del entramado de ofuscación que es propio del fetichismo capitalista.

Es decir, ante una sociedad que se ha vuelto cada vez más abstracta, y cuya trascendencia aparece ante los individuos vivos como imposible, se reacciona apelando a lo supuestamente inmediato, no determinado o externo, con miras a encontrar un suelo firme o alguna certeza que permita no quedar encerrados frente al abismo del dominio.

El problema de fundamentar la crítica en esta estructura ideal es que, lejos de provocar una posible trascendencia de lo establecido, se reproducen dinámicas y formas totalmente asimilables y provechosas para la continuación del entramado de ofuscación y el fetichismo que la teoría crítica no quisiera renunciar a intentar romper, y del cual no quiere ser cómplice de ninguna manera. El deber-ser de la crítica normativa-trascendente se piensa y plantea solamente como una modificación del ser, de lo dado, pero ya no como abolición de dicho ser.

Desde la crítica normativa-trascendente la revuelta chilena es el estallido de un malestar provocado por la corrupción de las élites y sus intereses económicos, que hacen imposibles los procesos de diálogo y reconocimiento que se consideran propios del ser humano y del desarrollo de las sociedades modernas.

Las patologías provocadas por el neoliberalismo se entienden como un desafortunado desvío en el progreso, no exento de ambivalencias, de la modernización de la cual Chile es sin duda un ejemplo. Los anhelos y exigencias de la revuelta, como el planteamiento de una serie de principios que deben ser traducidos a los términos de la normatividad liberal vigente, para poder tener cabida y pertinencia.

Por último, lo que planteamos al respecto es que para nosotros la revuelta chilena no es solamente la expresión de un malestar provocado por ciertas decisiones contingentes, sino la expresión de los desgarramientos inherentes al proceso de reproducción social capitalista en su vigente etapa neoliberal.

En este sentido, la revuelta es un momento de iluminación, pero no de una serie de principios normativos que deben ser traducidos a los términos de la normatividad liberal vigente, para poder tener cabida y pertinencia, sino una iluminación profana que alumbra los antagonismos inherentes a la objetividad social, planteándonos la pregunta por las posibilidades inmanentes que existen todavía de abolir y superar su dominación.

Por lo tanto, para nosotros es necesario permanecer en lo negativo, persistir en la idea de que:

Nada puede salvarse incólume, nada que no haya atravesado la puerta de su muerte. Si la salvación es el impulso más íntimo de cualquier espíritu, no hay más esperanza que la del abandono sin reservas: de lo que se ha de salvar tanto como del espíritu que espera. El gesto de la esperanza es del no retener nada de aquello a lo que el sujeto quiere atenerse, de aquello de lo que éste se promete que durará (Adorno, 2014, p. 358).

El desafío de la revuelta chilena nos parece el desafío de pensar lo posible, pero desde la inmanencia de las contradicciones del capitalismo vigente, no desde una falsa estructura ideal que se le pueda contraponer. En este sentido, nuestra crítica no apela a un supuesto deber-ser que sería posible contraponer al ser, sino a un poder-ser que solamente es reconocible a partir de un concepto crítico del capitalismo que lo entienda como un proceso de reproducción social inherentemente contradictorio, que produce las condiciones de su continuidad, pero también de su propia superación.

Para nosotros, cuando la revuelta chilena enuncia el anhelo de la democracia o de la memoria, no está enunciando principios y horizontes normativos, sino enfrentado a la sociedad con su propio concepto, mostrando su no identidad, y lanzando cuestionamientos profundos por las posibilidades objetivas y subjetivas de la realización efectiva de estos.

Cuestionamientos que desde la teoría crítica pretendemos retomar, complejizar y profundizar, partiendo de una de las pocas certezas que tiene la crítica en este sentido, que es que la realización efectiva del anhelo democrático de construir nuestro propio destino, del anhelo de justicia y redención de la memoria, no es posible en los parámetros establecidos por el capitalismo.

Esto, por supuesto, no suena prometedor, o incluso, de nuevo, puede ser objeto de las críticas de siempre hacia el pensamiento negativo: infertilidad, pasividad, melancolía inútil. Sin embargo, creemos con Adorno (2014) que:

La consciencia no podría en absoluto desesperarse por el gris de no albergar el concepto de un color distinto, cuya huella dispersa no falta en el todo negativo. Ésta procede siempre de lo pasado, la esperanza de su contrario, de lo que tuvo que desaparecer o está condenado; tal interpretación sería sin duda adecuada para la última frase del texto de Benjamin sobre *Las afinidades electivas*: ‘Sólo por mor de los desesperanzados se nos dio la esperanza (p. 346).

En las constelaciones que construiremos y articularemos a continuación pretendemos esto. Mostrar los límites inherentes a ciertas comprensiones normativas de la democracia y la memoria, para denunciar la desesperanza que albergan. Claro que siempre de manera dialéctica y negativa, es decir, pretendiendo que el alumbramiento de dicha desesperanza sea a su vez el alumbramiento profano de esas huellas dispersas de esperanza que la revuelta chilena no deja de mostrarnos.

Lo que las constelaciones que articularemos en adelante deben de lograr es, en términos inmediatos, mostrar las discusiones y tensiones presentes en torno a la democracia y la memoria en el Chile postdictatorial. Discusiones y tensiones que la revuelta viene a revitalizar. En términos más profundos, deben lograr alumbrar la manera en que dichas tensiones y

contradicciones son expresión de una serie de tensiones y contradicciones del proceso de reproducción social capitalista en su vigente etapa neoliberal.

Si logramos hacer claro, de alguna manera, ese vínculo entre la apariencia fenoménica de las tensiones sociales y la dinámica esencial de valorización, entonces esta tesis habrá logrado uno de sus cometidos. En este sentido, seguimos la pista de Adorno (2004) cuando señala que “allí donde varias personas ríen conjuntamente o incurren en hostilidades recíprocas, se expresan momentos sociales” (p. 165) y también cuando dice que “cabe esperar que en el momento concreto se haga visible la estructura y sus transformaciones, que no resultan captables como totalidad, pero que en tanto que omnidominantes configuran, no obstante, la ley de cualquier concreción” (p. 172).

En resumen, estas reflexiones teóricas son el fundamento de las constelaciones que pretendemos construir en torno a la democracia y la memoria. Como señalamos, ambos ideales/anhelos surgen como horizontes críticos en el momento de revuelta, y para poder mostrar las tensiones que les son latentes, y que se ocultan desde una mirada normativa-trascendente, es necesaria una teoría crítica que apunte a alumbrar la complejidad de su negatividad.

Lo más relevante es comprender que lo que se intenta es la articulación de ciertos fragmentos e imágenes de la revuelta que nos permitan hacer justicia a su contenido heterogéneo y caleidoscópico. Para esto es necesario partir de una comprensión de la sociedad como un proceso que de alguna manera se ha autonomizado de los sujetos, que es inherentemente contradictorio, y que está en crisis.

La teoría crítica no puede aspirar a inmovilizar y ocultar en conceptos positivos estas contradicciones, sino más bien mostrarlas y alumbrarlas profanamente, de manera que las huellas que van dejando en los fenómenos que aparecen en la realidad sean reconocibles y denunciabiles.

La figura de la constelación permite de alguna manera esto, ya que su intención no es la categorización positiva de lo acontecido, sino el alumbramiento negativo de las tensiones que lo que acontece representa. La articulación de elementos que enfrentan a la realidad con su

propio concepto, y que hacen estallar la apariencia mitológica de un presente históricamente específico que se sostiene en el sacrificio y la miseria.

Siguiendo esta propuesta, nuestras constelaciones muestran en un primer momento las narrativas oficiales que se han construido y consolidado en torno a los ideales de democracia y memoria en el Chile postdictatorial. Luego, a partir de testimonios e imágenes de la revuelta, muestra la manera en que esta cuestiona y pone en tensión dichas narrativas oficiales, y abre vetas de análisis y reflexión crítica en las que en un tercer momento intentamos profundizar para mostrar el carácter inherentemente antidemocrático y amnésico del capitalismo neoliberal.

### 3.- Constelación 1. Democracia, o del anhelo de construir una historia realmente nuestra

- Caramba, lleva varios años sin venir a Chile.
  - Así es. Soy un turista consuetudinario y el mundo está lleno de lugares interesantes.
  - No me interesa saber qué hizo en el extranjero ni los motivos por los que salió. Sin embargo le daré un consejo y gratis: éste no es el país que usted dejó al salir. Las cosas han cambiado, y para mejor, así que no intente crear problemas. Estamos en democracia y todos felices.
- El tipo tenía razón. El país estaba en democracia. Ni siquiera se molestó en decir que habían, o que se había, recuperado la democracia. No. Chile “estaba” en democracia, lo que equivalía a decir que estaba en el buen camino y que cualquier pregunta incómoda podía alejarlo de la senda correcta

Luis Sepúlveda, *Nombre de torero*

Calle París, número 873, barrio París-Londres, centro de Santiago de Chile. La sede del histórico Partido Socialista, como básicamente todos los edificios de la zona, ha sido intervenida en su fachada exterior por los manifestantes durante el momento más álgido de las protestas de 2019-2020. Todavía para febrero de 2022 las huellas de la insurrección y la indignación son visibles, el poder no ha logrado borrarlas del todo.

Una de tantas pintas, justo al lado de la puerta del viejo edificio, reclama: *¡Traidores a la democracia!* La misma pinta, con la misma letra desordenada, pero rabiosa, es reconocible una cuadra más adelante, en una pared de la calle Londres, número 57, la sede del Partido Radical.

Ambos partidos políticos son representantes históricos de la llamada Concertación de Partidos por la Democracia, que surgió y se posicionó como la coalición política institucional más relevante de la transición democrática. Dicha Concertación asumió el proceso de transición bajo la imagen del arcoiris y la consigna de que la alegría llegaría con sus gobiernos.

La acusación de traición que es muy clara en las pintas antes mencionadas, denuncia de manera evidente que dicha alegría nunca llegó, que el arcoiris no fue más que una estrategia de publicidad engañosa, y que la promesa democrática de la Concertación nunca se cumplió.

Precisamente debajo de la acusación de traición, otra pinta reafirma: *Concerta cómplice del Sistema.*

Si seguimos por la calle Londres llegaremos a la Alameda, y si seguimos andando estaremos pronto en Plaza Dignidad. Y, si caminamos todavía un poco más allá, estaremos en el parque Bustamante, en donde otra pinta en la pared de una vieja casona complementa el reclamo citado anteriormente: *¡Llevaban treinta años hablando de reconciliación, treinta años fingiendo!*

Ahora caminemos más allá, salgamos de Santiago, y vayamos, por ejemplo, un poco hacia la costa, a Valparaíso, donde una concentración espontánea de jóvenes le llama democracia a eso que quieren. Algo muy similar a lo que se dice y repite en cabildos y asambleas en Antofagasta, Iquique, o en el sur, en Concepción, donde también alguien, en una pizarra improvisada en la calle, escribió debajo de la palabra democracia: *¡Nunca llegó! ¡Nunca existió!*

Pintas callejeras, murales, discusiones en asambleas, artículos, incluso las conversaciones más casuales con primos y tíos, con gente en las movilizaciones en plazas y universidades. En todas ellas la noción de democracia surge, resurge, aparece y se va consolidando como un deseo necesario, como un parámetro para denunciar su insuficiencia e inexistencia en el presente, y su irrealización en los últimos treinta años y más.

Una de las exigencias más claras y quizás más transversales que surgieron con fuerza durante la revuelta fue la de una democracia directa, verdadera, auténtica, realizada y realizable. Una democracia sustantiva, efectiva, que no fuera solamente la máscara de un discurso vacío, mentiroso, elitista y excluyente. En todas las críticas dirigidas a esta insuficiencia democrática, como es notorio en las imágenes anteriormente desplegadas, existe un sentimiento de profunda rabia que se debe a la sensación de haber sido traicionados, de que algo no se ha cumplido como debía cumplirse.

Al respecto, consideramos necesario tratar de comprender un poco mejor la noción de democracia que caracteriza a la promesa incumplida en contra de la cual hay una rebelión evidente, así como comprender la manera en la cual, desde la revuelta y su heterogeneidad, se pone en tensión dicha noción, se disputa, discute y se intenta abrir. En este apartado intentamos

articular algunas de las aristas y fragmentos que forman parte de una constelación en torno a la idea de democracia que se hizo evidente, en sus tensiones, potenciales y límites, a partir de la revuelta chilena de 2019.

En el primer subapartado (3.1) vamos a desarrollar la noción de democracia que surgió como fundamento de la transición democrática y su promesa, así como las críticas que en su momento se hicieron a esta. En el segundo (3.2) vamos a mostrar la manera en que dicha noción transicional de la democracia, así como su promesa, es puesta en tensión, y es profundamente cuestionada, a partir de la revuelta. Por último, en el tercer subapartado (3.3) intentaremos recuperar el momento de verdad de cada una de estas nociones de democracia, y de su crítica, lo cual implica hacer una lectura sociohistórica de estas, que nos permita alumbrar sus cuestionamientos, y qué es lo que expresan sobre la objetividad social y las subjetividades que la reproducen, pero también, intentan resistir a ella. Al final lo que pretenderemos mostrar es que el anhelo democrático que surge de la revuelta, que entiende esta sobre todo en términos de autodeterminación colectiva, es imposible de ser realizado en el capitalismo, ya que este es un sistema inherentemente anti-democrático.

### **3.1.- *Nadie quiere otra dictadura. La promesa de la democracia moderada para una transición equitativa y “pacífica”***

Dos de los grandes hitos que sirvieron como punto de partida para la llamada transición democrática en Chile, así como para el planteamiento de los elementos fundamentales de la narrativa en la cual se sostendría el mito del Chile actual, fueron los discursos que el demócratacristiano Patricio Aylwin (primer presidente electo después de la dictadura) dio el día 11 y 12 de marzo de 1990 desde uno de los balcones del Palacio de La Moneda y en el Estadio Nacional, respectivamente.

En ambos discursos, Aylwin delimita las tareas en las cuales se centrará su gobierno, así como los horizontes y parámetros que guiarán sus acciones. En principio señala que se tratará de cumplir con el anhelo de reconstruir “una democracia verdadera, en que haya no sólo libertad, sino también justicia y solidaridad”. Algo que solamente será posible “en la medida en que no volvamos jamás a convertirnos unos chilenos en enemigos de otros chilenos” (Aylwin, 1990).

Después, insiste en el orgullo que debe significar el carácter pacífico con el cual se logró el fin de la dictadura y el retorno a la democracia. Esta, según él, vuelve “sin violencia, sin sangre, sin odio. Vuelve por los caminos de la paz”. Sin grandes traumas, y siempre procurando evitar al pueblo mayores violencias y sufrimientos. En sus palabras: “Los demócratas chilenos escogimos, para transitar a la democracia, el camino de derrotar al autoritarismo en su propia cancha. Es lo que hemos hecho, con los beneficios y costos que ello entraña” (Aylwin, 1990).

Para reforzar estas afirmaciones, apunta algunas nociones sobre lo que implica esa democracia verdadera que se pretende lograr. Esta, en primer lugar, debe comprenderse como la apertura de cauces de participación para que todos colaboren en la construcción de un marco normativo que permita al pueblo definir las formas que mejor convengan a la consecución de sus objetivos, encaminados siempre al bien común.

De la mano con esto, debe dar una primacía al “derecho sobre la arbitrariedad, a la fe sobre cualquier forma de idolatría”, y tolerar las opiniones divergentes, con el fin de no extremar conflictos, sino procurar resolverlos mediante soluciones consensuales (Aylwin, 1990).

A partir de esto, al gobierno le tocará velar por la reconciliación y la unidad nacional, “sobre las bases del respeto mutuo, el imperio irrestricto de la verdad, la vigencia del derecho y la búsqueda de la justicia”. Así como a través de la conciliación de “los legítimos requerimientos en la satisfacción de las necesidades fundamentales, con espíritu de justicia social, con las exigencias ineludibles del crecimiento” (Aylwin, 1990).

Para finalizar, lanza una exigencia. La de “acatar las vías de la razón y del derecho para promover aspiraciones, absteniéndose de acudir a la violencia para imponer lo que se pretende. Quien lo intente por esa vía no lo logrará. La fuerza es propia de las dictaduras; la razón y el derecho son las armas de la democracia” (Aylwin, 1990).

Leamos un poco entre líneas, y profundicemos en lo dicho por Aylwin para intentar comprender las premisas ideológicas que fundamentan sus afirmaciones, y para comenzar a dar algunas claves sobre esa promesa democrática de la transición, de la cual se asumió como garante.

Por sobre todo, es notoria su alineación con una de las premisas fundamentales del discurso del fin de la historia del que ya hemos hablado. Dicha premisa es que la economía-política no puede prevalecer como un campo de disputa o de conflicto, si lo que se quiere es un orden social funcional. La armonía y el consenso deben prevalecer sobre cualquier disenso o disputa, algo que es alcanzable si la democracia liberal y el capitalismo se asumen, por encima de cualquier “ideología totalizante”, como el único horizonte de posibilidad de realización de una sociedad más libre, justa y equitativa.

De fondo también existe una concepción histórica sobre lo acontecido en Chile antes y durante la dictadura. El golpe de Estado se entiende como un momento de quiebre y crisis institucional, ocasionado por una fuerte polarización ideológica que habría llevado a tensiones irreconciliables debido a su carácter radical y con tendencias a la confrontación violenta. Dicho quiebre, al ser insostenible, dio paso a una dictadura que es matizada, e incluso justificada en algunos de sus aspectos, por los mismos que se encumbraron como garantes de la transición, incluyendo al mismo Aylwin. Tanto él, como muchos otros, siempre procuraron señalar los “excesos” y “abusos” de la dictadura militar, pero sin dejar de reconocer su carácter “necesario” y el progreso que significó.

Desde esta interpretación sociohistórica y política, que por supuesto se pretende o asume como no ideológica, en tanto efectivamente se asimila positivamente a una racionalidad social que no le es posible criticar, se afirma la tesis de una transición pacífica, en la cual habría prevalecido la civilidad por sobre la radicalidad y el ánimo de confrontación, el diálogo por sobre la rabia o la violencia, y el anhelo de reconciliación y progreso, por sobre cualquier “viejo” descuerdo o rencilla del pasado.

De la mano con esto, se reafirma una noción de democracia profundamente paternalista, que aunque en apariencia, y en abstracto, comprende a esta como un ejercicio popular, en realidad reivindica los peligros de que no existan figuras de autoridad capaces de contener cualquier desvío ideológico del pueblo (como habría ocurrido en el 73) o de guiar técnica y axiológicamente los destinos de la nación hacia la reconciliación y el progreso.

Al respecto, lo que Aylwin y la Concertación evidentemente no mencionan o señalan del proceso que impulsaron, es que la transición “pacífica” que siempre dijeron representar y realizar fue posible solamente a costa de la renuncia a cualquier tipo de ímpetu de transformación real de las condiciones sociales, y a la contención y sometimiento de cualquier tipo de disenso respecto del discurso y las prácticas que lograron consolidar como hegemónicas.

Esto, en términos concretos, significó la continuidad, bajo las formas edulcoradas de la democracia liberal, de la persecución, la criminalización y el aplastamiento de cualquier tipo de disidencia, sobre todo de las vinculadas con ciertos sectores radicalizados de la izquierda, entre los que se pueden contar ciertas fracciones del Partido Comunista, del Movimiento de Izquierda Revolucionaria, del Movimiento Juvenil Lautaro, del Frente Patriótico Manuel Rodríguez, y de distintos grupos y organizaciones territoriales y populares, sobre todo asentados en zonas marginales y poblaciones.

Estos grupos radicalizados, que a su vez surgen como representantes heterogéneos de una resistencia latente y no del todo sofocada por la dictadura militar, jugaron un papel más que relevante, sino es que esencial, en el cuestionamiento del régimen dictatorial, que sobre todo se empezó a hacer evidente, precisamente gracias a varias prácticas subversivas de estos grupos, después de la crisis económica de los años 81-82.

Para el año 83 las movilizaciones de protesta tienden a organizarse y ampliarse, lo cual implica que, a la par de un mayor intento de articulación, aparecen también las diferencias y disputas que permanecerán en conflicto a lo largo de todo el proceso que llega hasta la transición de finales de los ochenta y principios de los noventa. En esas primeras muestras masivas que se conocen como las jornadas nacionales de protesta, se hizo evidente la tensión entre lo que podríamos entender como dos proyectos que compartían el objetivo de derrocar a la dictadura, pero que comprendían los caminos, métodos y horizontes para esto de manera muy distinta.

Para fines puramente analíticos, y sabiendo lo reductivo que esto puede ser, las posturas en tensión y conflicto pueden identificarse como aquellas que buscaban una transición negociada con la dictadura, y aquellas que buscaban “llevar ‘más allá’ el descontento popular, promoviendo y estimulando la radicalización de las posiciones” (Bravo Vargas, 2010, p. 50).

Las posiciones que apuntaban a una salida negociada y pactada se articularon en torno a la Alianza Democrática, la Asamblea de la Civilidad y lo que sería la Concertación de Partidos por la Democracia. El movimiento de protesta, desde esta perspectiva, debía mostrar, de manera necesariamente pacífica, el evidente descontento de la ciudadanía con la dictadura. Dichas demostraciones debían a su vez hacer notoria una fuerza civil que, encumbrando a ciertos líderes históricos, pudiera ser reconocida por la dictadura como un interlocutor válido para negociar y tratar de llegar a ciertos acuerdos.

Las que, por el contrario, buscaban una salida más disruptiva, articuladas en ciertos grupos como el MIR, el FJL o el FPMR, planteaban la necesidad de una organización popular de masas que fuera creciendo, con miras a pasar de una resistencia con carácter de autodefensa, a una confrontación directa para el derrocamiento del régimen y el derrumbamiento de todos los marcos normativos vinculados a su institución.

Sobre todo a partir del fallido atentado por parte del FPMR en contra de Pinochet, en el año 1986, la opción disruptiva y popular fue perdiendo fuerza y legitimidad. Esto fue aprovechado por las perspectivas de oposición más moderadas, que buscaban negociar con la dictadura. Para estas, el atentado fallido, junto con el desgaste esperable del movimiento de protesta, no dejaba dudas respecto del fracaso de las posiciones y movilizaciones que buscaban el “desbordamiento por la izquierda”.

El reconocimiento de dicho fracaso, a su vez, implicaba asumir que la única alternativa posible para recuperar la democracia era la negociación. Cualquier otra alternativa más radical podría llevar, irremediablemente, a un estado de anomia y crisis que debía ser evitado a toda costa (Pinedo, 2018). De este modo, la perspectiva moderada que se impuso sobre la disruptiva:

privilegió el protagonismo de las elites en la búsqueda a una salida de la dictadura militar, dejando fuera a las acciones y voluntades de hombres y mujeres que quisieron decidir libremente otro destino societal. Así, desde 1987 se comenzaron a apreciar las concesiones en materias políticas, económicas y en derechos humanos que caracterizaron al proceso de ‘transición’ encabezado por los nuevos gobiernos democráticos, cuyo resultado final fue la continuidad de la política económica neoliberal del régimen saliente y la conservación de importantes espacios de poder para los partidarios del régimen (Bravo Vargas, 2010, p. 52).

Dicha continuidad, por supuesto, no responde solamente a ciertas posturas personales de los sujetos que formaron parte del pacto que dio paso a la transición democrática. Responde más bien a una identificación acrítica con una forma específica de racionalidad social que nunca fue cuestionada en sus fundamentos, sino más bien perpetuada bajo formas que se consideraban un poco menos totalitarias o represivas, y más aptas para los nuevos tiempos del consenso democrático que no solamente en Chile, sino en gran parte del mundo, se posicionaron como la única alternativa posible para construir un orden social.

Responde, de igual manera, a un contexto marcado por el miedo y el cansancio, en el cual “la gente cansada de la atmósfera represiva, de años de autoritarismo y de miedo, anhelaba despertarse en un régimen democrático y rehacer su vida” (Bravo Vargas, 2010, p. 146). Si bien esta no había sido la salida popular y radical que en su momento un amplio sector planteó y luchó, “pesó más la necesidad de estabilidad en una sociedad que había pasado trece años sintiéndose vulnerable, que quería paz, tranquilidad y un futuro cercano sembrado de colores. Y los audaces, combatientes y militantes quedaron fuera. De ahí la sensación que persiste en muchos de haber dejado lo mejor de sus años por un proyecto colectivo que, en definitiva, los dejó silenciados o satanizados en esa historia de lucha por la democracia” (Bravo Vargas, 2010, p. 230).

Es importante señalar que esta identificación acrítica tuvo un correlato teórico e intelectual, que se encargó de justificar y legitimar el proyecto de la transición democrática pactada. Este correlato terminó de enterrar un presente-pasado marcado por “combates y confrontaciones políticas, que quisieron ser camufladas en torno al supuesto ‘consenso’ que articularía a la actual sociedad chilena” (Bravo Vargas, 2010, p. 31).

Algunos de los más relevantes representantes de dicho correlato teórico, que a su vez se convirtieron en intelectuales orgánicos de los gobiernos de transición, son José Joaquín Brunner, Eugenio Tironi, Genaro Arriagada, Eduardo Broeninger y Luis Maira. Vale la pena revisar de manera general algunos de los argumentos a través de los cuales comprenden, justifican y legitiman el proyecto de transición democrática impuesto. El fin de esto es seguir alumbrando rasgos de un concepto/promesa de democracia, que después será fuertemente cuestionada, tanto por algunos intelectuales críticos, como por la revuelta de 2019.

En términos generales el concepto de democracia que emana de los planteamientos teóricos de estos cinco intelectuales orgánicos de la transición se concibe como producto de un proceso histórico y social articulado en torno al rechazo de la democracia protegida o autoritaria de la dictadura militar.

La noción de democracia protegida es definida y defendida por la dictadura militar a partir de una concepción de la época como de “guerra a muerte” entre los dos grandes polos en disputa durante la guerra fría, y como garante de la doctrina de seguridad nacional, que entendía el contexto del país y de América Latina como de constante amenaza debido al “cáncer marxista” que atentaba en contra de los fundamentos occidentales y cristianos de la civilización moderna.

Su contenido apela a la necesidad de una democracia no demagógica ni populista, que se desapegue de cualquier vínculo ideológico “totalizante”, “utópico”, “radical” o “polarizante”. Este desapego se traduce en la comprensión del ejercicio y los mecanismos de la política como necesariamente sometidos a principios y grupos técnicos, supuestamente no ideologizados, capaces de orientar la democracia de manera que fuera adecuada para el desarrollo de la esencia y el progreso nacional, y no a la lógica populista o polarizada y politizada de la voluntad popular o de las mayorías. La soberanía y autoridad, en esta

democracia, recaería en el presidente y no en el pueblo, y su objetivo más primordial sería el progreso económico (Vergara Estévez, 2007).

La crítica de esta democracia protegida por parte de los intelectuales orgánicos de la transición democrática, se da desde una concepción de la democracia que, a la par de aceptar la idea de la no polarización de los mecanismos políticos y del progreso económico como objetivo, señala la necesidad de reconfigurar las instituciones y los marcos normativos desde un punto de vista liberal. Esto con miras a permitir cierta apertura hacia la participación ciudadana, dentro de los límites del modelo económico establecido, y del estado de derecho y los organismos estatales de representación, mediación, legislación y ejecución, todavía en disputa con amplias facciones autoritarias.

Dicha apertura, según enuncian, no podría ser total o realmente significativa, al menos no en el momento de la transición, debido a que el consenso entre elites políticas, empresariales y militares que hizo posible el fin de la dictadura y el comienzo de la democracia, se fundó en una serie de concesiones, pactos, negociaciones y acuerdos, sobre todo enfocados en mantener intacto el modelo económico, que obligaron a una democracia moderada y débil, ya que estaba amenazada constantemente por la presencia de “enclaves autoritarios” que anunciaban una posible “regresión autoritaria”. Esto implicó también que dicha democracia diera una primacía a la construcción de ciertos marcos de gobernabilidad, por encima de cualquier anhelo de justicia, transformación o participación real.

En palabras de Genaro Arriagada (2018):

Para la política, la transición pacífica de la dictadura a la democracia no es un problema puramente judicial. Es un asunto donde la política debe predominar pues ella debe arbitrar entre objetivos variados, a veces antagónicos, y que una sociedad debe plantearse. Por supuesto, uno de ellos es lograr el mayor grado de justicia respecto a pasados abusos. Pero ese, con ser fundamental, no es el único. Está, también, la estabilidad política, el poner fin a una guerra -militar o ideológica-, crear un clima que haga posible el desarrollo económico y el progreso social. Lograr un reencuentro entre posiciones irreconciliables. Sentar a la misma mesa de negociaciones a líderes y grupos que muchas veces en el pasado recurrieron a métodos violentos para impulsar sus ideales y proyectos. Desarmar los grupos armados, las bandas o, al menos, los espíritus. Esa no es una tarea que resuelva una sentencia judicial.

Es una tarea noble de la política y también la más incomprendida, que es intentar reestablecer un país posible, donde hay un lugar para amigos y enemigos. Una tarea que es ingrata pues significa aceptar la justicia, pero limitarla ‘a lo posible’, construir una convivencia política al precio de tolerar lo que hasta ayer no tolerábamos; ofrecer a la gente sencilla, que no son los líderes sino la carne de cañón de las grandes luchas sectarias, un país donde puedan vivir en paz (p. 65).

Es así que la democracia, en tiempos de su “recuperación”, solamente puede ser comprendida como un proyecto moderado y paulatino, que por sobre todo se debe preocupar por asegurar un marco institucional sólidamente asentado en los principios de la moderación, el consenso y la pluralidad de posiciones, siempre y cuando no se presenten como pluralidades radicales e irreconciliables.

Dicha solidez le estará dada por la disposición de todas las partes en disputa a colaborar, a través de la toma de acuerdos, en un proyecto de nación que apunte a preservar el progreso económico heredado por la dictadura, a la par de la consolidación de un Estado que dé garantías respecto de las libertades individuales, pero que también impulse programas sociales para asegurar una mayor equidad e integración de aquellos que hasta el momento han sido marginados del desarrollo alcanzado.

Esta democracia moderada, fundada en los principios del liberalismo social, se presenta como la más adecuada para afrontar las paradojas que ha traído el proceso de modernización impulsado en dictadura, así como para las nuevas subjetividades que este ha producido. En este sentido, no hay un rechazo o crítica al proceso de modernización, y se asumen sus ambivalencias de manera positiva, como algo esperable y necesario en el camino hacia la integración de Chile en un panorama internacional marcado por la economía abierta y la globalización.

Por lo tanto, el mayor reto que se asume en la transición es que la democracia logre su consolidación institucional por medio de pactos y negociaciones entre las élites, para evitar cualquier regresión autoritaria. La consecución de este reto debería dar el impulso necesario para un desarrollo político y económico que, en tanto guiado ahora por ciertos acuerdos de cooperación y solidaridad entre el Estado y los empresarios, como representantes del ámbito económico, ya no sería para unos cuantos, sino para todos.

Es decir, esta democracia moderada, al pedir que se acepten los límites de su ejercicio, debe enfocarse en la gobernabilidad más que en una real participación popular en la toma de decisiones o la consecución de la justicia deseada. Promete a cambio (y señala que este sería el factor decisivo de diferencia con la democracia protegida del régimen militar) un crecimiento con equidad, que permita la participación e integración de todos los sectores sociales en las dinámicas de creación de riqueza y realización personal propias de un modelo de economía abierta como el chileno.

Esta promesa de integración fue asimilada de manera profunda por un amplio sector del pueblo chileno, sobre todo de las clases medias, cuyas subjetividades estaban fuertemente moldeadas por la violencia, pero también por la incertidumbre abierta por la flexibilización y precarización laboral. Debido al miedo y la incertidumbre, se internalizaron discursos y prácticas realistas, individualistas, de competencia y consumo, que en tanto respondían a la racionalidad social vigente permitieron cierto grado de “éxito”, claro que con enormes costos en diversos ámbitos.

La clase media, y algunos sectores populares, “esperaban que la democracia les diera empleo, mejores salarios y menor inflación en un contexto de estabilidad y tranquilidad” (Boeninger, 1997, p. 385). Existían fuertes deseos de paz y anhelos de superación, que implicaban dejar atrás lo ocurrido.

La sociedad chilena se mostraba como una sociedad menos propensa a la protesta, la conflictividad social (Brunner, 1998), la afirmación de la lucha de clases o de la movilización popular (Boeninger, 1997); y más propensa a mantener los equilibrios básicos en términos de economía, política y sociedad, determinados por la nueva institucionalidad transicional, y en más de un sentido, heredados del régimen dictatorial.

De manera sintética, el concepto de democracia que se construyó y consolidó como correlato teórico del proceso de transición democrática, se basa en los fundamentos esenciales del llamado liberalismo social. Dichos fundamentos son el respeto irrestricto al estado de derecho, la construcción de consensos a través de la negociación realista, la cooperación entre el Estado y la economía, el fortalecimiento de las instituciones jurídicas y los partidos políticos, y el diálogo entre perspectivas diversas, del cual debían surgir acuerdos de unidad y consensos, no tensiones o conflictos.

En el caso específico de la transición democrática en Chile, como mostramos, incluso estos fundamentos fueron matizados debido a la posibilidad de una “regresión autoritaria” y a la permanencia de “enclaves autoritarios” en el ámbito político. El respeto irrestricto al estado de derecho implicó el respeto a lo dispuesto por la Constitución elaborada en dictadura en los años ochenta, así como el reconocimiento unánime de su legitimidad. El énfasis en la unidad y el acuerdo llevó a diálogos y negociaciones impregnadas de un realismo dogmático e incuestionable que hacía imposible siquiera la mención de alguna alternativa a lo ya dispuesto de antemano, tanto por parte de la “oposición” como del oficialismo.

La cooperación entre el Estado y el sector económico se dio como subordinación del Estado hacia los intereses del mercado y los empresarios, y siguiendo los parámetros de la privatización, flexibilización y apertura. El diálogo entre perspectivas diversas no fue un diálogo abierto y plural, en el cual participaran no solamente facciones partidistas, sino organizaciones populares y territoriales. Fue un diálogo entre facciones cerradas de cada partido político, y de estas facciones con otras élites.

Lo que vemos, entonces, es el tránsito de una democracia protegida y autoritaria, a una democracia restringida y moderada. La justificación de esta perspectiva de la democracia es un momento de transición, no solamente política, sino económica. De acuerdo con los planteamientos de algunos de los intelectuales orgánicos de la transición, esta democracia se presentó como la única y mejor manera posible de hacer prevalecer el crecimiento económico que el modelo implementado en dictadura permitió, y de generar, a la par, un marco de equidad que permitiera hacer frente a las ambivalencias de dicho modelo, así como la integración de un sector cada vez más amplio de la población a los frutos del desarrollo.

La promesa que surge de esta transición a la democracia es, por lo tanto, la de la integración y participación, cada vez más generalizada y directa, de un amplio sector de la población en los procesos de progreso y desarrollo económico y social heredados por la dictadura. Eso sí, en un contexto de “no violencia” e igualdad de condiciones para todos, que serían el diferenciador esencial entre uno y otro gobierno. Dicha promesa fue asimilada e internalizada por un amplio sector, que después de años de violencia y terror abierto, se convenció del discurso impuesto, soñando, como soñó en algún momento el dictador, en dejar de ser “proletarios” y convertirse en “propietarios” (Jara Hinojosa, s.f.).

Esta asimilación e internalización generalizada, por supuesto, no se dio sin críticas. A la par de las posturas y prácticas disidentes que mencionamos, que el proceso de transición se encargó de velar y subsumir, hasta excluirlas del panorama de discusiones y posibles alternativas, surgieron también posturas críticas de cierto sector de la intelectualidad chilena, que no estaba convencida ni de la noción de democracia que se estaba consolidando, ni de los fundamentos del proceso que se presentaba como único y hegemónico.

Pensemos, al respecto, en la veta de análisis crítico que el sociólogo Tomás Moulian abrió en los años de la llamada transición, sobre todo a partir de la publicación de su libro *Chile actual: anatomía de un mito*. Esta veta será recorrida, no de manera idéntica necesariamente, por otros intelectuales importantes, como Alfredo Jocelyn-Holt y Manuel Antonio Garretón. Revisemos algunos de sus argumentos críticos centrales, para tratar de entender mejor la discusión que se suscitó en su momento en torno a la democracia y sus posibilidades/concepciones en el Chile transicional.

La tesis central de Moulian (2017) es que la transición democrática impulsada por la Concertación de Partidos por la Democracia fue en realidad una operación de transformismo y gatopardismo. Es decir, una operación de diálogo y construcción de consensos y pactos, solamente entre élites en el poder, cuyo fin no sería la transformación efectiva del proyecto social heredado de la dictadura, ni la realización de los anhelos de justicia e igualdad que abanderó en sus discursos.

Por el contrario, el proyecto de transición fue reducido, desde una visión realista y pragmática de la política, a la consolidación de marcos mínimos de gobernabilidad, que permitieran encauzar ciertos procesos institucionales con el fin de asegurar la no regresión al autoritarismo. Esto, a su vez, se tradujo en una resignación frente al modelo de desarrollo impuesto en dictadura, el cual no fue objeto de críticas fundamentales, sino objeto de encauzamiento desde un paradigma socioliberal que de acuerdo con Moulian sería insuficiente e ineficiente para lograr un proceso de democratización real.

Ahora bien, Moulian no es ningún ingenuo o idealista. En su libro hace una revisión profunda de la manera en que la dictadura fue constituyendo, construyendo y moldeando una serie de marcos normativos y subjetividades que se arraigaron profundamente en el espíritu nacional y en sus dinámicas económicas, políticas y culturales. Esto permitió la consolidación

de una serie de candados, sobre todo militares, constitucionales y económicos, que hicieron muy difícil la propuesta de una “intransigencia radical”, que superara tanto la propuesta de una resistencia heroica pero inútil, como la del rechazo o la instalación (que al final prevaleció).

Es decir, la denuncia del gatopardismo en el cual se convirtió el proceso de transición, ese gatopardismo que permite cambios sin desmantelamientos en el poder para que todo parezca haberse transformado, pero todo siga igual en términos reales, no se da desde un desconocimiento o negación de las complejidades objetivas y subjetivas que determinan dicho proceso.

Sin embargo, para Moulian (2017) es necesaria, por su evidente ausencia, una reflexión crítica y autocrítica, que cuestione sobre todo los horizontes de desarrollo y decisión en los cuales se asienta el proceso transicional. Una crítica de la matriz neoliberal que sigue siendo el fundamento de lo social, que subordina lo cultural al consumo, y que convierte al Estado en un Estado neoliberal, desde el cual se exige que lo político se asimile sin tensiones al progreso modernizador, a la lógica de la administración tecnocrática, y a dinámicas de diálogo y reconocimiento que solamente incluyen a elites y expertos.

Desde la crítica de Moulian, esta perspectiva sobre la política, y sobre la misma democracia, no es un contrapeso del proyecto neoliberal, sino más bien un punto de apoyo para su consolidación. Algo que se expresa muy claramente en la propuesta de una modernización con democracia y equidad de la Concertación.

La propuesta de Moulian (2017), intentando superar este paradigma, insiste a través de la crítica de los fundamentos normativos y subjetivos consolidados por el régimen militar, y continuados por los gobiernos de la transición, en la posibilidad de pensar un proyecto alternativo. El fundamento de dicho proyecto sería la revalorización de la política y la democracia, entendidos como espacios y procesos de reflexión, encuentro, diálogo y acuerdo colectivo, lo cual permitiría contrarrestar el debilitamiento de la política inherente al neoliberalismo, y la profundización de dinámicas de democratización en todos los ámbitos sociales. Por poner un ejemplo, permitiría que en lo económico se consolidara, más que una lógica de capitalización y enriquecimiento individual y desigual, una lógica de redistribución colectiva y justa de la riqueza producida.

Otra crítica importante, que comparte algunas conclusiones con Moulian, pero desde un análisis distinto del proceso transicional, es la de Manuel Antonio Garretón. Para Garretón (1994) es importante señalar que la transición democrática no ha logrado convertirse de manera efectiva en un proceso de democratización real, que implicaría la construcción y profundización de mecanismos institucionales de consenso y acuerdo, que no se sostengan solamente en un diálogo entre gobierno y oposición, sino en debates con una amplia mayoría de actores y organizaciones civiles.

Estos debates no serían solamente en torno a mejores o peores maneras de ejecución y administración de un proyecto ya dado, sino un diálogo abierto respecto de los fundamentos mismos del modelo y proyecto que se quiere impulsar para lograr un Chile democrático.

Garretón (1994), al igual que Moulian, entiende que la transición democrática y sus actores principales están posicionados en una encrucijada llena de complejidades, sobre todo por intentar consolidar un régimen en apariencia distinto al régimen militar, del cual busca desprenderse y el cual busca superar.

Esta constante tensión entre los intentos por realizar una transición democrática y la persistente presencia, en distintos ámbitos, de enclaves autoritarios directamente vinculados con la dictadura, han derivado en una democracia débil e incompleta, subordinada fuertemente a las exigencias de un modelo de desarrollo que no se cuestiona.

Lo que caracteriza a esta democracia débil es la ausencia de espacios públicos e inclusivos de debate, la presencia de mecanismos institucionales con fuertes remanencias de autoritarismo y un modelo de desarrollo eficiente económicamente, pero profundamente excluyente y generador de desigualdades. Todo esto resulta, a su vez, en la imposibilidad de inclusión de nuevos y diversos actores emergentes en los procesos de decisión.

Estas deficiencias llevan a una serie de carencias y problemas en por lo menos tres ámbitos. En el normativo-institucional, en tanto las normas y leyes que rigen el orden social no tienen una legitimidad popular; en el ético-simbólico, ya que no se ha cumplido la promesa de justicia, verdad y reparación de las víctimas del horror; y en el de los actores políticos, pues no propicia una participación plural en las decisiones que afectan a la vida personal y colectiva.

La propuesta es, haciendo eco de Moulian, la revalorización de lo político. Poner en el centro la política como espacio público y plural de debate y acuerdo, invirtiendo el sometimiento de esta a los imperativos de lo económico. Si bien la modernización puede ser provechosa en términos de progreso, sobre todo económico, para Garretón (1994) es necesario que este proceso modernizador sea guiado y encauzado democráticamente, para propiciar una forma de orden social no fundada simplemente en lo económico, y por lo tanto, menos anómica y más cohesionada.

Por último, el historiador Alfredo Jocelyn-Holt (2014) también aporta a esta discusión una mirada crítica respecto del proceso de transición. A través de una revisión exhaustiva de la historia de la modernidad en Chile, Jocelyn-Holt intenta mostrar que acontecimientos como el del golpe de Estado del 73, la dictadura militar, y la llamada transición democrática, forman parte de una serie de quiebres y rupturas que son constitutivos del proceso modernizador chileno.

Si bien esto ha sido así, también es cierto que (y esto es claro sobre todo en el proceso de transición del régimen militar al democrático) existe algo que se ha mantenido y reforzado a través de todos estos procesos: el carácter pragmático y cada vez más marginal y fallido de la política.

En específico, el proceso de transición concertado y pactado entre las élites en el poder ha sido producto de una política de los acuerdos que, para presentarse como válida y legítima, niega todo vínculo con cualquier “desenfreno popular”, y presume de su capacidad de negociación y consenso. Tanto la capacidad de negociar, como la asimilación sin muchos cuestionamientos al “nuevo credo consensual”, se dan solamente sacrificando las propias convicciones y la reflexión crítica.

Es así que para Jocelyn-Holt (2014) la transición es un proceso que se presenta como guiado por la razón y el bienestar general, pero que en realidad responde a la fuerza, justificada por una racionalidad pragmática, y a una serie de intereses particulares de las élites. De la mano con esto, ha construido su legitimidad en una “tradicción inventada” según la cual Chile es un país con tendencias naturales a la resolución pacífica de conflictos, a la toma de acuerdos en favor de la unidad nacional, a la capacidad de pedir perdón y perdonar, y a hacer prevalecer el estado de derecho por sobre cualquier radicalismo ideológico o extremismo.

Siguiendo esta “tradicción inventada”, la Concertación se presentó como garante de una tradición cuya imagen de Chile era la de un país campeón, triunfador, capaz de resolver sus problemas hablando y llegando a consensos. De un país respetuoso de las diferencias, orgulloso de su diversidad (siempre y cuando estuviera encauzada hacia la unidad forzada), de sus “valores tradicionales” y su capacidad de competencia internacional. Un país donde:

la fuerza está subordinada a la razón; que [está convencido de que] en nuestra evolución política no se dan quiebres, sino más bien se goza de continuidad institucional prolongada; [en donde] podemos confiar en que la resolución de los problemas se obtiene por vía institucional; [en] que los militares constituyen una instancia no deliberante, obediente, y no han tenido nunca nada que ver con el orden político en este país; [en] que somos tolerantes de las diferencias; [en] que este es un país tradicionalmente respetuoso de los derechos de las personas; [en] que la democracia se aviene a nuestro carácter, no así en el resto de América Latina; [en] que el carisma y el caudillismo no cuajan por estos lados; [en] que el sistema siempre ha dispuesto de mecanismos de autocorrección; [en] que éste ha sido un país modelo en términos de leyes y de política; una especie de isla abierta a cobijar víctimas de la opresión; en el fondo un país culto y civilizado. Un país que reprime su propensión instintiva, impulsiva, bárbara, y la canaliza institucionalmente (Jocelyn-Holt, 2014, p. 225).

Es así que la transición democrática, y la justificación de su democracia moderada, débil, pero prudente, se afirmó en la imagen de un pasado y una historia identitaria e idealizada, que difícilmente puede ser probada como cierta, y que, sin embargo, logró permear profundamente en las subjetividades y el espíritu de su momento histórico de consolidación. Efectivamente el tono de paz, justicia, reconciliación y diálogo que se impuso logró convencer a más de alguno, y fue el fundamento de la alegría que se afirmó había llegado.

En el fondo lo que ocultaba esta forzada apariencia de paz, justicia, reconciliación y diálogo era la continuidad de un proyecto modernizador incapaz de derivar en una democratización real de la sociedad. Igualmente, ocultaba una serie de luchas y tensiones que convirtieron a la política en un ámbito de lucha por el poder, y no en un ámbito de diálogo y participación de la sociedad civil en su conjunto. Una sociedad civil no del todo disciplinada, a menudo díscola, pero a la que se condenó “a un estado larvario, como mera resistencia al orden establecido”. Según el autor:

Lo que ha faltado ha sido potenciar a la sociedad civil como instancia plenamente política, exigiéndole responsabilidad a la par con ofrecerle holgura reivindicativa, dentro de un orden de tolerancia, respeto de la diversidad, potencial asociativo, etcétera. Dicho de otro modo, se ha impedido que la sociedad civil devenga en auténtica sociedad libertaria. Ello pasaba por reforzar el mundo de la política, que es exactamente lo que se ha minado durante estos cuarenta años. Si por política entendemos un espacio público polivalente, plural, abierto a la heterodoxia, pero a la vez equilibrado, de modo que ningún grupo pretenda y menos aún logre imponerse como monopolio del poder público, el escenario político chileno en este período manifiesta una deficiencia patente (Jocelyn-Holt, 2014, p. 211).

Lo que hay detrás es una visión de la política como ámbito que no puede ser reducido meramente a la administración de lo fáctico, ni a la reproducción de lo ya dado, sino más bien como ámbito de diálogo, discusión, tensión y proposición, que permita una verdadera integración y repercusión de la sociedad civil en las decisiones y el rumbo de sus vidas.

Llegados a este punto, vale la pena hacer una síntesis de lo dicho hasta ahora, para recuperar y resaltar el sentido de la discusión en torno a la democracia de la cual hemos intentado dar un panorama hasta aquí. En resumen, lo que hemos querido señalar es que en el Chile contemporáneo, marcado fuertemente por un acontecimiento como la transición democrática, la pregunta por la democracia, su comprensión y realización, ha sido central y polémica.

En términos de la narrativa más hegemónica y oficial, la transición democrática se piensa como un momento de ruptura y renovación respecto de la concepción de democracia protegida o autoritaria desarrollada y justificada por el régimen militar. Esta ruptura y renovación se da a través de una política para la cual la negociación y construcción de consensos/pactos entre gobierno y oposición se vuelve la labor más necesaria y fundamental.

El objetivo primordial que pretende esta política de la negociación y los consensos es un traslado del poder por parte del ejército a la oposición civil, así como la construcción de una serie de marcos normativos que hagan posible la gobernabilidad, con miras a ir limpiando paulatinamente las instituciones de los “enclaves autoritarios” que persisten, así como a evitar una regresión autoritaria.

Fijados estos objetivos, y justificados como únicos posibles, el ejercicio político se ve obligado a un realismo y pragmatismo del cual surge una concepción de la democracia como necesariamente mínima y moderada. Dicha moderación se expresa, por ejemplo, en el reconocimiento de la Constitución de 1980 como marco jurídico legítimo, el no cuestionamiento del modelo económico neoliberal, la no persecución de los culpables de las distintas violaciones a los derechos humanos que se cometieron durante la dictadura, y la restricción de la participación en los espacios de diálogo y decisión política, solamente permitidos para una élite vinculada a los partidos, los empresarios y el ejército.

Como vimos, muchos de los personajes e intelectuales que formaron parte de esta transición no han tenido mucho reparo en reconocer que sus acciones, negociaciones y pactos estuvieron guiados por una ética de la responsabilidad, más que de la convicción, y por una razón pragmática y realista. Sin mayores problemas asumen que la política que impulsaron tenía como horizonte principal la construcción de la gobernabilidad, de un “país en la medida de lo posible”, antes que la realización de los anhelos de justicia e igualdad populares.

El reconocimiento de esta forma de proceder no es, cabe decir, desde una actitud de arrepentimiento o como reconocimiento de algún tipo de equivocación. Es más bien la expresión de una conciencia para la cual el panorama a finales de los años ochenta en Chile no dejaba mayor alternativa que tratar de jugar dentro de las reglas y márgenes establecidos por la dictadura. La aceptación de una actitud y una serie de decisiones que desde esta conciencia significaron un enorme acierto, y la posibilidad de no seguir viviendo en un contexto de miedo y autoritarismo.

Para estas perspectivas las opciones se presentaron de manera muy clara. O se jugaba el juego del régimen, con el fin de intentar por lo menos alcanzar una democracia moderada (lo que para bien o para mal pasó), o se rechazaba el juego del régimen y se continuaba en él (lo que afortunadamente no pasó). Esta dicotomía tiene su momento de verdad, así como el carácter objetivo de ciertas justificaciones y argumentos esgrimidos por los autores revisados. Sin embargo, es también la expresión de una conciencia reificada, que no adquiere una actitud crítica frente a las tendencias que la van moldeando, sino, por el contrario, adquiere una actitud afirmativa y conformista, tanto de sus ventajas como de sus costos.

Lo que justifica sus costos, sobre todo entendidos como morales (no se alcanzará la justicia esperada) y políticos (no cualquiera ni todos podremos participar de la toma de decisiones), es una promesa de crecimiento con equidad, que se traduce en una promesa de integración a las dinámicas de realización económica, generación de riqueza y consumo del modelo económico incuestionado, en un ambiente de menos miedo y autoritarismo, y con un Estado un tanto más preocupado por el bienestar colectivo. Una promesa que fue asimilada y aceptada por la generalidad del pueblo chileno, cansado y moldeado por años de dictadura.

Claro que, como también vimos, estas narrativas hegemónicas y oficiales fueron fuertemente cuestionadas, primero por distintas formas de lucha disidente que se resistió a ser asimilada a la lógica de los consensos entre las élites, y al realismo/pragmatismo político que se impuso durante la transición. Lucha disidente que fue invisibilizada, más no del todo anulada (como vemos con la revuelta), y que sospechaba profundamente de un cambio cuyos principios anulaban, de manera fáctica, casi por decreto, las profundas diferencias y conflictos persistentes y latentes en la sociedad chilena.

Para esta lucha disidente, la democracia seguía siendo un camino para alcanzar la utopía revolucionaria (entendida esta última de maneras más bien diversas y heterogéneas), pero no el fin en sí mismo. En la encrucijada de la transición, su objetivo era, al menos, la consecución de una democracia avanzada y popular que permitiera sentar las bases del socialismo (lo que sea que eso pudiera significar entonces y ahora). Lo cierto es que ni la democracia autoritaria del régimen, ni la democracia moderada de los estadistas realistas de la Concertación, le parecían estar a la altura de las circunstancias y los anhelos del pueblo.

Otras críticas vinieron también por parte de cierta intelectualidad, ya en los años de la transición, que también sospechaba de aquella reconciliación y alegría que se había decretado como alcanzable y alcanzada. Estas críticas se dirigieron sobre todo a una complejización de la encrucijada que llevó a la transición. Su intención no debe comprenderse como una negación de las dificultades objetivas y subjetivas que muchas de las perspectivas criticadas esgrimieron como justificación.

Lo que pretenden estas críticas, sobre todo, es señalar que las dicotomías y vías establecidas de manera rígida por quienes ejecutaron y justificaron la transición, no eran tan rígidas como parecían. O al menos, que el asunto debía ser pensado de manera más profunda,

con el fin de cuestionar las lógicas políticas, económicas y culturales que se impusieron como válidas y necesarias en un contexto de fragilidad social y de persistencia del miedo.

Es así que estas críticas señalan la insuficiencia de las concepciones y nociones sobre la política que se posicionaron como fundamento de la transición. Su crítica se hace desde una concepción, de cierta manera ideal, de la política y la democracia, que entiende a esta como un proceso de apertura y participación plural, popular y diversa/divergente, que no puede reducirse a la reproducción de lo dado. Por el contrario, debe significar la construcción de espacios de discusión, debate y acuerdo entre distintas mayorías y minorías, lo cual permitiría la democratización no sólo del ámbito político-institucional, sino también de la economía (redistribución) y la cultura (identidades). Y a su vez, permitiría hablar, entonces, de una verdadera democracia.

Dicha crítica nos parece, a pesar de las potencias que encontramos en ella, un tanto insuficiente o deficiente, en el sentido en que se sustenta en una noción ideal y externa de lo que se supone debe ser la democracia y la política, y no profundiza realmente en el carácter objetivo, vinculado al proceso de reproducción social capitalista en su vigente etapa neoliberal, de las justificaciones de la democracia moderada que se estableció como fundamento y horizonte de la transición. Reconocer críticamente el momento de verdad de dicha justificaciones nos puede llevar a un análisis más preciso, y mucho más potente, tanto de los límites de las perspectivas transicionales, como de la críticas que se le han hecho.

De esto nos ocuparemos más adelante. Antes, nos interesa entrar de una vez por todas al corazón de esta constelación en torno a la democracia en Chile. Lo que nos proponemos, después de presentar este panorama histórico sobre sus concepciones en el Chile transicional, es indagar en la manera en que la revuelta popular de 2019 se inserta en esta discusión. Lo que planteamos es que esta inserción permite enfrentar a la democracia chilena con su propio concepto, y poner en tensión lo que se venía concibiendo como democracia.

Nuestro interés es polemizar tanto con las posturas hegemónicas, como con las en apariencia más críticas. Hacerlo desde la heterogeneidad con que se plantea esta cuestión desde la revuelta, y más allá de ella, a través de los caminos y cuestionamientos que abren, y que nos interesa recorrer para poder proponer también una interpretación propia al respecto.

### **3.2.- *¡Traidores a la democracia!* La revuelta frente a la promesa democrática de la transición**

Como mencionamos anteriormente, nuestra intención principal en este segundo subapartado es insertar las perspectivas críticas sobre la democracia que surgieron con fuerza en Chile durante la revuelta popular de 2019, en el panorama de las discusiones sobre la democracia en el Chile posdictatorial. Hacemos esto porque creemos que la referencia a la promesa incumplida que ha significado la transición democrática es algo evidente en las calles, marchas y manifestaciones de un amplio sector de la revuelta. Esto, claro está, no se ha dado de manera homogénea y sin tensiones.

A partir de esto, pretendemos mostrar las contradicciones que se alumbran desde la revuelta en torno a la noción/concepto de democracia. Esto nos permitirá tener un panorama general sobre esta discusión que hará posible, en el tercer y último subapartado, articular algunas claves críticas sobre el presente, no de manera afirmativa, sino como crítica immanente.

No debemos dejar de señalar que la concepción de democracia que surge de la revuelta no se consolidó sin tensiones, sobre todo en relación con posturas que pretendieron apuntar más allá de los referentes habituales de la acción y realización política. En este subapartado mostraremos dichas tensiones y contradicciones, y las implicaciones que cada una puede tener, para luego relacionarlas con las tensiones y contradicciones del proceso de reproducción social capitalista en su vigente etapa neoliberal.

Para empezar, volvamos a nuestro recorrido por las calles de Santiago. Volvamos a esas consignas en las paredes que juzgan que la democracia no se ha realizado, y como traidores a la democracia a partidos históricos como el socialista o el radical, o a políticos de todas las posiciones. Del señalamiento de traición se sigue que hay un sentimiento de haber sido engañados, de que algo no se ha cumplido como debería haberse cumplido.

Esta traición y este sentimiento de engaño remite, por supuesto, a la promesa de integración y participación de la transición democrática, caracterizada en sus fundamentos y alcances en el apartado anterior. Implica, por lo tanto, una especie de continuación de la crítica que también ya hemos revisado, aunque desde un horizonte distinto en sus referentes y fundamentos.

Lo que vemos es que consignas como las que afirman que *la alegría nunca llegó*, o el señalamiento que también afirma que *“las decisiones importantes solamente las toman unos pocos”* (José, comunicación personal, noviembre 2021), o que exige *“no más una política entre cuatro paredes”* (Martha<sup>15</sup>, comunicación personal, noviembre 2021, o que afirma que *“se nos había prometido que esto era para todos, pero no fue para todos”* (José, comunicación personal, noviembre 2021), forman parte de un rechazo a la manera en la cual la transición democrática se ha ido desarrollando y consolidando.

Como planteamos, a partir de momentos de lucha abierta como los de la revuelta, se ponen en tensión ciertos ideales, como el democrático, y se hace posible discutir su pertinencia, sentido y límites. Para ser más precisos y esquemáticos, los cuestionamientos y discusiones más importantes que reconocemos que surgen de la revuelta en relación con la democracia moderada de la transición son, por lo menos, tres: (1) la subordinación de la política a la economía; (2) la concepción de lo político como una práctica realista, sectaria, y de carácter tecnocrático antipopular; y (3) la no democratización y despolitización de los procesos económico-políticos.

A continuación nos encargaremos de dotar de contenido empírico estos cuestionamientos a partir de ciertos testimonios que tuvimos oportunidad de recavar en los recorridos y diálogos de nuestro trabajo de campo. Igualmente, interpretamos su sentido y alcance, y vamos articulando la noción de democracia que dejan entrever. Esto, con el fin de señalar de manera más clara las tensiones que representan en torno al ideal democrático en el Chile posdictatorial. Tensiones que, como ya hemos dicho, intentaremos interpretar en el tercer, y último subapartado, como la expresión fenoménica de ciertas contradicciones inherentes al modelo de reproducción social capitalista en su vigente etapa neoliberal.

Sobre el primer cuestionamiento, que señala que el ámbito de la política está subordinado a los intereses y mandatos del ámbito económico, podemos empezar por el testimonio de Carla que forma parte de una organización territorial en la periferia de Santiago. Para ella la revuelta efectivamente, entre otras cosas, señala y denuncia que *“la política y sus decisiones no responden a lo que deberían responder, es decir, al bienestar colectivo o el bien*

---

<sup>15</sup> José Molina y Martha Sánchez son una pareja de estudiantes de medicina que radican en Santiago. Cuando la revuelta estalló formaron una brigada de salud junto con otras y otros compañeros para atender heridos por las balas, los gases o los golpes lanzados por los carabineros en contra de los manifestantes. Ambos reconocen que antes de la revuelta no tenían mayores intereses políticos. También ellos resultaron heridos por su labor de atención y cuidado durante las manifestaciones.

*común, por ponerlo en términos muy generales y conocidos. Responden, por el contrario, a los intereses particulares de los sectores más privilegiados, sobre todo a los intereses de la clase empresarial que se beneficia del modelo” (Carla<sup>16</sup>, comunicación personal, diciembre 2021).*

El modelo referido es el modelo neoliberal, que se comprende en términos generales como un modelo económico fundado en el individualismo, la atomización social, la competencia, la meritocracia, la privatización y mercantilización de todos los ámbitos de la existencia, y que tiene el lucro como horizonte primordial de la realización humana.

En términos concretos se identifica a este modelo con los bancos, con empresas como las AFP, o con los grandes monopolios que extraen recursos naturales, lucran con las carreteras y caminos, o que crean sistemas privados de educación superior o de salud. La crítica es que es este modelo económico, y no el pueblo, el que marca la agenda política y social.

El testimonio de Clau, que milita en ciertas colectivas y espacios cooperativos, también apunta algo en este sentido. Para ella *la rabia y el descontento de la revuelta se dirigen sobre todo contra el neoliberalismo y el Estado. Contra el neoliberalismo, porque se hablaba de que era un modelo económico desigual, insostenible y excluyente, que solamente estaba beneficiando a las élites políticas y empresariales. Que aparte depredaba la naturaleza y producía pobreza, deuda y desigualdad. Contra el Estado, porque se decía que sus discursos y acciones no respondían realmente a su carácter supuestamente democrático, es decir, a los intereses populares, sino a los intereses de las élites beneficiadas por el modelo neoliberal. Esto se tradujo en una pérdida de toda legitimidad y todo carácter representativo para las personas (Claudia<sup>17</sup>, comunicación personal, diciembre 2021).*

---

<sup>16</sup> Carla de Ita forma parte de una organización territorial en la periferia de Santiago. Dicha organización se encarga, entre otras cosas, de impulsar procesos de articulación comunitaria, hacer frente al despojo inmobiliario y construir redes de apoyo y solidaridad para apoyar a su comuna. En la revuelta impulsó y participó en distintas asambleas y cabildos, en los cuales el tema de la vivienda fue central. La organización territorial a la que pertenece tuvo un papel determinante durante la pandemia de Covid-19, pues logró sostener la vida cotidiana de varias familias que se quedaron sin sustento por el confinamiento, o cuyas deudas ya eran insostenibles.

<sup>17</sup> A Claudia Hernández tuve la fortuna de conocerla en el posgrado en sociología del ICSyH de la BUAP, mientras ella estudiaba la maestría y yo iniciaba el doctorado. Milita en TRASOL, que es una federación de cooperativas en las cuales se problematiza, reflexiona y construye en torno al trabajo doméstico y los cuidados, entre otras cosas. Durante la revuelta tuvo un papel activo en las manifestaciones y en los diálogos que surgieron en distintos espacios de militancia en torno a la cuestión constitucional, el rumbo de la lucha, etc. Sirva esta nota para agradecer enormemente su acompañamiento y guía, tanto virtual como personal, ya que gracias a ella pude conocer a distintas personas que participaron de distintas maneras en la revuelta, y comprender un poco más lo que había acontecido y el impacto que tuvo.

Lo que vemos que aparece con fuerza es la idea de que el Estado democrático (neo)liberal está determinado en sus acciones por intereses económicos y elitistas, y no por intereses realmente populares. Esta denuncia se vuelve más rabiosa debido a que dichas acciones no se corresponden con las narrativas que enarbola. Es decir, con las narrativas a través de las cuales reitera que es el representante de los intereses colectivos y el garante del bienestar común.

De la mano con esto, para Inga, de Hualpén, es cierto que la gente movilizada en la revuelta ubicó su enojo, sobre todo, en un proceso de democratización que se considera insuficiente, y en un Estado que no se consideraba ya como un aliado del pueblo, sino de las élites y su modelo. Para la gente era claro que *“la cuestión democrática, política, estaba siendo guiada por los imperativos del mercado y la élite, lo cual implicaba la mercantilización de derechos sociales, el aumento de la corrupción en todos los ámbitos institucionales, y también el crecimiento de los privilegios de la élite política y empresarial, en detrimento del pueblo”* (Ingrid<sup>18</sup>, comunicación personal, enero 2022).

En contra de esta democracia impopular, que incentiva los privilegios de la élite a través del Estado, y que incentiva también profundas desigualdades, es que la gente se rebeló. Este análisis deriva a su vez en que estos abusos son provocados por el sometimiento de la voluntad moral y política de quienes detentan el poder, a la voluntad del dinero y sus representantes.

En este sentido, Hernán de Concepción señala que sí, que la rabia se incrementa porque la gente cree que *“el gobierno podría hacer más de lo que está haciendo. O que al menos podría cumplir con lo que dice que tiene el deber de cumplir, que es el bien colectivo, y no el bien de unos cuantos con dinero. La sensación es, entre otras cosas, que lo que falta es voluntad moral y política para resolver los problemas planteados y señalados, aunque esto no signifique algo redituable o lucrativo para las élites”* (Hernán<sup>19</sup>, comunicación personal, enero 2022).

---

<sup>18</sup> Ingrid Rodríguez es antropóloga. Vive en Hualpén, cerca de Concepción. Entre otras cosas, es profesora de la Universidad de Concepción. Durante la revuelta de 2019 participó activamente, junto con otras amigas, en las manifestaciones que también se dieron en el sur de Chile. En las diversas entrevistas que tuvimos me señaló el clima de tensión y violencia que se vivió, pero también la esperanza que surgió. Cabe señalar que Inga es, también, mi prima.

<sup>19</sup> Hernán es un kinesiólogo egresado de la Universidad de Concepción, y profesor de esta misma universidad. Milita en distintas organizaciones territoriales. Durante la revuelta se encargó de articular, junto con otras y otros miembros de la organización, asambleas y cabildos. Dichas asambleas y cabildos lograron ocupar de manera permanente distintas plazas y parques en la zona centro de Concepción, al menos hasta que sufrieron la represión por parte de carabineros.

Lo que vemos, por lo tanto, es un insistente y profundo rechazo a la relación existente entre política y economía en la democracia chilena. Se entiende que esta relación es más bien una relación de subordinación de lo político a lo económico. Se plantea que las decisiones políticas en democracia, sea como sea, no deben de responder a intereses privados, sino colectivos. Y al no ser así, al hacerse evidente que lo que guía las decisiones desde el poder estatal son los intereses económicos de las élites, entonces hay una gran molestia.

Este señalamiento, recordando la narrativa sobre la democracia moderada en el Chile transicional antes vista, reafirma directamente la idea de que la democracia chilena fue restituida o construida sin trastocar o transformar de ninguna manera los fundamentos del modelo neoliberal.

En este sentido, cuestiona uno de los pilares fundamentales de la transición democrática, que es su posición totalmente dócil frente al neoliberalismo entendido como modelo económico. Recordemos que para quienes impulsaron la transición, el modelo de economía abierta no era algo que tuviera que cambiarse o transformarse, sino solamente encauzarse de manera que en su progreso pudiera incluirse a más personas, y de manera más equitativa.

El asunto que es importante recalcar aquí es que, incluso en sus propios términos, la promesa de progreso inclusivo, rotulada bajo la consigna de “crecimiento en equidad”, y la promesa de una democracia que generara bienestar para todas y todos, no se cumplió de ninguna manera. La pregunta que es importante hacernos en este sentido, y que surge de estos cuestionamientos desde la revuelta, es por las razones no solamente inmediatas y subjetivas, sino objetivas, de que esta promesa de una democracia capaz de generar bienestar material para las mayorías, y de responder a los intereses del colectivo, no se haya podido cumplir hasta ahora.

También nos parece importante señalar que no hace falta solamente denunciar la subordinación de la democracia a los intereses económicos de una élite privilegiada, lo cual devendría en la propuesta, de alguna manera ya hecha por Moulian, Garretón o Jocelyn-Holt, de volver a dar un papel central a la política por encima de lo económico.

Es necesario, a la par del cuestionamiento anteriormente planteado sobre las razones objetivas de esta subordinación de la política a la economía, apuntar la relevancia de no separar

de manera dicotómica ambas cosas, y de reivindicar de alguna manera la necesidad de una crítica de la economía-política. Esto implica no entenderlas como esferas separadas o que responden a lógicas distintas, sino como dimensiones de una totalidad social que responde a la lógica del valor. Tanto el cuestionamiento planteado, como esta última cuestión, serán analizados en profundidad en el tercer subapartado.

Vayamos, ahora, al segundo cuestionamiento que nos parece que la revuelta hace de la democracia moderada de la transición. Este es el que señala que la democracia en Chile ha reducido lo político a una práctica sectaria, restringida para las mayorías y profundamente tecnocrática.

Este cuestionamiento se hizo más evidente a partir de que salió a la luz, el 15 de noviembre de 2019, el llamado “Acuerdo por la paz social y la nueva constitución”. Dicho acuerdo fue articulado y avalado por los distintos sectores que conforman la política institucional. Sectores pertenecientes tanto al oficialismo como a la oposición. Su contenido, en términos generales, establecía la posibilidad de un plebiscito en el cual la gente expresara, a través del voto, si quería una nueva constitución, y también, el órgano que le parecía más pertinente para elaborarla.

El acuerdo y su propuesta fue tomado con mucha sospecha y rechazo en un principio, aunque luego fue ganando fuerza y se fue imponiendo como forma de realización de las exigencias populares de la revuelta. Uno de los problemas más fundamentales que desde los sectores movilizados se señalaba respecto del acuerdo es que *de nuevo reprodujo esa lógica de la política de espaldas al pueblo que es una de las causas principales del descontento popular. De nuevo la clase política, incluyendo la izquierda, tomó acuerdos sin tomar en cuenta las voces o la participación del pueblo. De nuevo se hizo un trato dentro de cuatro paredes, de espaldas a nosotras. Se nos negó la capacidad de dialogar y proponer. Se nos negó la condición de ser sujetos capaces de ponerse de acuerdo y decidir sobre su destino. Y eso claro que molestó mucho, porque era otra muestra más de que no nos estaban escuchando y de que no les importábamos. Era una muestra más también de que su democracia era solamente un discurso formal, pues no hay nada más antidemocrático que tomar acuerdos sin la participación del pueblo* (Claudia, comunicación personal, diciembre 2021).

Vemos que la crítica se dirige no solamente al acuerdo como tal, o a los actores que participaron de él, sino a la lógica que dicho acuerdo reproduce. Una lógica política que efectivamente no tomó en cuenta a los sectores movilizados, ni a los sujetos que llevaban ya algunas semanas protestando en las calles. Con el acuerdo se hacía evidente, una vez más, que desde los círculos del poder no se estaba entendiendo la complejidad y profundidad del asunto, y que se haría cualquier cosa con tal de restablecer una paz y un orden social que la revuelta estaba mostrando como meramente formal y falso.

Esta crítica de la lógica política que permitió el surgimiento del acuerdo de noviembre es muy potente también en términos de su capacidad de mostrar que la democracia en Chile no es más que una pura simulación formal, y que en términos reales las decisiones son tomadas por los mismos de siempre, bajo los mismos parámetros y supuestos, y con el mismo fin: salvar el modelo neoliberal restableciendo la apariencia de orden e impulsando narrativas que permitan un encauzamiento del descontento popular dentro de los márgenes de lo establecido.

Al respecto, no se debe olvidar que uno de los componentes más evidentes de la rabia popular fue el rechazo *“hacia ciertas dinámicas de la democracia representativa y una desilusión grande respecto de los mecanismos de representación y resolución institucional. Precisamente porque estos no incluían a las personas, al pueblo, en la toma de decisiones. Uno de los mayores anhelos y motivaciones críticas de la gente es terminar con la lógica obsoleta de la democracia representativa, reproducida no solamente en el acuerdo, sino en toda la trayectoria de la transición, y sustituirla por una democracia directa, radical, en la cual su voz y sus necesidades sean oídas y resueltas realmente”* (Hernán, comunicación personal, enero 2022).

Lo que se señala y rechaza es una lógica profundamente asentada y reproducida a lo largo de, por lo menos, los algo más de treinta años de la llamada transición democrática. Una lógica que no responde a sus propios supuestos. Recordemos, al respecto, que parte de la promesa hecha en la transición tenía que ver con que la democracia permitiría que todas y todos participaran de los diálogos y la toma de decisiones respecto del presente y el futuro de Chile. Sin embargo, esto no ha sido así, y el acuerdo muestra que tampoco se tiene disposición para que así sea.

De igual manera, el acuerdo reproduce y expresa la reserva y miedo persistente del poder a que el pueblo se implique realmente en la toma de decisiones sobre el presente y el futuro de Chile. Este miedo y rechazo a la implicación del pueblo en las decisiones políticas, ni hablar de las económicas, es algo que sí tiene una línea de continuidad con la llamada democracia autoritaria o protegida de la dictadura.

El discurso dictatorial, que justifica la toma del poder por parte de los militares, señaló siempre que la situación límite que llevó a la “necesidad” del golpe militar fue ocasionada, entre otras cosas, por una ideologización de la política, que implicó el involucramiento en esta de personas y grupos, sobre todo populares, que no tenían un conocimiento realista y técnico al respecto.

La transición democrática, a pesar de sus promesas de inclusión popular en las decisiones y dinámicas políticas, reprodujo de manera práctica la lógica excluyente de la dictadura. Lo que persistió fueron dinámicas de diálogo y decisión entre cúpulas, sectores y élites largamente asentadas en el poder, incluso desde la supuesta oposición. También un discurso que justificaba sus acciones bajo presupuestos “puramente técnicos”.

Ejemplos de esto hay muchos, pero, en relación con la revuelta, no deja de ser muy notable que precisamente el discurso que los ministros a cargo del aumento del pasaje del metro (que fue la gota que derramó el vaso y encendió la revuelta) señalara como justificación principal “razones técnicas”. Apelar a “razones técnicas” es otra de las constantes en el discurso oficial que demuestran una clara continuidad entre la democracia autoritaria de la dictadura y la democracia moderada de los gobiernos posdictatoriales.

Lo que se pretende expresar con esta idea es que las decisiones tomadas responden a una racionalidad que existiría más allá de cualquier voluntad personal o posición ideológica. Dicha racionalidad es afirmada en estas decisiones, y lo que la justifica es precisamente el carácter de aparente neutralidad y naturalidad que adquiere, en tanto responde de manera positiva a una objetividad que no es cuestionada de ninguna manera.

Ahora bien, la idea de que habría ciertas decisiones que serían tomadas más allá de cualquier postura individual, y que respondería a algo así como una objetividad dada, tiene un núcleo de verdad importante de resaltar. Este es que las decisiones políticas no responden

solamente a la voluntad individual de ciertos grupos, sino a una totalidad que de alguna manera se ha autonomizado de los sujetos, y que dicta el rumbo desde su lógica instrumental.

Evidentemente estas élites y grupos en el poder no son conscientes de este núcleo de verdad, ni del carácter no neutral de la objetividad a la que apelan para justificar sus decisiones. Esto hace que los conflictos y problemas, así como sus resoluciones, se comprendan desde una inmediatez profundamente superficial, que a la larga no resuelve nada. El intento por parte del gobierno de Piñera de echar atrás el aumento del pasaje del metro, o de incrementar el salario mínimo o ciertas prestaciones sociales, apenas unos días después de que la revuelta explotó, es un ejemplo evidente de esto.

Como ya vimos, lo que se reproduce en estas decisiones o en el acuerdo de noviembre, es una lógica excluyente y sectaria. Vimos igual que lo que se pretende lograr con este tipo de políticas públicas, o con cuestiones como el acuerdo, es contener y encauzar de alguna manera la rebeldía popular. También es importante apuntar que estos mecanismos de contención implican un ocultamiento, consciente o inconsciente, del carácter estructural e inherente al modelo, de los problemas que se expresan en la lucha.

En palabras de Andrea *“asuntos como el capitalismo neoliberal o la violencia patriarcal son olvidados, o filtrados-cooptados a través de discursos de paridad institucional, derechos sociales o de empoderamiento femenino. Esto vuelve el asunto, otra vez, una cuestión inmediata, y se deja de ver el carácter estructural del problema. Al poder le conviene esto, porque entonces juega a lo que quiso jugar Piñera cuando echó atrás el aumento del metro, dejando ver que no había entendido nada. Como sea, el poder en general, incluida la izquierda, también juega a eso. Y mucha gente también se compra el discurso. No se entiende, o no se alcanza a ver, que aquello de que no son treinta pesos se refiere a que el problema no tiene que ver con una o dos políticas públicas, sino con un proyecto y modelo de sociedad que es en sí mismo problemático y que se sostiene en una crisis constante. Es decir, que el problema es estructural, no inmediato, sin que eso signifique, claro, no resolver lo que se pueda en lo inmediato”* (Andrea<sup>20</sup>, comunicación personal, 15 de diciembre de 2021).

---

<sup>20</sup> Andrea Sato, entre otras cosas, milita en la Brigada de Propaganda Feminista que se define como: “una colectiva de mujeres y lesbianas feministas que trabaja la propaganda a través del ejercicio de la serigrafía. Interpelamos, cuestionamos y desnaturalizamos los valores socioculturales hegemónicos que promueven actitudes violentas y machistas de la cultura patriarcal y neoliberal, desde el uso de la calle y el espacio público como principal

Lo que nos parece muy importante de este último testimonio es que refuerza la crítica a la lógica política excluyente que surge de la revuelta, y que hasta ahora hemos visto que se sigue reproduciendo en el Chile postdictatorial. Un apunte importante al respecto es que los gobiernos de la transición no han logrado una democratización real de los procesos políticos. Por el contrario, su encauzamiento de la política a través de las formas tradicionales de la institucionalidad (neo)liberal se han traducido en un proceso de profunda despolitización.

Esto nos lleva a la tercera crítica que reconocemos que surge desde la revuelta hacia la democracia moderada de la transición: la no democratización de los procesos políticos y la despolitización de estos. Dicha despolitización hace aparecer las lógicas tradicionales de la política (neo)liberal como las únicas válidas y realmente eficientes en términos de realización de los fines comunes que se proponen como horizonte del proyecto democrático. Es decir, es una despolitización que dice ser o aparece como politización.

Los discursos que surgen desde las élites políticas, tanto desde el oficialismo como desde la oposición, es decir, tanto desde la derecha como desde la izquierda institucional, muestran siempre un profundo rechazo a la idea de que la política pueda ser algo distinto o alejado de la institucionalidad (neo)liberal dada.

Cualquier intento de poner siquiera sobre la mesa la posibilidad de una politización distinta, realmente incluyente, plural y popular, deviene, o en una criminalización y señalamiento de indiferencia, irrealismo, utopismo, inmadurez política, e incluso autoritarismo; o en una cooptación e integración por parte del poder de aquello que en su momento pudo ser realmente alternativo y crítico.

Como nos recuerdan otras voces y testimonios de la revuelta, *“algo muy notorio, o que se hizo más evidente en estas últimas movilizaciones, es un rechazo más fuerte y generalizado hacia ciertas dinámicas de la democracia representativa, y una desilusión grande respecto de los mecanismos de representación y resolución institucional. Una de las diferencias fundamentales respecto de otras movilizaciones es que la gente se nota más harta todavía de las condiciones de vida actuales, y está dispuesta a hacer más y asumir mayores costos en el*

---

herramienta de visibilización. Nuestro objetivo es crear colectivamente propaganda feminista que intervenga el espacio público, como también compartir saberes y oficios con organizaciones feministas de Chile y Abya Yala, creando redes sororas de lucha.

*ámbito profesional, político y cotidiano, con tal de lograr algún cambio. Aunque ese cambio por momentos sí se concibe a través de las formas tradicionales o dadas, no se identifica plenamente con estas, e intenta por lo menos plantearse la posibilidad de otras formas y otras lógicas políticas”* (Fernando<sup>21</sup>, comunicación personal, octubre de 2020).

Para Vero, en estas exigencias, reflexiones y propuestas es notoria una politización que apunta a construir espacios en los cuales se persista en *organizaciones realmente democráticas, la autogestión, la autonomía y el compartir-actuar en colectivo*. Al respecto, señala que la revuelta *“significa un intento de ruptura, de ir más allá, de las formas tradicionales, cosificadas y fetichizadas, de la política. Esta ha implicado y permitido un proceso de politización, pero no en un sentido tradicional. Es decir, no ha sido una politización como de pronto se entiende de manera habitual, sobre todo las generaciones anteriores. Estas entienden que la politización implica militar en un partido, ver programas de debate en la televisión, o simplemente ir a votar”* (Verónica<sup>22</sup>, comunicación personal, diciembre 2021).

Es una politización que se articula, o se intenta articular, en los márgenes de la institucionalidad (neo)liberal, sin dejar, por supuesto (y por lo mismo) de estar en constante tensión con esta. *“Parte de un fuerte rechazo a las formas tradicionales de hacer y entender la política desde el paradigma (neo)liberal, y de la reducción que este paradigma representa del ejercicio político, ubicándolo en lo partidista, electoral y burocrático”* (Verónica, comunicación personal, diciembre 2021).

Este rechazo se convirtió, a su vez, en intentos de articulación de espacios y procesos económicos y políticos alternativos, que sobre todo tomaron la forma de cabildos y asambleas territoriales. Vale precisar al respecto que estos espacios y procesos no surgieron de manera puramente espontánea, y que no son algo del todo nuevo. En ellos se sintetiza y expresa toda una tradición de lucha largamente asentada y sostenida, sobre todo en sectores marginales y populares.

---

<sup>21</sup> Fernando forma parte de un colectivo anarquista en Iquique, al norte de Chile. Entre otras cosas se dedica al arte gráfico y a la apropiación de conocimiento tecnológico para ponerlo al servicio de su comunidad. Durante la revuelta formó parte de la primera línea que combatió a los carabineros. En las entrevistas que me dio no dejó de mencionar que Iquique es una ciudad profundamente conservadora, y que las marchas que hubieron, en su mayoría, fueron en contra de la revuelta, y no tanto a favor.

<sup>22</sup> Verónica es una enfermera que decidió sumarse a la revuelta a través de las brigadas de salud que apoyaban a los heridos durante las manifestaciones. Según sus testimonios, varias de las heridas de aquellos a quienes atendió eran de balas de escopeta y armas reales, no solamente de balas de goma o gas lacrimógeno. Durante las entrevistas me dijo que la política siempre le había interesado debido a que su papá era un militante comunista en los setentas.

Lo que ocurre con la revuelta es que estas formas de politización alternativa surgen con fuerza y van adquiriendo sentido para las personas. Aunque también, se enfrentan a diversos problemas en términos de su manutención y del persistente ocultamiento que se hace de estas, en favor de las formas hegemónicas de siempre.

A través de estos intentos de politización no tradicional se muestra que de alguna manera es cierto que *“el pueblo chileno despertó, es decir, que perdió cierta inocencia o ingenuidad respecto de ciertas dinámicas de la democracia liberal. Se expresa un desencantamiento profundo con las dinámicas tradicionales, así como con las figuras y mecanismos de siempre, y lo que han representado”* (Ingrid, comunicación personal, enero 2022).

Muy de la mano con esta reflexión, Juliana, de Valparaíso, señala precisamente que *con la revuelta se alumbra y amplía un proceso de politización de lo cotidiano que apunta a no inscribirse en la lógica de los partidos políticos. Sin embargo, siempre aparece la tensión constante entre las formas de participación estatal-institucional y las formas que se conciben al margen o críticamente respecto de estas* (Juliana<sup>23</sup>, comunicación personal, febrero 2022).

Esta tensión es notoria cuando *“amplios sectores, sobre todo conformados por actores “viejos”, en el sentido generacional, hacen una crítica a los sectores que no quieren votar o sumarse al proceso constitucional. Los tachan de inmaduros, utopistas, ultrones, ingenuos. Creen que el éxito de la revuelta se mide en términos de participación electoral, pues entienden la politización como participación electoral, y eso es una reducción inaceptable. Aunque también es necesario no poetizar la lucha, ni tampoco idealizarla. Porque no hay claridad por muchos momentos, y eso puede generar procesos espontáneos, pero ser problemático al momento de querer impulsar nuestras demandas más allá de los marcos de la democracia liberal”* (Hernán, comunicación personal, enero 2022).

También es notoria cuando, dentro de estos mismos espacios y procesos, se discute en torno a la pertinencia o no de, por ejemplo, sumarse al proceso constituyente, o de generar canales de diálogo o disputa con las instancias oficiales. No hay que dejar de decir, como los

---

<sup>23</sup> Juliana pertenece a una organización territorial que está asentada en algunos cerros de Valparaíso. Dicha organización se dedica, sobre todo, a la toma de terrenos y a la disputa con el Estado por espacios de vida digna para personas en situaciones marginales. Durante la revuelta participó en varias manifestaciones en el puerto, y también en varios procesos de expropiación y redistribución de bienes y servicios.

mismos sujetos movilizados y en lucha dicen, que estos espacios y procesos no son perfectos, y que incluso, *“no son en sí mismos la emancipación, sino un impulso hacia otra cosa que es necesario articular y renovar con cada vez más fuerza, tanto práctica como reflexiva”* (Andrea, comunicación personal, 15 de diciembre de 2021).

Ahondemos un poco en esto. Partamos de un apunte que también se repitió en varios testimonios. Este fue que *“la revuelta no surgió con la motivación o exigencia de una nueva Constitución. Y, de la mano con esto, que la idea de democracia que se consideraría más tarde como la concepción hegemónica surgida de la revuelta no era precisamente la que en un principio era evidente, tanto en las manifestaciones como en las asambleas territoriales y cabildos”* (Juliana, comunicación personal, diciembre 2020).

Es decir, el descontento y la rabia popular, sobre todo de las primeras semanas, rechazaba de forma explícita formas de la democracia tradicional, de esa política de siempre, de la cual las personas ya no se sienten parte de ninguna manera, o cada vez menos. Esa democracia representada en los partidos políticos, la Constitución, el Estado y sus representantes.

Sin embargo, la radicalidad discursiva y práctica se fue diluyendo, y fue encaminándose de manera cada vez más fuerte y evidente hacia los parámetros de lo electoral-institucional-liberal. A la pregunta sobre las razones de este encauzamiento, Carla me respondió que existía un trauma profundo entre los vecinos y vecinas. Un trauma que se asentaba, por supuesto, en el miedo, y que tenía su fundamento no solamente en un pasado dictatorial de terror y represión cotidiana, sino en un presente igualmente terrible, en el cual la violencia estructural somete fuertemente a los sujetos, y los integra en una dinámica de dominación en la cual el horror persiste a través de diversas formas y dinámicas.

Ese miedo, que tiene una fuerza objetiva muy grande sobre los sujetos, y que se tiene profundamente internalizado, impone como sentido común para la realización de los anhelos de una movilización o lucha los parámetros de la institucionalidad democrática liberal. Como también dice Carla *“las formas de organización político-social que se fueron articulando de manera alternativa a la narrativa liberal, se fueron dejando de lado o fueron opacadas por las viejas lógicas liberales, tan enquistadas en el cuerpo social y nuestros cuerpos, y no dejaron brotar algo nuevo. Se perdió el elemento popular y se fue cayendo en lo mismo de siempre”*

(Carla, comunicación personal, diciembre 2021). Esto, por supuesto, no se dio, ni se da, sin tensiones o de manera unilateral o unidimensional, pero sí marca una tendencia cada vez más generalizada y totalizante.

Como reitera Carla, *“este miedo es el que lleva a la vecina y vecino a creer en la promesa de la transición democrática (Carla, comunicación personal, diciembre 2021) y a insistir en su incumplimiento, pero no como algo inherente a su forma constitutiva, sino como algo contingente en términos de cómo se ha impulsado y llevado a cabo.*

De la mano con esto *“las exigencias y rabias expresadas en la revuelta eran tan heterogéneas, que eran imposibles de reducir a un concepto homogéneo. Hay un movimiento imperfecto y heterogéneo, donde se dan tensiones, pero donde de muchas maneras te sientes acompañado. Muchas veces escuché decir a más de alguno que “lo bonito era que estabas con más gente. También con la revuelta se nos hicieron más evidentes y visibles otras realidades que conviven ocultas tras la “paz” social. Movilizó una realidad estática, rígida, y la mostró en su dinamismo. Y, a partir de eso, teníamos claro también que la paz es un anhelo que no se realizará sin justicia” (Hernán, comunicación personal, enero 2022).*

Frente a esta heterogeneidad, *“surge lo de la nueva constitución, en un momento de mucha radicalidad y muy álgido de las protestas. Algo que logró apaciguar efectivamente, y contener, la rabia popular. Lo cierto es que, igual, la presión es mucha, y de pronto uno cede” (Hernán, comunicación personal, enero 2022).*

Esta presión viene tanto de las exigencias de supervivencia objetivas. *“Las y los compañeros dejaron de reunirse. Las marchas perdieron fuerza. Los espacios colectivos se dejaron de frecuentar. Los diálogos se dieron entre muy pocos. La gente tenía que volver a los ritmos de la pega (trabajo), seguir buscando cómo sobrevivir. Algo que lamentablemente no podían encontrar en estos espacios” (Hernán, comunicación personal, enero 2022).*

Siguiendo con lo dicho por Hernán sobre esta experiencia: *“En estas (las asambleas y cabildos) se externaban preocupaciones muy distintas también, y se daban tensiones entre posturas muchas veces encontradas, que pueden ser concebidas como de ultrones o de amarillos. Creo que lo más relevante de estas es que surgieron como un espacio de reflexión y compartición de pensares y sentires (muchas veces no se sabía qué se quería, pero sí qué se*

*sentía), al margen de la institucionalidad. Era muy interesante y potente ver y sentir que se lograban posicionar discusiones populares, no marcadas por la agenda del poder. Una agenda que, sin embargo, luego se fue insertando e imponiendo (sobre todo a partir del acuerdo de noviembre) hasta el punto de volverse la agenda a seguir, a pesar del reclamo de muchos, o bueno, de algunos, y de cada vez menos, que veían justo en dicha agenda la posibilidad de que las cosas no se quedaran sólo en marchas o descontento, sino en, por lo menos, lograr algo”* (Juliana, comunicación personal, diciembre 2020).

A partir del “acuerdo” de noviembre lo que se presenta es una tensión constante entre esas formas de politización alternativa de las que ya hemos hablado, y las formas de (des)politización tradicional que, debido a su adecuación con la lógica social imperante, aparecen como las únicas posibles para poder “lograr algo”.

Dicha tensión se hizo presente dentro de los colectivos y movilizaciones, e implicó fuertes procesos de reflexión, separación y tomas de postura, que a la larga propiciaron una disminución del impulso libertario inicial de la revuelta.

En las asambleas y cabildos, por ejemplo, la discusión sobre si sumarse o no al proceso constituyente, o de si involucrarse o no, o qué tanto, con las dinámicas y mecanismos propuestos desde el poder, fue algo muy presente y que generó bastantes tensiones. Al final, se fue asentando como sentido común la idea de que *“un cambio de constitución no resolvería todo, pero que esta sí es, de alguna forma, uno de los pilares fundamentales de un modelo abusivo e injusto”* (Juliana, comunicación personal, diciembre 2020).

Lo que vemos es que la situación de la revuelta, sobre todo a partir del acuerdo, se complejizó de una manera evidente, ya que comenzó a encaminar el descontento popular a los parámetros de siempre. Logró generar un consenso y sentido común, que sin embargo no se dio, obviamente, sin resistencia o, por lo menos, algunos cuestionamientos.

Al respecto, Carla señala que en los espacios en los cuales milita y comparte, el asunto del acuerdo y la nueva constitución comenzó a ser el tema central. La discusión giraba sobre todo en torno a la necesidad de pensar la conveniencia o no de sumarse al proceso por una nueva constitución. La reserva más importante, por supuesto, tenía que ver con lo ya señalado: el acuerdo que dio paso a la posibilidad de una nueva constitución había nacido de la misma

lógica antidemocrática y tecnocrática que se pretendía rechazar, criticar y superar. Y no solamente eso. En esos mismos espacios, desde tiempo atrás, ya se tenía una visión crítica sobre los límites y alcances del Estado liberal y su democracia.

Sin embargo, también se volvió necesario tomar en cuenta, más allá de la crítica, o quizás a la par o a pesar de esta, *el poder real del Estado sobre nuestras vidas, y el carácter realmente impactante en términos de la vida de las personas, de una constitución renovada. Frente a eso, el diálogo llegaba casi siempre a una especie de callejón sin salida, o de paradoja. Obviamente muchas y muchos rechazábamos el acuerdo y su carácter ilegítimo, pero también entendíamos que quedarnos al margen del proceso significaba entregar todos los espacios y posibilidades de posicionar intereses y mandatos, a los mismos políticos de siempre. Y no queríamos eso. No quisimos permitirnos eso* (Carla, comunicación personal, diciembre 2021).

Al final, lo que apareció como más sensato o pertinente en términos estratégicos, al menos en estos espacios, fue sumarse al proceso constituyente, sin renunciar de ninguna manera a las dinámicas y procesos de articulación propios de ciertos espacios comunitarios y cooperativos, que intentaban persistir en otras lógicas y maneras de hacer economía-política.

La intención era que, *desde estas otras lógicas, más plurales, más horizontales, menos institucionales en el sentido liberal, lográramos acordar e impulsar ciertos mandatos, que, obviamente, para poder ser colocados, tendrían que ser traducidos a las narrativas y mecanismos constitucionales. Por lo menos se trataba de colocar algunas inquietudes y de persistir en nuestras dinámicas al margen de. De no renunciar del todo ni a una ni a otra cosa, pero siempre con la claridad de que nuestra lucha no era la lucha constitucional* (Claudia, comunicación personal, diciembre 2021).

Eso sí, se señala, *lo más relevante de este proceso contradictorio, que nos enfrentó a esas contradicciones y ha cuestionado profundamente nuestras propias convicciones, y a nosotras mismas como colectivo e individuo, es que sí ha permitido la revitalización de ciertas discusiones. La que me parece más relevante es la que gira en torno a los imaginarios colectivos y políticos que tenemos. Es decir, nos ha permitido volver a poner sobre la mesa, y volver a dialogar e imaginar, sobre la sociedad que queremos, y la manera de realizarla* (Claudia, comunicación personal, diciembre 2021).

En diálogo con lo dicho, Andrea reitera que *“el estallido no debe ser afirmado como momento de una transformación ya dada, sino como momento que hace posible el cuestionamiento sobre las posibilidades de dicha transformación”* (Andrea, comunicación personal, agosto 2020).

En este sentido, el despertar que se afirma debe entenderse como algo que está por hacerse todavía. No puede simplemente decretarse, sobre todo si nos vamos dando cuenta de los cientos de somníferos que el poder puede proveer para calmar las cosas y devolverlas al cauce del realismo y la racionalidad imperante.

Esta tensión entre el deseo de despertar y los mecanismos que tiene el poder para dormirnos, es notoria, de nuevo, en la tensión entre aquellas exigencias populares que no apuntan a la asimilación dentro de los marcos liberales vigentes y las lógicas estatales e institucionales imperantes, que como sea *“sí representan espacios de poder que determinan, de alguna u otra forma, el rumbo de muchos aspectos de nuestra vida inmediata”* (Andrea, comunicación personal, agosto 2020).

Por eso la posición que toma no es de entero rechazo a las dinámicas estatales. Al menos no de rechazo a intentar disputar ciertos espacios que *se abren precisamente por la presión popular, no necesariamente por mera disposición del poder*. Andrea recupera al respecto lo que la coordinadora feminista 8-M planteó en su momento. Esto fue que, a pesar de que es cierto que *¡No solamente estamos pidiendo una nueva constitución!*, también es cierto que la lucha puede ser más transversal, y tener algo más de impacto si apunta a *¡Brincar todos los torniquetes!*, incluido el proceso constitucional. Pero, siempre desde una conciencia clara de que *“las instituciones estatales o la constitución no resolverán los conflictos que han generado el malestar popular, pero eso no se debe traducir en un rechazo absoluto hacia la disputa de espacios estatales e institucionales, lo cual podría considerarse infantilismo político* (Andrea, comunicación personal, agosto 2020).

Con las reflexiones y testimonios desplegados hasta este momento hemos querido, como señalamos al principio de este apartado, mostrar el contenido de las críticas que han surgido desde la revuelta hacia la democracia moderada impulsada por los gobiernos de la transición democrática. Estas críticas, en términos generales, son tres: (1) que las decisiones políticas en democracia son determinadas, no por el pueblo, sino por las élites empresariales y el interés

económico que representan. (2) Que la democracia en Chile no es democrática en absoluto, puesto que su ejercicio desde el Estado ha derivado en una serie de dinámicas sectarias, elitistas y tecnocráticas, que no incluyen al pueblo en las discusiones o tomas de decisión. Y (3) que la transición no ha logrado cumplir su promesa de democratización real. La democracia se ha mantenido más bien como un mero formalismo, lo cual ha provocado una despolitización generalizada que la revuelta cuestiona a través de procesos de politización alternativos.

Nos parece que estas tres críticas pueden apuntar, a través de una elaboración que las comprenda como expresiones de un descontento que se da en un momento específico del proceso de reproducción social, más allá de un simple cuestionamiento a las formas y mecanismos institucionales que tiene la democracia en el Chile actual.

Es decir, nos permiten plantear cuestionamientos, no solamente a la clase política o empresarial, o hacia los marcos normativos vigentes, sino a la dinámica del capitalismo que se expresa y sostiene a través, precisamente, de dichas clases y dichos mecanismos, sin que estos sean su fundamento más esencial. En el siguiente subapartado desarrollaremos estos cuestionamientos, y los articularemos como elementos de una interpretación crítica del presente.

### **3.3.- *Una historia realmente nuestra.* La fuerza disruptiva del anhelo democrático**

Sinteticemos lo dicho hasta ahora, y señalemos cómo esto nos lleva a los argumentos que pretendemos desarrollar en este apartado como una crítica del presente en Chile.

Recordemos que la intención principal de todo este capítulo ha sido elaborar una constelación en torno al concepto de democracia en Chile. Esta constelación ha pretendido mostrar tanto la manera en la cual la democracia se ha comprendido y desarrollado en el Chile postdictatorial, como los cuestionamientos que de esta concepción moderada de democracia han surgido desde la revuelta de 2019.

Lo que desarrollamos en el primer subapartado fue la noción de democracia moderada que se consolidó como narrativa y práctica de la llamada transición democrática. Esta democracia moderada logró imponerse como única alternativa posible para lograr el final de la dictadura de Pinochet.

Vimos que su imposición y consecuente hegemonía se logró gracias a dos factores: la aceptación por parte de los sectores de oposición que representaba de los términos, condiciones y marcos normativos establecidos por la dictadura; junto con el rechazo, negación e incluso criminalización, de toda práctica o narrativa disidente, que insistiera en la posibilidad de una transformación popular y radical del proyecto dictatorial y su modelo.

Dicha aceptación de las condiciones del régimen, y el rechazo de toda disidencia, permitieron un diálogo y consenso entre las élites militares, empresariales y políticas del régimen, y las que enseguida se enquistarían como nuevas élites en el poder.

Como también señalamos, los sectores encargados de la transición legitimaron su postura en una serie de mecanismos y narrativas que en términos formales se presentaron como garantes de los ideales de justicia y libertad de cierto liberalismo. Aunque, en términos reales se tradujeron en un realismo político profundamente tecnocrático, para el cual la justicia y la libertad eran principios que no podían ser considerados si el fin a alcanzar era un clima de estabilidad y gobernabilidad.

Este realismo político fue conceptualmente justificado por varios intelectuales orgánicos afines a los gobiernos de transición y su realismo político, que entendieron la democracia solamente como un ejercicio “en la medida de lo posible”. Medida marcada por un modelo de economía abierta que jamás se cuestionó de manera real y profunda, sino que se afirmó desde un horizonte supuestamente distinto, que prometía que el progreso y la riqueza que este producía ya no sería solamente para unos cuantos, sino para todos. Una promesa de “crecimiento con equidad” que evidentemente no se cumplió (ni se podía cumplir) de ninguna manera.

A pesar de que estos intelectuales lograron imponer su visión de manera hegemónica, descalificando incluso como “ingenuos” o “infértiles” a quienes cuestionaran el carácter necesario de la dinámica política y económica impuesta, hubo también un sector de intelectuales disidentes que no dejaron de insistir en una postura crítica respecto del realismo político de la transición, y en un rechazo tajante a la lógica tecnocrática imperante.

Dichos intelectuales disidentes, con sus matices, apuntaron de manera importante la insuficiencias y deficiencias que el proceso de transición estaba implicando para lograr la democratización real, no puramente formal, que había prometido lograr. De igual manera, señalaron que mientras el modelo económico no se cuestionara, las dinámicas sociales, incluyendo la política, seguirían sometidas a los imperativos del mercado.

Después de desarrollar todo esto, planteamos, ya en el segundo subapartado, que la revuelta se inserta en las discusiones en torno a la democracia en el Chile postdictatorial, sobre todo cuestionando la democracia moderada impulsada desde la transición, e impugnando el carácter falso e insuficiente de su promesa.

Dotamos de contenido dicha impugnación, a través de testimonios de personas que, desde distintos procesos y espacios, participaron de alguna u otra forma en las movilizaciones durante la revuelta. A partir de dichos testimonios, afirmamos que tres de los cuestionamientos que se hacen de la democracia moderada desde la revuelta popular son: (1) que las decisiones políticas en democracia son determinadas, no por el pueblo, sino por las élites empresariales y el interés económico que representan. (2) Que la democracia en Chile no es democrática en absoluto, puesto que su ejercicio desde el Estado ha derivado en una serie de dinámicas sectarias, elitistas y tecnocráticas, que no incluyen al pueblo en las discusiones o toma de

decisión. Y (3) que la transición no ha logrado cumplir su promesa de democratización real. La democracia se mantenido más bien como un mero formalismo, lo cual ha provocado una despolitización generalizada que la revuelta cuestiona a través de procesos de politización alternativos.

Ahora bien, lo que nos interesa hacer en este último subapartado es una interpretación de dichos cuestionamientos, de manera que se puedan mostrar como una crítica, ya no sólo de ciertas formas, dinámicas institucionales, marcos normativos, o de ciertos grupos en el poder, sino como elementos de una crítica del capitalismo en su vigente etapa neoliberal.

En términos concretos, lo que proponemos es que a partir de las tres críticas hechas a la democracia moderada por parte de la revuelta es posible alumbrar algunos elementos constitutivos del proceso de reproducción social capitalista en su vigente etapa neoliberal. En específico, estos elementos constitutivos son: (1) la separación entre economía y política, (2) el carácter excluyente, sectario, (3) y también despolitizante, antidemocrático y homogeneizante del capitalismo. Cabe aclarar que pretendemos mostrar aquí que estas características son inherentes a su lógica, y no algo externo a ella.

Sobre el primer punto, la separación entre economía y política. Recordemos al respecto que la revuelta denuncia que la política que se ejerce desde el estado chileno no responde a las exigencias y anhelos del colectivo y la voluntad popular, sino a los intereses privados de una élite empresarial que utiliza las instituciones públicas, los recursos y sus leyes, para enriquecerse, mantener sus privilegios y acrecentarlos.

A partir de esta crítica se tiende a señalar que las deficiencias de la democracia en Chile se deben a esta subordinación de los ideales públicos de lo político a los intereses privados de lo económico. Y, por consecuencia, se tiende a proponer una inversión, es decir, una primacía de lo político sobre lo económico.

El problema de fondo, y por lo cual creemos necesaria la elaboración crítica que proponemos al respecto, es que con esta crítica se puede caer en la afirmación de la separación entre economía y política, y, por lo tanto, en afirmar la apariencia fragmentada de las dimensiones que son constitutivas del proceso de socialización capitalista.

De igual manera, la propuesta de un retorno a la política, que exige su primacía por encima de la economía, puede caer en la reproducción de la falsa idea de que el capitalismo es solamente un modo de producción económico, cuyas contradicciones podrían ser controladas, reguladas y encauzadas hacia el bien común a través del Estado.

Si tomamos esta crítica a la relación entre lo económico y lo político, lo que podemos plantear es un par de preguntas más de fondo: ¿por qué lo económico y lo político aparecen y se afirman como algo separado en el capitalismo? y ¿qué consecuencias tiene afirmar esta separación?

Lo primero que nos gustaría señalar al respecto es que, al menos desde la teoría crítica que reivindicamos en esta tesis, la relación entre economía y política tiene que comprenderse de manera dialéctica, y su separación, como algo verdadero y falso a la vez. Verdadero, porque en el capitalismo las distintas esferas que conforman el proceso de socialización aparecen realmente como algo totalmente desvinculado entre sí. Falso, porque esta apariencia de separación no es algo natural, sino históricamente específico. Responde a las exigencias del proceso de valorización a través del trabajo abstracto que es propio del capitalismo.

La historiadora y teórica política Ellen Meiksins Wood (2008) aborda de manera importante esta cuestión, como parte de sus reflexiones en torno a la pertinencia y actualidad del materialismo histórico de Marx después de la caída del comunismo realmente existente. Dicha autora plantea que la separación entre el ámbito de lo económico y lo político no puede entenderse, como lo hace cierto marxismo tradicional, como un problema puramente teórico o producido por una “falsa conciencia”. Si así fuera sería muy fácil superarlo. De manera más profunda se tendría que entender que esta separación:

corresponde, en efecto, a las realidades del capitalismo, a las formas en que la apropiación y la explotación realmente dividen los ámbitos de la acción económica y política, y de verdad transforman en asuntos claramente ‘económicos’ determinados asuntos políticos esenciales, luchas por el dominio y la explotación inextricablemente ligadas, en el pasado, al poder político. Esta separación estructural podría ser, por cierto, el mecanismo de defensa más eficaz con que cuenta el capital. Lo importante, entonces, es explicar cómo y en qué sentido el capitalismo ha abierto una brecha entre lo económico y lo político; cómo y en qué sentido temas esencialmente políticos, como la

disposición del poder para controlar la producción y la apropiación, o la asignación de la fuerza social de trabajo y los recursos, han sido excluidos de la arena política y desplazados a una esfera diferente (Meiksins Wood, 2008, p. 26).

Lo que nos parece central y rescatable de lo planteado por la autora es el señalamiento de que la separación entre economía y política tiene que entenderse como fundamento del proceso de reproducción social capitalista. Es decir, como algo constitutivo de su lógica, y necesario para poder sostenerla. Ahora bien, para nosotros, existe un gran problema en cómo entiende Meiksins Wood las causas, consecuencias y posibles críticas de dicha separación.

Lo que la autora sugiere es que la separación entre los ámbitos económico y político en el capitalismo son necesarios para imponer los procesos de apropiación y explotación que le serían propios. Sobre dichos procesos la autora explica que:

El mecanismo del plusvalor es una relación social particular entre el apropiador y el productor. Opera a través de una organización determinada de la producción, la distribución y el intercambio; y se basa en una relación de clase sostenida por una determinada configuración del poder (Meiksins Wood, 2008, p. 31).

El mecanismo del plusvalor, por lo tanto, se entiende como sostenido por una esfera económica de producción, distribución e intercambio, que no sería posible sin la complicidad de una esfera política en la cual se configuran relaciones de poder y tensiones entre clases.

El problema que Meiksins Wood ve al respecto es que las dinámicas de la esfera de lo económico, es decir, la esfera de lo que identifica como de producción, distribución e intercambio, ha sido relegada y marginada de toda discusión política. Se ha tendido a ocultar que para su surgimiento y funcionamiento es necesaria toda una configuración de relaciones de poder y subordinación entre las clases.

Su crítica, por lo tanto, se enfoca en mostrar que para que el mecanismo de valorización del capitalismo funcione, la dimensión económica debe aparecer como un puro proceso técnico y privado, relegado de toda disputa o tensión política. Lo que se denuncia es que la dimensión de lo económico ha sido privatizada, es decir, que:

la organización de la producción bajo la autoridad del capital presupone la organización de la producción y la integración de una fuerza de trabajo bajo la autoridad de formas de propiedad privada anteriores. El proceso mediante el cual se consolidó esta autoridad de propiedad privada, uniendo el poder de la apropiación con la autoridad para organizar la producción en manos de un apropiador privado en su propio beneficio, puede verse como la privatización del poder político. La supremacía de la propiedad privada absoluta parece haberse establecido en gran medida por medio de una *involución* política, la asunción, por parte de apropiadores privados, de funciones originalmente conferidas a una autoridad pública o comunitaria (Meiksins Wood, 2008, p. 45).

Lo que vemos como profundamente problemático e insuficiente de esta crítica es que positiviza las dimensiones política y económica que son objeto de su análisis, pues les asigna ciertas funciones y características específicas y dadas. De igual manera, es problemático que su crítica se conforme con denunciar que los procesos económicos han sido privatizados y marginados de la arena de “lo político”, es decir, de la forma en que está organizado el poder y la lucha entre clases.

Esto equivale a reafirmar que el capitalismo es simplemente un modelo económico fundado en la propiedad privada de los medios de producción y en la explotación de una clase sobre otra, que es posible gracias a que la esfera de lo político responde a intereses privados y no a intereses colectivos. Su análisis y crítica de la separación entre lo económico y lo político, por lo tanto, no pretende comprender el carácter objetivo de la separación misma, sino la manera en que ambas dimensiones son concebidas y se relacionan entre sí.

Esto es consecuencia inevitable de dos presupuestos: su comprensión del capitalismo como un simple modo de producción y explotación, y su comprensión de la emancipación como el control democrático y colectivo de los procesos económicos de producción, distribución e intercambio.

También creemos que es consecuencia de un ímpetu práctico que desea reivindicar para el pensamiento marxista. Al respecto, es clara al señalar que su interés primordial es presentar las relaciones de producción capitalista:

en su aspecto *político*, ese aspecto en el que son *cuestionadas*, como relaciones de dominio, como derechos de propiedad, como el poder de organizar y regir la producción y la apropiación. En otras palabras, el objeto de esta posición teórica es *práctico*. Su objetivo es iluminar el terreno de la lucha viendo los modos de producción no como estructuras abstractas, sino como algo a lo que realmente se enfrentan las personas que deben *actuar* en relación con ellos (Meiksins Wood, 2008, p. 32).

Lo que vemos es una asimilación que nos parece falsa y problemática entre inmediatez y posibilidad de acción política. Lo que se está diciendo es que la teoría debe alumbrar el carácter concreto de las condiciones de producción y dominación, para impulsar acciones políticas inmediatas que puedan apropiarse de forma colectiva de lo político y lo económico.

Todos estos supuestos y argumentos recaen al final en una explicación sobre la separación entre lo económico y lo político que no cuestiona la existencia misma de ambas dimensiones, ni explica su surgimiento como algo inherente a la lógica de la valorización del capital. Por eso solamente alcanza a proponer una forma de relación distinta entre ambas, y, por lo tanto, a sugerir de manera idealista una posible reconciliación entre estas dimensiones.

Para nosotros, negar el carácter abstracto de las estructuras capitalistas, y contraponer a dichas abstracciones un punto de vista supuestamente “concreto”, con el fin de abrir caminos de acción política, no hace sino reproducir y dejar intactas, de manera inconsciente e involuntaria incluso, las formas de mediación social que constituyen la dominación capitalista. Formas que no pueden ser adecuadamente comprendidas en términos de mercado, lucha de clases, clases sociales, propiedad privada, control privado de la producción, distribución desigual de la riqueza o explotación (Postone, 2006).

El llamado marxismo abierto también cae en esta trampa al analizar la separación y relación entre economía y política. Si bien sus planteamientos son más incisivos y radicales en lo que respecta al Estado y la democracia liberal como forma política de las relaciones sociales capitalistas, y al capitalismo como tal, existe una recaída en “lo concreto” que, en su pretensión de negar el carácter abstracto del capitalismo, lo que hace es dejar intacta su lógica de dominio. Revisemos algunos de sus planteamientos al respecto para continuar la discusión.

En primer lugar, es importante señalar que el marxismo abierto comparte al menos dos presupuestos sobre la crítica de Marx con Meiksins Wood. El primero es que la crítica de Marx debe volver a poner el acento en su carácter práctico, es decir, en su vínculo con la lucha de clases y las praxis de emancipación. El segundo es que para que este carácter práctico sea posible, la crítica debe alumbrar el carácter concreto de la dominación, no para intentar explicar a esta como una forma abstracta, cerrada y dada, sino como un proceso irresuelto y cotidiano de lucha constante que siempre apunta más allá de la socialización capitalista.

Para desarrollar ambos presupuestos desde la perspectiva del marxismo abierto una buena referencia es la teoría crítica de John Holloway y de Werner Bonefeld, dos de los principales representantes de esta corriente heterodoxa del marxismo contemporáneo.

De acuerdo con Holloway (2010) el punto de partida de nuestra teoría y nuestra praxis crítica debe ser el grito-hacer. Este grito-hacer se debe entender como una práctica de rechazo constante que surge y se despliega de manera antagónica en, contra y más allá del proceso de socialización capitalista.

Este grito-hacer implica una teoría-práctica negativa de rechazo en contra de la constitución del mundo en su forma capitalista. Una forma que esta praxis negativa muestra precisamente como inestable, incierta y siempre frágil, en tanto depende de la subordinación y coacción de los sujetos que la reproducimos. En el visibilizar y evidenciar esta dependencia del capitalismo respecto de nosotros, se encontraría la potencia y pertinencia de toda teoría-práctica crítica.

La visibilización de esta dependencia del capitalismo respecto de nuestro hacer, es a su vez la visibilización del mundo como lucha. Es decir, como un proceso de socialización que de ninguna manera debe darse como algo dado, sino que más bien debe concebirse como un proceso antagónico que todo el tiempo está a punto de ser desbordado por la negatividad del grito-hacer, al cual debe someter de manera persistente, y que por lo tanto existe en su modo de ser negado, y como amenaza constante para el capital.

Holloway (2000) ve como un signo de conformidad y pasividad por parte del pensamiento crítico el no centrarse en este grito-hacer. Para él, la melancolía de izquierda que

apunta sus reflexiones hacia las injusticias, el llanto y los destrozos del capitalismo, no tiene lugar ni pertinencia si lo que se pretende es impulsar una praxis de emancipación en el presente.

Sus preocupaciones no se centran, por lo tanto, en la dominación y sus complejidades, sino en el hervor social y el corazón de lo reprimido que según su perspectiva está constantemente desafiando al orden capitalista. Centrarse en este corazón de lo reprimido que lucha todo el tiempo por hacer estallar el mundo tal cual es, le permite desarrollar una teoría de la praxis concreta, según la cual es posible dejar de hacer el capitalismo. Y no solamente eso, sino que en realidad todo el tiempo estamos dejando de hacerlo.

Este dejar de hacer el capitalismo se entiende como una praxis de agrietamiento (Holloway, 2011). Es decir, como una serie de prácticas y haceres que no se suscriben de manera total a la lógica del capitalismo, y que, por lo tanto, representan un rechazo a sus formas de socialización. A la teoría crítica le tocaría insistir en la existencia de estas grietas, mostrar su potencial disruptivo, y señalar posibilidades de articulación que permitan una praxis de emancipación no puramente fragmentada.

Dicho todo esto, para nosotros es evidente que el interés de Holloway con el alumbramiento de las grietas, y con la crítica de la “melancolía de la izquierda” que se centra en la dominación y no en la lucha que constantemente la está desafiando, es un interés práctico. Centrarse en estas grietas y en su potencial negativo permite afirmar la fuerza y el poder que el sujeto tiene en relación con el capitalismo. Una fuerza y poder que no lo posicionan ya como víctima, sino como sujeto capaz de romper con la dominación.

Lo que hay de fondo es una inversión teórica y práctica. El sujeto en el capitalismo ya no es el capital como una abstracción escindida de los seres humanos que lo padecen, sino los seres humanos que con su hacer concreto convertido en trabajo abstracto sostienen el capitalismo, y, por lo tanto, pueden dejar de sostenerlo.

Esta perspectiva está fundamentada en una reinterpretación de la crítica de Marx que parte de la idea de que su teoría es una teoría negativa del capitalismo. Es decir, una crítica que apunta a la negación del capitalismo. El fundamento de dicha negación sería, como ya vimos, el hacer concreto que el capitalismo subordina a la lógica del trabajo abstracto para poder reproducirse, y que, sin embargo, existe como latencia en su modo de ser negado.

En términos de Bonefeld, la crítica de Marx es una crítica negativa porque es una crítica *ad hominem*. Esto significa una crítica a “las formas pervertidas del capital [que] saca a la luz su fundamento social, es decir, la base humana de su existencia. [...] la crítica de las formas pervertidas conlleva su conceptualización como formas de existencia humana y, por ello, como formas a través de las cuales subsiste el ser humano como ser negado” (Bonefeld, 2013, p. 188).

En otras palabras, la crítica de Marx es una crítica negativa *ad hominem* porque apunta a alumbrar que lo que está detrás y sostiene las formas que adquieren las relaciones sociales en el capitalismo es el hacer concreto de los seres humanos. Esto implica negar el carácter abstracto que el capitalismo adquiere frente a los seres humanos, y mostrar que el fundamento de las relaciones sociales es más bien un hacer concreto desde el cual es posible desafiar y poner en entredicho la dominación.

El cuestionamiento al carácter abstracto del capitalismo, como también vimos en Holloway, tiene intenciones prácticas. Implica reivindicar nuestro poder sobre la forma de reproducción social capitalista, y el carácter concreto y antagónico de sus dinámicas, oculto detrás de una existencia social aparentemente fundada en leyes económicas abstractas. Lo que es importante ahora es señalar la manera en que este análisis del capitalismo por parte del marxismo abierto sirve como fundamento de su crítica de la separación entre lo económico y lo político.

Como ya vimos, en específico el marxismo abierto de Holloway comprende al capitalismo como una forma de relaciones sociales fundada en la contención y negación del hacer humano en la forma del trabajo abstracto. Esta contención y negación se entiende como un proceso constante y cotidiano de subordinación, posible gracias a la separación de los seres humanos, en tanto hacedores, de sus medios para hacer, de su capacidad de hacer y producir valores de uso para satisfacer sus necesidades, no las del capital.

Esta separación, sin la cual sería imposible la reproducción ampliada del capital, se traduce a su vez en el surgimiento de dos esferas diferenciadas: la esfera de lo económico, que se encarga de las relaciones de intercambio mercantil entre particulares; y la esfera de lo político, que se encarga de regular las relaciones entre ciudadanos a partir de una serie de marcos normativos establecidos.

Ambas esferas, que aparecen desvinculadas entre sí, y escindidas de cualquier praxis humana, adquieren, una, la forma de un mercado guiado por la ley de la oferta y la demanda, y la otra, la de un Estado que se encarga de regular las interacciones entre ciudadanos que ante la ley son comprendidos como libres e iguales.

La teoría política tradicional, entre la cual se cuenta también la teoría política marxista, tiende a afirmar esta separación y desvinculación entre lo económico y lo político. Esta afirmación acrítica tiene como consecuencia una serie de perspectivas que abogan por la no intervención del Estado en los asuntos económicos, o por la intervención y regulación del mercado por parte de este, para poder generar ciertas condiciones más equitativas de producción y repartición de la riqueza generada.

Ambas posturas, supuestamente contrarias, parten de una visión positiva de la separación entre el hacedor y los medios para hacer, y, por lo tanto, reproducen la fetichización tanto de lo económico como de lo político. Dicha fetichización implica que comprenden al mercado y al Estado como dos entidades abstractas, naturales y ahistóricas, sin ningún tipo de relación entre sí, o sin sustento en el hacer humano.

La crítica, de acuerdo con el marxismo abierto, rompe con esta fetichización al alumbrar que la separación entre lo económico y lo político es falsa, ya que ambas son producto de una constitución específica de las relaciones sociales que tiene su fundamento, como ya hemos dicho, en la separación de los hacedores de sus medios para poder-hacer, y también de lo que hacen.

Señalar esto implica comprender que “la ‘economía’ y el ‘Estado’ no son dos entidades diferentes de la organización humana” (Bonefeld, 2013, p. 185), sino que son producto precisamente de una forma específica de organización del hacer humano que bajo la lógica del capital se vuelve antagónica. Es decir, comprender que “lo político complementa a lo económico como formas distintas de un mismo antagonismo fundamental de clases” (Bonefeld, 2013, p. 194).

En palabras de Holloway (2011):

El Estado se caracteriza por su separación de la sociedad. No establece la cohesión social, pero sí actúa como un complemento necesario para el establecimiento de esa cohesión mediante el proceso de intercambio. Es una forma derivada del trabajo abstracto, constituida por la abstracción del hacer en trabajo. La constitución del Estado es, al mismo tiempo, la constitución de lo económico y lo político como esferas separadas (p. 175).

Lo interesante de esta reflexión crítica sobre el Estado y su relación con lo económico es que nos permite pensar la separación entre lo económico y lo político como algo constitutivo e inherente a las relaciones sociales capitalistas. No solamente se apunta, como en Meiksins Wood, a señalar que lo económico debe ser politizado y democratizado, sino que se critica la existencia misma de ambas dimensiones, y su afirmación por parte de una teoría política positiva con intenciones críticas, que solamente pretende hacer un manejo “mejor” o “más solidario” de esta separación, y no de abolirla.

En este sentido, para el marxismo abierto la crítica de esta separación tiene consecuencias prácticas. Decir que esta es una apariencia creada por el capitalismo para poder reproducirse como lógica social, es también decir que toda praxis de emancipación que apunte simplemente a una u otra, estará errando el tiro. Esto debido a que:

El determinante real de la sociedad está oculto detrás del Estado y de la economía: es la forma en que se organiza nuestra actividad cotidiana, la subordinación de nuestro hacer a los dictados del trabajo abstracto, o sea, del valor, del dinero, de la ganancia. Es esta abstracción la que, después de todo, se erige como la base misma de la existencia del Estado. Si queremos cambiar la sociedad debemos dejar de subordinar nuestra actividad al trabajo abstracto, hacer otra cosa (Holloway, 2011, p. 176).

Por lo tanto, las propuestas, como vemos que ocurre en el caso de ciertas derivas predominantes de la revuelta chilena, que no apuntan a una crítica de la forma en la cual está organizada nuestra actividad en el capitalismo, y a las relaciones sociales que esta produce, y simplemente apelan a una democratización de lo económico o a una subordinación de lo económico al Estado, como representante de lo político, son insuficientes para pensar en una transformación radical.

A primera vista parece obvio que lograr el control del Estado es la clave para el advenimiento del cambio social. El Estado reclama ser soberano, ejercer el poder al interior de sus fronteras. Esto es central en la idea habitual de democracia: se elige el gobierno para que cumpla con la voluntad de las personas por medio del ejercicio del poder en el territorio del Estado. Esta idea es la base de la afirmación socialdemócrata de que el cambio radical puede alcanzarse por medios constitucionales. El argumento en contra de esta afirmación es que el punto de vista constitucional aísla al Estado de su contexto social: le atribuye una autonomía de acción que de hecho no tiene. En realidad, lo que el Estado hace está limitado y condicionado por el hecho de que existe sólo como un nodo en una red de relaciones sociales. Esta red de relaciones sociales se centra, de manera crucial, en la forma en la que el trabajo está organizado. El hecho de que el trabajo esté organizado sobre una base capitalista, significa que lo que el Estado hace y puede hacer está limitado y condicionado por la necesidad de mantener el sistema de organización capitalista del que es parte (Holloway, 2010, p. 32).

Ahora, si bien es cierto que reconocemos un potencial crítico enorme en estas reflexiones del marxismo abierto sobre la separación entre lo económico y lo político por los motivos antes señalados, creemos que las argumentaciones con las cuales pretenden fundamentar la idea de que dicha separación es algo producido y constitutivo del capitalismo, son de muchas maneras insuficientes.

Esto es consecuencia de una concepción reductiva del capitalismo y las apariencias que produce, pues se entiende a este solamente en términos de una subordinación inmediata del hacer humano concreto a la lógica del trabajo abstracto. Y a su vez, se entiende este trabajo abstracto, de manera igualmente superficial, como el encauzamiento de la actividad humana concreta a la lógica de la ganancia.

Incluso cuando señala que la consecuencia de este proceso de abstracción del hacer concreto produce un proceso de fetichización, entiende a este último solamente como una mera apariencia que nos hace “pensar el mundo en términos de cosas, no en términos de relaciones entre personas” (Holloway, 2011, p. 148). Apariencia que se rompe constantemente si ponemos el énfasis en las interacciones cotidianas que (supuestamente) no estarían mediadas por la ganancia, sino por el amor, la solidaridad y la reciprocidad.

Como ya dijimos, el momento de verdad que las reflexiones críticas que el *Marxismo abierto* alumbra en torno a la separación entre lo económico y lo político, es que esta separación es algo constitutivo de su lógica de socialización, y, por lo tanto, la crítica debe apuntar al cuestionamiento mismo de dicha lógica y la apariencia que adquiere, no a una relación más democrática entre ambas.

Sin embargo, la explicación de lo que produce esta separación nos parece simplificadora e insuficiente por las razones ya señaladas. Si bien recuperamos sus presupuestos al respecto, creemos necesario apuntar a otra explicación de la constitución misma del capitalismo y su dinámica esencial, que no pensamos que pueda ser pensada simplemente en términos de antagonismo de clase o del antagonismo entre el hacer concreto que produce valores de uso y el trabajo abstracto que produce valor.

La profundización en esta cuestión nos permite llevar la discusión sobre la separación entre lo económico y lo político hacia una crítica más pertinente de las exigencias que solamente apuntan a una democratización de la economía, o a una primacía de lo político sobre lo económico, como es el caso de ciertas derivas predominantes de la revuelta chilena. El problema es que estas posturas dejan intacta la constitución misma de dicha separación, y, por lo tanto, la dinámica que la produce, que es a su vez la lógica de dominio del valor.

Para Postone (2006), una teoría crítica que pretenda estar a la altura del presente tiene que ser capaz de explicar, desde el punto de vista de su posible abolición y superación, la dinámica constitutiva del capitalismo, más allá de su apariencia fenoménica. Esto, sin dejar de mostrar cómo dicha apariencia es producida por esa misma dinámica para poder sostenerse.

Partiendo de esta intención, que es uno de los motivos principales de su reinterpretación de la crítica de Marx, cuestiona a aquellas interpretaciones del pensamiento marxista que caen, ya sea en una lectura positiva y afirmativa de la totalidad social (como es el caso del marxismo tradicional), o en una lectura que niega la existencia de la dimensión abstracta y cuasi-objetiva de dicha totalidad social debido a que su reconocimiento implicaría la negación de todo horizonte de emancipación (este sería el caso, según lo entendemos, del marxismo abierto). Postone dice al respecto que ambas posturas se relacionan de manera antinómica, pues “ambas posiciones son unilaterales ya que afirman, de modos opuestos, una identidad transhistórica entre lo que es y lo que debería ser”.

Sin embargo, como él la entiende:

La crítica marxiana de la totalidad es una crítica históricamente específica que no confunde lo que es y lo que debería ser. No enfoca el tema de la totalidad en términos ontológicos, es decir, ni afirma ontológicamente la existencia transhistórica de la totalidad, ni niega que esta totalidad exista (lo que, dada la existencia del capital sólo podría ser mistificador), sino que analiza la totalidad en términos de las formas estructurantes de la sociedad capitalista. [...] En la crítica de Marx, la totalidad se fundamenta como históricamente específica y se descubre de un modo que apunta a la posibilidad de su abolición (Postone, 2006, p. 93).

Estas formas que se mencionan como estructurantes de la totalidad social capitalista no pueden ser aprehendidas de manera adecuada con conceptos como el de mercado o de propiedad privada, y sus problemáticas y catastróficas consecuencias no pueden ser señaladas solamente en términos de la opresión, explotación y expropiación directa de una clase sobre otra, o de distribución desigual de la riqueza.

Más allá de estos conceptos y términos, que para Postone reproducen de manera inmediata la forma en que el capitalismo se presenta ante los sujetos, no nos permiten comprender la dominación capitalista de manera adecuada. La crítica de Marx aporta herramientas que nos permiten comprender esta totalidad social como constituida de manera esencial y contradictoria por la mercancía, el trabajo abstracto, el dinero y el valor.

Todas estas categorías, que en el despliegue de las argumentaciones de Marx se van mostrando en su relación y dinámica, no son simples categorías económicas, sino categorías que pretenden captar de manera crítica una lógica social que se reproduce a través de contradicciones y antagonismos.

Dichas contradicciones y antagonismos no pueden reducirse, a su vez, a una dicotomía supuestamente excluyente entre valor de uso y valor, o entre trabajo concreto y trabajo abstracto, y tampoco a la tensión entre la clase burguesa y el proletariado.

A diferencia del marxismo abierto, Postone (2006) no comprenderá la dialéctica entre trabajo concreto y abstracto, o entre valor de uso y valor, como una dialéctica necesariamente

antagónica. Su planteamiento más bien señala que con estos conceptos y su dialéctica, Marx está dando cuenta de una dinámica esencial, históricamente específica, que sostiene al capitalismo, que se despliega de manera constante a través de sus contradicciones, en una lógica de transformación y reconstitución que abre brechas de posibilidad, pero también de perpetuación de su dominio (como ha sido el caso hasta ahora), y que se expresa de manera fenoménica en todas las dimensiones de la existencia humana.

¿Cómo entender la separación entre lo económico y lo político a partir de esta perspectiva? Lo que nos permite, en términos generales, es comprender algo que Meiksins Wood señala, pero sin la solidez crítica de Postone. Esto es, que el capitalismo en tanto lógica de socialización necesita adquirir, para su reproducción ampliada, la apariencia de una serie de prácticas y dimensiones concretas separadas entre sí, y vinculadas solamente de manera extrínseca.

Estas apariencias son producto del fetichismo de la mercancía, es decir, de una configuración específica de las relaciones sociales cuyo fundamento es el trabajo abstracto que produce valor. Las categorías marxistas de mercancía, dinero, trabajo y valor tienen la intención de expresar esta configuración históricamente específica de las relaciones sociales en el capitalismo. De expresar críticamente su carácter negativo, ya que son resultado de una inversión real en la cual no son los individuos vivos, sino el capital como sujeto automático, el que determina el proceso de reproducción social.

Una de las apariencias reales que este fetichismo produce es precisamente la de una dimensión política, representada en el Estado, y una dimensión económica, representada en el mercado. A través de estas, en su constitución y separación, se expresa fenoménicamente y reproduce una forma de mediación social que, como dijimos, no solamente se debe entender como fundada en la negación del hacer concreto, sino en una dialéctica entre lo concreto y lo abstracto que es inherentemente contradictoria y que produce una forma de dominación no exenta de tensiones.

Una crítica que tenga como base esta comprensión dialéctica negativa de la totalidad capitalista permite un análisis profundo y pertinente de la estructura del capitalismo y de sus expresiones fenoménicas, tanto en el ámbito cultural como social. Nos permite evitar también la reificación de ciertos ideales que surgen de la misma sociedad burguesa, y que de ninguna

manera escapan o antagonizan con su existencia, como el ideal democrático liberal de la sociedad civil capaz de desafiar la dominación<sup>24</sup>.

De igual manera nos permite entender que la relación entre apariencia y esencia en el capitalismo no se da simplemente como una relación dicotómica entre el aparente carácter objetivo de la sociedad y el carácter esencialmente subjetivo e interpersonal de esta.

Desde Postone, el asunto se presenta como algo más complejo. Según señala, la dialéctica entre apariencia y esencia no se puede reducir a una supuesta dicotomía que implica el ocultamiento por parte de una “falsa” apariencia objetiva, de relaciones sociales que realmente se dan entre personas. La dialéctica entre apariencia y esencia se debe comprender como una relación necesaria e intrínseca entre las formas de mistificación capitalistas y su contenido.

En este sentido:

las relaciones sociales aparecen ‘*como lo que son*, vale decir, no como relaciones sociales directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como relaciones propias de las cosas entre las personas y las relaciones sociales entre las cosas’. En otras palabras, las formas sociales impersonales, cuasi-objetivas, expresadas por categorías tales como mercancía y valor no disfrazan simplemente las relaciones sociales ‘reales’ del capitalismo (es decir, las relaciones de clase), las estructuras abstractas expresadas por esas categorías *son* más bien esas relaciones sociales ‘reales’. La relación entre forma y contenido en la crítica de Marx es, pues, necesaria, no contingente. La especificidad histórica del modo de aparición supone la especificidad histórica de lo que expresa, ya que lo que está históricamente determinado no puede ser el modo necesario de aparición de un ‘contenido’ transhistórico (Postone, 2006, p. 73).

---

<sup>24</sup> “Los anti-totalitarios reificaron el concepto de sociedad civil y les faltó análisis cultural y social (sin hablar de análisis económico-político). De modo que no creo que desarrollaran una estructura conceptual capaz de explicar lo que está pasando hoy, a no ser como una traición a la democracia” (Gonçalves y Manzione, 2021, p. 60).

Desde este análisis crítico, la separación/relación entre la dimensión de lo económico y lo político aparece como constitutiva y necesaria para la reproducción ampliada del capital. La crítica de esta separación empieza mostrando el vínculo no contingente que esta tiene con el proceso de reproducción social. Y debe continuar como crítica inmanente, no como una crítica *ad hominem*.

En el caso de la crítica *ad hominem*, lo que se señalaría es que detrás de estas dimensiones (lo que estas estarían ocultando) existe la actividad humana en su forma de ser negada, pero en contra de su negación. Para esta crítica la relevancia de señalar esto radica en señalar la dependencia del capital de nuestra actividad, y, por lo tanto, el poder que podríamos, supuestamente, tener sobre su reproducción ampliada.

En el caso de la crítica inmanente, lo que se señala es que ambas dimensiones son expresiones fenoménicas de una dinámica esencial, históricamente específica, que se presenta ante los sujetos como una forma de mediación y determinación contradictoria, y que produce una apariencia de supuesta inmediatez, así como las subjetividades que apuntan a dicha inmediatez con la intención de transformar algo.

Un análisis de este tipo implica “una crítica de las relaciones sociales mediadas por el trabajo desde el punto de vista de la posibilidad histórica emergente de otras mediaciones sociales y políticas. Como tal, es una teoría crítica de las clases de mediación social, no una crítica de la mediación desde el punto de vista de la inmediatez” (Postone, 2006, p. 59).

También implica el señalamiento de que la posible superación de esta sociedad, que se abre de manera ambivalente a partir de sus contradicciones inherentes, solamente será realizable si se apunta a la abolición de su esencia históricamente específica, esto es, a la abolición del trabajo que produce valor. Esta ‘esencia’, “aprehendida por el análisis de Marx, no es la de la sociedad humana [ni tampoco la actividad humana], sino la del capitalismo. Dicha ‘esencia’ ha de ser abolida, no realizada, en la superación de esa sociedad” (Postone, 2006, p. 74).

Las perspectivas normativas que no concuerdan con esta forma de crítica fundamentan su crítica en un principio trascendental e ideal, que supuestamente existiría como algo constitutivo de la naturaleza humana, como algo que ha sido alienado o negado o deformado

por el capitalismo, y que debe ser liberado de la corrupción que sufre por parte de la lógica del capital, para lograr una sociedad realmente humana.

Sin embargo, y siguiendo a Postone, la crítica no puede sostenerse en un principio trascendental e ideal, que carecería de un asidero material e histórico. Esta, como intentó hacer Marx, debe ser capaz de fundamentar su existencia de manera histórica, es decir, en las propias contradicciones de la sociedad en la cual surge, y a la cual pretende superar desde las posibilidades que ella misma abre de superarse radicalmente.

Si la crítica que pretende Postone debe buscar su fundamento en el proceso histórico al que pertenece, también sería necesario comprender a otras formas de crítica, como la crítica *ad hominem* o la crítica normativa, como formas conformadas históricamente. En este sentido, podríamos señalar que la afirmación de un principio transhistórico e ideal, como puede ser la democracia o el hacer, que de fondo implican una afirmación del sujeto frente a la objetividad social, intenta dar una respuesta afirmativa contra una totalidad negativa cuyo poder es cada vez más avasallante.

En otras palabras, frente a la angustia de una objetividad social cada vez más total y dominante, se proponen prácticas y discursos en apariencia inmediatos, que aparecen ante los sujetos como una opción viable y realmente existente de praxis emancipatoria.

El problema de esto es que resulta en la negación de la fuerza de la totalidad sobre los sujetos, proponiendo una serie de prácticas que de manera inmediata pueden parecer liberadoras, pero que en términos de una posible emancipación radical de la objetividad que nos domina, se queda no solamente corta, sino que permite que se siga reproduciendo.

No apuntar la crítica hacia la totalidad negativa y su dinámica esencial, o apuntar hacia ella, pero desde la afirmación del sujeto y su hacer o su capacidad democrática, nos puede llevar a un conformismo peligroso, que se expresa precisamente en propuestas como la de una verdadera democracia, o de un dejar de hacer o agrietar el capitalismo.

Hasta aquí estuvimos proponiendo algunas reflexiones en torno a la cuestión de la separación/relación entre economía y política. Lo que motivó estas reflexiones fue la crítica hecha desde la revuelta chilena de la subordinación de la política identificada con el Estado y

la democracia liberal, a los intereses de la economía, identificada con el mercado y los empresarios.

La discusión que intentamos desarrollar partió de algunos de planteamientos de Ellen Meiksins Wood. De ella recuperamos la idea fundamental de que el capitalismo produce una serie de separaciones, como la que se da entre lo económico y lo político, con el fin de perpetuarse como forma de dominación. Lo que cuestionamos al respecto es que la autora no cuestiona en sí misma la existencia de las dimensiones de lo económico y lo político, sino que las entiende de manera afirmativa y dada.

A partir de esta afirmación, apunta a una propuesta de reconciliación entre ambas, que en términos generales implica una politización y democratización de los procesos de producción. Esta propuesta hace eco de las propuestas que en este capítulo hemos ido resaltando como propuestas que abogan por la primacía de lo político sobre lo económico, y por el control democrático y estatal de la esfera de la producción.

Sin embargo, como vimos después, esta propuesta afirma dimensiones que están vinculadas entre sí de una manera inherente, en tanto son producto y expresión de una lógica de socialización, lo cual se traduce en una crítica de la manera en que son manejadas, y no de las dimensiones mismas y la manera en que son producidas y expresan una dinámica esencial históricamente específica.

El marxismo abierto nos dio algunas claves para poder comprender esta cuestión de una manera más crítica y radical. De este tomamos la idea central de que la separación entre economía y política es producto de la manera en que nuestra actividad está organizada en el capitalismo, y por ello su relación es una relación intrínseca.

Sin embargo, señalamos que la manera en que se entendía dicha manera de organización de nuestra actividad, nos parecía insuficiente para señalar tanto los límites como los potenciales de una posible crítica radical del presente.

Como vimos, para el marxismo abierto de Holloway la crítica se debe entender como una crítica sostenida en el hacer concreto negado por la lógica del trabajo abstracto, y debe ser una crítica *ad hominem*, cuya función sea develar que detrás de las apariencias que las

interacciones sociales adquieren en el capitalismo, está la actividad humana. Decir esto implicaría mostrar el “poder” que tenemos como sujetos en una sociedad en la que solamente “en apariencia” somos objetos.

Lo problemático de esta posición, y para argumentar esto recurrimos a Postone, es que reproduce una perspectiva reductiva del fetichismo de la mercancía y las apariencias reales que produce. La crítica en este sentido no apunta a negar de manera subjetiva o voluntarista las estructuras objetivas que de muchas maneras contradictorias determinan nuestra existencia en esta sociedad. Lo que pretende es más bien señalar que dichas estructuras existen (la complejidad de su configuración) y la manera en que nos configuran, pero también, las contradicciones que le son inherentes, y que de muchas maneras apuntan más allá de sí mismas.

Decir todo esto nos permite insistir en que la relación entre lo económico y lo político no debe comprenderse como una relación meramente contingente e intrínseca, como parece entenderla Meiksins Wood. De igual manera, nos permite insistir en que su separación es producto de la forma escindida (realmente existente) que las relaciones sociales adquieren en el capitalismo.

Las críticas que apuntan a una supuesta posible reconciliación entre ambas dimensiones a través de la democratización de la producción, por ejemplo, o que plantean una primacía de lo político sobre lo económico, entendido esto en general como regulación estatal “democrática” del mercado, reproducen la separación hasta aquí cuestionada, y corren el riesgo de recaer en la mera reproducción de una lógica social que esconde su carácter esencial en formas cada vez más rígidas.

Más allá de esto, la crítica:

no exige ni la implementación, ni la abolición de los ideales de la sociedad burguesa; al tiempo que no apunta ni a la realización de la universalidad abstracta y homogénea de la formación existente, ni a la abolición de la universalidad. En lugar de ello, clarifica la oposición entre universalismo abstracto y especificidad particularista como fundamentada socialmente, en términos de determinados tipos de relaciones sociales, apuntando su desarrollo, como veremos, a la posibilidad de otro tipo de universalismo no basado en una abstracción de la especificidad concreta. Con la superación del

capitalismo, la unidad de la sociedad ya constituida de manera alienada podría llevarse a cabo de un modo diferente, mediante prácticas políticas que no necesiten negar la especificidad cualitativa (Postone, 2006, p. 182).

Esta última idea respecto de la negación de la especificidad cualitativa por parte de la democracia liberal nos sirve como punto de apoyo para continuar esta reflexión sobre las críticas que la revuelta chilena plantea en contra de la democracia en el Chile actual.

Recordemos al respecto que otras de las críticas importantes que surgen de la revuelta hacia la democracia en Chile son aquellas que denuncian el carácter excluyente, sectario y antidemocrático de la política en el Chile postdictatorial. Lo que se señala es que la promesa de la democracia liberal, que establece que el pueblo podrá participar realmente de las decisiones que afectan su vida, no ha sido cumplida. En su lugar, tanto de parte de la izquierda como de la derecha institucional, se ha establecido una forma de política tecnocrática, en la cual son “los expertos” y no el pueblo, los que toman las decisiones que afectan a todas y todos.

La pregunta que nos parece importante plantear es la que cuestiona las razones objetivas por las cuales en el capitalismo la democracia liberal es en realidad una forma política que no solamente no es idéntica con el ideal de libertad que se supone representa, sino que también es enteramente funcional a la reproducción del capital.

Retomando algunas reflexiones de Adorno al respecto, podríamos insistir en la denuncia de que la democracia liberal no ha cumplido con la realización efectiva de la promesa que le subyace. Dicha promesa, en términos generales, es para Adorno la promesa de que los seres humanos podrán ser dueños de su propia historia, es decir, podrán decidir de manera libre y consciente sobre las acciones individuales y colectivas que van constituyendo su existencia.

Este incumplimiento, por lo menos en Chile, se hace evidente precisamente a partir de las denuncias hechas por la revuelta. Denuncias como las que cuestionan el carácter tecnocrático y elitista de las decisiones que se toman, pues son tomadas bajo parámetros puramente instrumentales y utilitarios, dentro de la lógica cerrada de siempre, y por los mismos de siempre.

También las denuncias que, mostrando los orificios dejados por las balas en los cuerpos de las manifestantes, o los restos de las bombas lacrimógenas lanzadas por la policía en contra de básicamente cualquiera que se cruzara en su camino, cuestionan si la democracia puede sostener su legitimidad en la violencia y el abuso de poder.

Pero, y eso intentamos sostener con todo este análisis, que dichas denuncias no recaigan o queden simplemente en una crítica moral, superficial y normativa, debemos extraer el cuestionamiento crítico que las atraviesa y sustenta. Comprenderlas como denuncias que enfrentan a la democracia liberal con su propio concepto, mostrando la no identidad entre los ideales que enarbola y su realización efectiva.

Y, más allá de pretender una simple contraposición entre ideal y realidad, mostrar el carácter sociohistórico de dicha no identidad, es decir, la manera en que son expresión de una lógica de socialización contradictoria fundada en el valor, y se conectan de manera inherente con esta.

Señalar esto implica insistir en que el ideal democrático de autonomía y autodeterminación no puede ser realizado de manera efectiva en las condiciones sociales vigentes. Dicha realización efectiva dependerá de la crítica y abolición de las condiciones objetivas y subjetivas producidas por el capitalismo, no de que ciertas personas o grupos detenten el poder estatal y supuestamente tomen mejores decisiones para el colectivo.

En otras palabras: “La razón de que la democracia se transforme en oligarquía bajo el capitalismo no debe atribuirse a la inmadurez política de ciertas personas o grupos, sino a “la inhumanidad que inscribe el privilegio como necesidad objetiva de la historia” (Grollios, 2017, p. 117).

Entonces, ¿cómo comprender dicha necesidad objetiva y su relación con la democracia liberal? La teoría crítica de la sociedad de Adorno y sus reflexiones sobre la democracia liberal nos permiten analizar esto y profundizarlo. Partamos recordando que el concepto de sociedad en Adorno (2004) pretende caracterizar la constitución de una forma de relaciones sociales específica: el capitalismo.

Al respecto, se preocupa por señalar que la sociedad no puede ser reducida a la visión tradicional que la comprende como una simple suma de individuos. Esta adquiere más bien el carácter de una totalidad que se reproduce a través de la praxis de los individuos que la componen, pero que se escinde y autonomiza de ellos de manera que logra determinar fuertemente todas las dimensiones que conforman su experiencia.

Aquí encontramos señalada una de las características esenciales de la sociedad capitalista. Es una totalidad contradictoria en tanto se escinde de los individuos que la conforman y determina su experiencia, pero sigue necesitando de su disposición y praxis para poder reproducirse. Esto, cabe aclarar, no debe traducirse en la idea de que tenemos el poder de determinar el rumbo del capitalismo ya que depende de nosotros. Significa más bien alumbrar la apertura de una no identidad inherente desde la cual, no de manera dada y positiva, pero sí como posibilidad, podría surgir la crítica.

Para Adorno (2004) el carácter de totalidad que adquiere la sociedad está dado por su fundamento, el intercambio de mercancías. Con la categoría de intercambio de mercancías Adorno no quiere dar cuenta solamente del intercambio inmediato de bienes y servicios que se da de manera constante en las sociedades del capitalismo avanzado, ni tampoco simplemente de la esfera de la circulación y distribución, sino de una forma de socialización fundada en el principio de identificación.

Dicho principio de identificación, que en el pensamiento moderno se expresa en la pretensión de identidad entre concepto y realidad propia de la razón positiva, tiene su raíz en el proceso de identificación que se da de manera real en el trabajo productor de mercancías. En sus palabras:

la reducción del trabajo humano al abstracto concepto universal de tiempo medio de trabajo está originariamente emparentado con el principio de identificación. Su modelo social lo tiene en el intercambio, y no existiría sin éste; él hace conmensurables, idénticos, seres singulares y acciones no-idénticas. La extensión del principio de identidad reduce el mundo entero a algo idéntico, a una totalidad (Adorno, 2014, p. 143).

Esta reducción, como decíamos, se expresa en el principio de identidad de la razón positiva y su lógica, que afirma la equivalencia del concepto con la realidad, y, por lo tanto, de este consigo

mismo. Por supuesto, esto no debe comprenderse como una operación puramente subjetiva. Este principio es la expresión en el pensamiento del proceso de identificación ejecutado en el proceso del trabajo abstracto que produce valor en el capitalismo.

Ambos, concepto y realidad, se vinculan dialécticamente en tanto la lógica reproduce la reducción de las cualidades de la realidad a una abstracción a través de la cual pretende sustituir la realidad, al igual que en el trabajo abstracto las cualidades humanas y su metabolismo con la naturaleza son reducidas de manera violenta, y no sin sufrimiento, a los parámetros de un tiempo de trabajo socialmente necesario y abstracto, que integra efectivamente a los individuos vivos y a la naturaleza a una dinámica de valorización en la cual se vuelven apéndices de una maquinaria que no controlan y que les exige su sacrificio.

Para lograr esta identificación, cabe señalar, es necesario que los individuos naturalicen, internalicen e incorporen a su misma constitución fisionómica los imperativos sociales, y que todas las dimensiones de su experiencia sean moldeadas de acuerdo con las exigencias de la acumulación capitalista.

En este moldeamiento de la experiencia es en donde la industria cultural juega un papel central. Con este concepto crítico Adorno no está diciendo que existirían diversos ámbitos de la cultura, como los medios de comunicación o el arte popular, que serían usados por las élites económicas y políticas para transmitir una serie de ideologías y creencias afines y funcionales al sistema de consumo.

Su crítica apunta a la cultura como tal, es decir, a la forma civilizatoria que hemos constituido y a sus fundamentos mismos, ya que para él es evidente que la promesa contenida en su consolidación, que es la de que el ser humano pueda rebasar su estado de naturaleza y necesidad, y pueda realizarse plenamente como individuo autónomo, no se ha cumplido. Por el contrario, los sujetos en el capitalismo avanzado están fuertemente sometidos a las exigencias de la objetividad del valor.

La industria cultural se encarga de inscribir en su experiencia las disposiciones pulsionales, psíquicas, emocionales y físicas indispensables para la reproducción del capital. Dichas disposiciones se convierten en una segunda naturaleza, pues responden a una necesidad que se vuelve objetiva debido a que la propia supervivencia depende de ella.

De la mano con esto, la industria cultural es también capaz de ocultar a los sujetos su cosificación y el carácter heterónomo de la organización social. Genera estados de conciencia e inconsciencia ante los cuales la sociedad vigente aparece no solamente como la única posible, sino incluso como la única deseable.

Esto evidentemente nos remite de nuevo al concepto de fetichismo de la mercancía en Marx. Recordemos que este no intenta dar cuenta simplemente de una especie de ideología transmitida por las élites que tendría como objetivo ocultar las diferencias de clase así como que el fundamento del plusvalor es el trabajo obrero.

Más allá de esto, lo que se quiere mostrar críticamente es que el capitalismo adquiere ante los individuos que lo reproducen un carácter de necesidad natural real. Un carácter de dominio impersonal que a su vez es, y debe ser, profundamente introyectado. Dicho carácter de necesidad objetiva impone a los individuos una forma de heteronomía que por su complejidad y fuerza difícilmente logra hacerse evidente como opresión frente a los individuos que la padecen.

¿Por qué esto es relevante para una reflexión sobre la democracia, sus alcances y sus críticas? Porque el fetichismo de la mercancía se consolida a través de la industria cultural en la generalidad de los ámbitos y las dimensiones de la existencia y experiencia humana en la sociedad vigente.

En ese sentido, la dimensión política, y su expresión como democracia liberal, no solamente están atravesadas por dicho fetichismo, sino que, como también señalamos, están constituidas por su lógica, son un producto inherente de este. Forman parte de la segunda naturaleza que somete a los sujetos a una dinámica social que les produce sufrimiento inevitablemente.

La manera de mostrar más claramente esta constitución y conexión es en la estructura lógica de su praxis y de los ideales que de los que se afirma como garante. En términos ideales, la democracia liberal dice asegurar la realización de la voluntad popular a través de una serie de mecanismos de representación que tienen su legitimidad en el pueblo, y que deben responder precisamente a sus designios y exigencias.

El funcionamiento correcto de estos mecanismos de representación depende de la canalización y traducción de los acuerdos y desacuerdos populares hacia una serie de marcos institucionales y parámetros normativos que en realidad representan una reducción y homogeneización de una serie de diferencias cualitativas que se encarga de desaparecer.

La generalidad de las críticas de la democracia no apuntan a esta lógica reductiva y homogeneizante, sino que se enfocan en su control y en un supuesto encauzamiento más justo y colectivo de esta. El problema de fondo debería ser la igualdad abstracta que subyace a la democracia liberal. En esta igualdad abstracta se expresa la lógica del Estado democrático liberal, que en el fondo es una lógica sostenida en el principio de identidad. Este, como ya vimos, expresa el principio de abstracción que sostiene el proceso de producción que es constitutivo del capitalismo (Adorno, 2014).

En la democracia liberal, las desigualdades reales son reducidas a los parámetros formales de las instituciones jurídicas y normativas, a través de las cuales se pretende hacer prevalecer una cohesión estable y provechosa para todos. Esto propicia una formalización que reduce a los individuos vivos a la abstracción contenida en el concepto de “ciudadano”, y que reduce los problemas y malestares que se presentan en la sociedad como tensiones entre pares, o entre la ciudadanía y las instituciones que las representan.

Evidentemente esto oculta que en el fondo el problema es la forma en la cual reproducimos nuestra vida, no solamente los marcos normativos que permiten cierta estabilidad a una forma de reproducción social inherentemente antagónica. En palabras de Adorno (2014), la formalización que es fundamento de la democracia liberal:

no es algo más neutral por comparación con la relación entre las clases. Ésta se reproduce mediante la abstracción, la jerarquía lógica de los niveles de universalidad, y ciertamente también allí donde a las relaciones de dominación se les da motivo para camuflarse tras procedimientos democráticos. [...] El medio en que lo malo es justificado por mor de su objetividad y obtiene la apariencia del bien es en gran medida el de la legalidad, el cual, por cierto, protege positivamente la reproducción de la vida, pero en sus formas existentes resalta sin paliativos, gracias al principio destructivo del poder, lo destructivo en ella. El derecho es el protofenómeno de la racionalidad irracional. En él se convierte en norma el principio formal de equivalencia, mide a todos

por la misma vara. Tal igualdad, en la que desaparecen las diferencias, ayuda en secreto a encubrir la desigualdad; mito superviviente en medio de una humanidad sólo en apariencia desmitologizada. Las normas legales amputan lo no cubierto, toda experiencia de lo específico no preformada, en aras de una sistematicidad, sin grietas y, luego, elevan la racionalidad instrumental a una segunda realidad sui géneris. Todo el jurídico es un ámbito de definiciones. Su sistematicidad impone que en él no se incluya nada que se sustraiga a su perímetro cerrado, *quod non est in actis*. Mediante las sanciones del derecho en cuanto instancia social de control, este recinto, ideológico en sí mismo, ejerce, plenamente en el mundo administrado, una violencia real. En las dictaduras pasa ésta inmediatamente; mediatamente ha estado siempre en el trasfondo (Adorno, 2014, p. 285).

De manera general, incluso en la teoría social con intenciones críticas, esta conexión intrínseca entre la dominación capitalista y la forma en la cual lo político se articula en términos de democracia liberal, es obviada, negada y relativizada. Al respecto, habría que insistir en la necesidad de entender esta negación o relativización como producto de las mismas relaciones sociales capitalistas, de su fetichismo, y de la manera en que se tiende a ocultar su carácter de totalidad fragmentada.

La democracia liberal, como ya dijimos de alguna manera, mantiene la ilusión en los sujetos de que la posibilidad de guiar racional, colectiva y voluntariamente su destino es algo realizable de manera inmediata a través de sus mecanismos. La fuerza de dicha ilusión proviene de una incapacidad cada vez más objetiva y generalizada de comprender que la dominación que padecemos no radica simplemente en las instituciones del Estado y las normas que emanan de ella, ni de las decisiones personales o colectivas de ciertas élites o grupos; sino de una lógica de socialización que la determina, atraviesa y constituye.

Esta ilusión, a su vez, se sustenta en otra ilusión, la del sujeto libre y capaz de tomar decisiones de manera enteramente consciente, racional y no determinada por nada más que sus propias convicciones. Para Adorno (2014) el sujeto libre del liberalismo, que es afirmado como dueño de sus decisiones, tiene un carácter ideológico, pues niega las determinaciones sociales que lo constituyen, y que hacen imposible afirmar que nuestra mera voluntad sea la causante de todo aquello que nos pasa y de la manera en que llevamos nuestras vidas.

Cuando afirmamos la posibilidad de voluntad y decisión del sujeto, incluso si lo hacemos desde una posición de izquierda, lejos de fortalecer nuestra crítica, la estamos debilitando. Estamos reproduciendo la ideología del sujeto libre de determinaciones y capaz de imponer su voluntad frente al mundo, que es propia del liberalismo. Esto puede llevar fácilmente a una pseudopraxis, es decir, a una serie de acciones, tanto individuales como colectivas, que en términos de presencia y visibilización pueden ser muy relevantes, pero que en términos de la construcción de un proyecto de emancipación a largo plazo, pueden no tener mucho sentido, o incluso ser contraproducentes.

En lo que habría que insistir, siguiendo en este caso a Postone, es en que la democracia liberal es una forma política en la cual la especificidad cualitativa de los sujetos es negada por el principio de igualdad formal. Esta negación y homogeneización de lo cualitativamente diferente no se debe solamente a las malas o buenas decisiones de ciertos grupos. En ella se expresa la lógica social capitalista, que se sostiene precisamente en la negación de lo distinto y sus cualidades para poder desarrollarse.

Siendo consecuentes con esto, la lucha no se debería reducir a una lucha por ganar posiciones en el entramado de la democracia liberal, o por buscar posicionar “mejores liderazgos” en sus instituciones. Más allá de esto, se trataría de cuestionar radicalmente el principio de identidad que se reproduce en sus mecanismos, es decir, de cuestionar radicalmente la forma de reproducción social en la cual nos vemos obligados a sobrevivir.

Es importante alumbrar, a pesar de muchas contradicciones y limitaciones evidentes, que a partir de la revuelta chilena de 2019 se ha hecho más evidente la preocupación por intentar pensar la emancipación ya no solamente en términos de la democracia liberal. Aunque de muchas maneras esta sigue siendo un referente, y no siempre crítico, lo cierto es que hay una desconfianza cada vez más generalizada hacia lo que se podría lograr a través de ella.

Distintas luchas en la extensa constelación de resistencias que afortunadamente han existido y siguen existiendo en Chile, llevan tiempo cuestionando la forma de la democracia liberal, y tratando de comprender su lucha en términos de otra forma de vida, radicalmente distinta a la impuesta por el capitalismo.

En dichos cuestionamientos y prácticas podría estar el germen de una democracia post-capitalista que apunte más allá, hacia la abolición de las coacciones sociales abstractas que determinan nuestras vidas fundadas en la lógica del valor. En este sentido:

el reino de lo político, en una sociedad post-capitalista, no debería ser entendido en términos de una totalidad que, estando trabada en el capitalismo, emergería por completo. De hecho, implica lo contrario: que un tipo de política institucionalmente totalizadora debería interpretarse como la expresión de la coordinación del capital como totalidad, sujeta a sus constreñimientos e imperativos, más que como la superación del capital. La abolición de la totalidad posibilitaría, entonces, la constitución de tipos muy diferentes, no totalizadores, de coordinación y regulación política de la sociedad (Postone, 2006, p. 92).

Como un intento de síntesis y cierre de esta constelación, nos interesa insistir en que lo que la revuelta chilena de 2019 nos ha permitido en términos de reflexión crítica en torno a la democracia, es enfrentar a esta con su propio concepto, mostrando sus limitaciones, su carácter excluyente, sectario y profundamente antidemocrático.

A partir de esto hemos insistido en comprender que estas características no son algo que la democracia adquiera debido a malas decisiones o a la perversidad de las élites, sino algo que le es intrínseco, debido a que ella está constituida, y se reproduce, por la lógica de socialización capitalista.

Una democracia en sentido enfático, como la que es posible reconocer como anhelo desde la revuelta misma, solamente es posible en una sociedad en la cual la mediación del valor ya no sea el fundamento de nuestras relaciones sociales. La lucha por la democracia sería entonces una lucha por la abolición de dicha mediación.

#### **4.- Constelación 2. Memoria, o del anhelo de redimir las esperanzas irresueltas del pasado**

Los viejos amores que no están, la ilusión de los que perdieron, todas las promesas que se van, y los que en cualquier guerra se cayeron, todo está guardado en la memoria, sueños de la vida y de la historia [...] Los desaparecidos que se buscan, con el color de sus nacimientos, el hambre y la abundancia que se juntan, el maltrato con su mal recuerdo, todo está clavado en la memoria, espina de la vida y de la historia.

*La memoria*, León Gieco

Volvamos al barrio París-Londres en el centro de Santiago de Chile. Pero esta vez no vayamos a la sede de ningún partido político, sino a la casa ubicada en el número 38 de la calle Londres. Dicha casa fue ocupada entre los años 1973 y 1975 como lugar de detención clandestina, tortura y asesinato de cientos de militantes de izquierda por parte de la DINA. Esto como parte de la ofensiva en contra de las organizaciones populares vinculadas al gobierno de la Unidad Popular y la resistencia al golpe y la dictadura militar.

La casa hoy es uno de los cientos de lugares de conmemoración que se ubican a lo largo de todo Chile, cuya intención es ser espacios de encuentro entre el pasado y el presente, así como de reflexión en torno a las causas del horror y las posibilidades de superarlo con justicia y dignidad.

En la casa de Londres 38 uno puede recorrer los distintos espacios que anteriormente sirvieron como espacios del horror y la muerte. Espacios que hoy se intentan resignificar a través de testimonios de víctimas, sobrevivientes y familiares, cuyos gritos de dolor y esperanza en la pared hacen resonar el eco de una herida que de ninguna manera está cerrada.

En una de tantas paredes que sostienen el recinto, una niña logró plasmar en un dibujo la profundidad de dicha herida, así como la complejidad de sus determinaciones, y de la idea de justicia y dignidad que la sostiene como forma de resistencia frente a un presente catastrófico. El dibujo muestra una casa, y en su interior algunas siluetas de hombres y mujeres amordazados y con lágrimas en los ojos. Alrededor de la casa la letra imprecisa y tropezada de

la niña denuncia: *“Esto ya no puede ser llamado un hogar, porque un hogar es un lugar del que te sientes parte, un lugar donde te sientes seguro, te dan cariño y nadie te hace daño”*.

Su denuncia sirve como una alegoría de lo que Chile fue y ha sido para miles de personas, al menos desde el año 1973 y hasta el presente. Y también de lo que esta sociedad es para otras tantas más. No olvidemos que miles son los chilenos que tuvieron que huir de su país tratando de evitar la persecución, la tortura y la muerte. Otros miles son los que no pudieron huir, los que fueron desaparecidos y asesinados. Y otros miles más son hoy los que incluso en democracia nunca se han sentido parte de nada debido al rechazo y la exclusión inherente a la lógica social imperante.

Dichos exiliados, rechazados y excluidos no han dejado de existir y de aumentar. No estamos hablando solamente de aquellos que, encontrando la posibilidad de sobrevivir y rehacer su vida en otros lados del mundo, no volvieron jamás a un país que ya no era suyo. Tampoco solamente de los que volvieron a tuestas, a un país supuestamente democrático. Ni tampoco solamente de todas y todos aquellos que nunca regresaron.

Estamos hablando también de aquellos rechazados y excluidos por una lógica social que afirma ser la más ventajosa para el desarrollo y el crecimiento humano, pero que oculta constantemente, o acepta de manera cínica, los costos y mutilaciones inherentes a dicho desarrollo y crecimiento. Lo cierto es que estamos asistiendo a un momento histórico en el cual el capitalismo está siendo cada vez menos capaz de sostener sus contradicciones fundamentales, y, por lo tanto, de integrar a los individuos vivos dentro de su lógica de socialización.

Esta no integración, sin embargo, no se traduce necesariamente en un sujeto revolucionario que al ser un “excedente” del sistema es capaz de cuestionarlo y de empujar más allá de él. Por el contrario, la lógica capitalista se derrumba sobre sus propios fundamentos, pero la dependencia que tenemos de esta para sobrevivir propicia una humanidad superflua. Individuos que ya ni siquiera tienen la posibilidad de someterse a las dinámicas del trabajo abstracto que produce valor, y que, por lo tanto, carecen de medios para sobrevivir dentro de esta sociedad.

Evidentemente esta no integración produce una serie de “patologías” que no deben considerarse como meramente accidentales, o como producto de “malas decisiones” por parte

de ciertos gobernantes, o de los individuos mismos. Son producto de las contradicciones inherentes al capitalismo, y surgen precisamente de sus momentos de crisis, colapso, reconstitución y continuidad.

Para las narrativas que se encargan de legitimar el progreso histórico dichas “patologías”, cuando se llegan a reconocer de alguna manera, son tratadas como simples desviaciones en la marcha triunfal de la historia. Aunque lo más habitual es que estas ni siquiera sean reconocidas o señaladas. La historia oficial se encarga de ocultarlas detrás de un velo de supuesto progreso que da legitimidad a una lógica social que devora a sus propios hijos para poder funcionar.

Ahora bien, los negados o reducidos por la historia oficial a simples patologías accidentales no siempre son una masa pasiva. Muchas veces se convierten en individuos con rabia e ira. Y algunas veces expresan dicha rabia e ira atentando en contra de monumentos y estatuas de la historia oficial, o rayando paredes con símbolos y consignas que traen al presente un pasado que parecía enterrado por las narrativas oficiales.

Pensemos en los atentados constantes en contra de la estatua del general Baquedano, militar de la guerra del pacífico, en la Plaza Dignidad en el centro de Santiago o en el derrumbamiento de la estatua de Cristóbal Colón en Arica. Y también, en el derrumbamiento de las estatuas de Pedro de Valdivia, conquistador de Chile, en Concepción y Temuco. O en el derrumbamiento de la estatua de José Menéndez en Punta Arenas, cuyos restos fueron llevados a los pies del Indio Patagón, monumento que recuerda a los nativos de aquel lugar, que dicho empresario español se encargó de aniquilar.

Lo que expresa esta rabia y esta ira es un rechazo a la historia oficial, la apertura de una mirada crítica sobre el relato histórico y sus fundamentos. El anhelo y la determinación de alumbrar aquello que ha sido negado por las narrativas de los vencedores. De reconocer y traer a la consciencia anestesiada del presente un pasado de sufrimiento y lucha por parte de los hasta ahora vencidos y rechazados, que sigue dejando hondas huellas en la actualidad.

De la mano con estas reflexiones y críticas sobre la historia, se debe entender que no es gratuito, ni inocente de ninguna manera, que más de alguna manifestante haya rayado en varias paredes: “1973=2019”, estableciendo un claro vínculo con un acontecimiento pasado que sigue

repercutiendo en el presente, y que se actualiza en lo que tiene de horror, y también de esperanza, en ese nuevo instante de suspenso que ha sido la revuelta. Y tampoco es casualidad que alguna otra manifestante, justo frente a la casa de Londres 38, haya atinado a escribir: “Esto también es por la memoria”.

Todas estas imágenes nos hablan de una conciencia histórica crítica, para la cual la posibilidad de pensar un futuro distinto solamente puede ser planteada si traemos los anhelos irresueltos del pasado al presente, no con la intención de lamentarnos en ellos, o de aspirar a una imposible regresión originaria. Sino con la intención de reinterpretarlos desde un presente en conflicto, con miras a redimir el contenido de los sueños y esperanzas que quedaron en suspenso.

Lo que pretendemos en esta segunda constelación dedicada al anhelo de reinterpretación y redención del pasado que reconocemos en la revuelta chilena de 2019, es precisamente alumbrar la manera en que esta es también una lucha por resignificar, reinterpretar y politizar la memoria.

En el primer subapartado (4.1) mostramos la manera en que, desde las instituciones oficiales, se han impulsado una serie de políticas de la memoria que tienden a despolitizar el recuerdo, y ha acotar la rememoración a un ejercicio pasivo de mera contemplación y clausura en favor de un futuro en el cual la lógica de terror del capitalismo persiste. También mostramos la manera en que estas políticas de la memoria han sido disputadas y tensionadas por distintas agrupaciones y colectivos. En el segundo subapartado (4.2) recuperamos algunos testimonios e imágenes de la revuelta, en los cuales se hace evidente una conciencia crítica sobre el pasado, así como un anhelo de redención de sus esperanzas irresueltas. Señalamos que en estos testimonios e imágenes hay una tensión entre cierta comprensión de la memoria que puede caer peligrosamente en la melancolía y reificación que se pretende evitar, y otra que no compara el presente con un pasado idílico, sino que comprende el ejercicio del recuerdo como un ejercicio crítico. Por último, en el tercer y último subapartado (4.3) argumentamos de qué manera esta comprensión de la memoria y el recuerdo permiten la apertura de una sensibilidad histórica que puede ser el fundamento de una crítica inmanente del presente. Lo hacemos elaborando una alegoría crítica que surge de imágenes reivindicadas en la revuelta.

Siguiendo la lógica argumentativa que guía esta tesis, pretendemos señalar que la lucha por la memoria que es posible reconocer como parte de la revuelta no debe comprenderse e interpretarse como una crítica normativa-trascendente del presente. Esto quiere decir que no debe comprenderse e interpretarse como la afirmación de una memoria ideal en contra de una memoria oficial, cuyo anhelo de justicia sería realizable a través de ciertas reformas y modificaciones de los marcos normativos y las instituciones que se encargan de aplicarlos. Más allá de esto, nos interesa interpretar las imágenes y testimonios que recuperamos de la revuelta con relación a la memoria, como una denuncia del carácter inherentemente amnésico del capitalismo. La consecuencia de esta denuncia es señalar que el anhelo de justicia que late en las luchas por la memoria no será posible de ser realizado mientras las relaciones sociales sigan estando determinadas por la lógica capitalista del valor.

#### **4.1.- *El olvido y el silencio cómplice. Políticas de la memoria y discurso oficial***

Como gran parte de la tradición del pensamiento político moderno se ha encargado de apuntar, todo proceso de transición y consolidación económica-política necesita de legitimidad. Al respecto, también gran parte de esta tradición nos enseña que es ingenuo pensar que dicha legitimidad se puede sustentar solamente en la adhesión aparente de la ciudadanía a ciertas propuestas y programas, o en el ejercicio del voto.

Sobre todo, es cierto que para poder dar una legitimidad más sólida a un proyecto económico-político es necesaria la creación, distribución, naturalización e incorporación de discursos y narrativas que permitan posicionarlo como pertinente, razonable y conveniente para la mayoría.

Una de las dimensiones más relevantes de estos discursos y narrativas es su comprensión histórica, pues, como nos dice atinadamente Benjamin (2015), de la manera en la cual recordamos y articulamos el pasado depende el proyecto sociopolítico que queramos configurar. Por esta razón preguntas como ¿quién recuerda?; ¿para qué o para quién recuerda?; ¿en qué “presente” interviene el recuerdo y con qué propósito? y ¿cómo se transmiten las memorias?, adquieren una relevancia central, y nos muestran que la memoria y sus procesos son fundamentales para cualquier proyecto de legitimación política.

La dictadura militar y los gobiernos de la transición en Chile, aunque evidentemente ajenos al pensamiento crítico de Benjamin, comprendieron de manera eficiente y pragmática la relevancia de generar y consolidar un discurso histórico, una manera de recordar, una memoria oficial. El primero, para dar legitimidad al golpe de estado y a las dinámicas de terror y represión que instauró. El segundo, para darse legitimidad en el momento de la llamada transición democrática a finales de los años ochenta y principios de los noventa.

En el caso del régimen militar, la narrativa histórica que logró posicionarse en relación con el golpe de estado (y que hasta el día de hoy sigue haciendo sentido, convenciendo y convocando a miles de chilenos) es la que entiende a este como un “pronunciamiento militar”. El eufemismo no es menor, pues es expresión de toda una comprensión del devenir histórico y sus acontecimientos.

Nombrar y comprender al golpe de estado como pronunciamiento militar implica una interpretación específica y peculiar sobre las causas que llevaron a lo ocurrido en septiembre de 1973, así como una justificación de las políticas de estado que se impusieron desde entonces y, de manera aparente, hasta 1990.

En términos generales la visión histórica detrás de la idea del “pronunciamiento militar” establece que el gobierno de la Unidad Popular presidido por Salvador Allende, e instituido en 1970, llevó al país a una situación de extremismo, precariedad y violencia insostenible. Dicha situación habría sido provocada, sobre todo, por la ideología marxista que pregonaba.

El marxismo, de acuerdo con el régimen, era una ideología extranjera, totalitaria, anti-democrática y atea, que por sus fundamentos e ideales atentaba en contra del sistema de valores y creencias “propio” de Chile. Por lo tanto, el gobierno de la Unidad Popular, al querer instaurar esta ideología como proyecto de sociedad, estaría atentando en contra de la esencia de la chilenidad, es decir, contra las bases morales y políticas del Ser chileno.

Es así como, encontrados en una situación insostenible, los militares chilenos, “aún en contra” de su supuesta tradición no deliberante, tuvieron que tomar en sus manos el asunto, haciendo uso de la fuerza en contra de la subversión marxista, para poder salvar a la patria del deterioro al cual esta ideología la estaba llevando.

El “pronunciamiento militar”, por lo tanto, se comprende como un acto de salvación de Chile de las garras del comunismo. Entiende el estado de excepción que instauró, así como el uso de la violencia y la represión, como algo necesario, incluso si eso significa romper con ciertas garantías y derechos humanos, pues estas rupturas apoyan un plan para conseguir un bien mayor, que es la estabilidad y el progreso del país. Se entiende también como necesario debido a una supuesta situación de “guerra interna”.

El régimen militar se encargó de difundir y convertir en sentido común este relato, no solamente a través de la fuerza, el miedo y el disciplinamiento de los cuerpos, sino también a través del uso de los medios de comunicación, los programas educativos y los marcos normativos que se encargó de modificar y configurar a su conveniencia.

Para finales de los años ochenta y principios de los noventa, la oposición congregada y articulada en torno a la Concertación de Partidos por la Democracia incluyó como parte de su programa de transición una serie de medidas y políticas encaminadas a tratar de hacer justicia en relación con los crímenes del régimen militar.

Una vez asumido el poder, los gobiernos de la Concertación se encargaron de inventar y posicionar toda una tradición histórica que les permitió disputar con el régimen militar y sus residuos una manera de comprender e interpretar, ya no sólo el pasado, sino también el presente y el posible futuro de Chile.

Como señala Reyes (2015), recuperando algunas claves al respecto dadas por Halbwachs, Hobsbawm y Ranger, la invención de la tradición implica la invención y configuración deliberada de nuevas tradiciones y rituales: “con el fin de crear nuevas realidades políticas reforzando una forma de cohesión de la comunidad, legitimando ciertas instituciones y realzando determinados valores. De este modo, se centra en la institucionalización del recuerdo, y en la creación de una ‘memoria oficial’” (p. 343).

A su vez, esta memoria oficial, que la Concertación se encargó de articular y posicionar en contra de la memoria del régimen militar, se configuró a través de una serie de políticas de la memoria, es decir, de iniciativas tomadas desde el poder en turno: “para imponer sus ideas de nación, edificadas normalmente sobre determinadas visiones del pasado que sustentan percepciones del presente y proyectos de futuro, en el seno de una esfera pública de debate en continuo cambio. Los gobernantes tratan con estas políticas de legitimar al Estado, al régimen vigente y a su propio gobierno” (Moreno, 2004 citado en Reyes, 2015, p. 343).

Revisemos ahora el contenido que dio sustancia a estas políticas de la memoria impulsadas por la Concertación en contra de la memoria del régimen antes descrita, así como la concepción histórica y la forma de rememoración que se encargó de imponer y consolidar como oficial. Como luego veremos, esta memoria oficial también se encargó de someter y silenciar otras formas y experiencias de rememoración disidente.

Vayamos, de nuevo, a los primeros discursos que Aylwin dio al asumir la presidencia en 1990. En específico, a los relacionados con la creación de una comisión conformada por

distintos personajes “notables” de todo el espectro político institucional (incluidos individuos que fueron afines y participaron del régimen militar).

Dicha comisión fue instituida por mandato presidencial en abril de 1990, bajo el nombre de Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación (CNVR). Su intención más fundamental, en palabras de Aylwin, era permitir “a la sociedad chilena formarse un serio y fundado concepto colectivo sobre la verdad de lo acontecido” (Aylwin, 24 de abril de 1990, párr. 24), con el fin de poder alcanzar el perdón y la reconciliación del país.

La manera de actuar de la comisión sería reservada, pues no se trata de la conformación de un “foro público para ventilar acusaciones y avivar pasiones, sino una instancia seria y responsable para esclarecer la verdad y abrir camino a la reconciliación” (Aylwin, 24 de abril de 1990, párr. 32). Es decir, se trata de una comisión de expertos llamados a ser “imparciales y objetivos” respecto de lo acontecido, más que de un esfera pública y democrática de debate y reflexión.

Por otro lado, si bien el concepto de justicia aparece en algunos momentos, no se muestra como el objetivo central de la comisión. O incluso cuando se le da centralidad, esta es reducida al conocimiento de lo ocurrido, que debía ser manejado con prudencia, es decir, evitando “los riesgos de querer revivir otros tiempos, de reeditar las querellas del pasado y de engolfarnos indefinidamente en pesquisas, recriminaciones y cazas de brujas que nos desvíen de nuestros deberes con el porvenir” (Aylwin, 24 de abril de 1990, párr. 10).

Estos deberes con el porvenir no debían dejar de lado las lecciones que lo ocurrido pudiera dejar, pues estas serían necesarias para que “nunca más” en Chile volviera a ocurrir algo similar. Sin embargo, dichas lecciones no debían mover al odio o el conflicto, sino a la posibilidad de poner un punto final al asunto. En este sentido, Aylwin consideró su deber:

evitar que el tiempo se nos vaya de entre las manos mirando hacia el pasado. La salud espiritual de Chile nos exige encontrar fórmulas para cumplir en plazo razonable estas tareas de saneamiento moral, de modo que más temprano que tarde, llegue el momento en que, reconciliados, todos miremos con confianza hacia el futuro y aunemos esfuerzos en la tarea que la Patria nos demanda (Aylwin, 24 de abril de 1990, párr. 10).

Y, para concluir, señala que:

Por el bien de Chile, debemos mirar hacia el futuro que nos une más que al pasado que nos separa. Es mucho lo que tenemos que hacer para construir una sociedad verdaderamente democrática, impulsar el desarrollo y alcanzar la justicia social, para que desgastemos nuestros esfuerzos en escudriñar heridas que son irremediables. Y nos recuerdan las palabras de S.S. Juan Pablo II en su visita: “Chile tiene vocación de entendimiento y no de enfrentamiento. No se puede progresar profundizando las divisiones. Es la hora del perdón y la reconciliación (Aylwin, 4 de marzo de 1991, párr. 29).

Se hace evidente, por lo tanto, que lo que se pretende es que el conocimiento de lo ocurrido pueda llevar, “en la medida de lo posible”, a la justicia, pero sobre todo, a un punto final fundado en el perdón y la reconciliación por decreto, en favor de un futuro “de progreso y de paz para Chile” (Aylwin, 4 de marzo de 1991, párr. 61).

Los problemas y deficiencias que la comisión y su informe, entregados un año después, han representado, son diversos y amplios, y han sido señalados de muchas maneras tanto por las organizaciones de víctimas, familiares, derechos humanos y no gubernamentales, como por intelectuales, políticos y académicos. Dichos problemas y deficiencias no se deben solamente a su contenido, sino al enfoque mismo desde el cual fue engendrado y concebido, al discurso que pretendió darle legitimidad, fundamento y sentido, y a las motivaciones y objetivos con los cuales fue planteado.

Una veta inicial de análisis crítico, quizás no tan evidente, como señala Hiner (2009), es que el discurso que da origen a la comisión, y que atraviesa todo su informe, es un discurso profundamente religioso. Aylwin y la comisión utilizan términos como verdad, perdón, reconciliación y justicia, desde una perspectiva cristiana, que dota a estos conceptos de un carácter trascendental y abstracto. Establecer la verdad, la justicia, y sobre todo el perdón y la reconciliación, como objetivos primordiales de la comisión, desde esta perspectiva religiosa, significa establecer un horizonte de realización en un ámbito que escapa al presente, y a las instituciones del orden terrenal.

Verdad se entiende como verdad revelada, y, por lo tanto, dada e incuestionable. Justicia como justicia divina, es decir, como una justicia que no puede ser impartida por los hombres y sus instituciones, sino por Dios en el contexto de su plan de salvación. Perdón significa “poner la otra mejilla”, ser capaz de perdonar cualquier agravio confiando en que al final la justicia resarcirá el daño hecho. Y reconciliación significa un estado no conflictivo, de paz y armonía, al que Chile estaría llamado debido a su tradición, no solamente democrática, sino cristiana<sup>25</sup>.

Evidentemente a las organizaciones de víctimas, familiares y defensores de derechos humanos, muchas de ellas incluso vinculadas a la iglesia católica, esta forma de comprensión y conceptualización distaba mucho de lo que se esperaba de la comisión y su informe. Para estas, verdad, justicia, perdón y reconciliación no eran ni debían ser categorías abstractas y trascendentales, sino parámetros para la realización efectiva, material y terrenal, de la redención anhelada y prometida a las víctimas.

Señalar la comprensión religiosa de los principios y fundamentos con que surgió la comisión y que atraviesan su informe, no es algo menor o anecdótico. Esto marca una clara línea de interpretación sobre lo acontecido y las posibilidades de hacer justicia al respecto. Con esta perspectiva, el gobierno apuntaba a poner un “punto final” a los clamores populares de verdad y justicia, marcando una línea muy clara sobre cómo debían de ser comprendidos, así como de las limitaciones y márgenes que no se estarían dispuestos a rebasar con tal de mantener cierto “orden” y no “avivar viejos conflictos”.

Es así como los conceptos de verdad, justicia, perdón y reconciliación, expresados en la campaña de 1989, se convirtieron, pasado poco tiempo, en conceptos más pragmáticos, altamente consistentes con la vía histórica de reconciliación política. Esta “se basaba en la impunidad jurídica de ciertos crímenes y en los indultos para otros, las reintegraciones y reconfiguraciones políticas, las reparaciones y pensiones de distinta índole para compensar, dentro de lo posible, a los vencidos de 1973” (Loveman y Lira, 2000, p. 490).

En este sentido “la entrega del informe de la Comisión de Verdad y Reconciliación y las posteriores modificaciones de la Corporación Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) no significaron el fin del proceso de justicia y verdad en Chile [algo que el gobierno

---

<sup>25</sup> No debemos olvidar que Aylwin perteneció al Partido Demócratacristiano, y que varios de sus discursos están atravesados y fundados, de manera evidente, por referencias a Dios, Jesucristo y la tradición cristiana de Chile.

pretendía claramente que así fuera]. El informe Rettig fue criticado por muchos sectores al no haber incluido los casos de los prisioneros políticos o los torturados que sobrevivieron, un asunto que fue considerado pendiente por el gobierno y los grupos de derechos humanos” (Hiner, 2009, p. 63).

Cabe señalar que el reclamo por parte de distintas organizaciones de víctimas y familiares de incluir a las víctimas y victimarios en el informe, no se reduce simplemente a un asunto de reconocimiento nominal. De la mención de las víctimas se esperaba un reconocimiento de sus vidas, militancias y trayectorias políticas, así como de las circunstancias en que fueron detenidas, desaparecidas o asesinadas. Es decir, un reconocimiento de su subjetividad personal y política, que no las siga dejando en el anonimato que no se rebasa con mencionar sus nombres.

De la mención de los victimarios se esperaba también un esclarecimiento de las posiciones de poder que ocuparon, del lugar y la función que cumplieron en el aparato represivo asesino, y, por lo tanto, una repartición de responsabilidades que pudiera traducirse en acusaciones, procesos y consecuencias no solamente morales<sup>26</sup>, sino también jurídicas y políticas.

La comisión y su informe no solamente no cumplieron con estos objetivos, sino que se encargaron de dejar claro siempre que las suyas eran las únicas aspiraciones de justicia y verdad que podrían considerarse válidas en el momento de la transición. La CNVR y su informe son el primer intento de los gobiernos transicionales de generar e imponer una memoria oficial. Lamentablemente esta memoria oficial, a pesar de creerse alejada de la memoria oficial del régimen militar, comparte en el fondo muchos de sus supuestos.

Veamos la siguiente declaración, hecha por los militares como respuesta a la comisión y su informe:

---

<sup>26</sup> Que al gobierno de Aylwin le pareciera suficiente señalar el horror acontecido como un daño moral, tiene una relación con la comprensión de lo acontecido como una etapa de deterioro moral ocasionada por ideologías extremistas. Para Aylwin la labor de la comisión era un saneamiento moral de la conciencia del país, lo cual resultó en una idea de justicia profundamente insuficiente y, a nuestro parecer, cínica y de ninguna manera empática con el dolor y el sufrimiento de las víctimas.

La historia y las experiencias individuales y sociales prueban que situaciones de gran conflictividad no se superan con la reconstitución de los hechos causantes del conflicto. Ella interrumpe el apaciguador transcurso del tiempo, que permite moderar animosidades y olvidar agravios. Estos criterios han inspirado durante siglos la institución de la amnistía. Al reconstruir el pasado doloroso, lo probable es que renazcan sentimientos de hostilidad recíprocos, con eventual inestabilidad del orden interno y riesgo para la seguridad de muchas personas. Esto es válido tanto para los conflictos externos como para aquellos internos que ha debido soportar el país. La paz de una nación se obtiene en definitiva acentuando aquello que une a su población y superando lo que la divide (Citado en Loveman y Lira, 2000, p. 521).

La declaración, sin muchos matices, hace eco de muchas de las ideas que Aylwin planteó en varios de sus discursos respecto de la CNVR, el horror acontecido y la memoria. En el fondo la narrativa de que la verdad no debe llevar a ninguna acusación, y de que la reconciliación no se podrá alcanzar si es que esta verdad produce conflictos y disputas, no está alejada de ninguna manera de lo propuesto por los gobiernos transicionales.

Pedro Lemebel (2015) expresa el coraje en contra de esta identidad y falsa reconciliación a través de la impunidad entre quienes gobernaron por la fuerza dictatorial, y los que dicen gobernar con la razón democrática, de la siguiente manera:

Y, aun así, a pesar del viento frío que entra sin permiso por la puerta de par en par abierta, nos gusta dormirnos acunados por la tibieza terciopela de su recuerdo. Nos gusta saber que cada noche los exhumaremos de ese pantano sin dirección, ni número, ni sur, ni nombre. No podría ser de otra manera, no podríamos vivir sin tocar en cada sueño la seda escarchada de sus cejas. No podríamos nunca mirar de frente si dejamos evaporar el perfume sangrado de su aliento. Por eso es que aprendimos a sobrevivir bailando la triste cueca de Chile con nuestros muertos. Los llevamos a todas partes como un cálido sol de sombra en el corazón. Con nosotros viven y van plateando lunares nuestras canas rebeldes. Ellos son invitados de honor en nuestra mesa, y con nosotros ríen y con nosotros cantan y bailan y comen y ven tele. Y también apuntan a los culpables cuando aparecen en la pantalla hablando de amnistía y reconciliación (p. 94).

Otro testimonio que abona a la crítica de la CNVR y el informe Rettig, es el del exmilitante mirista Patricio Rivas (2012), quien fue un actor bastante activo durante el proceso de transición, y que al respecto señala:

No era lo que queríamos; no representaba el país justo con el que habíamos soñado. Al dar a conocer el documento que admitía la responsabilidad del Estado en la violación de los derechos humanos, el presidente Patricio Aylwin pidió perdón en nombre del Estado. Tuvimos una dura discusión con el equipo político de La Moneda; estábamos convencidos de que nadie podía pedir perdón a cuenta de otros y que nosotros no podíamos perdonar. No pedíamos venganza, sino verdad y justicia. Antes de que el Informe fuera divulgado, la Comisión Política fijó su posición en un documento:

*[...] Estamos frente a una situación original en la cual la aplicación de la justicia y la unidad de la nación es amenazada por la extensión del poder pinochetista más allá de su derrota electoral en diciembre de 1989. Observamos con preocupación que el tema de los derechos humanos es tratado por parte de diversos dirigentes del gobierno y la Concertación, en la lógica de la denominada democracia de los acuerdos [...]*

*No se puede fundar una nueva república efectivamente democrática si la estrategia de transición que predomina en el gobierno constriñe el enfrentamiento con el pinochetismo a complejas maniobras privadas que dejan fuera de la comprensión y la participación ciudadana a los millones de mujeres y hombres que votaron por la democracia.*

*La justicia debe ser global y pública, ocultar parte de la verdad es construir la impunidad.*

*Los resultados del informe de la Comisión Rettig signarán por décadas el tipo de justicia y convivencia en que nos relacionaremos todos los chilenos.*

*Se pide frecuentemente perdonar, pero no se puede perdonar a quien no se conoce, como tampoco se puede ejercitar el perdón abstracto frente a las instituciones: el perdón es siempre singular y concreto. Perdonar será difícil, pero resultará imposible si se consuma la impunidad (pp. 249-250).*

En resumen, la CNVR y el informe que de ella emanó, que debía encargarse de esa propuesta tibia por parte del gobierno transicional de verdad, justicia, perdón y reconciliación, “sólo reveló verdades a medias y no reconcilió demasiado, como un reflejo de la política subyacente a su creación. A diferencia de las comisiones de la verdad de otros lugares del mundo, que

divulgaron los nombres de los perpetradores de los crímenes pero no los procesaron, la Comisión Rettig no hizo más que dar a conocer las identidades de las víctimas y lo ocurrido con ellas. Con respecto a los perpetradores, su postura fue: ‘sabemos quiénes fueron, pero no lo diremos’, una actitud también adoptada por la Comisión Valech” (Winn, 2007, pp. 9-10)

La comisión Valech fue establecida oficialmente como Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura (CNPP) por el presidente Ricardo Lagos en septiembre de 2003. Su objetivo fundamental era ampliar y completar la búsqueda de justicia, verdad, perdón y reconciliación que la CNVR, como vimos, había dejado de muchas maneras inconclusa. En términos generales, esta intención se pretendía lograr a través de la ampliación del concepto de víctima, abarcando también a todas y todos aquellos que hubieran sufrido de prisión política y tortura.

El informe de la comisión fue presentado al país por Lagos en noviembre de 2004. En su discurso es posible reconocer claves importantes sobre la intención, el enfoque y la interpretación histórica pretendidas. En primer lugar Lagos (2005) señala que el trasfondo del informe “son las vidas quebradas, las familias destruidas, las perspectivas personales tronchadas, la impotencia para dar a los hijos una vida mejor. Todo ello estuvo cubierto durante mucho tiempo por un espeso e insano silencio. Eso tenía que terminar, y ha terminado” (p. 6).

De la mano con esto, desarrolla todo un análisis histórico, en el cual señala que ningún otro de los “pocos quiebres institucionales” que han ocurrido en la historia de Chile ha sido tan profundo y doloroso como el de 1973. Y, a su vez:

Ninguno ha sido tan crudamente investigado como este último. Ello es sanador del cuerpo y el alma de nuestro país, y puede servirnos para fortalecer el sentido de pertenencia a una comunidad que es capaz de aprender de sus errores y de superar divisiones que en un determinado momento parecieron irreparables. [...] el quiebre de la democracia y de las bases de nuestra convivencia se produjo en medio de tormentas políticas e ideológicas que no fuimos capaces de controlar. La ruptura de la institucionalidad y la instauración de la arbitrariedad y el terror fueron la consecuencia de esos errores colectivos e individuales (Lagos, 2005, p. 7).

Por último, y reivindicando la tónica de la capacidad y fortaleza nacional de mirar a los “errores” del pasado, afirma:

El informe es una expresión de la fortaleza moral de Chile, que necesitaba mirar con madurez la profundidad del abismo en el cual un día cayó. Da cuenta de una comunidad que puede, ahora más que antes, mirar de frente y sin temores, las desventuras que jamás deberían haber ocurrido en esta tierra. Da cuenta de un país que hoy es más fuerte, porque está cohesionado en torno a la paz, la libertad y el derecho (Lagos, 2005, p. 5).

Siguiendo esta línea marcada por Lagos, las conclusiones del informe establecen que:

Conocer lo ocurrido, en el caso de una inmensa cantidad de compatriotas, y recordarlo, en el caso de muchos otros, abre la posibilidad de alcanzar el compromiso de hacer lo necesario para que en el curso de la historia futura no vuelva a desconocerse la dignidad de ninguna persona. Para esto, la convivencia social debe fundarse en este compromiso (Informe Valech, 2005, p. 535).

Analizemos un poco este discurso. En primer lugar es notorio que paz, libertad y derecho son ahora los objetivos establecidos para la comisión. En este caso dichos objetivos no están dotados de un contenido religioso, pero sí siguen siendo comprendidos como ideales abstractos que establecen de manera coactiva una interpretación de justicia, verdad, perdón y reconciliación que de nuevo distará mucho de ser efectiva.

Incluso la afirmación de una cohesión social cuyos fundamentos son la paz, la libertad y el derecho, en medio de una sociedad neoliberal, es problemática. La paz es más bien contención de los conflictos y las contradicciones sociales a través del consenso impuesto y coactivo. La libertad es libertad individual de mercado y el derecho el mecanismo de una igualdad formal que invisibiliza las desigualdades reales.

En términos, por decirlo de alguna manera, más “prácticos”, un gran problema de la comisión y el informe Valech, de acuerdo con algunas organizaciones de derechos humanos y de sobrevivientes y familiares de víctimas, es que devela información sobre lo acontecido, y reconoce de alguna forma a las víctimas y su militancia, pero lo hace negándole al proyecto

político por el que lucharon, toda pertinencia o sentido, ya no solamente en la actualidad, sino incluso en el pasado.

Al respecto, el informe en el fondo parece decir: “reconocemos a estos individuos y su militancia, y también que esta militancia fue la que provocó que fueran perseguidos, torturados y asesinados por parte de un Estado represor. Aunque no justificamos de ninguna manera lo que les ocurrió, es necesario señalar que la ideología que reivindicaron y el proyecto por el cual lucharon estaba rotundamente equivocado, y provocó una situación de inestabilidad insostenible”.

Otro aspecto problemático es que la comisión Valech, al igual que la CNVR, tampoco adquirió un carácter jurídico vinculante. Si bien es cierto que varios de los testimonios del informe fueron usados después para poder abrir diversas causas, y que algunas de ellas consiguieron llevar a los tribunales a algunos responsables, la intención misma de la comisión no era alcanzar una verdad que llevara a la justicia efectiva, sino dar a conocer lo ocurrido para poder poner un punto final de una vez por todas.

Dicho anhelo de punto final, establecido por el poder y cuestionado por las organizaciones, las víctimas y sus familiares, se hizo más que evidente cuando Lagos y la comisión recomendaron establecer una cláusula de secreto sobre los archivos con información de los culpables. Esta recomendación se justificó para salvaguardar el honor de las personas involucradas, así como para evitar reavivar cualquier tipo de conflicto o diferencia entre las personas que estuvieron involucradas de una u otra manera. Su “verdad” y sus recomendaciones estaban orientadas “a sanar las heridas y no a reabrir las” (p. 8).

Si Lagos y la comisión fueron capaces de recomendar y establecer cínicamente este silencio sobre el horror, de decir que con su trabajo se había terminado el silencio, se había desterrado el olvido y se había restituido la dignidad de las víctimas; y de establecer sin mayor análisis o empatía que la verdad ya había sido alcanzada, y que con eso era posible de una vez por todas cerrar este capítulo de la historia de Chile, es por un pragmatismo propio de la razón política imperante, pero también por una comprensión de lo ocurrido que dista mucho de ser adecuada.

Lagos (2005) es claro al señalar que lo ocurrido fue producto de una “pérdida de rumbo”, provocada por “divisiones”, “errores” y “desvaríos”. Aunque reconoce que lo ocurrido formó parte de una política de Estado, entiende a este Estado y estas políticas como un simple “desvío” en la tradición democrática de Chile.

Esto muestra no solamente insensatez o ignorancia, sino una profunda falta de claridad sobre las causas de lo ocurrido, así como en desconocimiento de las condiciones objetivas y subjetivas que hicieron posible el horror, y que siguen vigentes como posibilidad en las condiciones sociales persistentes.

Para terminar este apartado, revisemos ahora una última política de la memoria del Chile transicional, y la manera en que abona a la memoria oficial que hemos estado revisando, y que se ha querido imponer por parte de los gobiernos concertacionistas. Esta última política es la configurada por Bachelet a partir de la creación e inauguración del Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, en enero de 2010.

Al respecto, la presidenta señala tres cuestiones centrales. La primera, que la utilidad del pasado es dar lecciones. La segunda, que el Museo es el espacio en el cual se aprenderán estas lecciones del pasado, en unidad y no en conflicto. Y la tercera, que la lección más importante de lo sucedido es que la democracia y los derechos humanos deben estar por encima de cualquier postura política o ideológica.

Sobre el primer punto, Bachelet (2010) señala que “no podemos cambiar nuestro pasado; sólo nos queda aprender de lo vivido” (p. 1). Lo que se reivindica aquí es una visión cronológica y lineal de la historia, que la entiende en etapas progresivas que van del pasado, pasan por el presente y continúan irremediabilmente hacia el futuro.

Desde esta visión cronológica y progresiva el pasado ya no tiene ninguna cabida en el presente, y si es que la tiene, solamente es en términos instrumentales, es decir, no como impulso para resignificar y reinterpretar otros pasados, presentes y futuros; sino como algo dado, unívoco y pasivo, desde donde se pueden extraer lecciones igual de dadas, unívocas y pasivas para un presente que no se cuestiona.

Sobre el segundo punto, Bachelet (2010) dice que:

La inauguración de este Museo es una poderosa señal del vigor de un país unido. Unión que se funda en el compromiso compartido de nunca más volver a sufrir una tragedia como la que en este lugar siempre recordaremos, tragedia que desde el primer día sumó la negación y el ocultamiento al dolor del cautiverio o la muerte. Tragedia en la que se asociaron la crueldad y la mentira, el odio y la indiferencia, el fanatismo y la intolerancia. Tragedia que asoló a un país en crisis, profundamente dividido y confrontado, que no fue capaz de superar sus diferencias en los marcos de la democracia. Tragedia que puede tener muchas explicaciones, pero ninguna justificación. Chile vivió una profunda crisis política, no hay duda de ello. La extrema ideologización hizo que se afectaran las bases mínimas de convivencia que requiere toda sociedad. Más, por ningún motivo alguien puede decir que la crisis pudiera justificar las graves y sistemáticas violaciones a los derechos humanos. Porque en cualquier circunstancia, incluso la más crítica, los seres humanos estamos obligados al discernimiento ético (Bachelet, 2010, p. 2).

Lo que se afirma con esto, siguiendo la línea discursiva de Aylwin y Lagos, es la imagen de un país unido, fortalecido, reconciliado, que sabe mirar de frente a los “errores” cometidos en el pasado. De reconocerlos como parte de un “desvío” inaceptable y que no se puede repetir.

De igual manera, se entienden estos “errores” y estos “desvíos” como producto de una fuerte ideologización que no supo ser resuelta dentro de los marcos de la democracia, lo cual da muestra de una inmadurez institucional y política que según la presidenta sería el trasfondo del horror acontecido. Algo que, debido a un presente de madurez y consolidación de las instituciones democráticas en Chile, no podría volver a ocurrir de ninguna manera. En sus palabras: “La democracia y la legalidad en Chile se han consolidado y sus valores se han arraigado en toda nuestra sociedad y en cada una de nuestras instituciones” (Bachelet, 2010, p. 3).

Por último, sobre el tercer punto, Bachelet (2010) señala que Chile ahora es capaz de mirar de frente a los “abusos” y las “violaciones” cometidas, debido a que ha sabido aprender de su pasado. La lección más fundamental de dicho pasado sería que nunca más se debe permitir la radicalización ideológica en la política, ni el poner en entredicho o en crisis el Estado de derecho, así como todas las instituciones del orden democrático establecido.

Algunas de las críticas que caben al respecto, aunque evidentemente se pueden sumar las ya expresadas a las políticas de memoria y la memoria oficial de Aylwin y Lagos, son el problema que implica la monumentalización de la memoria y su conversión del recordar en algo pasivo, así como la despolitización de dicha memoria.

Sobre la cuestión de la monumentalización de la memoria, Pierre Nora (2008) ha sido enfático al señalar que los lugares y museos de memoria, sin quitar la importancia que pueden tener en términos pedagógicos, han propiciado una memoria pasiva, que ha venido a suplir una memoria efectiva, es decir, una memoria activa y consciente que sea capaz de cuestionar el carácter dado del pasado y el presente.

Es así como estos monumentos y museos “aparecen como una compensación frente al cierre de un pasado que cada vez significaría menos para nuestros contemporáneos. Vivimos, en consecuencia, en un régimen de puro presente” (Jozami, 2022, p. 43).

Y en este presentismo, en el cual el pasado ya no es más que una herramienta de legitimidad política, discursiva o peor aún, una mercancía más en el entramado de la industria cultural, la memoria es despolitizada. Recordar se convierte en recopilación de datos, números, cifras, estadísticas, nombres. En dar compensaciones económicas, en hacer afirmaciones que puedan justificar las perspectivas de futuro del poder, y apaciguar la rabia de aquellas y aquellos que siguen esperando verdad y justicia, y que de ninguna manera la encuentran solamente en un museo, en un monumento o en informe.

En palabras de Lagos Castro (2009):

las diversas iniciativas que se han generado buscan rescatar la memoria de las víctimas, despolitizándolas, es decir, dejando de lado aquello que las constituyó como luchadores políticos y sociales, dejando entre paréntesis los sucesos históricos, limitando la posibilidad de que las nuevas generaciones puedan aprehender esta realidad dentro de un contexto cuyas causas son obviadas. Al catalogar a los asesinados y desaparecidos como víctimas, se les sitúa en una posición pasiva, que recibe la represión sin más, produciéndose una despolitización de estos, a nuestro modo de ver intencionada (p. 3).

La misma autora señala que el museo y el discurso unívoco que reivindica, deja fuera una serie de memorias no oficiales, negativas, que tienen otras formas de entender e interpretar lo acontecido, sus causas y consecuencias<sup>27</sup>. En este sentido, su creación abona al reduccionismo histórico, y, más allá de sus buenas intenciones, impone de manera coactiva una interpretación del pasado que rechaza todo diálogo plural y todo cuestionamiento hacia ella como si fuera una afrenta a la democracia y los derechos humanos.

En resumen, lo que podríamos decir, desde las organizaciones y diversas voces disidentes de la memoria oficial impuesta por la Concertación, es que todos los intentos de justicia y reparación por parte de los gobiernos posdictatoriales han sido insuficientes o simplemente tramposos. Esto porque, tanto en su conformación como en sus resultados, no han reivindicado la necesidad de condenar a los culpables, de precisar responsabilidades, de insistir en castigar a todos quienes fueron partícipes o cómplices, y de señalarlos como ejecutores de una violencia que no fue puramente casual o expresión de “excesos personales”, sino producida y reproducida como una violencia sistemática por parte del Estado.

Al respecto, estas organizaciones señalan que:

Chile no puede pasar a la historia como el país latinoamericano que renunció a hacer justicia y a reparar a las víctimas del proceso social más injusto de su historia, el que gracias a la sangre de miles y a la coerción de millones, permitió levantar el basamento económico, social y político del Chile actual (Coordinadora de ex-presas y ex-presos políticos de Santiago, 2004, p. 4).

Los representantes y defensores de los gobiernos de transición podrían decir que esto es falso. Podrían argumentar en contra diciendo que durante sus mandatos se impulsaron comisiones,

---

<sup>27</sup> No nos referimos aquí, de ninguna manera, a las memorias articuladas sobre todo desde sectores de la derecha, que señalan que el museo o las políticas de la memoria en general lo que han dejado de mencionar es la situación de “guerra interna” y de “caos” que justificó el “pronunciamiento militar”. No reconocemos a estos discursos ninguna validez. Estamos totalmente en contra de ellos en todos los sentidos, y sin ningún matiz. Nos referimos más bien a las memorias disidentes de quienes lucharon (y luchan) al margen de las instituciones de siempre, de quienes no pactaron, de quienes siguieron soñando con un país y un mundo radicalmente distinto. A la memoria de quienes para los gobiernos concertacionistas, y para muchos de sus seguidores, son radicales y “ultrones” que no entienden que la democracia ya es una supuesta realidad en Chile.

informes y museos<sup>28</sup> en los cuales se señalan y denuncian las atrocidades cometidas por el régimen militar, así como a los culpables de llevarlas a cabo y la manera en que se les puso un fin con el proceso de transición.

El problema fundamental es que estas comisiones, informes y museos, reproducen un discurso que, a la vez que efectivamente señala algunas de las cosas antes mencionadas, se contiene al momento de articular una crítica de las condiciones sociales e históricas que hicieron posible el horror, ya que esto implicaría una denuncia ya no solamente de un régimen militar, sino de toda una lógica social profundamente deshumanizante, que persiste bajo las formas de la democracia liberal en el Chile actual.

La articulación de esta crítica, en términos de toda una lógica social que ha sobrevivido al fin de la dictadura, permitiría el reconocimiento del carácter estructural del horror, y alumbraría la necesidad de entender los procesos de verdad, reparación, perdón y reconciliación, como procesos de transformación de las condiciones objetivas y subjetivas que siguen sin permitir que esto sea posible.

Otro problema es que en todas estas comisiones, informes y museos, lo que prima y se asienta es un discurso que positiviza el presente, idealiza el futuro como un futuro armónico y de progreso, y clausura el pasado, condenándolo a una simple serie de recuerdos que pueden generar dolor, nostalgia o rechazo, y que por eso mismo ya no deben seguir siendo revisitados, o ya no se debe seguir insistiendo en el carácter de herida abierta que tienen.

Para las víctimas, la posibilidad de cerrar la herida abierta por el horror, y de seguir hacia adelante como si nada hubiera pasado, es algo impensable. No por mero capricho, sino porque:

---

<sup>28</sup> Algunos ejemplos de esto son la ya mencionada *Comisión Nacional de Verdad y Justicia* y el *Informe Rettig* que surgió durante el gobierno de Aylwin. De igual manera, el *Informe Valech* de la *Comisión nacional sobre prisión política y tortura* establecida durante el gobierno del socialista Ricardo Lagos, o el *Museo de la memoria y los derechos humanos* inaugurado durante el gobierno de Michelle Bachelet. Lo que consideramos como un enorme problema de estas comisiones, informes y museos, es que carecen de un carácter vinculante, de peso jurídico, de propuestas de reparación no superficiales, y también, de una visión profunda del carácter estructural de la violencia y de una comprensión del pasado como algo que sigue presente mientras no se realice la verdad y la justicia que exige para lidiar con sus heridas. En estas comisiones, informes y museos también es notoria y problemática una narrativa que apunta a aceptar el pasado, pero para clausurarlo, y a reivindicar la necesidad de, en adelante, mirar al futuro por el bien del progreso y la unidad de Chile.

Nosotros, las víctimas, estamos convencidos de que la única forma real de asegurar el ‘Nunca más’ es develando toda la verdad, castigando a los responsables y haciendo la luz sobre nuestro pasado reciente (Coordinadora de ex-presas y ex-presos políticos de Santiago, 2004, p. 4).

Hacer la luz significa justamente alumbrar las contradicciones, el horror y el sacrificio en los cuales se ha sostenido el pasado-presente. Mostrar esa continuidad de la dominación en el pasado y el presente, pero también la actualidad de las esperanzas de verdad, libertad y justicia que están contenidas y negadas en este. La potencia de esto sería develar que, en contra del paso del tiempo cronológico, y del supuesto progreso, perdón y reconciliación dictaminados por los gobiernos de transición, persiste de manera latente una negatividad que se resiste a aceptar la falsedad de que este es el mejor de los mundos posibles.

La memoria herida de las víctimas y los familiares, así como de las generaciones que se sienten en deuda con su tradición de lucha, son expresión de esta negatividad, ya que dicha memoria herida “no es la fijación inactiva del pasado, no es un depósito de un hecho vivido, es un proceso abierto de reinterpretación del pasado en función de crear nuevos sentidos al futuro” (Bedregal Sáez, 2017, p. 17).

Lo que nos interesa plantear en el apartado siguiente es que, a partir de momentos de lucha abierta como la revuelta de 2019, se va articulando una dialéctica entre pasado y presente que enfrenta al Chile actual con su propio concepto, y que permite derrumbar el discurso del país de armonía, unidad y progreso que se ha buscado imponer desde el fin de la dictadura, y hace estallar sus ideales de perdón y reconciliación, insistiendo en que estos no serán posibles hasta que la sociedad deje de exigir para su funcionamiento el sacrificio, el olvido y la muerte de miles de personas.

#### **4.2.- *Ni perdón, ni olvido.* La revuelta frente a la memoria/historia oficial**

Siguiendo la misma lógica de la constelación anterior sobre democracia, lo que planteamos en este segundo subapartado es la manera en que la discusión en torno a la cuestión de la memoria y la justicia histórica es planteada y reinterpretada desde la revuelta de 2019, de manera que nos permite abrir nuevos caminos y preguntas al respecto.

Como mencionamos en un principio, nuestra intención principal en este segundo subapartado es insertar las perspectivas críticas sobre la memoria que surgieron con fuerza en Chile durante la revuelta popular de 2019, en el panorama de las discusiones sobre la memoria en el Chile posdictatorial. Hacemos esto porque creemos que la referencia a un pasado que sigue presente, en lo que tiene de sufrimiento y de esperanza, es evidente en las calles, marchas y manifestaciones de un amplio sector de la revuelta.

A partir de esto, pretendemos mostrar las tensiones y contradicciones que se alumbran desde la revuelta en torno a la noción/concepto de memoria. Esto nos permitirá tener un panorama general sobre esta discusión que hará posible, en el tercer y último subapartado, articular algunas claves críticas sobre el presente, no de manera afirmativa, sino como crítica inmanente.

No debemos dejar de señalar que la concepción de memoria que surge de la revuelta no se consolidó sin tensiones, sobre todo en relación con posturas que pretendieron apuntar más allá de los referentes habituales de la realización de justicia que conlleva.

De nuevo, un buen punto de partida son aquellas consignas en las paredes que establecen una conexión entre 1973 y 2019, o que gritan que la lucha en las calles también es una lucha por la memoria y su anhelo de justicia. En estas consignas y gritos se expresa la intención de cuestionar la memoria oficial, así como el correlato histórico que le sirve de fundamento. Lo que vemos es un impulso por reinterpretar la historia en términos críticos, mostrando las tensiones que impiden que se pueda hablar de verdad, justicia o reconciliación.

Esta crítica y reinterpretación del pasado en y desde el presente en lucha, atiende al sentimiento de traición de la promesa de verdad y justicia de la transición democrática, caracterizada en sus fundamentos, alcances y límites en el apartado anterior. Implica, por lo

tanto, una especie de continuación de la crítica que también ya hemos revisado, aunque desde un horizonte distinto en sus referentes y fundamentos.

Lo que planteamos es que, a partir de momentos de lucha abierta como los de la revuelta, se pone en tensión la memoria oficial y su correlato histórico, y se hace posible discutir su pertinencia, sentido y límites. Para ser más precisos y esquemáticos, el cuestionamiento más importantes que reconocemos que surge de la revuelta en contra de la memoria oficial de la transición es que sus políticas de la memoria han propiciado una despolitización de la memoria, y que, a partir de esta despolitización, se ha configurado y consolidado una memoria pasiva y una historia cerrada, que niega toda actualidad a los anhelos irresueltos del pasado.

A continuación nos encargaremos de dotar de contenido empírico este cuestionamiento, a partir de ciertos testimonios que tuvimos oportunidad de recavar en los recorridos y diálogos de nuestro trabajo de campo. Igualmente, interpretamos su sentido y alcance, y vamos articulando la noción de memoria que dejan entrever. Esto, con el fin de señalar de manera más clara las tensiones que representan en torno al ideal de verdad y justicia en el Chile posdictatorial. Tensiones que, como ya hemos dicho, intentaremos interpretar en el tercer, y último subapartado.

Empecemos por algo muy evidente. Dos consignas que fueron extensamente replicadas durante los días de la revuelta. La primera, de la que ya hemos hablado, es la que denuncia que *La alegría nunca llegó*. Como vimos, en esta consigna se expresa un descontento hacia la promesa democrática con la cual la transición surgió, y que nunca se realizó. La segunda, la que señala que el descontento no es algo reciente, sino que es expresión de un cúmulo de injusticias. Por eso aquello de que: “*No son 30 pesos, son 30, 46, más de 500 años*”.

En ambas consignas, aparte del descontento evidente y la rabia en contra de un gobierno que no ha cumplido con las promesas hechas, se asoma una conciencia histórica crítica, que comprende que los acontecimientos históricos no son fruto de un malestar inmediato con ciertas políticas o decisiones tomadas con poca empatía desde el poder.

Acontecimientos históricos de rebeldía, como la revuelta popular de 2019, desde estas consignas y denuncias, aparecen articulados, configurados y vinculados con un pasado que hace

su irrupción en el presente, y que es capaz de mostrar tanto el horror persistente en el cual está fundado, como distintas tradiciones de lucha que exigen su abolición y redención.

Caro me recibe afuera del metro San Ramón, y empezamos a caminar a través del parque y de la plaza. Varias piedras que delimitan el contorno están pintadas como ojos sangrantes, hay mantas que exigen la libertad a los presos políticos de la revuelta, pintas en las paredes que gritan democracia y justicia. Sobre todo una es la que llama más mi atención: *¡El pasado es del pueblo, no de los poderosos!*

Caro se da cuenta y, entre otras cosas, me dice que esa pinta le gusta mucho, que le parece que eso es algo que la revuelta hizo irrumpir de manera muy poderosa *una memoria viva, nuestra, propia, que no es la memoria de los que hoy, y desde hace mucho, están bien acomodaditos en el poder. Con la lucha surgió y se dejó ver una conciencia histórica que hace evidente que el pasado es algo presente. Si no, mira...* (Carola<sup>29</sup>, comunicación personal, enero 2022).

Me señala una pared que está como a una cuadra de la plaza. En ella están los rostros de dos exmilitantes del MIR que pertenecían a la población, y que hasta el día de hoy siguen en calidad de detenidos-desaparecidos. *Sus cuerpos nunca los encontraron, y los milicos no han querido decir dónde están, pero acá los recordamos siempre, porque para los señores del poder, incluso muchos exmiristas, cuando llegó el momento de acomodarse en la transición, les dio por olvidar. Y acá no, porque si olvidamos, sucumbimos a la lógica cómoda del poder* (Carola, comunicación personal, enero 2022).

De igual manera, señala algo muy relevante, y es que *cuando los recordamos no lo hacemos como de manera individual, sino colectiva. O sea, y sobre todo, en momentos como los de la revuelta, porque ahí adquiere sentido mucho de lo que hicieron y por lo que lucharon. Creemos en que aquello que soñaron y por lo que lucharon y fueron desaparecidos, es algo que vale la pena rescatar para el futuro que queremos inventar* (Carola, comunicación personal, enero 2022).

---

<sup>29</sup> Carola hace parte del Movimiento Solidario Vida Digna que es una organización territorial que lleva años articulando formas de resistencia y solidaridad en la población de La Bandera, sobre todo enfocadas en lograr una mejor vida para todas y todos, más allá de los parámetros de lo que el neoliberalismo comprende por una vida buena.

Son los momentos de lucha, como el de la revuelta, los que no solamente abren de nuevo la posibilidad de transformación de las condiciones materiales vigentes, sino también la posibilidad de pensar de una manera distinta el pasado, el presente y el futuro. La memoria se reactiva en dichos momentos, es comprendida ya no solamente como un ejercicio institucional y desde arriba, sino como una lucha política por los significados y sentidos del pasado y el presente.

De igual manera es importante señalar que en esta lucha por los significados y sentidos no se pretende una clausura o la imposición de una supuestamente nueva o mejor memoria hegemónica. Lo que se pretende es precisamente resaltar el carácter abierto y heterogéneo de la memoria. Es decir, la construcción de memorias alternativas, críticas, que desde su misma lógica constitutiva no reproduzca el olvido propio de la memoria que responde a la lógica del poder.

En los testimonios de Inga, de Concepción, encontramos eco precisamente de estas cuestiones. Para Inga el problema más grande en relación con la memoria oficial y las políticas de memoria que se han impulsado desde los gobiernos postdictatoriales es que *“han reducido la cuestión a una serie de lugares, monumentos y acontecimientos que en el fondo se sustentan en una versión y visión histórica cerrada. Lo que hacen es imponer una memoria y cerrar el asunto. Decir, esta es la memoria, esta es la manera de entender el pasado y la historia, y punto final”* (Ingrid, comunicación personal, enero 2022).

Mientras recuerdo y escribo estas palabras de Inga, en el otoño austral de 2022, se están cumpliendo 50 años del golpe de estado que derrocó el gobierno democráticamente electo de Salvador Allende, puso fin al proyecto de la Unidad Popular y marcó el inicio de la dictadura militar. El gobierno de Gabriel Boric, como todos los demás gobiernos de la transición, se han apropiado de dicho pasado, y lo han traducido a formas oficiales, homogéneas y positivas de recordar y reflexionar.

Boric, como todos los demás, sigue reproduciendo en sus políticas de la memoria una lógica reductiva y dogmática que desde un momento de revuelta como el de 2019 se ha venido criticando con mucha fuerza. Y es que: *“desde el poder hay una censura y una traducción de la memoria. Para el poder el pasado no construye el presente, solamente es algo que ya pasó. El pasado para el poder no está presente o vivo. Y se nos dice que ya está, que dejemos en paz*

*el pasado, que este ya no puede ser pensado o repensado. Se nos dice: ya dejen a los muertos descansar en paz y dejen de dividir. Se nos dice que ya está, que el pasado es pasado y listo. Que no le demos más vueltas”* (Ingrid, comunicación personal, enero 2022).

La narrativa oficial reivindica de una manera homogénea y reductiva el proceso de la Unidad Popular y la lucha obrera, campesina y estudiantil de los años sesenta y setenta, así como la resistencia a la dictadura. Sus formas de rememoración apuntan a la idealización de una figura como Allende, pero no profundizan o ahondan las potencias y límites de su proyecto político, en los ideales, convicciones y prácticas que resultaron incómodas para los sectores más conservadores, pero también para los sectores más radicales de la izquierda. Tampoco muestran las tensiones al interior de la misma Unidad Popular, las discusiones teóricas y prácticas, y el papel y convicción de los obreros, las mujeres, los campesinos, los estudiantes.

Para la memoria oficial y su ritualismo estatizante este pasado no tiene nada que aportar a la discusión política sobre un presente en el cual prevalecen formas de miseria y opresión. Su utilidad reside en dar ciertas lecciones dogmáticas sobre el valor de la democracia liberal y la no radicalización de las posiciones políticas.

Desde el oficialismo el pasado ya no es presente, es solamente eso, un acontecimiento que ya pasó, que pudo haber sido lamentable y doloroso, incluso terrible, pero que es necesario dejar atrás por el bien del consenso democrático y la armonía nacional. El pasado se utiliza como pozo desde el cual extraer lecciones morales para el futuro, pero no como una fuerza disruptiva que cuestiona no solamente lo acontecido, sino también la permanencia del horror y la represión en un presente que persiste en sus formas contradictorias.

Al respecto, es importante insistir en algo más profundo que las palabras de Inga nos recuerdan, y es que la manera de comprender, narrar y transmitir la historia no es algo neutral. Y también, que de la manera de comprender, narrar y transmitir la historia dependerán una serie de sentidos, motivaciones e intenciones prácticas, políticas.

Toda acción política está sustentada en una versión y visión histórica, como recalca Inga. La clausura o reducción de lo histórico a una sola interpretación es una estrategia política que deja sin cabida a cualquier otra posible interpretación disidente, que por no asimilarse a los

parámetros oficiales se vuelve incómoda, no solamente en un sentido teórico, sino también práctico.

En este sentido, es relevante insistir en que la memoria, al menos desde ciertos momentos de lucha como la revuelta, se moviliza más allá del estatismo al que ha sido condenada. Se discute, se vuelve a poner sobre la mesa y se abre a nuevas formas de ver, sentir y pensar. Se abre como nueva forma de comprensión y experiencia del presente. Se abre como práctica reflexiva, no solamente como reflexión pasiva.

¿A qué nos referimos con esto? A que desde la revuelta la memoria cobra sentido como potencia práctica, como impulso hacia una acción política crítica, que pretende poner en entredicho el presente y los sentidos comunes que lo sostienen. *La memoria no es algo estático, sino algo que se mueve. Es dolorosa, porque en ella se visibiliza, de nuevo, el miedo constante y perpetuo en el cual está constituida la sociedad, ya sea en dictadura o en democracia. Nos recuerda que nunca hubo reparación ni justicia. Y que mientras no exista esto, la memoria insistirá en que exista realmente* (Ingrid, comunicación personal, enero 2022).

La memoria, entonces, no es una simple narrativa conmovedora, ni tampoco un ritual oficial de informes, develación de estatuas o monumentos. Es una forma de experiencia y sensibilidad que apunta más allá del pasado, que trae el pasado al presente a través de la acción política, y la motiva a trascender los discursos cosificados que desde el poder se proponen para que todo se mantenga igual. En ella se relacionan, chocan y movilizan sentidos e interpretaciones históricas diversas, que cuestionan el presente y su apariencia armónica.

Al respecto, en palabras de Claudia, *la revuelta significó un hermoso proceso de rememoración, y, por lo tanto, de revitalización de formas políticas, prácticas y anhelos en apariencia sofocados o enterrados para siempre. La memoria se hizo presente como práctica, como tradición de lucha* (Claudia, comunicación personal, diciembre 2021).

Siguiendo con estos posicionamientos desde la revuelta sobre la memoria, su carácter práctico, crítico y concreto, Julián señala que efectivamente *la memoria ha sido cooptada por las instituciones y los partidos*. Esta cooptación, para él, se traduce y expresa en al menos dos cosas: *“la monumentalización de ciertos símbolos, figuras y acontecimientos, y el dogmatismo*

*en la interpretación del pasado y la historia tanto de la dictadura como de la resistencia y oposición a esta” (Julián<sup>30</sup>, comunicación personal, enero 2022).*

Su crítica de la monumentalización cuestiona la lógica detrás de los diversos monumentos y espacios que se han erigido por parte del Estado chileno y diversas organizaciones civiles para conmemorar ciertos sucesos o a ciertas víctimas del horror. Esta crítica no niega de ninguna manera ni la relevancia de construir espacios donde se conmemore a las víctimas, ni el derecho de su familia a hacerlo.

Sin embargo, sospecha profundamente de la manera en que el Estado se apropia de estos espacios y estos discursos, y de la lógica y la perspectiva histórica desde la cual se erigen. Estos espacios, desde su mirada, se construyen como parte de una serie de políticas de la memoria que comprenden a estas *“simplemente como un compendio de normas, informes y monumentos que permiten al Estado chileno mostrarse como un Estado comprometido y compasivo, y que está del lado de las víctimas y de la justicia”* (Julián, comunicación personal, enero 2022).

Pero esto es una mera fachada, un aparente compromiso que le permite al Estado lidiar con ciertas culpas, pero no asumir responsabilidades. También *“esto le permite ir poniendo punto final al asunto, aunque de ninguna manera se haya encargado de realizar real y efectivamente la justicia esperada y exigida”* (Julián, comunicación personal, enero 2022).

La monumentalización de la memoria, y su (des)politización en términos estatales, es decir, en términos de políticas públicas y programas de reparación que son reducidos a primas económicas, provoca una estatización desde la cual la historia y sus procesos siguen apareciendo no solamente como algo lineal, sino como algo irremediable y clausurado. Como acontecimientos estáticos desde los cuales es posible aprender lecciones, pero no cuestionar o transformar el presente.

La interpretación histórica que fundamenta esta monumentalización y estatización es reductiva, mecanicista y lineal. Reduce al pasado a una serie de sucesos que ocurrieron porque

---

<sup>30</sup> Julián pertenece a un colectivo anarquista de Talcahuano, cerca de Concepción, al sur de Chile. Su principal actividad política es la recuperación y expropiación para la construcción de espacios dignos de vida para gente en situaciones marginales. También se ha encargado, junto con otras y otros, de construir un archivo sobre la historia del movimiento anarquista en Chile, una historia que señala que la misma supuesta izquierda se ha encargado de ocultar a conveniencia.

sí, y a sus horrores a ciertos “excesos” o “accidentes” en el camino, que deben ser superados para lograr un país de progreso y equidad. *“De nuevo empezamos a escuchar esa historia weona y simplona de que Chile había perdido la democracia en el 73 por la polarización ideológica, que luego vino un tiempo de horror debido a la maldad de los militares, y que luego regresó la democracia gracias a un grupo de hombres buenos y valientes que dialogaron con los militares y lograron tomar acuerdos con ellos para que se fueran “sin derramar sangre”* (Ingrid, comunicación personal, enero 2022).

La interpretación que desde el poder se ha hecho sobre el horror, sus causas, consecuencias y posible persistencia bajo otras formas, ha afirmado, sobre todo a partir del retorno a la democracia, esta versión.

La dictadura desde esta interpretación habría representado un error en la tradición democrática chilena. Un desvío en el curso triunfal de una tradición republicana que los militares rompieron debido a la radicalidad de ciertos grupos. Dicho desvío habría sido corregido por amplios sectores de la sociedad civil que, guiados por los ideales del nuevo consenso democrático liberal y por figuras históricamente vinculadas con los partidos y movimientos de izquierda, habrían logrado recuperar el camino de la democracia, aún a costa de ciertos pactos con los militares en el poder y de constreñir ciertos anhelos y esperanzas populares.

La corrección del rumbo, como sabemos, debió ser “en la medida de lo posible”, lo cual significó una democratización y una justicia insuficiente, por decir lo menos. *“Con lo que nos hemos tenido que conformar, y se han tenido que conformar muchas y muchos otros, es con ciertos monumentos y lugares conmemorativos, que claro que importan, más si son los familiares de las víctimas quienes los construyen y preservan, pero no pueden dejarnos satisfechos de ninguna manera”* (Ingrid, comunicación personal, enero 2022).

La memoria histórica oficial, y su versión reduccionista sobre el pasado, las causas y consecuencias vigentes del horror, que, como vimos, prácticamente niegan dichas consecuencias en la actualidad, producen una actitud conformista, desde la cual el pasado ya no es capaz de problematizar y cuestionar el presente.

Julián continúa: *“Del neoliberalismo persistente, de la miseria y desigualdad persistente, nadie habla. De los muertos y reprimidos en democracia, como los de octubre de 2019, tampoco. De que todavía no se ha hecho justicia por el pasado, tampoco. Al menos no tanto, hasta que surgen momentos como la revuelta en los que de manera casi espontánea todos empezamos a hablar de esto de nuevo, de que hay un pasado no resuelto, y dirigimos nuestra rabia también contra los símbolos y los monumentos por eso, porque representan un cierre que no queremos aceptar”* (Julián, comunicación personal, enero 2022).

Un cierre que se vuelve inaceptable no solamente por la necesidad o intransigencia e irrealismo de ciertos sectores o grupos en lucha, sino porque precisamente a partir de la lucha de estos grupos y personas se hacen visibles y de alguna manera evidentes ciertas tensiones y contradicciones persistentes en la sociedad actual, lo cual crea cierta conciencia de que aquello que existe sigue estando profundamente mal, como lo estuvo antes, como lo sigue estando ahora, y como probablemente seguirá estando si no se hace algo para cambiarlo.

Es decir, la misma realidad, cuando se muestra en sus contradicciones gracias a acontecimientos como la revuelta, muestra su carácter destructivo, caótico, antagónico, deshumanizante e injusto. Su carácter de dominio y sometimiento, de sacrificio y de sufrimiento persistente.

Julián termina: *“Algo que se hablaba mucho en los cabildos, pero también en las marchas y las calles, y que era algo que daba mucha rabia al hablarlo, era que otra vez estábamos escuchando el cuento de siempre, el del Chile de progreso y equidad, de la gente que si se esfuerza puede lograr salir adelante, de la tradición democrática que condena la violencia “venga de donde venga”, aunque ellos sean unos violentos con nosotros, y la misma miseria en la que vivimos sea violenta; y reivindica el diálogo, aunque este sea siempre entre cuatro paredes y entre unos pocos. De los supuestos esfuerzos que se han hecho desde hace mucho para poder lograr la justicia, pero siempre “en la medida de lo posible”. Y siempre con ese tono de que nos quieren hacer weones, de que nos creen weones, de que nos creen incapaces de comprender lo que pasa y por qué pasa. Eso nos daba mucho coraje, el tonito de los políticos, e incluso de la gente mayor, que de pronto nos decía que éramos unos ultrones, que no entendíamos nada ni de la historia ni de la lucha”* (Julián, comunicación personal, enero 2022).

De nuevo, el conflicto político y las tensiones que se abren con la revuelta, se muestran como conflictos y tensiones en torno a una interpretación de la historia y el pasado, y a una forma de construir y comprender la memoria y su traducción política. Lo que se hace evidente es un conflicto ya no solamente respecto del Estado y sus políticas de la memoria, sino también uno generacional.

Esta cuestión se muestra como algo complejo y difícil de tratar, debido a que si bien es cierto que en la revuelta chilena se lograron encontrar y coincidir distintas generaciones, también se encontraron y chocaron visiones sobre lo que significa luchar, en contra de qué y para qué.

Al respecto Sofía señala que en el contexto de la revuelta *el recuerdo de los setentas, la unidad popular, los horrores de la dictadura, del pasado dictatorial y de todo lo que este implica, fue algo muy presente y relevante, así como de las tradiciones de lucha que fueron sofocadas con el golpe* (Sofía<sup>31</sup>, comunicación personal, diciembre 2021).

Diversas imágenes ya mencionadas hacen esto evidente. Grafitis que insisten en grabar el número 1973 en las puertas, canciones de Víctor Jara, Violeta Parra e Inti-Illimani que remiten a las movilizaciones estudiantiles, obreras y campesinas que llevaron al poder a la Unidad Popular, intervenciones con la imagen de Allende, o de Miguel Enríquez, o con pañuelos del MIR, del FPMR, de Gladys Marín, etc. Símbolos y personajes de una época que se quedó en suspenso debido al estado de excepción militar.

*Sin embargo, continúa Sofía, “de pronto igual nos empezamos a plantear la necesidad de cuestionar o problematizar estos referentes. No porque no los respetáramos, o porque no creyéramos que fueran importantes para el presente y la lucha, sino porque la manera en que eran recordados en el presente nos mostraba formas y modos que ya no nos hacían mucho sentido”* (Sofía, comunicación personal, diciembre 2021).

Complementando esta idea, e interviniendo en la misma conversación, Blanca menciona que *el problema más grande que veíamos era una especie de adoración, de idolatría hacia*

---

<sup>31</sup> Sofía forma parte del mismo colectivo anarquista que Julián en Talcahuano. Junto con otras y otros también ha puesto energía y esfuerzos en la recuperación de la historia del movimiento anarquista en Chile. Durante la revuelta participó, entre otras cosas, en la primera línea de resistencia en contra de la represión estatal.

*figuras como Allende, Miguel Enríquez o a organizaciones como el MIR o el Partido Socialista. Esto era sobre todo por parte de personas mayores, que precisamente vivieron en dictadura o antes. Porque muchas jóvenes, sobre todo en las intervenciones artísticas que llegamos a hacer, usábamos estas imágenes, pero les poníamos detalles disruptivos, como banderas de la comunidad LGBTQ+, o trajes de series animadas japonesas. De fondo lo que creo que pretendíamos con esto era quitarles un poco ese halo místico o santificado, medio distante, a esas figuras, que a muchas ya no nos gusta. Pero los viejos se enojaban, nos decían que estábamos banalizando su dolor, o que estábamos atentando contra la solemnidad de lo ocurrido, incluso algunos nos dijeron que aquellas intervenciones eran una falta de respeto a la memoria de los que murieron y a su lucha. Y nosotras por no discutir mucho procurábamos no confrontarlos, porque respetamos su experiencia, pero lo que hoy todavía les cuesta entender es que esa experiencia ya no es la nuestra exactamente (Blanca<sup>32</sup>, comunicación personal, diciembre 2021).*

Lo que se muestra, de nuevo, con esta tensión intergeneracional surgida al interior de la misma revuelta, es la manera en que la interpretación del pasado y la historia determina la manera de entender el presente y la posibilidad de luchar, o no, contra él.

Para las generaciones que vivieron todavía el golpe o la dictadura, símbolos y figuras como Allende son relevantes porque en él se condensó un proceso por el cual muchas y muchos lucharon y perdieron la vida, y en cuyos fundamentos estaban una visión positiva del trabajo, la estructura partidista, la toma del poder estatal y la transformación desde adentro de los marcos de la normatividad burguesa.

Ese modelo, como sabemos, fracasó. En el caso de Chile esta afirmación es difícil de hacer, porque puede pensarse que el fracaso se debió al golpe militar. Si bien es cierto que el golpe puso fin de manera abrupta y violenta al proceso de la vía chilena al socialismo, también es cierto que muchas de sus contradicciones e imposibilidades inherentes se empezaron a mostrar desde los primeros días de gobierno popular.

---

<sup>32</sup> Blanca forma parte del mismo colectivo anarquista que Julián y Sofía en Talcahuano. Junto con otras y otros también ha puesto energía y esfuerzos en la recuperación de la historia del movimiento anarquista en Chile. Durante la revuelta participó, entre otras cosas, en la primera línea de resistencia en contra de la represión estatal.

Lejos de lo que se pueda pensar o plantear habitualmente, la vía chilena al socialismo estaba condenada al fracaso en términos de lograr una transformación radical de las estructuras que rigen el orden social burgués, debido a que sus mismos fundamentos y perspectivas nunca cuestionaron realmente (y probablemente no podían hacerlo) las dinámicas esenciales del capitalismo. Esto es claro, por ejemplo, en la reivindicación de formas y estructuras que siempre le han sido funcionales y necesarias, como el Estado o el trabajo.

Al respecto, Azucena señala que *“había algo ya mal en los mismos fundamentos del proyecto, y hay algo mal en seguirlo idealizando y trayendo al presente de manera acrítica, porque eso implica no entender la complejidad de los procesos históricos y de lucha de todos estos años, así como la necesidad de que la lucha y la reflexión se transformen e intenten responder a una época transformada”* (Azucena<sup>33</sup>, comunicación personal, diciembre 2021).

Esto, por supuesto, no significa la asimilación al consenso liberal y al fin de la historia. Es decir, no significa reivindicar lo que prácticamente toda la izquierda en Chile hizo en los años ochenta y noventa, que fue aceptar que la transformación radical del mundo, la revolución, ya no era posible o ya no tenía sentido pensarla o proponerla como fin alcanzable.

Es una lectura histórica más profunda, que insiste en la necesidad de una transformación del presente, pero comprendiendo que la situación y las condiciones históricas, tanto objetivas como subjetivas, son distintas a las de los años setentas, y que es necesaria una actualización de los impulsos críticos y prácticos de aquellos años, no un simple (e imposible) regreso a las formas y visiones que en su momento sirvieron para luchar.

En el fondo, la lucha en Chile ha propuesto una desmitificación de ciertas figuras, formas e ideales. Mitificar estatiza, nos puede convertir en sujetos pasivos, en una especie de inmovilidad melancólica que para muchos, sobre todo los más jóvenes, ya no tiene sentido.

Esto, sin embargo, no significa negar el pasado, sino relacionarnos de otra manera con él. Para los más jóvenes no es que Allende o la Unidad Popular no representen nada. El asunto es que su vínculo con dicho pasado es algo más indirecto, pero no por eso menos pertinente o

---

<sup>33</sup> Azucena Trigueros es una profesora universitaria de Santiago. Aparte de impartir clases de teoría política en un entorno de precariedad generalizado, organizó brigadas estudiantiles para apoyar en las manifestaciones de la revuelta.

menos sujeto a ser actualizado. De alguna manera lo que se exige de esas figuras, símbolos y formas es actualidad. Se pregunta y cuestiona precisamente por eso: ¿Qué sentido de actualidad tienen hoy dichas figuras, símbolos y formas, así como su proyecto y las formas de lucha que lo impulsaron?

Y, de la mano con estas preguntas, se cuestionan también ciertas razones que parecen motivar que el pasado se vea como algo que debe quedar intacto, idealizado y estatizado. *“Yo he discutido mucho con mis papás y mis abuelos sobre la manera en que ya ciertas ideas del pasado no nos convencen. Es que ellos sacan siempre el asunto del setenta y tres, y yo entiendo que eso fue un parteaguas para ellos, pero lo sacan como para decirnos “ustedes no saben lo que hacen” o “no entienden que los tiempos han cambiado”. Incluso un día un tío me dijo que nosotros éramos muy temerarios, que no teníamos miedo, y ahí mismo, aunque se molestó mucho por eso, le dije que precisamente era eso, que nosotros ya no queríamos tener los mismos miedos que ellos, que teníamos derecho a no estar atados a esos miedos y traumas de ellos”* (Sofía, comunicación personal, diciembre 2021).

De nuevo, habría que señalar que estas críticas hacia ciertas formas de estatización y mistificación de las luchas del pasado, sus símbolos y formas, no significa una falta de respeto a quienes lucharon y perdieron la vida en ello. Significa la reactivación, en medio de un momento de tensiones y confrontaciones abiertas y dolorosas, de una discusión sobre nuestra relación con el pasado y su posible actualidad en el presente, con miras a un futuro distinto en el cual la misma división temporal establecida sea radicalmente distinta. ¿Cómo nos relacionamos con el pasado desde un presente en lucha, en el cual dicho pasado necesita ser resignificado pero no olvidado? Esa es la pregunta que la revuelta plantea sobre la memoria histórica como desafío teórico y práctico.

Como vemos, hay una crítica a las generaciones más adultas, y a sus dinámicas emanadas del trauma. De igual manera, por un lado, los viejos acusan a las jóvenes de no entender lo que pasa, de preferir el caos, de no estar conformes con nada, de no tener líderes para negociar. Las jóvenes reclaman a los viejos que sus formas son obsoletas, autoritarias, atravesadas por miedos que ya no son suyos, y sin creatividad.

Sobre todo, fueron jóvenes mujeres quienes, en el contexto de la revuelta, pusieron sobre la mesa también una discusión generacional, ya que la crítica que emanó de sus prácticas

evasivas y de resistencia se dirigió también en contra de la generación de sus padres y abuelos. Una generación marcada por el miedo impuesto en dictadura y persistente en democracia (este miedo-trauma es de alguna manera lo que puede llegar a explicar por qué se considera que votar es mejor que nada, y por qué es casi imposible pensar formas fuera de las instituciones liberales, al menos para dicha generación).

Si bien el estallido logró congrega a personas de distintas generaciones, también es cierto que se hicieron evidentes las tensiones existentes entre las miradas y las formas de comprender la rebeldía y las posibilidades de transformación por parte de las generaciones más jóvenes y las generaciones más viejas. La expresión concreta de esta tensión es reconocible cuando, por ejemplo, los más viejos acusan a las jóvenes de “no entender lo que pasa”, de “no estar conformes con nada” o de “no tener líderes o mejores formas de organización-negociación” (mirada partido-céntrica y paternalista de la izquierda tradicional). Igualmente, cuando las jóvenes replican que la generación de sus padres es una generación reprimida, conformista y con un miedo introyectado que entienden, pero que ya no quieren compartir ni asumir como propio.

Lo que es evidente que tampoco se quiere seguir asumiendo de la misma manera, junto con las formas políticas de antaño, y con el miedo traumático que muchas veces paraliza, es la comprensión del pasado, su presencia en forma de memoria en el presente, y su posible actualidad. Lo cierto es que, a la par del desconocimiento de la legitimidad de las formas políticas tradicionales, y el rechazo hacia un sistema indigno y que condena a la miseria a miles de personas, hay un rechazo a la memoria oficial de las instituciones, pero también a la rememoración muchas veces fetichizada y mistificada de las generaciones mayores.

De nuevo, esto no implica no reconocer el valor de su lucha y las lecciones valiosas que sus victorias, derrotas y fracasos tienen todavía para dar en un contexto en el cual el horror vivido parece persistir, expandirse y complejizarse. El trauma histórico se reconoce, pero se asume de distinta manera. Se pretende que este ya no signifique una pasividad melancólica, sino la movilización de los anhelos irresueltos del pasado. Como señala Martha, que participó de una brigada de salud durante las manifestaciones: *Si salí fue porque ya no quería sentir ese miedo y esa tristeza de mis abuelos y padres, pero también por ellos, porque creo que esta lucha significa avanzar y superar ese fantasma que es la dictadura. Es una manera de*

*honrarlos, no quedarnos ahí, en ese miedo y tristeza, sino luchar por salir de ellos, por cumplir realmente el deseo del ¡Nunca más!* (Martha, comunicación personal, enero 2022).

Para que esto ocurra, se entiende desde la revuelta, son necesarias interpretaciones distintas del pasado y la historia, y la construcción de memorias alternativas, sin pretensiones de volverse un nuevo fetiche o ámbito de adoración pasiva. Las memorias alternativas implican una forma distinta de rememoración, así como una intención radicalmente distinta a la oficial, que es la de estatizar el pasado y dejarlo prisionero en lugares y monumentos específicos. Implican romper con la idea del monumento, de la cosificación de ciertas figuras, imágenes y momentos que, al convertirse en piedra sólida, se quedan estáticas y pierden pertinencia y sentido para muchos.

Vicente reflexiona al respecto. Para él es evidente que la memoria en Chile es una memoria fracturada, aunque cree que, *“de esas fracturas, que la revuelta visibilizó tanto en el sistema mismo como en las formas en que se venía construyendo la memoria oficial y contando la historia, pueden surgir nuevas alternativas de rememoración y cambio del discurso y de las prácticas políticas”* (Vicente<sup>34</sup>, comunicación personal, agosto 2021). Las fracturas de la memoria, que las luchas resaltan, abren nuevos caminos de interpretación, apropiación y actualización del pasado en el presente.

Lo que igual muestran es la fragilidad de los símbolos que la historia oficial se ha encargado de posicionar como aquellos que deben dar sentido y cohesión a la convivencia colectiva y a un presente supuestamente democrático. La rabia en contra de monumentos de ciertos conquistadores, caudillos y generales, como Baquedano o Pedro de Valdivia, es una muestra evidente de una no identificación con las narrativas históricas oficiales.

A la par de esta rabia expresada contra los monumentos oficiales, y las narrativas que los sostienen, se reivindican ciertas figuras como la de Caupolicán, guerrero mapuche que es símbolo de la resistencia en contra de los españoles y la colonización. Para nosotros estas reivindicaciones pueden abrir una tensión que no debemos dejar pasar, pues si precisamente lo que se pretende es crear interpretaciones históricas y memorias realmente alternativas desde sus

---

<sup>34</sup> Vicente es un estudiante chileno que actualmente vive en Europa. Durante la revuelta vivía en un departamento en el centro de Santiago, que le permitió ver el tamaño de la movilización popular, así como la violencia y la represión estatal. Participó de distintas marchas y asambleas.

mismos cimientos, puede ser un problema caer ahora en una nueva reificación de ciertas figuras o personajes.

Lo cierto es también que, más allá de la idealización de ciertas figuras o símbolos, lo que se reivindica a través de estos referentes es una conciencia histórica que insiste en cuestionar una historia oficial que se sostiene en la marginación y exclusión de todas aquellas voces y formas que fueron vencidas, y que, por lo tanto, no parecen contar para un presente sostenido precisamente en la exclusión y la marginación.

Más allá de estas tensiones, lo que puede significar esta rabia contra la historia oficial, y la reivindicación de figuras históricamente marginadas y excluidas es, como también señala Vicente, una repolitización de la memoria, una movilización del recuerdo de los negados que es capaz de movilizar sensibilidades y prácticas que al menos ponen en entredicho la supuesta armonía del presente.

Una de las figuras más representativas en esta repolitización es el negro matapacos, un perrito negro callejero que se convirtió en un símbolo de las marchas y protestas. De acuerdo con Vicente, *“la gente se reconoce en figuras como el negro matapacos, porque son referentes populares, no figuras sagradas o santificadas. No son ídolos, sino referentes de horizontalidad, de inclusión. No son caudillos, sino símbolos que sintetizan perspectivas compartidas de un Chile distinto, más arraigado, o fundamentado, en lo cotidiano, lo popular, lo realmente libre y justo, en el cual quepan todas y todos”* (Vicente, comunicación personal, agosto 2021).

En este ejemplo de una memoria alternativa lejos de los términos del poder y su mística estatizante, se esbozan ciertas ideas, deseos y anhelos políticos y sociales, que sirven como referente para enfrentar al poder y sus lógicas hegemónicas. Lo que permite movilizar esta forma de representación simbólica y reivindicación de una historia marginal y alternativa, no oficial, es que la lógica social imperante está inherentemente sostenida en el olvido del sufrimiento que produce y de las causas esenciales de sus contradicciones constitutivas. En el siguiente y último subapartado ahondaremos en esto.

### **4.3.- *Esto también es por la memoria. La fuerza disruptiva de la rememoración popular***

“Los muertos que fuimos ya se aburrieron de estar muertos” (EVADE, 2020, p. 22).

Vicente me vuelve a decir, en otra charla virtual, que la memoria de Chile es una memoria herida, y yo le comento que desde la última vez que hablamos ese “concepto”, por decirlo de alguna manera, me ha estado dando muchas vueltas en la cabeza.

Pienso en la herida, en lo que significa precisamente que ese vínculo e intento de actualización del pasado en el presente que es la memoria, esté herido, fracturado, dañado. Pienso en lo que significa escribir, pensar y reflexionar desde la vida dañada, y desde los instantes de lucha que nos permiten volver a hacerlo.

Lo que hemos dicho hasta ahora, o más bien, lo que varias personas implicadas de alguna u otra forma en la revuelta de 2019 nos han dicho, es que la memoria no es, o no debe entenderse como lo hace el poder, es decir, como un proceso de fetichización del pasado a través de monumentos, lugares y rituales que lo cosifican, condenándolo a ser algo estático y ya dado.

Como hemos ido sosteniendo a lo largo de esta tesis, la revuelta permitió alumbrar de manera profana el presente, mostrar su carácter fracturado, no armónico. En el mismo sentido, ha permitido mostrar el carácter fracturado y no armónico de la memoria, así como su potencia crítica y política.

La revuelta, de manera evidente y potente, voltea su mirada hacia el pasado, e intenta, desde una conciencia histórica crítica, traerlo al presente, señalar la manera en que este puede tener cierta actualidad. Entiende a la memoria como una fuerza crítica, que de ninguna manera “es la fijación inactiva del pasado, no es un depósito de un hecho vivido, es un proceso abierto de reinterpretación del pasado en función de crear nuevos sentidos al futuro” (Bedregal Sáez, 2017, p. 17). Aunque quizás no tanto al futuro, que aparece como incierto, sino al presente que se desafía, que se denuncia para mostrar tanto la miseria que le es constitutiva, como sus posibilidades de superación.

Es así que la revuelta chilena de 2019 nos desafía a profundizar en una reflexión crítica sobre la relación dialéctica entre pasado y presente, que nos permita al menos cuatro cosas: (1) no quedar atrapados en una visión meramente melancólica del pasado, que nos deje en la pasividad irreflexiva y el dogmatismo, (2) no idealizar ni el pasado, ni el presente, y mucho menos el futuro, de manera que, de nuevo, quedemos pasivos, (3) no reducir el vínculo con el pasado a una serie de políticas públicas e institucionales, que lo alejen de su carácter popular, su potencia política y su actualidad, y, sobre todo, (4) desfetichizar la historia y señalar lo que en ella hay de amenaza, pero también de posibilidad transformadora.

Al respecto, es importante tampoco idealizar todas aquellas formas de memoria que surgen a partir y a través de la lucha, pues en ellas se pueden replicar lógicas y comprensiones que fácilmente podrían recaer en una fetichización del pasado, de ciertos referentes históricos o de ciertas narrativas. Sin embargo, como también es posible ver, existe una tensión entre dicha fetichización y el anhelo de una rememoración que rompa precisamente con esta, y que logre tender un puente más pertinente y significativo con el pasado, con miras a una crítica de la historia oficial y del presente.

Las prácticas de rememoración desde la revuelta alumbran fenómenos culturales que hacen evidente el fracaso civilizatorio, y nos plantean de nuevo la pregunta por las razones de que su promesa de libertad no se cumpliera. Esto, insistimos, debe responderse partiendo de que el incumplimiento de la promesa de libertad y justicia de esta sociedad no es accidental, sino consecuencia misma de la lógica que la sostiene.

Para dar más fuerza a este anhelo de rememoración crítica y popular, creemos pertinente desarrollar una reflexión en torno al carácter inherentemente amnésico del capitalismo, al olvido en el cual fundamenta su lógica de socialización. La importancia de esto radica en señalar que una crítica de la historia y la memoria oficial no es, o no debe reducirse solamente, a una crítica de las políticas de la memoria o a las instituciones que se encargan de producirlas.

Esta implica una crítica de la sociedad y sus fundamentos, y, por lo tanto, apunta al señalamiento de que la justicia que anhela y exige el recuerdo solamente es posible si la forma de socialización vigente es transformada radicalmente. En este sentido, es importante comprender la relación entre el proceso de valorización, la visión progresista de la historia y una forma de rememoración fetichizada que se traduce en olvido.

Como punto de partida de estas reflexiones podemos plantear una idea que Adorno y Horkheimer (2016) apuntan en uno de los aforismos finales de su famosa *Dialéctica de la Ilustración*. Nos referimos a la oración final del apartado llamado *Le prix du progrès* (el precio del progreso) en la cual señalan que “Toda reificación es un olvido”.

Ha dicha oración lapidaria, que encierra en sí misma toda una reflexión crítica sobre el progreso y la historia de la modernidad, antecede un relato sobre el médico francés Pierre Flourens. De acuerdo con lo que se cuenta, en una carta dirigida a la comunidad científica Flourens externa su preocupación en torno a la aprobación del uso de cloroformo como anestesia para intervenciones quirúrgicas. Sus reservas se fundan en que el uso de dicha sustancia no constituye nada más que una ilusión.

Lo que provoca no es la eliminación de la sensibilidad del paciente, sino su capacidad de acoger y conservar huellas de impresiones. Es decir, no elimina el sufrimiento y el dolor, sino el recuerdo de este. El temor que esto provocaba a Flourens era que:

los estímulos dolorosos que, por su naturaleza específica, pueden superar todas las sensaciones conocidas de este género, acarren a los enfermos un daño psíquico perdurable, o conduzcan directamente, sin que se interrumpa el estado narcótico, a una muerte indeciblemente atroz, cuyos detalles quedarían ocultos para siempre a los parientes y al mundo. ¿No sería éste un precio demasiado alto a pagar por el progreso? (Citado en Adorno y Horkheimer, 2016, p. 266).

Como es sabido, la pregunta por los costos del progreso, y su denuncia, es central para la teoría crítica. Al respecto, el relato de Flourens sirve como una imagen dialéctica más, que debido a su potencial alegórico permite alumbrar algo sobre la constitución contradictoria del mundo.

En este caso en específico, lo que nos recuerda y señala el relato de Flourens es que en el capitalismo los seres humanos estamos condenados a actuar guiados por la ilusión de que todo está bien, de que las cosas “han marchado bien después de la operación”, es decir, a actuar ciegos frente al dolor y el sufrimiento que esta sociedad produce en nosotros, y que nosotros producimos en otros como parte de esta sociedad.

La ceguera frente al sufrimiento y el dolor socialmente producido es una expresión más del proceso de fetichización que es fundamento del capitalismo. Se expresa, por ejemplo, en la ceguera y frialdad frente al sufrimiento y el dolor de los demás y de la naturaleza, así como en la distancia que parece infranqueable entre nosotros y los sufrimientos del pasado.

La sociedad capitalista, como también insistirá la teoría crítica, recibe su fuerza e impulso de dicha ceguera, así como de la frialdad que produce en los sujetos y la distancia que provoca respecto de nosotros mismos, los otros, lo natural, y nuestro propio pasado. Solamente gracias a la impotencia de los sujetos y a la pérdida del recuerdo es que puede progresar esta sociedad. El olvido del dolor y sufrimiento que produce le es inherente y necesario.

Ahora bien, algo que también es importante recuperar del relato de Flourens, y que responde precisamente al carácter alegórico y, por lo tanto, dialéctico, que le reconocen Adorno y Horkheimer, es que el dolor es velado y olvidado, pero no eliminado. Y también, que este tiene efectos profundos en la constitución de los sujetos.

En el señalamiento de la latencia y permanencia de este dolor no radicará solamente la denuncia de las estructuras que lo producen, sino el alumbramiento de un elemento somático que, a pesar de no aparecer al individuo de forma plenamente evidente y consciente, provoca en este una sensación de malestar y angustia que probablemente sea uno de los últimos y reducidos ámbitos de experiencia auténtica que todavía le permiten sentirse por lo menos incómodo frente a un mundo que lo cosifica y deshumaniza.

En palabras de Adorno (2014):

La más mínima huella de sufrimiento sin sentido en el mundo de la experiencia desmiente toda la filosofía de la identidad, que querría disuadir de él a la experiencia. ‘Mientras siga habiendo un mendigo, seguirá habiendo mito’; por eso la filosofía de la identidad es mitología en cuanto pensamiento. El momento corporal recuerda al conocimiento que el sufrimiento no debe ser, que debe cambiar (p. 191).

Es así que para la teoría crítica, la incomodidad latente provocada por el sufrimiento es un punto de referencia desde el cual todavía es posible impulsar un cuestionamiento contra la sociedad del capital. El papel del pensamiento en relación a esta incomodidad no puede ser el del

cloroformo que anestesia, pero que no anula el sufrimiento. Por el contrario, debe ser el de dar cuenta de la complejidad de las condiciones objetivas que lo producen, así como de las tensiones inherentes a dicha objetividad con miras a poder eliminarlo realmente.

El impulso de esta razón crítica puede radicar, por ejemplo, en las memorias populares que hemos visto que surgen en momentos como la revuelta chilena de 2019. A partir de las rememoraciones populares que surgieron de ese “instante de peligro” de la lucha en Chile, es posible reconocer y articular una forma de conocimiento y experiencia no del todo reglamentada o asimilada a la tendencia instrumental y catastrófica del mundo.

Esta forma de conocimiento y experiencia no del todo reglamentada surge de las mismas contradicciones de la objetividad social, no es una forma externa a la misma. Surge de las grietas que la misma sociedad produce, y alumbra la posibilidad de una sensibilidad que sea capaz de cuestionar el presente, de no conformarse con sus exigencias y parámetros establecidos.

Dicha sensibilidad disputa el sentido del recordar con la memoria oficial, que al reducir la memoria a una serie de políticas y rituales fetichizados, provocan frialdad y conformismo, ya que propician un distanciamiento seguro con el sufrimiento pasado-presente. Sufrimiento que el recuerdo popular denuncia como algo que es reconocible en el pasado, pero que se perpetúa en el presente.

La disputa es con una memoria oficial que reproduce el olvido inherente a la sociedad capitalista. Esta memoria oficial convierte el ejercicio de rememoración, y a la memoria, en una mercancía más. La memoria es ofrecida como un producto más de la industria cultural. Su producción y reproducción es encaminada a la valorización del valor. Responde a una lógica de socialización que le resta capacidad crítica, la despolitiza, y le quita toda su potencia sensibilizadora.

¿Por qué? Porque bajo la lógica del valor el transcurrir histórico se convierte en un simple y cerrado progreso hacia adelante, que somete y niega todo acontecimiento que no se asimile a sus ritmos y formas encaminadas hacia la ganancia y la acumulación de capital. En este sentido, el progreso histórico en el capitalismo se concibe como idéntico al proceso de valorización del valor. Es decir, como un proceso progresivo de producción, intercambio y acumulación que para ser efectivo y eficiente debe ir siempre hacia adelante y nunca detenerse.

Así como en el proceso de producción y valorización el trabajo vivo es sometido y negado, en el progreso histórico miles de seres humanos y comunidades son negadas en sus formas de vida, sensibilidad y existencia. Ahora bien, al igual que en el proceso de producción y valorización, el supuesto avance que significa el progreso histórico es una ilusión.

Como ya mencionamos anteriormente, de acuerdo con Postone (2006) el proceso de producción y valorización es en realidad un proceso condenado por sus propios fundamentos a la mera repetición y el anacronismo. De manera similar, el progreso histórico produce la ilusión del avance, de lo novedoso, cuando en realidad se mantiene en una lógica de repetición que se traduce en un siempre lo mismo con la apariencia de lo nuevo (Benjamin, 2009).

Las formas de rememoración popular que surgen en momentos como la revuelta alumbran precisamente eso, que de muchas maneras el presente es un eterno retorno de lo mismo, una novedad falsa que es imposible de sostenerse. Un *continuum* del horror y la catástrofe provocados por una forma de socialización que no se reproduce a pesar de sus contradicciones, sino a través de ellas, y, por lo tanto, del sufrimiento, el dolor y la negación de miles de seres humanos y otras formas de vida (Adorno, 2014).

En dichas formas de rememoración popular se expresa una crítica del presente, se alumbró la continuidad de la dominación, y se establece un vínculo de complicidad con un pasado que se concibe como vivo, irredento, latente en sus dolores y anhelos. En el anhelo de que las cosas no debieron, y no han debido ser, como han sido hasta ahora. Que podrían ser distintas, realmente distintas.

Siendo consecuentes con la propuesta epistemocrítica de esta tesis, consideramos que la mejor manera de resaltar este potencial crítico de la rememoración popular articulada desde la revuelta en Chile es a través de la alegoría. Esto significa, a través de la elaboración de ciertas imágenes que nos permitan alumbrar profanamente el presente, para mostrar la persistencia de una tensión persistente entre un pasado-presente de horror y catástrofe, y un pasado-presente de resistencia y anhelo de algo enteramente distinto.

Una de las figuras que nos parecen más pertinentes para elaborar esto es la de Miño, un obrero que se inmoló frente al palacio de La Moneda en el año 2001 y cuya imagen es replicada y reivindicada en varios momentos y espacios de la revuelta.

Volvamos a caminar por el centro de Santiago, o de Concepción, o de Valparaíso. Como ya dijimos, las huellas de la revuelta siguen presentes, a pesar de que el poder y los medios han intentado borrarlas. Cada vez menos personas están en las calles, pero los símbolos de uno de los levantamientos populares más relevantes e impresionantes de los últimos años, tanto en Chile como en América Latina, siguen tapizando los muros, las rejas, las paradas de transporte público y los monumentos.

La imagen de Miño, junto con las famosas palabras con las cuales termina la carta que repartió entre los transeúntes antes de inmolarse (*Mi alma que desborda humanidad ya no soporta tanta injusticia*) es una de las más replicadas y reproducidas. Eduardo Miño fue un obrero que el 30 de noviembre de 2001 decidió prenderse fuego delante del palacio de La Moneda.

Su inmolación, como él mismo señala en su última carta, tenía la intención inmediata de denunciar a la industria Pizarreño, a su *holding* internacional y a distintas instancias de gobierno, por dejar que cientos de trabajadores y sus familias se envenenaran y desarrollaran cáncer debido al asbesto que es necesario para producir fibrocemento y otros materiales para revestimiento constructivo y arquitectónico.

Lo que provoca el asbesto es asbestosis, una enfermedad pulmonar que se traduce en tos, dificultad para respirar y dolor de pecho debido a que cicatriza el tejido pulmonar. A la larga, esta cicatrización produce un mesioteloma pleural maligno, es decir, un cáncer pulmonar grave que provoca que las personas mueran de asfixia.

Según denuncia Miño en su carta, para 2001 por lo menos trescientas personas habían muerto debido a los efectos del asbesto usado por la industria Pizarreño, y otras tantas más estaban en peligro debido a la exposición directa a dicho mineral. Él mismo tenía la enfermedad, y ni siquiera podía tratársela de la mejor manera debido a que estaba sin trabajo. Datos más recientes (Vallejo, 2016) demuestran que las muertes y la contaminación provocada por la industria que utiliza asbesto ha seguido en aumento desde que Miño se inmolará.

Creemos que precisamente en la triste confirmación de que la situación que Miño denunciara, y por la cual se inmolará, no se ha detenido hasta el día de hoy y continúa, está uno de los distintos sentidos de actualidad que la revuelta encuentra en su imagen. Más allá de la

denuncia inmediata, profundamente necesaria, lo que representa Miño es la denuncia de un pasado asfixiante de horror y catástrofe que sigue presente, aún en tiempos de supuesta reconciliación democrática.

Como hemos visto, muchas de las personas que participaron de la revuelta, y que plantean la necesidad de algo enteramente distinto, resaltan la necesidad de reconocer en el presente la continuidad y permanencia de un pasado de horror, ansiedad y angustia que más allá de haberse detenido realmente, se ha complejizado y agravado, incluso en un entorno que se dice democrático.

Miño, por una parte, representa eso, y es actualizado así por la revuelta. Aunque también representa algo igual de importante, que es un impulso de negatividad en contra de un mundo asfixiante, que no solamente existe en un presente de revuelta, sino que también se reconoce que ha existido, que existió, y que sigue existiendo.

La imagen de Miño ardiendo, señalando con rabia su *ya-no-poder-más*, el desbordamiento que su alma siente frente a los horrores persistentes, también es una forma de profanación de la oscuridad reinante. El gesto de su inmolación no se entiende como un puro gesto de desesperanza y angustia, sino también como un grito de rabia en contra de un mundo que nos niega cada vez más en nuestras posibilidades de autonomía y emancipación (Holloway, 2010).

Su gesto, como menciona Ivonne Rueda Seguel (2023), más allá de su crítica inmediata, represente una crítica profunda de una sociedad en la cual los seres humanos se tornan prescindibles e invisibles. Es una hacerse notar que no apunta a la inmovilización o la pasividad, sino a la movilización de sentires y consciencias que sean capaces de, así como Miño, darse cuenta de que la vida que se está mal viviendo es insostenible en todos los sentidos, y que algo tiene que cambiar urgentemente.

Como hemos visto, desde la revuelta el sentir es el mismo. Las ganas de arder y de gritar de cientos de personas se congregan en contra de una sociedad que los margina, niega y asfixia. El hartazgo es evidente, y se hace más vigente y sentido cuando, en una clara conexión con el pasado, se reconoce que el sufrimiento es algo que no ha dejado de existir, a pesar de vivir en dictadura o en democracia.

Ahora bien, habría que cuidarnos de no caer en algo que Ivonne Rueda (2023) señala como posible, y es en la remitificación de ciertas figuras como Miño. Si bien es cierto que su imagen y figura tiene el potencial crítico y alegórico que hemos querido mostrar aquí, también es cierto que tanto la suya, como cualquier figura que remita a un pasado de lucha y resistencia, corre el riesgo de fetichizarse, y con ella, de ser idealizada en su sacrificio y martirio.

Hay que ser cuidadosos al respecto, precisamente porque a lo que pensamos que se debe apuntar no es a la reivindicación de una lógica sacrificial propia, sino a la eliminación de toda lógica de sacrificio y dominio. De igual manera pensamos, como recuperamos del testimonio de Vicente, que figuras como la de Miño tienen un potencial político mayor si siguen comprendiéndose, y nos seguimos relacionando con ellas, como figuras populares, cotidianas. Como sujetos de carne y hueso que expresan desde el dolor que atraviesa sus cuerpos, la miseria del existir capitalista y de lo insoportable que se vuelve vivir en el capitalismo, así como que a pesar de cualquier cloroformo, seguimos sintiendo que las cosas no son como deberían ser.

En ese sentido es importante reivindicar que si la revuelta evoca figuras, tiempos y lugares como la de Miño, es porque reconoce en su dimensión martiroológica todavía un intento de lo que podría ser la “autenticidad de la experiencia de la vida”. En la conmemoración de su inmólación, “un pasado irrumpe en el presente y el mito se torna historia” (Rueda, 2023, párr. 15). Es decir, el mito se rompe, pero no para imponer otro mito en su lugar, sino para romper con la lógica misma de la mistificación.

El anhelo de redimir las esperanzas irresueltas del pasado que es reconocible en la revuelta abre la posibilidad de que el mito presente, ese del Chile reconciliado, que ha dejado atrás un pasado de horror y ahora mira a un futuro brillante y de progreso para todas y todos, sea cuestionado y alumbrado en su falsedad, de la mano con un impulso hacia la construcción de una historia realmente propia, en la que el pasado ya no sea un montón de ruinas que el progreso va dejando a su paso, sino un presente efectivamente reconciliado en el cual el sacrificio y la muerte ya no sean necesarios para poder existir.

La imagen y existencia de Miño nos evocan también dos cosas más. Una, que después del horror, y ante su persistencia, nada puede quedar intacto. Y que las condiciones que hicieron posible ese horror siguen presente. Dos cuestiones que no es casualidad que se encuentren en

el corazón de las reflexiones de Adorno (2009) en torno a la actualidad del pasado en el presente, y a la manera de abordarlo críticamente.

Para Adorno (2009) tanto la teoría como la praxis no pueden quedar intactas después de la catástrofe, es decir, no pueden seguir como si nada hubiera ocurrido; y mientras las condiciones objetivas y subjetivas que hicieron posible el horror sigan siendo el fundamento de la lógica social imperante, este siempre será posible.

Como hemos visto, en Chile, tanto en la teoría social hegemónica como en la praxis política institucional posdictatorial, hay una evidente ausencia de esta conciencia histórica crítica que cuestiona el que las cosas sigan como si nada hubiera ocurrido. Esta ausencia deviene en una comprensión de los horrores del pasado-presente como un mero accidente en medio de la marcha triunfal del progreso del país.

Incluso la teoría social que se llega a presentar como “crítica” ha adaptado su discurso de tal manera que el cuestionamiento a los procesos de reproducción social del capitalismo y el anhelo de emancipación han desaparecido del panorama. Lo que se cuestiona ahora ya no es la socialización capitalista, sino la corrupción de las élites políticas y económicas, los niveles de democracia, la calidad de las instituciones y los marcos normativos establecidos en la constitución.

Si se llega a hablar de una crítica al neoliberalismo, se parte de la visión reductiva de que este es un simple modelo económico impuesto por la perversidad de las élites en el poder para acrecentar sus privilegios. Difícilmente existe una reflexión crítica en torno al capitalismo como una lógica de socialización fundada en la mercancía, el trabajo y el dinero. Entendidas estas últimas no como cosas, sino como una forma de relaciones sociales históricamente específica, mediada por el valor.

En términos de Adorno (2000) lo que existe es una teoría sin objeto. Esto quiere decir, una teoría que ya no parte de una autoreflexión sobre el contexto social en el cual surge. Que más bien positiviza o da por sentado dicho contexto, relativiza o niega sus contradicciones constitutivas, y renuncia al fin de la emancipación humana en favor de un acomodo “más democrático y humano” dentro del sistema de dominación vigente.

Esta teoría social hegemónica en Chile se ha encargado de traducir los discursos críticos de la memoria y la rebeldía a los marcos de comprensión y acción del (neo)liberalismo. Entiende sus reclamos y exigencias como expresión de un simple malestar con ciertos marcos normativos, o con ciertas figuras políticas y empresariales. Un malestar que sería susceptible de ser resuelto a través de procesos de diálogo y reconocimiento más democráticos (Atria, 2019; Bassa, 2020; Brunner, 1990; Mayol, 2019).

Para nosotros es importante señalar que estos reclamos y exigencias expresan algo más que un simple malestar en contra de ciertos marcos normativos o de las élites. Son, más bien, expresión de los desgarramientos inherentes al proceso de reproducción social capitalista, expresión de un fuerte rechazo al sufrimiento, sacrificio y olvido que le es constitutivo.

Una de las consignas que la memoria rebelde ha establecido como fundamento de este rechazo es la del *¡Nunca más!* Es bien sabido que esta consigna surgió en Argentina en los años ochenta como repudio al terrorismo ejercido por parte del Estado, en el llamado proceso de reorganización nacional. Muy rápidamente la consigna rebasó las fronteras argentinas, y fue adoptada por básicamente todas las luchas que se desplegaron en países latinoamericanos en contra de las dictaduras militares y en favor de la transición a la democracia.

Para nosotros, el filo crítico de su contenido reside en la capacidad que tiene de plantear un cuestionamiento crucial para la realización de la verdad y la justicia en países como Chile o Argentina. Dicho cuestionamiento es el que pregunta por las condiciones objetivas y subjetivas que provocan que el horror y la barbarie persistan en sociedades que se dicen democráticas.

En este sentido, plantea algo fundamental: mientras las condiciones y determinaciones objetivas y subjetivas que son necesarias para el sostenimiento y la reproducción de la lógica del valor no sean transformadas radicalmente, hablar de que el horror nunca más será posible, y de que la verdad, la justicia, el perdón y la reconciliación ya son un hecho, no es más que una simple ilusión.

Los gobiernos de la transición en Chile han construido precisamente esta ilusión, a través de una cooptación y traducción de la potencia crítica del *¡Nunca más!* Lo que han hecho es reducir esta consigna a un simple *slogan* publicitario o de campaña, que en la forma puede aparecer como esperanzador, pero que en términos de contenido está vacío. Vacío de una

reflexión profunda sobre las condiciones materiales que reproducen el olvido y la barbarie, y también vacío de, al menos, una participación real y efectivamente popular en los procesos que apuntan a cumplir la promesa de un país más justo, libre y equitativo.

Si el anhelo del *¡Nunca más!* no va de la mano con una reflexión crítica sobre aquellas determinaciones objetivas y subjetivas que lo harían o no posible, se vuelve solamente un tema más en el panorama de temas que la teoría social aborda. Al respecto, en las perspectivas que llegan a tocar el tema, es notoria una renuncia a una interpretación que tenga como horizonte la crítica de las relaciones sociales capitalistas y su dinámica fundamental.

O se trata la cuestión desde un pesimismo que lleva al reformismo, o se le presenta de maneras romantizadas o positivizadas. El problema y peligro de declarar de manera afirmativa que en las condiciones actuales de Chile la verdad, la justicia, el perdón y la reconciliación, es decir, el *¡Nunca más!*, son algo alcanzable o realizado, es que se oculta la persistencia de una lógica de dominación antagónica que en su permanencia no hace posible esto de ninguna manera. Al respecto, valdría recordar aquellas palabras de Adorno (2014) que señalan que: “Mientras el mundo sea como es, todas las imágenes de reconciliación, paz y tranquilidad se parecen a la de la muerte” (p. 349).

Lamentablemente, y a pesar de la violencia pasada-presente, y del horror que ha producido y sigue produciendo, parece que Chile ha entrado otra vez en ese estado de somnolencia y pasividad que la revuelta vino a denunciar. La figura de Boric y de su conglomerado, así como de los distintos procesos constitucionales, han vuelto a posicionar como sentido común la idea de que Chile es un país reconciliado, en paz y tranquilidad.

Para una perspectiva crítica estas afirmaciones no pueden asemejarse más que a la muerte, a la pura identidad operando, al conformismo que precisamente la revuelta quiso romper. La rabia en contra de esta nueva época de pasividad es que la revuelta fue un momento de potencia crítica que nos decía constantemente, miren este presente en ruinas, en el que el horror se perpetúa. Lo nuevo es una apariencia que permite la reproducción de la dominación. Lo nuevo se sostiene en su carácter de “segunda naturaleza”. Miren, esta sociedad es falsa, porque no cabemos todos, ni antes, ni ahora, ni podremos caber nunca si las cosas siguen como han sido siempre.

Lejos de lo que los mismos progresistas de izquierda creen, mirar hacia atrás no significa mera nostalgia pasiva, ni melancolía ingenua. “Recordar y despertar están extremadamente próximos. Despertar es justamente el giro dialéctico y copernicano del recordar” (Benjamin citado por Zamora, 2004, p. 148). El recordar en el momento de peligro implica dar cuenta de un presente injusto e insoportable, de un pasado de horror que sigue presente, junto con las resistencias que se niegan a seguir como si nada hubiera ocurrido, y de un futuro no acontecido. Un futuro que se sostendría en los anhelos pendientes del pasado.

Aquello que sigue pendiente se expresa, por ejemplo, en esta carta-poema de un joven preso político de la revuelta, en relación con la elección de Boric y los peligros de poner ahí todas las esperanzas de transformación social, así como de no tener una conciencia histórica crítica:

Después van a venir a contarnos a la cárcel sobre lo bonito que salió el plebiscito. Que con papel y lápiz ahora existen derechos para ti y para mí. Nos van a pedir en esta fiesta cívica que nos portemos bien, que no hagamos huelga de hambre. Que respetemos la resolución de la corte de apelaciones. Nos van a decir que el pasado debe quedar atrás. Que ojos menos, que ojos más. Que veintidós, que veintitrés, que les habilitarán el cuarto piso del museo de la memoria. Que ahí podrán ir a llorarlos sus madres. Que hagan una fundación aparte, si quieren. Que ahora se necesitarán solo tres personas para tener una personalidad jurídica. Que habrán comisiones de verdad y reconciliación. Que sacarán un libro bonito con láminas a color. Que se iniciará una nueva transición. Y que habrá que vivir con la alegría sana de la limpia victoria alcanzada. Nos van a decir que si no respetamos los acuerdos que no firmamos, nos van a pegar más fuerte. Que nadie quiere otra dictadura. Que la democracia y los derechos son significantes vacíos y hay que llenarlos, que después habrá que votar por ellos. Para que los cambios se mantengan. Para hacer nuevas y mejores leyes, en sintonía con el nuevo pacto. Leyes para el siglo XXI. Una amiga me dice que la historia le suena conocida, que no se traga el cuento, que tenemos que hacer algo. Y yo ardo en ganas de devenir...

## Conclusiones

Como mencionamos al principio, la primera intención de esta tesis era hacer una crítica al uso ideológico que los gobiernos de la llamada transición democrática estaban haciendo de la memoria de las víctimas de la dictadura. Esta pretensión cambió rápidamente, o se complejizó, en octubre de 2019.

Un día de dicho octubre, mientras intentaba pensar en esto y plantear algo al respecto, un grupo de estudiantes secundarias irrumpieron en la historia de Chile, América Latina y el mundo, evadiendo el metro. Como tantos otros movimientos y luchas, nos recordaron que la historia no había terminado, que no todo estaba dicho. Y sobre todo, le recordaron a un Chile que estaba dormido, que tenía que despertar.

Tanto para mí como para muchos otros esta evasión, que provocó la movilización de miles de personas y abrió la puerta a una lucha en contra de una vida miserable e indigna, significó no solamente un llamado a la acción directa, sino también a la reflexión crítica. Al análisis e interpretación de lo que estaba ocurriendo y sus implicaciones para el presente, el pasado y el futuro de Chile, América Latina y el mundo.

Muy pronto, a la par de los reportajes, entrevistas y la cobertura de los medios, empezaron a surgir análisis que afirmaban poder explicar lo que estaba ocurriendo, sus causas, consecuencias y posibles soluciones. Muy pronto también, al menos a nosotros, dichos análisis nos generaron sospecha y rechazo. No solamente por la soberbia con que algunos analistas e intelectuales afirmaban poder identificar lo acontecido, sino también porque sus planteamientos apuntaban a traducir la heterogeneidad y negatividad de la lucha a los marcos positivos de la normatividad liberal imperante.

Esta traducción, aparte de reductiva, nos parecía profundamente problemática, pues afirmaba sin cuestionamientos los marcos normativos, instituciones y estructuras del vigente orden (neo)liberal, asimilándose de manera acrítica y dócil a las tendencias de la forma de socialización capitalista imperante. Igualmente problemática nos parecía la aproximación que proponían al acontecimiento, y las formas de conceptualización que le imponían para explicar su existencia y sentido.

A nuestro parecer el error más grande de su perspectiva era plantearse el proyecto de identificar la revuelta, es decir, de reducir su existencia y sentido, a una serie de marcos conceptuales y teóricos que invisibilizaban sus tensiones, contradicciones y potencial crítico.

Revisando más en profundidad estas perspectivas, que rápidamente lograron convertirse en sentido común sobre lo que llamaron “estallido social”, reconocimos que en términos generales todas compartían una tesis sobre la revuelta. Dicha tesis era que su acontecer se debía a un desfase normativo, es decir, a una desidentificación de la ciudadanía con las normas constitucionales vigentes.

Dicho desfase normativo, a su vez, se entiende como provocado por el desequilibrio entre los subsistemas políticos, económicos, culturales y sociales que según estas perspectivas conforman el orden social. El neoliberalismo propiciaría estos desequilibrios debido a que convierte la lógica técnico-instrumental del subsistema económico en el fundamento del orden social, corrompiendo todas las demás esferas.

Se entiende entonces al neoliberalismo como un modelo social que da primacía a lo económico y margina a los demás subsistemas, provocando condiciones anómicas de manera cada vez más constante, pues el enorme progreso material que propicia no se traduce como progreso en los ámbitos culturales, políticos y sociales que deberían dotar de sentido la existencia de los individuos en la sociedad.

Uno de los principales impulsos de este trabajo ha sido cuestionar estas perspectivas sobre la revuelta y el sentido común que han producido. De hecho nuestra tesis principal surgió como respuesta y cuestionamiento a la tesis del desfase normativo. La tesis principal que planteamos es que la revuelta popular que explotó en Chile en octubre de 2019 no puede ser comprendida de manera superficial como producto de un desfase normativo. Esta es más bien producto y expresión de los desgarramientos inherentes al proceso de reproducción capitalista en su vigente etapa neoliberal.

La implicación más importante de plantear esta tesis es que señalar el surgimiento de acontecimientos como la revuelta chilena de 2019 como producto y expresión de los desgarramientos inherentes al proceso de reproducción capitalista en su vigente etapa

neoliberal, significa insistir en que la resolución de la conflictividad expresada en la revuelta solamente es posible si se superan radicalmente las condiciones sociales vigentes.

Explicar dichas condiciones sociales vigentes de manera pertinente y precisa, en toda su complejidad, es algo profundamente difícil, pero necesario en términos teóricos y prácticos. Nuestra tesis puede sonar, hasta cierto punto, obvia. Sin embargo, cuando uno indaga en el descontento popular y sus referentes, se da cuenta de que no es tan cierto aquello de que estamos conscientes de que estamos dominados y de qué es lo que nos domina.

Por el contrario, otra de las motivaciones de esta tesis ha sido precisamente el señalar que la dinámica social capitalista, su lógica de socialización contradictoria, escapa cada vez más a nuestra consciencia. Su esencia se nos oculta. Esto provoca que apuntemos nuestra lucha y descontento hacia formas y apariencias, como una Constitución o las instituciones estatales, que no son más que la fachada de un proceso de reproducción social que a pesar de reproducirse a través de nosotros, ha adquirido un carácter autónomo que nos somete y determina fuertemente (nunca totalmente).

Si el primer apartado lo dedicamos a una reflexión teórica y epistemológica en torno a la sociedad actual, sus fenómenos, y la manera en que la teoría social contemporánea intenta explicarlos, es porque reconocemos que en el pensamiento social actual, incluso en el que se dice crítico, existe una renuncia a pensar la emancipación en términos negativos y radicales.

Lo que vemos es una teoría social crítica que se ha adaptado a los tiempos del nuevo consenso democrático liberal, y a la tendencia dócil del fin de la historia, para la cual ya no es necesario pensar alternativas realmente distintas al capitalismo, sino integrarse de la mejor manera posible, de manera no patológica, a sus designios y parámetros.

Nuestra propuesta toma como horizonte de referencia epistemológico y metodológico a la teoría crítica “clásica” porque en ella encuentra el ímpetu de seguir pensando este mundo desde su negatividad, es decir, desde el punto de vista de su posible superación radical, no desde la posible asimilación a este.

Se debe entender al respecto que no pensamos que la pertinencia y actualidad de la teoría crítica “clásica” radique en un corpus cerrado de categorías y conceptos que pueden ser traídos

al presente de manera positiva e impositiva. Lo que encontramos es un horizonte epistemocrítico que se preocupa por denunciar constantemente que existe una no identidad entre el pensamiento y la realidad, la teoría y la praxis. Y que pensar desde y a través de esa no identidad implica comprender el progreso social como algo inherentemente contradictorio.

De la mano con esto, planteamos que las nuevas lecturas de Marx nos permiten dar actualidad y pertinencia a la teoría crítica “clásica”, ya que nos dan elementos para articular una comprensión un tanto más compleja de la manera en que los mecanismos y dinámicas del capitalismo se desarrollan actualmente. Esta complejización y análisis siempre tiene como objetivo el insistir en que una transformación radical del mundo no puede pensarse como una realización del capital, sino como una abolición de sus tendencias y dinámicas esenciales.

Si algo hemos recuperado de esta propuesta es la inquietud por lograr pensar el mundo desde y a través de sus contradicciones, sin pretender resolver estas, de manera idealista, en el pensamiento o la teoría. También recuperamos la inquietud por entender la teoría como un ámbito en el que se debe alumbrar el sufrimiento y el sacrificio que le son necesarios a esta lógica social, con el fin de generar una sensibilidad que rompa con el conformismo.

Esto implica, como también dijimos, el desarrollo de una propuesta de pensamiento que no apunte a la identificación a través de conceptos de los fenómenos de la realidad. Esta identificación, al igual que en el proceso de producción de valor, reduce lo heterogéneo y distinto a una homogeneidad que permite la asimilación al progreso catastrófico de esta sociedad.

La propuesta de pensar a través de constelaciones pretende precisamente romper con la lógica de la identificación del pensamiento tradicional. Su intención es alumbrar las tensiones y contradicciones que son constitutivas de cualquier fenómeno y acontecer, con el fin de señalar lo que tienen de sufrimiento, pero también, de posibilidad disruptiva y emancipatoria.

Para nosotros aproximarnos a la revuelta desde estos supuestos ha sido más pertinente, porque creemos que más allá de identificar a esta con uno u otro concepto (ya sea el del hacer, el de lo comunitario, el de la democracia real, el de multitud, o cualquier otro), es necesario reivindicar sus impulsos contradictorios, alumbrar esas tensiones que encierra y que no pueden ser resueltas conceptualmente.

Como también dijimos, si para nosotros la revuelta es ese ángel de la historia que alumbra profana y caleidoscópicamente el presente-pasado, y denuncia su negatividad constitutiva, es necesario pensarla desde una horizonte que pueda hacer algo de justicia a su heterogeneidad y criticidad.

Si la revuelta nos dice que no ha terminado la historia, entonces es necesario dar cuenta de la manera en que esto se puede entender en el presente. De lo que esto puede significar para la lucha presente en contra del capitalismo neoliberal.

Y también es necesario, por lo tanto, recorrer los caminos abiertos por la práctica a través de la teoría, sin pretensiones de vanguardia, sino como una forma de reivindicar una relación dialéctica entre teoría y práctica, que no da primacía a ninguna, pues su punto de partida son las ruinas que las contradicciones sociales van dejando a su paso. Ruinas y contradicciones que se expresan tanto en el pensamiento como en la práctica, y que, por lo tanto, deben ser articuladas y denunciadas en, y desde, ambas dimensiones.

Recordando un poco lo que desarrollamos. La primera parte de este trabajo la dedicamos a profundizar críticamente en las perspectivas con las cuales elegimos polemizar. La intención de esto fue mostrar la manera en que analizan e interpretan la revuelta, así como los fundamentos de su crítica, para poder criticarlas de manera inmanente.

Planteamos que uno de los problemas más grandes de estas perspectivas es que su tesis del desfase normativo les lleva a afirmar la posibilidad de la resolución de la conflictividad expresada en la revuelta. Lo que señalamos es que sus propuestas de resolución se deben a los fundamentos de su diagnóstico.

Estos fundamentos son al menos cuatro: (1) un concepto positivo de sociedad con rasgos funcionalistas, que comprende esta como un orden conformado por la interacción entre los subsistemas económico, político, cultural y social. Cada uno de estos subsistemas tiene una racionalidad propia dada, que en relación armónica con las demás debería hacer funcional el orden social. (2) Una concepción del progreso histórico, sus rupturas y continuidades, como algo contingente, es decir, que se desarrolla y produce por decisiones y posiciones de ciertos grupos y sus intereses de manera inmediata. (3) Una comprensión de la relación entre sujeto y objetividad como una relación entre individuos y normas, que tiende a romperse de manera

contingente cuando dichas normas pierden legitimidad debido a las decisiones de ciertos grupos, y que puede reconciliarse si estas normas surgen de procesos de diálogo y reconocimiento realmente democráticos, (4) y una comprensión de la pertinencia y sentido de la teoría social como aquella que debe identificar fenómenos como la revuelta, reducir sus causas, consecuencias y tensiones a marcos conceptuales dados y generales, que permitan traducirla al lenguaje hegemónico, haciéndola susceptible de legitimidad, validez y funcionalidad dentro de los parámetros del orden social vigente.

Para nosotros estos fundamentos son insuficientes para lograr una crítica a la altura del presente y para intentar aproximarse a acontecimientos como la revuelta, pues no atinan a comprender y aprehender la complejidad de la dominación capitalista y las posibilidades inherentes que sus contradicciones abren para poder pensar en su superación. Desde estas perspectivas la sociedad es percibida de manera positiva, y la emancipación se piensa como el mejoramiento de las formas de cohesión social e integración, con el fin de evitar condiciones anómicas o patológicas.

De igual manera, como ya dijimos, se entienden las patologías sociales como producto de una serie de desequilibrios y desfases que podrían ser resueltos si se lograra impulsar otro modelo en el cual los ámbitos políticos, culturales y sociales tengan un lugar más prioritario que lo económico. La posibilidad de ese otro modelo radica para estas perspectivas en, por ejemplo, la creación de una nueva constitución distinta a la elaborada por el régimen militar en los años ochenta.

Esta mirada reductiva de la objetividad social y de sus mecanismos lleva a propuestas de resolución falsas, que lejos de solucionar el problema de fondo, lo siguen reproduciendo y agravando, pues no atinan a señalar el verdadero origen de los malestares sociales y de sus “patologías”. Entienden que los conflictos sociales son accidentales y contingentes, y no algo inherente a una forma de reproducción social que tampoco puede ser comprendida de manera adecuada como la interconexión de distintos subsistemas con una racionalidad propia.

Para continuar con nuestra crítica de estas perspectivas tradicionales sobre la revuelta planteamos que en sus fundamentos reconocíamos una manera de comprensión de la teoría social que puede ser entendida como crítica normativa-trascendente. Dicha perspectiva está fuertemente representada en el proyecto de Habermas.

Como señalamos, el proyecto habermasiano representa una ruptura radical con el proyecto de la teoría crítica “clásica”. En él ya no es posible reconocer la preocupación por una emancipación real y radical del sufrimiento provocado por las formas de vida social impuestas por el capitalismo.

Su preocupación, o su mismo concepto de emancipación, se plantean como la descolonización del mundo de la vida y sus dinámicas de diálogo y reconocimiento democrático por parte de la lógica técnico-instrumental del sistema. Una descolonización que debería hacer posible la construcción de marcos normativos realmente democráticos, que permitan a las personas tener una vida más o menos mejor dentro de los parámetros establecidos por el sistema, que ya no es algo criticable o transformable como tal, sino mejorable.

Lo que encontramos detrás, tanto de las perspectivas sobre la revuelta chilena revisadas, como de la perspectiva de Habermas, que englobamos bajo el término de “crítica normativa-trascendente”, son una comprensión de la sociedad capitalista, de las causas de los acontecimientos como la revuelta, de la relación entre los individuos y la objetividad social, y de la tarea de la teoría social; que nos parece profundamente reductiva y problemática.

Como ya dijimos, su concepto de sociedad comprende a esta de manera funcionalista, como la articulación de una serie de subsistemas con características propias y determinantes, que se articulan o no de cierta manera dependiendo de las decisiones de ciertos grupos hegemónicos y sus intereses. Esto implica entender las relaciones sociales como producto de ciertas disputas de poder entre personas y grupos.

El neoliberalismo en específico se entiende como un modelo social en el cual se da una primacía al ámbito de lo económico por sobre cualquier otro ámbito político o cultural. Esta primacía responde a los intereses de una élite empresarial, política y militar, y lo que hace es corromper las relaciones sociales, romper las formas de cohesión e integración, y generar enormes patologías.

Si esto es así, se entiende que acontecimientos como la revuelta son producto de un malestar provocado por las decisiones corruptas de las élites, y de un descontento generalizado en contra de sus intereses particulares y su forma de vida egoísta e individualista. La solución recaería en la construcción de otro modelo hegemónico realmente participativo y no patológico,

en el cual los principios democráticos, colectivos y públicos estén por encima de lo individual y privado, y guíen las decisiones de los grupos en el poder.

Es decir, se entienden acontecimientos como la revuelta como algo contingente y supeditado a las malas decisiones de las élites, y no como una negatividad inherente a las contradicciones mismas del proceso de reproducción social capitalista. Un proceso de reproducción social que precisamente en esta perspectiva supuestamente crítica, queda velado u oculto, o simplemente reducido a una serie de marcos normativos que en tanto surjan de procesos con mayor o menor legitimidad pueden permitir una reconciliación entre los individuos y la sociedad en que viven y se relacionan.

Al respecto, se proclama que la tarea de la teoría social es hacer diagnósticos a partir de la identificación de los fenómenos sociales y sus patologías, y aportar parámetros normativos, estructuras ideales, que sean el fundamento de procesos de integración y reconciliación. Estos parámetros y estructuras se entienden como legítimos y pertinentes en tanto tienen un carácter ontológico, antropológico y transhistórico. Se plantean como un horizonte, un “deber-ser”, desde el cual es posible la crítica del presente, y hacia el cual deben dirigirse los proyectos de lucha y emancipación si todavía quieren tener alguna pertinencia y actualidad.

Esta es precisamente la lógica de la contraposición a través de la cual opera la crítica normativa-trascendente. Su fundamento es una estructura ideal, supuestamente externa a la dominación, que contrapone al presente, y desde la cual sería posible una crítica de la sociedad, y la articulación de un proyecto alternativo que permita modificar ciertos ámbitos dentro de esa misma sociedad para hacerla más justa, humana y vivible.

Mencionamos que el éxito de esta lógica de la contraposición, así como de los fundamentos de esta crítica, y de sus diagnósticos, propuestas y métodos, responden a ciertas tendencias históricas. En específico, son una respuesta y reacción a una ampliación del entramado de ofuscación que es propio del fetichismo capitalista.

Es decir, ante una sociedad que se ha vuelto cada vez más abstracta, y cuya trascendencia aparece ante los individuos vivos como imposible, se reacciona apelando a lo supuestamente inmediato, no determinado o externo, con miras a encontrar un suelo firme o alguna certeza que permita no quedar encerrados frente al abismo del dominio.

El problema de fundamentar la crítica en esta estructura ideal es que, lejos de provocar una posible trascendencia de lo establecido, se reproducen dinámicas y formas totalmente asimilables y provechosas para la continuación del entramado de ofuscación y el fetichismo que la teoría crítica no quisiera renunciar a intentar romper, y del cual no quiere ser cómplice de ninguna manera. El deber-ser de la crítica normativa-trascendente se piensa y plantea solamente como una modificación del ser, de lo dado, pero ya no como abolición de dicho ser.

Desde la crítica normativa-trascendente la revuelta chilena es el estallido de un malestar provocado por la corrupción de las élites y sus intereses económicos, que hacen imposibles los procesos de diálogo y reconocimiento que se consideran propios del ser humano y del desarrollo de las sociedades modernas.

Las patologías provocadas por el neoliberalismo se entienden como un desafortunado desvío en el progreso, no exento de ambivalencias, de la modernización de la cual Chile es sin duda un ejemplo. Los anhelos y exigencias de la revuelta, como el planteamiento de una serie de principios que deben ser traducidos a los términos de la normatividad liberal vigente, para poder tener cabida y pertinencia.

Como hemos dicho, nuestra disputa con estas perspectivas es que para nosotros la revuelta chilena no es solamente la expresión de un malestar provocado por ciertas decisiones contingentes, sino la expresión de los desgarramientos inherentes al proceso de reproducción social capitalista en su vigente etapa neoliberal.

El último subapartado de la primera parte de este trabajo, ya después de haber mostrado los límites de la perspectiva crítica normativa-trascendente, lo dedicamos a desarrollar una perspectiva epistemocrítica que nos parece más pertinente para poder aproximarnos a acontecimientos como la revuelta.

Lo que planteamos es que para nosotros la teoría crítica debe partir de un concepto crítico de sociedad, que comprenda a esta como (1) una fuerza que se impone de manera coercitiva sobre los seres humanos, (2) inherentemente contradictoria, (3) con un doble carácter (subjetivo y objetivo), (4) fundada en el intercambio de mercancías y (5) que produce de manera inmanente las posibilidades de su propia superación.

Desde esta perspectiva negativa sobre la sociedad, acontecimientos como la revuelta son comprendidos como expresión de una serie de contradicciones inherentes al capitalismo, y, por lo tanto, como una muestra de la negatividad inherente a su progreso.

La teoría crítica no pretende ninguna traducción positiva de esta negatividad, ni tampoco una homogeneización de su enorme heterogeneidad. Lo que pretende es explicar la manera en que dicha negatividad y heterogeneidad expresa una lógica social contradictoria en sí misma. Partir de esta visión negativa de la sociedad hace imposible, y falsa, la afirmación de cualquier postura de reconciliación.

De la mano con esto, no hay que olvidar que sus intenciones de comprensión apuntan a la posibilidad de intervenir de alguna manera en el presente, para evitar de una vez por todas la continuación de su progreso catastrófico. Su punto de partida es el sufrimiento producido por la sociedad capitalista, y su motivación más profunda la posibilidad de anular ese sufrimiento socialmente producido.

Su permanencia en lo negativo, por lo tanto, no implica una pasividad o un renunciar a intentar decir algo sobre acontecimientos como la revuelta. Lo que implica es que no entiende su labor como una labor de traducción hacia lo positivo, o de resolución abstracta, sino como un recorrer ciertos caminos y preocupaciones que acontecimientos como la revuelta abren y proponen.

Desde esta mirada de la crítica hemos entendido la revuelta como un momento de iluminación profana, es decir, como un momento que alumbró las contradicciones y desgarramientos inherentes al proceso de reproducción social capitalista. Para nosotros la revuelta es algo así como un ángel de la historia que a través de su mirada herida nos sigue mostrando que el presente es un presente en ruinas, sostenido en el sacrificio, el miedo, el dolor y el sufrimiento de miles de seres vivos en el mundo.

Hacer justicia a esta mirada de dolor y esperanza, para nosotros, significa reflexionar en torno a la revuelta desde una perspectiva sin pretensiones de identificación o conceptualización positiva, es decir, desde una perspectiva alegórica, constelativa, caleidoscópica y no sintética.

Desde esta perspectiva también consideramos más pertinente preguntarnos, ya no qué podíamos decir sobre la revuelta, sino qué nos dice a nosotros la revuelta. Qué nos alumbró sobre el presente. Sobre el sufrimiento en que está sostenido, pero también sobre las esperanzas y anhelos que brotan en contra de él.

A nosotros la revuelta nos alumbró una serie de tensiones y discusiones en torno a dos nociones que nos aparecieron como esenciales en sus anhelos y denuncias: la democracia y la memoria.

Lo que sostuvimos en el apartado sobre el anhelo democrático fue que la revuelta reactivó la discusión sobre el sentido y alcance de la democracia en el Chile postdictatorial. Esta reactivación nos invita a una reevaluación de dicho concepto, así como de sus alcances, límites o posibilidades. Primero presentamos el concepto de democracia moderada que sostuvo la narrativa del proceso de transición democrática en los años noventa. Presentamos la justificación de este concepto, la promesa que lo sostuvo y le dio legitimidad, y algunas críticas que se hicieron en su momento a este.

Después mostramos la manera en la cual la revuelta reactivó la discusión sobre la democracia en el Chile postdictatorial. Planteamos que lo hace desde una visión que no renuncia a la promesa de equidad e integración de la transición democrática, y que se expresa en la propuesta de una serie de prácticas reformistas dentro de las instituciones del estado (neo)liberal; y desde una visión que rechaza dicha promesa. Aunque a la par intenta construir alternativas al margen de las instituciones del orden liberal. Ambas visiones, sostuvimos, no se presentan de manera dicotómica, sino en una tensión y contradicción constante, visible en las organizaciones, colectivas y sujetos que formaron parte de alguna manera de la revuelta popular.

Por último, intentamos dar cuenta de los momentos de verdad de estas visiones encontradas y en tensión. Es decir, cuestionar y alumbrar lo que nos dicen sobre la totalidad social contradictoria, y los sujetos que la reproducimos de manera igualmente contradictoria. Para nosotros la manera en que las tensiones sobre la democracia que la revuelta abrió permiten una mirada crítica sobre la sociedad presente y sus dinámicas. La intención fue demostrar que el capitalismo es una lógica de socialización inherentemente antidemocrática.

En el apartado sobre el anhelo de memoria, sostuvimos que la revuelta reactivó la discusión sobre la memoria en el Chile postdictatorial. La revuelta aparece como ese ángel de la historia que nos hace voltear al pasado y ver el montón de escombros en los cuales se ha sostenido su supuesta superación. De igual manera, es ese instante de tensión y apertura que trae los anhelos irresueltos del pasado al presente, con miras a reinterpretarlos y tratar de construir un presente-futuro realmente distinto.

Desarrollamos la forma en la que los gobiernos de la transición democrática construyeron una memoria oficial, resaltando sus fundamentos y la manera en que esta sigue siendo una memoria funcional a la lógica social imperante. Igualmente mostramos algunas de las críticas que desde ciertas organizaciones y espacios se hicieron de las políticas de la memoria oficialistas, y resaltamos su importancia.

Recuperamos imágenes y testimonios de la revuelta que nos permitieron articular la manera en que desde la lucha se ha cuestionado la memoria oficial y se ha intentado construir o al menos alumbrar, otras memorias disidentes, abiertas y no conclusivas. De igual manera hablamos de la conciencia y visión histórica que surgió a partir de la revuelta, y la manera en que esta se posiciona críticamente frente a un presente en el cual los horrores y esperanzas del pasado persisten.

Terminamos recuperando la experiencia de rememoración crítica de la revuelta y también la conciencia histórica que le subyace. Desarrollamos, a partir de esto, una teoría crítica de la memoria y de la historia, cuyo fundamento es el potencial alegórico de algunas imágenes dialécticas. Con esto apuntamos sobre todo a señalar el carácter inherentemente amnésico del progreso capitalista.

Al final, esta tesis ha tratado de proponer algunas claves para aproximarse a la revuelta chilena de una manera crítica, es decir, no identitaria. Su planteamiento más fundamental es que para hacer justicia a su negatividad y heterogeneidad es preciso permanecer en una perspectiva negativa y caleidoscópica.

Esto quiere decir, en una perspectiva que no entienda su tarea como una tarea de identificación y traducción positiva, sino como una tarea de apertura y reflexividad que permita potenciar los elementos críticos que surgen de acontecimientos como la revuelta chilena.

La teoría crítica nunca debe perder de vista que los caminos que recorre no son algo que surja de la cabeza de los intelectuales, sino de los procesos históricos que, como la revuelta, nos vienen a recordar que la historia no ha terminado. Una de sus preocupaciones más fundamentales es responder a los dolores de la historia, a ese sufrimiento esperanzado que se muestra en la realidad.

En este sentido no puede ser ajena a lo que ocurre, pero tampoco puede sucumbir a su inmediatez o a la ingenuidad. La crítica sospecha de aquellas visiones que afirman tener la verdad en sus manos, o poder decir algo afirmativamente sobre cualquier cosa, porque en un mundo donde lo positivo es la muerte, afirmar algo corre el riesgo de complicidad con el dominio.

Lo que hemos intentado en esta tesis es establecer un vínculo dialéctico y crítico con una revuelta popular, con la intención de mostrar cómo desde sus tensiones y anhelos pueden articularse ciertas discusiones y reflexiones, nunca conclusivas o absolutas, en torno a un presente que esta misma revuelta viene a denunciar como insoportable.

Al contrario de lo que las perspectivas y el sentido común han hecho, no hemos propuesto una traducción positiva de la negatividad de la revuelta. Por el contrario, hemos querido potenciar algunos de sus elementos y anhelos, para discutir a partir de ellos. Mostrar cómo estos elementos y anhelos nos pueden llevar, y nos deben llevar, a una crítica de la sociedad capitalista imperante, no solamente a una crítica de los marcos normativos o las instituciones liberales.

La pretensión más profunda de esta crítica es aportar elementos reflexivos que permitan seguir abriendo caminos y puertas para pensar la manera en que de las ruinas del presente puedan surgir posibilidades de superar el capitalismo que nos asfixia cotidianamente.

Esta apertura, cabe aclarar, no puede ni debe ser ingenua. Esto significa, no debe pretender mostrar que en el mundo a pesar de todo hay esperanza. Se trata más bien de señalar que la esperanza, la justicia, la democracia, la dignidad, una vida que valga la pena ser vivida, no son posibles en este mundo dominado por el capital.

Esto no significa que todo esté perdido, pero sí que a la teoría crítica no le toca decir lo bueno, sino lo malo. Señalar lo horrendo y catastrófico que es existir en un mundo en el cual somos reducidos a engranajes de una maquinaria cuyo único fin no es la resolución de las necesidades humanas, sino la valorización del valor.

No debemos dejar de mencionar que este alumbramiento de lo horrendo y catastrófico del existir en el capitalismo no debe producir pasividad, sino todo lo contrario. Apunta a producir una sensibilidad crítica capaz cada vez más de asumir la tarea de la transformación social radical, precisamente porque el mundo tal cual es aparece como insoportable.

Por último, no quisiéramos dejar de recordar una de las preguntas centrales que planteamos en este trabajo. Como señalamos en la introducción, una de las inquietudes que teníamos al cuestionar y problematizar las perspectivas positivas que se tenían sobre la revuelta en Chile era lograr invertir la pregunta de la cual partían. Lo que dijimos es que estas perspectivas normativas partían de la pregunta ¿qué podemos decir nosotros sobre la revuelta? Lo que esta pregunta plantea, ya de entrada, es la necesidad y posibilidad de una identificación positiva y conceptual de lo acontecido.

Esta identificación, como ya dijimos, implica una reducción de sus impulsos negativos, y una homogeneización de su heterogeneidad, con el fin de traducirla y hacerla coherente y asimilable a los marcos teóricos y prácticos del orden (neo)liberal vigente.

Para nosotros ha sido más importante preguntarnos ¿qué nos dice a nosotros la revuelta sobre esta sociedad, y sobre los sujetos que la reproducimos? La respuesta nunca pretendió ser dogmática o nítida. Sin embargo, creo que a lo largo de este trabajo son reconocibles ciertas intuiciones al respecto que nos pueden permitir aproximar ciertas respuestas.

Por el lado de las subjetividades, nos parece que es evidente que existe todavía un impulso de cuestionar y criticar las condiciones sociales actuales. Que ese cuestionamiento no sea del todo certero en términos de qué es aquello que nos domina puede representar un problema en términos prácticos, como hemos señalado, pero sin duda existen señales de que por lo menos el conformismo no es absoluto. Sin embargo, también es cierto que dicho conformismo parece volverse a imponer de ciertas formas y bajo nuevos parámetros, como, por ejemplo, el conformismo ocasionado por la ilusión que generó la elección de Boric.

En términos de la sociedad actual, aunque parezca evidente y ya lo hayamos dicho, la revuelta nos vino a recordar que la historia no había terminado, que el discurso de la reconciliación del Chile de la transición, del progreso y la equidad, no puede ser verdadero mientras sigan existiendo la miseria y la opresión en todas sus formas.

La revuelta chilena ha venido a eso, a recordarnos que este mundo está sostenido en el sufrimiento y el dolor. Que este mundo produce miseria y no nos deja vivir dignamente. Que este mundo es inherentemente antidemocrático y produce olvido. Pero también nos ha venido a recordar que, aunque quizás no hemos ganado nada, probablemente no todo esté perdido. Nos ha venido a dar cierto impulso que también obliga al pensamiento (nos obliga a los “pensadores”) a que la historia no nos pase por la espalda.

Lo que hemos querido con esta tesis es abonar algo a ese recordar, porque creemos que a través de este es posible el despertar de una conciencia que comprenda que la vida en el capitalismo no es vida. Que comprenda que la teoría y la práctica no pueden seguir como si la civilización del valor no estuviera condenada a la catástrofe, y nosotros, condenados a pensar formas radicales, realmente radicales, de abolirla y superarla.

San Andrés Cholula, Puebla, México, América Latina, Planeta Tierra, Vía Láctea.

Peñalolén, Santiago, Chile, América Latina, Planeta Tierra, Vía Láctea.

Pachuca, Hidalgo, México, América Latina, Planeta Tierra, Vía Láctea.

Lejos del fuego... a 6,524 kilómetros de Plaza Dignidad...

A 1,835 de octubre de 2019...

(27 de octubre de 2023)

## Bibliografía

Adorno, Th. W. (2000). *Introducción a la sociología*. Barcelona: Gedisa.

Adorno, Th. W. (2004). “Sociología”. En *Escritos sociológicos I. Obra completa, 8*. Madrid: Akal.

Adorno, Th. W. (2004). “Apuntes sobre el conflicto social hoy”. En *Escritos sociológicos I. Obra completa, 8*. Madrid: Akal.

Adorno, Th. W. (2009). “¿Qué significa elaborar el pasado?”. En *Crítica de la cultura y sociedad II. Obra completa, 10/2*. Madrid: Akal.

Adorno, Th. W. (2009). “Notas marginales sobre teoría y praxis”. En *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.

Adorno, Th. W. (2013). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada. Obra completa, 4*. Madrid: Akal.

Adorno, Th. W. (2014). *Dialéctica Negativa - La jerga de la autenticidad. Obra completa, 6*. Madrid: Akal.

Adorno, Th. W. (2016). *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Adorno Th. W. y Horkheimer, M. (2016). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.

Akram, H. (2020). *El Estallido. ¿Por qué? ¿Hacia dónde?* Chile: Ocho libros editores.

Anderson, P. (1996). *Los fines la historia*. Barcelona: Anagrama.

Arriagada, G. (2018). “1988-2018: treinta años de transición”. En *Revista Anales, 7 (15)*, pp. 53-72. Recuperado de: <https://anales.uchile.cl/index.php/ANUC/article/view/53360>.

Atria, F. (2019). “Sobre el acuerdo y el proceso constituyente actual: ¿podrá ser reconocido?”, en *Palabra Pública*, (16), pp. 57-59.

Aylwin, P. (11 de marzo 1990). *Discurso balcones de La Moneda*. Fundación Patricio Aylwin. Recuperado de: <http://fundacionaylwin.cl/ideas-y-discursos/>.

Aylwin, P. (12 de marzo 1990). *Discurso Estadio Nacional*. Fundación Patricio Aylwin. Recuperado de: <http://fundacionaylwin.cl/ideas-y-discursos/>.

Bachelet, M. (2010). “Discurso en el museo de la memoria”. Recuperado de: <https://beersandpolitics.com/discurso-en-el-museo-de-la-memoria>.

Bassa, J. (2020). *Chile decide por una nueva constitución*. Santiago de Chile: Editorial Planeta.

Bedregal Sáez, X. (2017). “Presentación”. En Montoya Vélez, M.H. *Rompiendo el silencio. Yo te acuso, Pinochet*. México: UACM.

Benavente, A. (1983). “La renovación socialista: un mito contemporáneo”. En *Política. Revista De Ciencia Política*, (4), pp. 49–89. Recuperado a partir de <https://revistas.uchile.cl/index.php/RP/article/view/55256>.

Benjamin, W. (2007). “El Surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea”. En *Obras. Libro II / Vol. I* (pp. 301-316). Madrid: Abada.

Benjamin, W. (2009). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago: LOM.

Benjamin, W. (2012). *El origen del Trauerspiel alemán*. Madrid: Abada Editoriales.

Benjamin, W. (2015). *Tesis sobre el concepto de historia*. Abya Yala: Los nadie.

Boeninger, E. (1997). *Democracia en Chile. Lecciones para la gobernabilidad*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

Bonefeld, W. (2013). *La razón corrosiva. Una crítica al Estado y al capital*. Argentina: Herramienta.

Bravo Vargas, V. (2010). *¡Con la razón y la fuerza, venceremos! La rebelión popular y la subjetividad comunista en los 80*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.

Brunner, J.J. (1990). “Chile: claves de una transición pactada”. En *Nueva Sociedad*, (106), pp. 6-12.

Brunner, J.J. (1998). “Malestar en la Sociedad chilena: ¿de qué exactamente estamos hablando?”. En *Estudios Públicos*, (72), pp. 173-198.

Castillo, C. (Directora). (2007). *Calle Santa Fe*. Chile-Francia: Love Streams Productions.

Comisión Nacional sobre Prisión Política y Tortura (2005). *Informe Valech*. Gobierno de Chile.

Coordinadora de ex-presas y ex-presos políticos de Santiago. (2004). *Nosotros, los sobrevivientes, acusamos*.

De Toledo, C. (2008). *Punks de boutique. Confesiones de un joven a contracorriente*. Oaxaca: Editorial Almadía S.C.

Dimópulos, M. (2016). “Prólogo”. En Adorno, Th. W. *Introducción a la dialéctica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

EVADE (2020). *Evade Chile 2019-2020. Reporte de una insurrección*.

Fernández, N. (2020). *Mapocho*. Chile: Alquimia Ediciones.

Fukuyama, F. (2015). *¿El fin de la historia? y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial.

García Vela, A. G. (2020). “Reflexiones sobre las nuevas lecturas de Marx. La Teoría Crítica como un conocimiento no-identitario”. En *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, 11(11-12), pp. 311–330. Recuperado a partir de <https://constelaciones-rtc.net/article/view/3591>.

Garretón, M. A. (1980). “Vigencia, crisis y renovación de los partidos de izquierda”. En *Chile-América*, No. 64-65, p. 109.

Garretón, M. A. (1994). “Transición incompleta y régimen consolidado. Las paradojas de la democratización chilena”. En *Revista de ciencia política*, 15 (1-2), pp. 21-32. Recuperado de: <http://ojs.uc.cl/index.php/rcp/article/view/6928>.

Gonçalves Leite, A.C. y Manzione Giavarotti, D. (2021). “Crisis y crítica: entrevista con Moishe Postone”. En *Bajo el volcán. Revista del posgrado en sociología*, 2 (4), pp. 47-70.

Groillos, V. (2017). *Negativity and democracy. Marxism and the Critical Theory Tradition*. New York and London: Routledge.

Guber, R. (2005). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.

Habermas, J. (1990). *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.

Habermas, J. (1999). *Teoría de la acción comunicativa, I (Vol. 1)*. Madrid: Taurus.

Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz Editores.

Hiner, H. (2009). “Voces soterradas, violencias ignoradas. Discurso, violencia política y género en los Informes Rettig y Valech”. En *Latin American Research Review*, 44 (3).

Horkheimer, M. (2008). “Teoría tradicional y teoría crítica”. En *Teoría crítica* (pp. 223-271). Buenos Aires: Amorrortu.

Holloway, J. (2000). “Teoría volcánica”. En *Bajo el volcán. Revista del posgrado en sociología*, 1 (1), pp. 119-134.

Holloway, J. (2010). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. México: Sísifo, Bajo Tierra Ediciones, ICSyH-BUAP.

Holloway, J. (2011). *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. México: Sisifo, Bajo Tierra Ediciones, ICSyH-BUAP.

Jara Hinojosa, I. (s.f). “*Una nación de propietarios, no de proletarios*”. *La retórica de la dictadura chilena sobre las clases sociales y la clase media*. (Texto inédito).

Jappe, A. (2016). “De lo que es el fetichismo de la mercancía y sobre si podemos librarnos de él”. En Marx, K. *El fetichismo de la mercancía (y su secreto)*. Logroño: Pepitas de Calabaza.

Jocelyn-Holt, A. (2014). *El Chile perplejo. Del avanzar sin transar al transar sin parar*. Santiago de Chile: Debolsillo.

Kurz, R. (2016). *El colapso de la modernización. Del derrumbe del socialismo de cuartel a la crisis de la economía mundial*. Buenos Aires: Editorial Marat.

Lagos, R. (2005). *No hay mañana sin ayer*. Gobierno de Chile.

Lagos Castro, T. *Hacer memoria en Chile. Una mirada crítica del Museo de la Memoria y los derechos humanos*.

Larraín, H. y Nuñez, R. (Ed.) (2013). *Las voces de la reconciliación*. Chile: Instituto de Estudios de la Sociedad.

Lemebel, P. (2015). *De perlas y cicatrices*. Santiago de Chile: Editorial Planeta.

Loveman, B. y Lira, E. (2000). *Las ardientes cenizas del olvido: vía chilena de reconciliación política 1932-1994*. Santiago: LOM Ediciones.

Maiso, J. (2009). Actualidad de la Teoría Crítica. *Constelaciones. Revista De Teoría Crítica*, 1(1), 177–182. Recuperado a partir de <https://constelaciones-rtc.net/article/view/702>.

Mayol, A. (2019). *Big bang: estallido social 2019. Modelo derrumbado. Sociedad rota. Política inútil*. Santiago de Chile: Catalonia.

Meiksins Wood, E. (2000). *Democracia contra capitalismo: la renovación del materialismo histórico*. México: Siglo XXI Editores.

Moulian, T. (2017). *Chile actual: anatomía de un mito*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Nora, P. (2008). *Los lugares de la memoria*. Uruguay: Trilce.

Pinedo, J. (2018). “IX. Pensar en (la) transición. Intelectuales chilenos durante el proceso de transición a la democracia. 1990-1999” (pp. 239 – 294). En *Debates intelectuales. Estudios sobre historia de las ideas, pensamientos políticos y cultura en Chile*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.

Pitta, F. (2022). *Crecimiento y crisis de la economía brasileña en el siglo XXI. Crisis de la sociedad del trabajo: burbuja de las commodities, capital ficticio y crítica de la escisión del valor*. Madrid: Dado Ediciones.

Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons.

Postone, M. (2018). “La crisis actual y el anacronismo del valor: una lectura marxista”. En *Sociología histórica*, (9), pp. 43-62. Recuperado de <https://revistas.um.es/sh/article/view/352831>.

Puga, M. (23 de octubre de 2019). “El despertar no tiene que morir nunca más”: Mariano Puga analiza la crisis actual del país. *El mostrador*. Recuperado de: <https://www.elmostrador.cl/dia/2019/10/23/el-despertar-no-tiene-que-morir-nunca-mas-mariano-puga-analiza-la-crisis-actual-del-pais/>

Rancière, J. (2018). *Crónicas de los tiempos consensuales*. Buenos Aires: Waldhuter Editores.

Rebolledo Escobar, J. (2020). “Prólogo”. En *Yo también estuve, Voces en rebeldía. 100 relatos de la revuelta iniciada en octubre de 2019*. Santiago: CEIBO.

Reyes, M. J. (2015). “Construcción de políticas de memoria desde la vida cotidiana. En *Psicología y Sociedad*, 27 (2), pp. 341-350.

Rueda Seguel, I. (13 de octubre de 2023). “Eduardo Miño: la revuelta de octubre y la condición del martirio”. *The penquist*. Recuperado de: <https://www.thepenquist.com/2023/10/17/eduardo-mino-la-revuelta-de-octubre-y-la-condicion-del-martirio/>.

Ruíz Encina, C. (2020). *Octubre chileno. La irrupción de un nuevo pueblo*. Santiago de Chile: Taurus.

Sepúlveda, L. (1994). *Nombre de torero*. España: Tusquets.

Tinta Limón. (2021). “Chile en llamas: de la revuelta al plebiscito”. En *Chile despertó. La revuelta antineoliberal*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Tironi, E. (1981) “Inventario sobre la crisis de la izquierda”. En *Chile-América*. No. 68-69, p. 33.

Tironi, E. (2020). *El desborde. Vislumbres y aprendizajes del 18-O*. Santiago de Chile: Editorial Planeta.

Vallejo, C. (2016). *Informe de apoyo político y legislativo en materia de educación y medio ambiente. El peligro del asbesto en Chile*. Chile: Instituto de Ciencias Alejandro Lipschutz.

Vergara Estévez, J. (2007). “La “democracia protegida”. En *Chile. Revista de Sociología*, (21), 45–52. Recuperado de: <https://doi.org/10.5354/0719-529X.2007.27516>.

Winn, P. et. al. (2017). *No hay mañana sin ayer: batallas por la memoria histórica en el Cono Sur*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Zambra, A. (2020). *Formas de volver a casa*. Barcelona: Anagrama.

Zamora, J. A. (2004). *Th. W. Adorno. Pensar contra la barbarie*. Madrid: Trotta.

Zamora, J. A. (2020). “Materialidad espectral, subjetivación y crítica inmanente del fetichismo”. En Romero, J.M. y Zamora, J.A. *Crítica inmanente de la sociedad* (pp. 171-204). Barcelona: Anthropos.