

De raíz diversa

Revista Especializada en
Estudios Latinoamericanos



Vol. 4, núm. 8, julio-diciembre, 2017
México, ISSN 2448-7996.

De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos / Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, vol. 4, núm. 8 (julio/diciembre 2017). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos. 2017, ISSN 2448-7996.

Índice

Autores que colaboran en este número	9
Editorial	13

ARTÍCULOS

La palabra y los silencios en una novela de Jesús Urzagasti A Word and the Moments of Silence in a Novel of Jesús Urzagasti MARÍA JOSÉ DAONA	21
“Algo que brilla en un mundo sumergido” Archivo, memoria y afecto en las crónicas de Pedro Lemebel “Something That Shines in a Submerged World” Archive, Memory and Affectation in the Chronicles of Pedro Lemebel MARÍA JOSÉ SABO.	41
Afrodescendientes y Acciones Afirmativas en la educación. Estados Unidos y Colombia Afro-Descendants and Affirmative Actions in Education. The United States and Colombia MÓNICA VELASCO MOLINA	77
La acción liberadora de la educación en la pedagogía de Paulo Freire The Liberating Action of the Education in the Pedagogy of Paulo Freire FERNANDO GUZMÁN TORO	109
El pobre y la pobreza en la filosofía de Enrique Dussel The Poor and the Poverty in the Philosophy of Enrique Dussel LUIS ADRIÁN MORA RODRÍGUEZ	125

Sobre el inicio de los <i>Grundrisse</i> de Marx: el “Bastiat y Carey” o la necesidad de pensar la producción en general en Enrique Dussel About the Beginning of the <i>Grundrisse</i> of Marx: “Bastiat and Carey” or the Necessity to Think about Production in Enrique Dussel ALEJANDRO FERNANDO GONZÁLEZ JIMÉNEZ	153
Cambios y permanencias en el desarrollo político y económico de Chile Change and Permanence in the Economic and Political Development of Chile TERESA CATALINA ROJAS MARTINI	177

RESEÑAS

Bruno Bosteels. Reseña de Marx y Freud en América Latina JAIME ORTEGA REYNA	199
Achille Mbembe. <i>Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo</i> MÓNICA GARCÍA MARTÍNEZ	203

De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos, vol. 4, núm. 8 (julio-diciembre, 2017) es una publicación semestral, editada por la Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, Ciudad de México, C. P. 04510, a través del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, edificio G, Planta Baja, circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Delegación Coyoacán, C.P. 04510, México, teléfono: 5622-4800, correo electrónico: mercedes@unam.mx, Editor responsable: Mtra. Mercedes Cortés Arriaga. Certificado de Reserva de Derechos al uso Exclusivos No. 04-2016-06151192200-102, ISSN: 2448-7996, ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor, Certificado de Licitud de Título y Contenido No. En trámite, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación, Impresa por los talleres de Creativa Impresores S.A. de C.V., calle 12 número 101 local 1, colonia José López Portillo, Iztapalapa, 09920, Ciudad de México, este número se terminó de imprimir al mes de julio de 2017, con un tiraje de 500 ejemplares, impresión tipo offset, con papel cultural de 90 gramos para los interiores y cartulina sulfatada de 14 puntos para los forros.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Se autoriza la reproducción total o parcial de los textos aquí publicados siempre y cuando se cite la fuente completa y la dirección de la publicación.

De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos aparece en: Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, El Caribe, España y Portugal (LATINDEX) y en Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE). Diseño de forros de Martha Laura Martínez Cuevas, fotografía de portada de Manuela Olivos; el diseño editorial estuvo al cuidado de Ricardo Ojeda Lira.

DIRECTORIO

Dr. Juan Alberto Arancibia Córdova
COORDINADOR DEL PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Dr. Alejandro César López Bolaños
DIRECTOR DE LA REVISTA

Dr. José Guadalupe Gandarilla Salgado
DIRECTOR FUNDADOR

Mtra. Mercedes Cortés Arriaga
EDITORA

COMITÉ DE REDACCIÓN

Lic. Edith M. Caballero Borja
Lic. Óscar García Garnica
Mtro. Víctor H. Pacheco Chávez
Mtra. Gabriela González Ortuño

COMITÉ EDITORIAL

Dra. Guadalupe Valencia García
Dra. Angélica Cuellar Vázquez
Mtro. Rubén Ruiz Guerra
Dra. Verónica Villarespe Reyes
Dr. Jorge Enrique Linares Salgado
Dra. Francoise Elizabeth Perus Cointet
Dra. Norma Leticia de los Ríos Méndez
Dr. Lucio Fernando Oliver Costilla
Dr. Horacio Cerutti Guldberg
Dr. Mario Magallón Anaya
Dra. Elvira Concheiro Bórquez
Dr. Nayar López Castellanos
Dra. Josefina Morales Ramírez
Dr. Sergio Ugalde Quintana

COMITÉ ASESOR INTERNACIONAL

Atilio Boron
PROGRAMA LATINOAMERICANO DE EDUCACIÓN A DISTANCIA EN CIENCIAS SOCIALES-CENTRO CULTURAL DE LA COOPERACIÓN "FLOREAL GORINI", ARGENTINA

Ana Esther Ceceña
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ECONÓMICAS UNAM, MÉXICO

Franz Hinkelammert
UNIVERSIDAD NACIONAL DE HEREDIA, COSTA RICA

Víctor Manuel Moncayo
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Mabel Moraña
WASHINGTON UNIVERSITY, ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMÉRICA
Leticia Salomón
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE HONDURAS

Objetivos de la revista

MENCIÓN DEL OBJETIVO

Elaborar una publicación periódica que difunda, desde diversas plataformas (versión impresa, digital, fascículos digitales) los debates de frontera que se están produciendo en las ciencias sociales y las humanidades, y que se han generado a la luz de los cambios que ha experimentado la región latinoamericana y caribeña en las últimas décadas como consecuencia de los procesos sociales, políticos, económicos y culturales. Posicionar, a través de este instrumento, a nuestro posgrado como uno de los centros intelectuales más importantes de la región en la creación de conocimiento original.

COBERTURA TEMÁTICA

Los contenidos de las investigaciones que se publican dentro de la revista conciernen a diferentes incursiones analíticas y expresan diversas perspectivas desde las que puede ser estudiada América Latina. Los contenidos temáticos de la revista pretenden explorar y reflejar un sentido plural, que es correspondiente con los seis campos de conocimiento que estructuran el currículo del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos. En cada uno de sus fascículos la revista ha de tratar problemas que comprenden e involucran, en realidades de creciente complejidad, la historia, la cultura, la formación estructural, la política, la sociedad, los universos de nuestra literatura y los aportes de nuestras filosofías.

PÚBLICO AL QUE VA DIRIGIDO LA REVISTA

La revista está dirigida especialmente a los investigadores y estudiantes de los posgrados en Ciencias Sociales y Humanidades, sin embargo, la amplitud de los temas que abarca la reflexión sobre América Latina y el Caribe puede ser de un interés más general que incluya a personas e instituciones de un público más amplio que el del ámbito exclusivo de la academia, aquel formado por gentes preocupadas por entender la peculiaridad de los procesos que acontecen en esta área del mundo.

Autores que colaboran en este número

María José Daona

Licenciada en Letras por la Universidad Nacional de Tucumán, Argentina. Es becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y cursa el Doctorado en Humanidades con el tema “La escritura de Jesús Urzagasti (1941-2013)”. Publicó capítulos de libros y artículos en revistas de la especialidad. Ha publicado el libro *Decir Bolivia. La narrativa de Marcelo Quiroga Santa Cruz: escritor e intelectual*. Fue becaria Linneus-Palme en la Universidad de Gotemburgo, Suecia, y becaria del Consejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Tucumán (CIUNT). Sus intereses de investigación se centran en la literatura latinoamericana, en general y, la literatura boliviana de los siglos xx y xxi, en particular.

María José Sabo

Doctora en Letras Modernas por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Magíster en Estudios teóricos y comparados de la literatura y la cultura por la Universidad de Santiago de Compostela, España. Profesora Adscripta en Literatura Latinoamericana II, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina y Profesora Adjunta en Teórica y estética en la Universidad Nacional de Río Negro. Actualmente desarrolla una investigación posdoctoral en relación a la cuestión del archivo y la prensa argentina de las décadas de los sesenta y setenta. Es miembro de los equipos de investigación “Lecturas en el “entre-siglos”: Redefiniciones de la modernidad literaria y crítica latinoamericana” y “Pensamiento poético y poéticas autorales posvanguardistas”. Asimismo, es miembro de la Red Académica de Docencia e Investigación en Literatura Latinoamericana “Katatay” y de la Red I.R.S.E.S. Proyecto Interuniversitario TRANSIT. Ha publicado el libro *La Nueva Narrativa en los años noventa. El Manifiesto Crack en diálogo con las transformaciones del horizonte teórico-crítico latinoamericano* por Editorial Eduvim en 2014. También ha publicado varios artículos

en libros, entre ellos “El latinoamericanismo a través del orientalismo: una recepción dialógica. Diálogos Sur-Sur” en *El Orientalismo en América Latina* (Aboutaher y Ayad, 2014), “Nueva Narrativa: relecturas críticas del canon latinoamericano en clave poscolonial”, en *Escrituras latinoamericanas. Literatura, teoría y crítica en debate* (Patiño y Calomarde, 2013), “Perlongher ‘corresponsal’. El tráfico de una contracultura”, en *¿Por qué Brasil, qué Brasil? Recorridos y prácticas críticas desde Argentina*. Es autora de un gran número de artículos académicos en revistas especializadas del área de la literatura latinoamericana.

Mónica Velasco Molina

Licenciada en Relaciones Internacionales, FCPyS-UNAM. Cursó maestría y doctorado por el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, UNAM. Realizó un posdoctorado en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, gracias al apoyo otorgado por la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) a través del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM (2015-2016). Ha participado en los proyectos de investigación: “Africanos y afrodescendientes en México y el Caribe”, Coordinado por el Dr. Juan Manuel De la Serna Herrera (2009) y en “Afroamérica. La Tercera Raíz”, Coordinado por la Dra. Luz María Martínez Montiel (2007-2008).

Entre sus últimas publicaciones se encuentran: *Teorías y democracia raciales. La resignificación de la cultura negra en Brasil*, México, CIALC, 2016, pp. 427; “Siglo XXI: ¿proyecto de nación incluyente para los negros en Brasil?”, en Juan Francisco Martínez Peria y María de Lourdes Ghidoli, *Estudios Afrolatinoamericanos 2. Actas de las Cuartas Jornadas del GEALA*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras – Universidad de Buenos Aires, 2015; “O racismo, a desigualdade e a exclusão: o caso do Brasil”, en Severo Salles (Coord.), *A diversidade das lutas sociais*, Salvador, EDUFBA, 2015.

Actualmente es profesora en la Facultad de Ciencias Política y Sociales en el Centro de Relaciones Internacionales.

Fernando Guzmán Toro

Médico cirujano, Licenciado en Derecho, Licenciado en Filosofía y Letras. Magister en Filosofía y Literatura Latinoamericana. Doctor

en Ciencias Médicas. Estudios de Postdoctorado en Derechos Humanos por la Universidad del Zulia. Profesor Titular y Jefe de Cátedra de Ética y deontología médica en la Facultad de Medicina de la Universidad del Zulia. Maracaibo en Venezuela.

Luis Adrián Mora Rodríguez

Doctor en Filosofía por la Universidad París 5, René Descartes, París. Francia. Master en Filosofía por la Universidad de la Sorbona. Profesor Asociado e Investigador de la Universidad de Costa Rica. Escuela de Estudios Generales. 2017: Investigador, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Proyecto: “Ethos barroco, colonia y cultura en Bolívar Echeverría: hacia una teoría de la modernidad americana”. Libro publicado (2012), *Bartolomé de Las Casas: conquête, domination, souveraineté*, Presses Universitaires de France, PUF, Collection Fondements de la Politique. Temas de investigación: Filosofía Latinoamericana, Estudios Poscoloniales, Filosofía Política Clásica (S. XV-XVII) y Filosofía de la Conquista.

Alejandro Fernando González Jiménez

Licenciado en Economía por la UNAM y maestro en Estudios Latinoamericanos por la misma universidad. Es profesor de Crítica de la Economía Política en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y en la Facultad de Economía. Es miembro del proyecto Tiempos Equívocos, la teoría crítica desde los márgenes. Es coautor de *Antología de Pensamiento Crítico Mexicano contemporáneo* (CLACSO, 2015) y autor de varios artículos publicados en Argentina, México y España.

Teresa Catalina Rojas Martini

Licenciada en Antropología Social por la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, especialista en Antropología Política por la UAM-I, Maestra en Ciencias Antropológicas por la UAM-I. Coautora de “El proceso neoliberal chileno a cuatro décadas del golpe de Estado”, en: *Estudios Latinoamericanos*, Nueva Época, Núm. 34, Julio-Diciembre, 2014, pp. 75-94 y “The Neoliberal Chilean Process. Four Decades after the Coup” en *Social Justice* Vol. 40, No. 4, 2014. Actualmente cursa el doctorado en Estudios Latinoamericanos

UNAM en el área de especialización Formación estructural, desarrollo e integración de América Latina. Sus líneas de investigación son el neoliberalismo en América latina y el desarrollo económico y político en Chile y México.

Editorial

El futuro inmediato de América Latina parece sombrío y convulso. Se vive en la incertidumbre y la crisis permanente afianza las principales contradicciones del capitalismo latinoamericano, lo que sumerge a la región en la dependencia y subordinación. La violencia y el racismo en sus múltiples dimensiones se han agudizado y se tornan cotidianos, el desempleo y la pobreza van en aumento, mientras que los caudales de unos cuantos crecen a niveles nunca vistos. La derecha ha recobrado posiciones importantes y la sombra del imperio se posiciona detrás de varias naciones, agazapado, en espera de llevar a cabo el ataque frontal a los pueblos que lo han desafiado y rechazado. Algunos gobernantes latinoamericanos polemizan con el imperio, pero no rompen sus nexos comerciales y financieros con él, al resultar convenientes a sus élites rentistas y gerenciales. Por todo el continente hay evidencias claras del desastre social que implicó dejar libres a los mercados, los gobiernos no quieren atender esta problemática y, en contraste, buscan profundizar el libre comercio, que no es otra cosa que permitir al capital fijar las normas y regulaciones que controlen a los Estados en beneficio de las transnacionales.

El malestar de los pueblos es ignorado y violentado, al mismo tiempo que se llenan espacios académicos, intelectuales, políticos y parlamentarios para debatir el futuro de la democracia representativa en la región, mientras se atropellan los derechos civiles de las mayorías y de aquellos que deberían tener la plena libertad de pensar y ser diferentes a los cánones establecidos. Entender y tolerar esas diferencias, así como cuestionar al capitalismo y su voraz deseo de ganancias a costa de la vida y de la naturaleza es suficiente para ser sujeto de condenas o, peor aún, de un crimen artero y violento.

América Latina enfrenta serios y urgentes desafíos, no es posible ignorar cada una de las situaciones que más lastiman a la región. El neoliberalismo ha obtenido sendos triunfos en dividir y hacer perder el sentido de clase a millones de trabajadores latinoamericanos. Exacerbó los egoísmos y nos hizo olvidarnos del más elemental sentido de solidaridad entre compañeros de clase.

Ante este panorama, la importancia de los Estudios Latinoamericanos y de una publicación que aporte al debate académico de los principales problemas sociales y humanísticos de la región se vuelve trascendental

para pensar el horizonte de futuro próximo que se deberá enfrentar, para construir alternativas propias y no, simplemente, adoptar los modelos occidentales que tanto han subordinado a la región. Pese al desastre capitalista, nuestra región está viva y aporta ideas, teorías y conceptos a la lucha anti capitalista. La lucha social latinoamericana ha demostrado que el avance desmedido del capital enfrenta límites y que sólo la unión de los excluidos puede frenar a la derecha latinoamericana; clase carente de nacionalidad, compromiso y sentido ético.

La revista *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, editada por el Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM, ha iniciado un proceso de reestructuración, sin perder sus estrictos estándares académicos de calidad, pertinencia, evaluación, y arbitraje entre pares. Los objetivos son consolidarse como una publicación referente en el debate latinoamericano, aportar ideas y que, desde estas páginas, se planteen alternativas al falso desarrollo capitalista. Es una ardua tarea y por ello, desde la Coordinación del Posgrado en Estudios Latinoamericanos, queremos agradecer a quienes en sus primeros siete números apoyaron la creación y conformación de la revista. Nuestro más sincero reconocimiento a su labor y su compromiso por atender las múltiples tareas de la revista, por la entrega puntual y oportuna de los materiales, su esmero por el cuidado de la edición. Su estricto sentido responsabilidad y dedicación han permitido que *De Raíz Diversa* avance con pasos firmes hacia su afianzamiento e inclusión en los diversos índices de revistas científicas. Su labor ha sentado las bases para que la revista mantenga el mismo espíritu que distingue al Posgrado de Estudios Latinoamericanos: un sentido crítico, multi e interdisciplinario y con aportaciones propias que hacen de nuestra región, un maravilloso objeto de estudio para las ciencias sociales y las humanidades.

El contenido de este número aporta reflexiones profundas para entender la actual situación latinoamericana. El gran capital y sus gestores pretender silenciar las voces que, con firmeza, cuestionan su andar y sus prácticas perversas al mismo tiempo que buscan el olvido y acabar con la memoria. Los dos primeros artículos nos detallan la importancia del silencio y de la memoria como una forma de lucha. Por ello es relevante el trabajo de María José Daona titulado “La palabra y los silencios en una novela de Jesús Urzagasti”, el cual examina la importancia del silencio impuesto, el silencio necesario y el silencio solidario, a partir de la obra *En el país del silencio* (1987), del escritor boliviano Jesús Urzagasti (1941-2013).

Escrita durante los últimos años de la dictadura de Luis García Meza, el silencio no sólo se vincula a las mordazas impuestas por el poder político, también se convierte en un mecanismo de resistencia y de encuentro con el prójimo para enfrentar una historia de opresión y sometimiento.

El segundo texto que aparece en este número es el elaborado por María José Sabo y se titula, “Algo que brilla en un mundo sumergido. Archivo, memoria y afecto en las crónicas de Pedro Lemebel”. Artículo que reflexiona en torno a las innovadoras formas de construcción de una memoria de los hechos del pasado dictatorial chileno en las crónicas del artista Pedro Lemebel. La perspectiva desde la que se aborda esta cuestión hace hincapié en la relación entre la memoria y el archivo; se piensa a este último como uno de los elementos que más contribuyen a sostener la construcción de la memoria como una tarea de resistencia frente a los poderes estatuidos y como trabajo crítico en permanente desenvolvimiento. A partir de la injerencia de lo archivístico en la escritura lemebeliana, los textos abogan por reinsertar las políticas de la memoria en el terreno de las vinculaciones afectivas, lo que reactiva el legado del pasado desde la afirmación de la vida.

Los siguiente dos artículos se concentran en temas educativos y de acciones afirmativas. En el texto de Mónica Velasco Molina titulado, “Afrodescendientes y Acciones Afirmativas en la educación. Estados Unidos y Colombia”, se describe a las acciones afirmativas como políticas públicas que buscan compensar la situación de desigualdad histórica a la que han sido sujetas determinadas colectividades. Se analiza el caso de dos países: Estados Unidos y Colombia. El primero de ellos es el lugar que dio origen a este tipo de reflexiones. El segundo, fue el primer país de América Latina que discutió dichas políticas públicas, además de enriquecer el debate en torno a su puesta en marcha. El trabajo hace referencia a las acciones que se emprendieron en materia educativa y con la población afrodescendiente de ambos países.

El trabajo de Fernando Guzmán Toro nos lleva a la reflexión y conocimiento de los aportes de Paulo Freire, quien se distinguió por ser partidario de una educación que permita experimentar el debate, el análisis de los problemas y la posibilidad de una verdadera participación. Un aspecto fundamental que señala Freire con respecto a la educación es su labor para generar un cambio de actitud que implique la sustitución de hábitos antiguos. En su manera de entender el problema, la acción

liberadora de la educación se vincularía con la ruptura de esa dependencia por parte del oprimido y su transformación en independencia, ello permitiría asumir su liberación como un derecho, pero también, como un deber, en vista de que no es una donación hecha por el liderazgo, sino el resultado de la adquisición de una conciencia crítica. Reflexiones de gran envergadura que, bajo el título, “La acción liberadora de la educación en la pedagogía de Paulo Freire”, merecen un análisis detallado en una sociedad que, desafortunadamente, se construye y se afirma como libre al gozar de múltiples derechos, pero carente de obligaciones y compromisos hacia sus semejantes.

Los artículos siguientes son un reconocimiento a una parte de la trayectoria del gran filósofo latinoamericano Enrique Dussel. Intelectual incansable con una vasta obra que merece ser releída con ahínco y que, en cada línea de sus textos, se pueden encontrar reflexiones de la más profunda rigurosidad filosófica. En el artículo, “El pobre y la pobreza en la filosofía de Enrique Dussel”, elaborado por Luis Mora Rodríguez, se interroga sobre la filosofía de Enrique Dussel y su proyecto de “liberación”. Se argumenta la importancia de la categoría de “exterioridad” a partir de la figura del “pobre” en el pensamiento de Dussel, tanto en su primera etapa, como en su análisis de la obra de Carlos Marx. De esta forma, el artículo busca explicar la importancia y relevancia de esta categoría, su significado y evolución, así como su articulación con una propuesta política. Complementa muy bien a esta lectura el artículo de Alejandro Fernando González Jiménez, quien analiza la centralidad de los *Grundrisse* de Marx y la importancia de su lectura en el pensamiento de Dussel. Esto, contrapone las lecturas tradicionales de la obra marxista a la lectura del filósofo de la liberación quien rescata la lectura del fragmento “Bastiat y Carey”, a diferencia de otros analistas de los *Grundrisse*, para hacer una crítica a los métodos usados por la economía política apuntada por Marx. Esto, resultará un tema que ayude a Dussel a pensar el tema de la producción a lo largo de su obra. Por ello, el autor tituló a su texto: “Sobre el inicio de los *Grundrisse* de Marx: el “Bastiat y Carey” o la necesidad de pensar la producción en general de Enrique Dussel”.

Para finalizar los artículos de este número, “Cambios y permanencias en el desarrollo político y económico de Chile”, elaborado por Teresa Catalina Rojas Martini, nos lleva a una lectura acerca de la situación actual, pero sin perder el horizonte histórico de Chile. Desde sus inicios como nación independiente, la conducción político-económica de la nación andina ha

tendido a ser representada como un proceso “estable” en comparación a otras experiencias latinoamericanas. Sin embargo, es posible advertir que, hasta el golpe de Estado de 1973, existió una disputa constante en torno a las formas y proyectos en las cuales se pensaba el desarrollo chileno. Durante la dictadura militar se impone un modelo en particular y se abandona la búsqueda de posibles alternativas. A partir de entonces, el foco de atención cambia, desde la discusión sobre el modelo implementado, a las formas y los actores políticos que conducen un proceso preestablecido, y cuyas bases permanecen prácticamente inmutables. A lo largo de este artículo se discuten algunas de las características de dicho fenómeno, así como se pone en relieve el papel que ocupa el Estado dentro de este proceso.

La sección “Reseñas” ofrece dos novedades editoriales, mismas que, sin duda, son de un interés esencial para los estudiosos del racismo contemporáneo y de los aportes del marxismo y del psicoanálisis freudiano. En referencia a esto último, se estudian desde el psicoanálisis y el marxismo diversos aspectos que parecieran disímiles, pero que coinciden en el poco entendimiento que Marx y Freud mostraron hacia América Latina.

Reiteramos nuestro agradecimiento a quienes precedieron en la dirección y edición de la revista, al mismo tiempo que ratificamos nuestro compromiso, apegado a los más estrictos valores que identifican a la Universidad Nacional Autónoma de México, con quienes depositaron su confianza para la conducción de este proyecto editorial y académico.

DR. ALEJANDRO CÉSAR LÓPEZ BOLAÑOS
DIRECTOR DE LA REVISTA

ARTÍCULOS

La palabra y los silencios en una novela de Jesús Urzagasti*

A Word and the Moments of Silence in a Novel of Jesús Urzagasti

MARÍA JOSÉ DAONA**

RESUMEN: En este trabajo analizo las diferentes modulaciones del silencio y sus vínculos con la palabra en *En el país del silencio* (1987), del escritor boliviano Jesús Urzagasti (1941-2013). A partir de los conceptos de memoria colectiva larga y corta de Silvia Rivera Cusicanqui, trabajo los puntos de confluencias y las yuxtaposiciones que surgen entre ambas a partir de tres categorías: el silencio impuesto, el silencio necesario y el silencio solidario. Escrita durante los últimos años de la dictadura de Luis García Meza, el silencio no sólo se vincula a las mordazas impuestas por el poder político, sino que también, se convierte en un mecanismo de resistencia y de encuentro con el prójimo para enfrentar una historia de opresión y sometimiento.

PALABRAS CLAVE: *Literatura boliviana, Jesús Urzagasti, silencios, palabra.*

ABSTRACT: In this study I analyze the different modulations of silence and their relationship with a word in the book titled *En el país del silencio* (1987) written by the Bolivian writer Jesús Urzagasti (1941-2013). Using the concepts of long and short collective memory developed by Silvia Rivera Cusicanqui, I focus on the points of confluence and juxtapositions that arise between the two within three categories: imposed, necessary and supportive silence. The novel was written during the end of Luis García Meza's dictatorship and silence is not only related to the gag rules imposed by the political power but it also turns into a mechanism of resistance and meeting with the others to deal with a history of oppression and submission.

KEYWORDS: *Bolivian literature, Jesús Urzagasti, silences, word.*

RECIBIDO: 18 de enero de 2017. **Aceptado:** 25 de abril de 2017.

En *Oprimidos pero no vencidos* (2010), Silvia Rivera Cusicanqui enuncia las nociones de memoria colectiva larga y memoria colectiva

* Este trabajo forma parte de una investigación mayor en donde estudio la escritura de Jesús Urzagasti.

** Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET). <mariajdaona@yahoo.com.ar>.

corta. Ambas, sirven para explicar un funcionamiento espiralado de la historia y determinar la forma en que la violencia colonial (memoria larga) permanece y se reactualiza en diferentes momentos de la nación boliviana.¹ Jesús Urzagasti en su novela *En el país del silencio* ([1987] 2007) elabora la relación existente, los puntos de confluencias y yuxtaposiciones entre ambas memorias a partir del silencio y su contrapunto, la palabra.

El texto está enmarcado en la noche del 31 de diciembre de 1980, en la ciudad de La Paz y relata las acciones de tres personajes –que constituyen un solo sujeto– durante los festejos por la llegada de un nuevo año. Ellos son Jursafú, El Otro y El Muerto, y sus voces están atravesadas por una historia de violencia y exclusión que ingresa al continente con la llegada de los españoles y que se replica a lo largo de la vida política y social de Bolivia. La novela fue escrita entre febrero de 1981 y diciembre de 1982 en un contexto de golpes de Estado, crisis social, política y económica.² Después de más de diez años de la publicación de *Tirinea* (1969), primera novela del autor, escribe este texto que nos permitirá aproximarnos a una comunidad desde las profundidades de un “yo” que intenta representar a un “nosotros”.

En un ensayo publicado en *Construcción y poética del imaginario boliviano* (2005), el autor enuncia la presencia de dos tipos de silencios: el

¹ Rivera Cusicanqui elabora estas nociones para pensar el funcionamiento del katarismo surgido durante los años setenta. Uno de los planteos más importantes de este movimiento es la idea de que la Rebelión iniciada por Túpac Katari en 1781 no concluyó con el asesinato del líder indio, sino que se mantuvo viva durante la historia boliviana en una serie de levantamientos reivindicatorios de este sector étnico, tales como el de Zárate Willka durante los últimos años del siglo XIX. Esta continuidad se planteó en cuestiones estratégicas como el cerco a la ciudad de La Paz de 1979, réplica del que llevó adelante Julián Apaza. En este sentido, la memoria larga legitima la resistencia del presente y, afirma Rivera Cusicanqui que, “el pasado se glorifica y distorsiona en función de esta profunda percepción de las constantes históricas prolongadas, que es catalizada por un presente de opresión y discriminación” (Rivera Cusicanqui, 2010: 215). Considero importante destacar estas cuestiones porque en ellas se evidencia una nueva manera de leer la historia y de pensar el presente que coincide con los años en que Urzagasti escribe *En el país del silencio*.

² El 17 de julio de 1980 es el Golpe de Estado de Luis García Meza, apoyado por el ex dictador Hugo Bánzer. Éste se caracterizó por abusos de poder, vulneración de libertades individuales, suspensión de derechos políticos y sindicales, expansión del negocio del narcotráfico, etcétera. En 1981 lo sucede Celso Torrelio. Todo este período estuvo atravesado por una profunda crisis política; el comienzo de la hiperinflación que lleva al derrumbamiento de las Fuerzas Armadas y a la apertura democrática en octubre de 1982 con Hernán Siles Suazo como jefe de Estado.

impuesto y el necesario. Al primero lo describe como “avasallador” y, respecto del segundo, dice que aparece “cuando las palabras son degradadas desde el poder y ya no dicen nada” (Urzagasti, 2005: 24). Si bien, no da muchas más especificaciones al respecto, ambos silencios permiten vincular dos momentos históricos presentes en el texto: la Conquista y colonización de América y, la dictadura de García Meza. A los silencios mencionados se le suma el “silencio solidario” enunciado en el último cuaderno³ de la novela que nos ocupa. Dicho cuaderno, funciona como una proclama política que cierra el círculo vital de las tres voces que la estructuran y abre la esperanza de concluir con el presente nefasto de principios de los ochenta.

El tema del silencio está vinculado a la noción de poder. Entiendo a este último, en términos de Michel Foucault (1980), no como posesión sino como ejercicio que, de diferentes maneras, les pertenece a todos los seres humanos. A partir de la lógica dominación-sometimiento, el filósofo francés penetra en el análisis de la dinámica del poder y su influencia sobre y entre los sujetos. Esto se basa en la idea de que “existen relaciones de poder múltiples (que) atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social” (Foucault, 1980: 139), las cuales, a su vez, generan resistencias. En este sentido, tanto el silencio impuesto como el necesario, forman parte de la dinámica que asume el ejercicio del poder. Por un lado, se ubica el poder estatal y represivo que intenta disciplinar a los sujetos y, por otro, se develan los mecanismos de resistencia que se sustancian en la novela a partir de la emergencia de “saberes sometidos”.⁴

³ La novela está dividida en cinco cuadernos. En cada uno de ellos hablan Jursafú, El Otro y El Muerto y sus voces van construyendo el relato.

⁴ Utilizo la noción de “saberes sometidos” como los saberes “descalificados, como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del conocimiento o de la cientificidad exigidos” (Foucault, 2008: 21). Desde una perspectiva legitimadora del conocimiento y la verdad, estos saberes sometidos constituyen lo discontinuo y, por lo tanto, están vistos negativamente. Sin embargo, dichos saberes que, en el presente de la enunciación de la novela, aparecen subordinados a nuevas verdades impuestas desde el poder político, en un tiempo remoto fueron saberes hegemónicos. Con la llegada de los españoles al continente son depuestos para implantar nuevas verdades que se constituyen en el motor de la colonización y dejan sepultados los saberes ancestrales. Urzagasti devela la supervivencia de ellos en zonas geográficas que fueron dejadas al margen de las políticas implementadas por el hombre blanco y hace emerger estas formas de relacionarse con el mundo.

EL SILENCIO IMPUESTO

El silencio no le es ajeno a ninguna de las voces narradoras: Jursafú se presenta como “el silencio encarnado”, El Otro es un personaje “callado en quince idiomas” y El Muerto, por vivir en tierras extranjeras, se decide “por un largo silencio”. El mundo presentado por Urzagasti está dividido en dominados y dominadores, dicotomía homologada a la de amordazados y verdugos en una clara alusión al vínculo existente con el silencio y la palabra. El primer grupo –al que pertenecen las voces en cuestión–, los dominados y amordazados por el poder estatal, está conminado al mutismo.

En un contexto de opresión, la palabra perdió su capacidad comunicativa. El lenguaje es concebido como un acto social que depende de sujetos que habitan un tiempo y un espacio determinados. Dice Urzagasti que, “la colectividad boliviana, (es) reacia a consolidar el engaño verbal y proclive a levantar de los escombros el idioma surgido del abismo” (Urzagasti, 2007: 24). Las voces de *En el país del silencio* encarnan el conflicto planteado en la cita anterior. Ahora bien, cabe preguntarse cuál es el “engaño verbal”, cuáles los “escombros” y el “abismo”.

La imposición del español como lengua oficial genera una división entre los hispanohablantes y los sujetos que hablan lenguas acalladas. Para Jursafú “El uso de los idiomas nativos acentúa nuestra incomunicación que, por lo demás, no preocupa a nadie excepto a título de investigación” (Urzagasti, 2007: 67). El mundo, desposeído de sus idiomas nativos, se convierte en un cementerio y los sujetos transcurren perdidos en un espacio que no les pertenece. La historia se cuenta en el idioma del patrón, hecho que genera una fractura en el alma colectiva y que implica la exclusión de la historia oficial de aymaras, quechuas, guaraníes, mojeños, maticos y tantas otras etnias que perdieron el derecho a la palabra.

En La Paz, se ven imágenes “de hombres fusilados contra enormes muros, la nuca de un guaraní esperando el tiro de gracia y la inconmensurable noche latinoamericana” (Urzagasti, 2007: 338). El miedo y el terror definen a los sujetos que la habitan. La impotencia de un pueblo frente a los abusos de poder genera que se piense al español como “un idioma definido por la violencia” (Urzagasti, 2007: 302) y que el silencio se apodere de los hombres. Es este el contexto en el cual hay que entender el engaño verbal, los escombros y el abismo relacionado con la imposición del pensamiento occidental. Piensa El Muerto:

Ahora que un aymara uniformado se convirtió en el demonio de la colectividad nacional, me alarma el brutal pretexto esgrimido para castigar a una raza por siglos oprimida. (...) Nuestras almas no pueden liberarse del exclusivo razonamiento occidental. Pobres nuestras cabezas: han sustituido el corazón nativo para llorar de alegría o cantar de pena en un idioma confuso (...) (Urzagasti, 2007: 400).

Existe una imposibilidad para interpretar esta lengua confusa. El texto de Urzagasti muestra la necesidad del otro para que un signo se constituya como tal. La imposición de la violencia en diferentes momentos históricos y de diversas maneras, genera una división política y social donde se constituyen dos universos bajo la lógica dominante/dominado. El primero es un universo ilustrado, que habla español y manipula la historia oficial; el segundo, está formado por el hombre vencido, explotado y dueño de lenguajes secretos.

Tanto la Conquista como la dictadura boliviana se caracterizan por implementar una política opresiva que instaura un pensamiento y un modo de vida únicos, que niega las diferencias. Esto, genera un ocultamiento de las voces disidentes e implica que la palabra oficial sea unívoca y acalle la alteridad. El silencio en el libro “apela a una razón muy sencilla: ya hay mudos congénitos o por susto” (Urzagasti, 2007: 20).

Los idiomas derruidos, oprimidos, anulados, bajo el yugo de una lengua impuesta, generan un abismo comunicacional. Jursafú encarna la experiencia en La Paz del personaje escindido que habla en la novela. Su trabajo en el diario lo vincula directamente con la palabra y lo lleva a reflexionar sobre el estado de incomunicación que caracteriza a esta sociedad. “Siento que nos encaminamos hacia la disolución (...). La tierra huele a cadáver, de modo que me adelantaré a semejante destino, sin mayores ilusiones con las únicas herramientas de que dispongo: las palabras manoseadas cada día para ensanchar el desierto” (Urzagasti, 2007: 13).

Las palabras manoseadas por el poder determinan la fractura del pueblo boliviano el cual es equiparado a un desierto, territorio despojado, inhabitado, carente de vida como consecuencia de una profunda incomunicación. La imposibilidad de responder al poder produce que la ciudad esté sumida en la incomprensión y en riesgo de perecer. Las palabras se convierten en “ruidos emitidos al tuntún por el bípedo implume” (Urzagasti, 2007: 19); es decir, perdieron su significación por la inexistencia de la réplica. En este “mundo privado de significado” (Urzagasti, 2007: 20), dice Jursafú: “Lo único que me tiene en pie es la promesa del contrapunto de la palabra” (Urzagasti, 2007: 19).

En la figura de El Otro se evidencia un alejamiento en la relación con el lenguaje como consecuencia de la exclusión. Él “viene de un universo sepultado y transcurre como un sonámbulo en un mundo ajeno” (Urzagasti, 2007: 45). A través de esta voz, se representan diferentes conflictos sociales donde el hombre marginado encarna la palabra ajena en un mundo incomprensible, con lo que evidencia la fractura entre el sujeto y la colectividad. El Muerto da cuenta de las posiciones tomadas por ambos.

Pienso con terror en Jursafú y en El Otro, que ya culminaron dolorosos períodos de búsquedas. Mientras el primero, escudado en diversos nombres, se preparó toda la vida para la palabra; el segundo sintió que más valía morir con dignidad que cohonestar las tropelías de los malandrines que se adueñaron del país. A ambos se les había acabado la paciencia (Urzagasti, 2007: 400).

Nuevamente, la voz del poder es unívoca, no reconoce la existencia de un significado ajeno. La imposibilidad de hablar de El Otro está atravesada por una política que niega la heterogeneidad y, al hacerlo, amordaza a los individuos que representan la alteridad. Frente a esto, en la novela se tensa la relación entre “palabra autoritaria” y “palabra democrática” en términos de Guillermo Mariaca Iturri (1990). La primera, definida como una voz hegemónica que ejerce su poder sobre los sujetos y que delimita lo que puede decirse, pensarse y desearse; y la segunda, formada por murmullos que se convierten en prácticas subversoras en donde se manifiestan las omisiones, represiones y negaciones de la cultura del poder. Es así como se erige la cultura de lo posible, lo decible, del sentido único que se pone en crisis con la aparición de voces disidentes.

Tras el fracaso de la comunicación aparece la escritura que implica “traducir una experiencia en palabras” (Urzagasti, 2007: 24) y, de esta manera, recuperar la identidad de El Otro. Si bien, la literatura encarna “el silencio de los signos” (Urzagasti, 2007: 312), se constituye en la posibilidad de generar el diálogo que desapareció entre los sujetos del territorio boliviano debido a la anulación de la otredad ejercida desde el poder. Para Mijail Bajtin (2011), el signo lingüístico necesita de la réplica para constituirse como tal; cuando éste ingresa al ámbito del enunciado, en un contexto dado, se pone en contacto con la alteridad y se constituye, así, una relación dialógica. La afirmación de que el texto literario no “puede prescindir de las preguntas durante su elaboración” (Bajtin, 2011; 253) implica la existencia de un sujeto que conteste, que lea, que cuestione; es decir, presupone la réplica que queda en manos del lector. “No

importa quién formula las preguntas sino que haya un interlocutor capaz de definir la literatura como diálogo. Como esmerada y sincera tentativa de comunicación. (...) Nadie hace las cosas para sí mismo, sino para los otros, y empujado por otros” (Bajtin, 2011: 253).

En la literatura se reconoce un significado propio y uno ajeno. Como consecuencia de esto, se convierte en un discurso dialógico donde el signo puede realizarse como tal. La escritura, como posibilidad de recuperar voces, asume el contrapunto de la palabra que se evidencian en *En el país del silencio* con la aparición de puntos de vista y posicionamientos de un sujeto plural. La separación y la complejidad que tienen los protagonistas de esta novela, dan cuenta de la existencia de un universo diverso, repleto de diálogos que implican la recuperación de la voz de los sujetos silenciados. La escritura, para Urzagasti, es una manera de rescatar esta voz, de poner en comunicación a lectores y autores; a tiempos pretéritos y presentes; a espacios urbanos y rurales. Tiene la capacidad de generar un diálogo intercultural capaz de recuperar una larga historia de violencia, silenciamientos e incomunicación y devolverles, a las palabras, el sentido que perdieron cuando se hizo imposible el diálogo. Por lo tanto, se convierte en una manera de transformar el presente.

EL SILENCIO NECESARIO

Bolivia es concebida como un espacio quebrado, dominado por la nostalgia de un pasado feliz. Es definida como un “enorme llanto en el regazo de la muerte” (Urzagasti, 2007: 405), un lugar de exilios al borde del abismo. Túpac Katari se erige como el símbolo de lo que fue la resistencia indígena frente a la dominación española y, también, su cuerpo despedazado, diseminado en el ancho territorio, se convierte en una metáfora de la situación actual del país. Nación construida sobre la sangre y los huesos del pueblo, reproduce, en el cuerpo social, el descuartizamiento que sufrió el líder indígena.

Es interesante observar que, en 1970, comienza a surgir un nuevo relato del pasado de la mano de Fausto Reinaga quien en su libro *La revolución india* (2010) le da forma a una “contrahistoria indianista”,⁵ en la que da

⁵ La noción de “contrahistoria india” es de Pedro Portugal Mollinedo y Carlos Macusaya Cruz. Es utilizada para analizar la operación que hace Reinaga en el capítulo titulado “la epopeya india” del libro *La revolución india*.

cuenta, no sólo de las luchas protagonizadas por indios, sino también hace una genealogía del descuartizamiento y la aniquilación de sus cuerpos: la condena al garrote de Atahualpa; la lengua cortada y las extremidades arrancadas de Túpac Amaru; los cuerpos de Micaela Bastidas, de Túpac Katari, Bartolina Sisa, Nicolás Katari, Diego Cristóbal Túpac Amaru, Manuela Tito Condori, expuestos por retazos, clavados en picotas, en diferentes zonas del territorio; el fusilamiento de Apiaguayki Tumpa; la ejecución de Zárate Willka, son algunos de los trazos de esta genealogía del exterminio. Detrás de ellos hay miles y miles de sujetos anónimos que tuvieron los mismos destinos desde la llegada de los españoles al territorio. Dice Reinaga:

Miles de postes fueron clavados en todos los caminos, en todas las ciudades, en todas las villas y en todas las aldeas; miles de postes ostentaban y exhibían la mano o el pie; el brazo o la pierna; miles de postes con cabezas clavadas, cabezas de los indios que se habían levantado contra el Rey de España; miles y miles de postes con las cabezas de los indios que fueron al sacrificio por la libertad de su raza y de su pueblo (Reinaga, 1970: 243).

Todos ellos, tanto los líderes que tuvieron un nombre y un rostro, como los hombres y mujeres anónimos, condensan una serie de significados que perviven durante la historia boliviana para emerger, en estos años, en forma de movimientos políticos y sindicales evidenciando el fracaso de los diversos intentos homogeneizadores que se hicieron desde la independencia en 1825.

Los diferentes conflictos entre sectores sociales y etnias dan cuenta de un país fragmentado donde “triunfó la incomprensión” (Urzagasti, 2007: 374). Las divisiones entre collas y cambas, ayoreos y aymaras, intelectuales e indígenas, los conflictos entre la ciudad y el campo entre otros, son consecuencias del proceso que se inicia cuando llegan los ibéricos al continente. Este texto busca las causas de dicha fractura e indaga en las profundidades de la geografía en un intento por comprender las heridas que sacuden el presente. En *El Otro* resuena el discurso de la pérdida y la nostalgia. Es el tercero que resulta del choque de dos culturas. Su alma se mantiene atada a hábitos ancestrales que, por el paso del tiempo y por las condiciones de vida, se transformaron en recuerdos. Se define como parte del “linaje que encarna la pura pérdida de la existencia” (Urzagasti, 2007: 362); es la voz del dolor y la ruina.

Es también un exiliado que debe dejar su mundo rural para vivir en La Paz en busca de educación, lo que reproduce el proceso colonizador caracterizado por la destrucción de la vida y de las culturas oriundas. En él se problematiza la ruptura en la relación hombre-tierra por la imposición del pensamiento occidental. El hombre blanco, al imponerle un valor económico a la tierra la parcela, la trocea, la desgaja y genera una fragmentación en los sujetos que habitan ese espacio (Subirats, 1994). La comunión con la naturaleza se ve destrozada por mecanismos de violencia y expoliación que arrasaron con la economía, con las relaciones sociales, con la cultura y con las creencias de los pueblos precolombinos. Su voz funciona como una metonimia de diferentes sujetos que quedaron al margen de la sociedad instaurada por el hombre blanco.

Entre estos seres excluidos y silenciados, Urzagasti recupera la figura de los matacos, los cuales se destacan por habitar el suelo sin lastimarlo y por mantener un vínculo profundo con la naturaleza. Ellos no sucumbieron a la tentación de alambrear sus posesiones renunciaron a la posibilidad de negociar con ella. El nomadismo que los caracteriza les permitió lograr “la más vasta y noble visión de lo que es poseer la tierra” (Urzagasti, 2007: 294). En oposición a los matacos, se erige en el prólogo de la novela, la imagen del “degenerado”, definido como el sujeto que cree poder apropiarse de valles, árboles, ríos y abras al romper la correspondencia que existe entre el paisaje y el hombre.

En la noción de silencio necesario se hace presente la relación hombre-naturaleza. El hombre que habita el espacio rural, en el que se sintetizan diferentes etnias bolivianas (Prada, 2002), es el que logra mantener ese vínculo con el silencio inicial. Los “seducidos por el oro” desoyen la voz de la naturaleza y es en la imposición del español como lengua oficial, donde esta rotura se hace evidente.

En el país del silencio se construye a partir de oposiciones que se complementan para mostrar diferentes aspectos de la realidad, por ejemplo: para que alguien viaje es necesario que otro permanezca quieto, la existencia del civilizado supone la existencia del salvaje, para hablar de lo rural es necesario mencionar también lo urbano, etcétera. De la misma manera, se podría decir que, para que alguien tenga derecho a hablar, es necesario que otro se calle. En este sentido, el español se erige como el lenguaje del poder que, para constituirse en idioma oficial, arrasó con las culturas nativas y dejó enmudecidos a los hombres que habitan este territorio.

Doren Massey (2005) concibe el espacio como un producto de interrelaciones, como la esfera de la multiplicidad en oposición a la historia, caracterizada por el cambio. Cuando la historia anula el espacio resulta un relato contado en una única dirección, con una mirada que subsume las diferencias. Dice la geógrafa que “siempre hay vínculos que deben concretarse, yuxtaposiciones que van a traer aparejadas interacciones (...) relaciones que pueden existir o no” (Massey, 2005: 105) y para que esto suceda es necesaria la existencia del espacio; anular su importancia implica negar la diversidad. En la novela que nos ocupa la centralidad del territorio y de los sujetos que lo habitan dan cuenta de historias acalladas donde la política de la supresión de los lenguajes nativos impidió ver los rostros que habitan el suelo boliviano. Urzagasti los visibiliza, les da voz en la figura de El Otro en un gesto de desocultamiento que pretende mostrar no sólo la presencia de estos seres sino también sus heridas, las marcas de la violencia.

Dos asesinatos relatados en el texto sirven de ejemplo para lo que acabo de afirmar: uno es el de un hombre mataco o guaraní del que Jursafú fue testigo cuando niño, “un hermoso destino” (Urzagasti, 2007: 9), un hombre que “era silencio desde los cabellos hasta los pies (...) (que) debía callar porque desconocía el idioma del patrón” (Urzagasti, 2007: 10). El otro asesinato es el de Melquíades Suxo, quien “habita comarcas intocables para el dictamen de una justicia advenediza” (Urzagasti, 2007: 131) y acepta la muerte deliberadamente por la creencia de que ésta no implica una fractura en la comunión con los suyos.

La incapacidad de comprender los lenguajes nativos lleva al hombre blanco a la anulación de estos sujetos. Para construir la historia oficial fue necesario matarlos, marginarlos, suprimirlos. No obstante, Jursafú recupera una de las voces centrales del aymara: la palabra *aruskipasipxanānakasakipunirakispa* que, “en un pobre español significa estamos obligados a comunicarnos” (Urzagasti, 2007: 129), lo que implica un rechazo a las mordazas impuestas por el poder militar y político, la necesidad de comprender el lenguaje de la naturaleza –que es el lenguaje del silencio–, la comprensión del pasado violento que se inicia con la Conquista y colonización de América y que perdura en el presente y la reinterpretación de los vínculos entre los diferentes espacios e identidades que habitan en el territorio. Todo esto se dirige, por un lado, al reconocimiento de la heterogeneidad que implica renunciar a los grandes

relatos nacionales y, por otro, la imposibilidad de sutura que se imprimirá en los textos siguientes del autor.

A partir de esa extensa palabra surgen una serie de preguntas: ¿Estamos obligados a comunicarnos con qué o con quiénes? ¿Cómo? ¿Por qué? ¿Cómo lograr una comunicación con el prójimo si la pluralidad de idiomas, las distancias y diferencias geográficas y culturales no hacen más que acentuar la incompreensión? Si la relación entre el hombre blanco y los nativos está caracterizada por la subordinación de los primeros respecto de los segundos y el idioma es una herramienta en el ejercicio de la violencia física y simbólica, a través del cual se sometió a todo un continente: ¿Cómo se reproduce ese quiebre, esa rotura en el presente? ¿Cuáles son las marcas de la colonización en la actual sociedad boliviana? Creo que una de las heridas más profundas a las que hace alusión Urzagasti es la imposibilidad de comunicación con el prójimo.

La relación entre lo urbano y lo rural es un resumen de los diferentes conflictos presentes en el país. El hombre rural se constituye como el gran otro donde se sintetiza la destrucción y el hundimiento. Su vida está atravesada por la indignancia, los derechos negados y la exclusión. Pero es en él donde subsisten las culturas derruidas que, frente a la imposibilidad de comunicarse con los hombres, genera un diálogo fluido con la naturaleza. Tiene la capacidad de entender las verdades de la tierra porque aprendió a escuchar su silencio. El español es un idioma confuso “contrario al que proclaman las montañas y los páramos” (Urzagasti, 2007: 400). Aprendió que existe un silencio necesario para caminar de pie sobre esta tierra destrozada.

Si El Otro representa el silencio y la alteridad Jursafú, en absoluta comunión con él, tratará de poner en palabras esa experiencia. Convertido en testigo del presente siente la obligación de narrar esa realidad como una forma de huir de la disolución. Esta voz narradora reflexiona constantemente sobre diferentes aspectos de la realidad para sacar a la luz los conflictos más profundos de la sociedad. El afán de comunicarse con el prójimo guía esta necesidad de mostrar el dolor de El Otro. En la voz de Jursafú hay un tono de optimismo que no existe en El Otro debido a que vive la escritura como posibilidad de superar las distancias y la fragmentación. A pesar de esto, en él se plantea una paradoja: la materia prima de su accionar son “las palabras manoseadas cada día para ensanchar el desierto” (Urzagasti, 2007: 13). Luchar contra la disolución por la violencia

ejercida desde el poder con el lenguaje del dominador, lo convierte en un forastero⁶ en su propia tierra. Por este motivo, él encarna “la nostalgia de la comunicación” (Urzagasti, 2007: 14). Dice Nathan Watchel (1996) que el traumatismo se prolonga después de la Conquista como una nostalgia por las costumbres abandonadas. La posibilidad de una comunicación verdadera desapareció con la llegada de los europeos, ahora sólo queda el recuerdo de aquel pasado donde existían vínculos sólidos entre los hombres que, a su vez, entendían el lenguaje natural.

En el segundo cuaderno de la novela hay una larga reflexión de esta voz donde intenta explicar el drama nacional. Provenir del campo implica un conocimiento particular que el hombre metropolitano no es capaz de adquirir. Existe una cultura secreta que procede de tiempos remotos cuyos “fundamentos se definen en la más ambiciosa tentativa de comunicación” (Urzagasti, 2007: 74). El cuerpo y la geografía están unidos por un pacto secreto que lo lleva a Jursafú a tratar de descifrar la escritura presente en el territorio, desde los cimientos hasta las cumbres heladas. País acorralado por las ambiciones extranjeras donde, a pesar de la historia, se conservan las ilusiones, debido a que en el Altiplano sobrevive el legado “de una raza que no renunció a los signos de su ser” (Urzagasti, 2007: 77).

Los recorridos vitales del personaje lo llevan a observar un mundo en ruinas donde se evidencia el sometimiento incesante del hombre vencido: violaciones de mujeres, inmolaciones de descendientes de la nobleza inca, el asesinato del Che Guevara, la sangre derramada en los socavones mineros, etcétera. La historia del hombre vencido, está inscrita en la tierra; recorrerla, observarla, retornar a ella, es un aprendizaje primordial ya que allí se conserva la memoria colectiva.

Poder descubrir lo invisible, lo que está oculto, implica lograr una comunión con el universo. “Hay una zona del lenguaje –o del corazón

⁶ Esta idea de sentirse forastero en la propia tierra aparece tanto en el indianismo como en el katarismo. En el Manifiesto del Partido Indio de Bolivia (PIB) de 1969 se describen como “esclavos en nuestra propia tierra”, en el “Primer manifiesto de Tiwianaku” (firmado por el Centro de coordinación y promoción campesina MINKA, el Centro campesino Tupaj Katari, la Asociación de estudiantes campesinos de Bolivia y la Asociación nacional de profesores campesinos en 1973) dicen ser “extranjeros en nuestro propio país” y en la “Tesis del campesinado boliviano” (documento del 28 de marzo de 1978 y elaborado durante el VII Congreso Nacional Campesino en la ciudad de La Paz. Está firmado por Jenaro Flores Santos, Macabeo Chila Prieto y Saturnino Condori como representantes de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia –CNTCB) afirman estar “desterrados de nuestra propia tierra”.

humano– que tiende hacia arriba en pos de una visión esplendorosa. Sin embargo, (...) ese globo celeste conserva la plomada que lo une al centro de la tierra” (Urzagasti, 2007: 213). Para Jursafú, transmitir en palabras el silencio de la naturaleza implica buscar “los vasos comunicantes del enigma” (Urzagasti, 2007: 311), por lo que su escritura está despojada de todo tipo de máscaras. Los descubrimientos realizados a lo largo de su vida, lo llevan a apostar por una escritura que busca la comunicación con su prójimo, la cual sólo es posible “con el silencio aprendido” (Urzagasti, 2007: 310).

Si el silencio impuesto funciona como disciplinamiento y sometimiento del poder político sobre los sujetos, el silencio necesario es un mecanismo de resistencia frente a esa imposición. Poder escuchar el silencio de la naturaleza implica la persistencia de un saber que permaneció invisibilizado y sepultado por la cultura dominante. Frente a esta persistencia, la figura de Jursafú y su esfuerzo por poner en palabras esta experiencia, evidencia los mecanismos del poder en un intento por hacer resurgir de los escombros verdades otras que se constituyen en visión del mundo de sujetos oprimidos. De esta manera, el silencio muestra una lucha por la verdad que implica una lucha por el poder en la cual se utilizan diferentes estrategias: mientras que, el poder dominante es defendido e impuesto a partir del ejercicio de la violencia, el del dominado recurre a las palabras como armas para desenterrar esos saberes sometidos.

EL SILENCIO SOLIDARIO

El último cuaderno de la novela es una suerte de proclama en la cual se sintetizan los diferentes aspectos que definieron los silencios. La estructura del texto se torna significativa ya que es un cuaderno monológico, donde la única palabra que se hace presente es la de, El Muerto.⁷ Por primera vez, escuchamos su voz plena en un discurso caracterizado por la afirmación. Mientras que Jursafú y El Otro estaban inmersos en una

⁷ En los cuatro cuadernos anteriores aparecen, de diferentes maneras todas las voces. El primero comienza con la figura de El Muerto pero no habla él en primera persona sino que se cuenta la historia de un hombre asesinado en las calles de La Paz. Inmediatamente, comienza un contrapunto entre Jursafú y El Otro. En los siguientes cuadernos las diferentes voces son observadas entre sí, aunque solamente Jursafú y El Otro hablan, en algunas ocasiones, en primera persona. El Muerto permanece ausente y pocas referencias se hacen de él a lo largo del texto.

continua búsqueda que implicaba viajes en el tiempo y en el espacio, vaivenes y pérdidas, esta parte se abre con una rotunda certeza: “Sé perfectamente quien soy” (Urzagasti, 2007: 379). Además, se ubica en un aquí y un ahora concretos: la ciudad de La Paz durante la noche del 31 de diciembre de 1981.⁸

Él afirma vivir en un “presente perpetuo donde no cabe la nostalgia por lo perdido ni se admite la inocua esperanza del futuro” (Urzagasti, 2007: 401). El tiempo que habita es un punto de inflexión que lo transforma de hijo de la destrucción a padre renacido. En torno a la presencia de los muertos en la escritura de la historia dice Michel de Certeau (1993) que “Nombrar a los ausentes de la casa e introducirlos en el lenguaje de la galería escriturística, es dejar libre todo el departamento para los vivos, gracias a un acto de comunicación que combina la ausencia de los vivos en el lenguaje con la ausencia de los muertos en la casa: Una sociedad se da así un presente gracias a una escritura histórica.” (de Certeau, 1993:117)

Hacer vivir a los muertos a través de la palabra, se convierte en una manera de articular lo que está y lo que no está para resignificar el presente a partir de un acto comunicativo entre el ayer y el ahora. El Muerto renace en las últimas páginas de la novela para proponer un camino que permita suturar la herida colonial. Es un ser anónimo que forma parte de la colectividad donde se produce la síntesis de tiempos y espacios disímiles y se funde lo propio con lo ajeno. El silencio impuesto, que mantenía amordazados a los sujetos, y el silencio necesario, que implicaba la búsqueda de la comunicación con la naturaleza, son reemplazados por un “silencio solidario” fundamentado en el reconocimiento de la igualdad entre los hombres. Cabe preguntarse cómo se articulan estos tres silencios en la obra. En cuanto al primero, es El Muerto el que clarifica la situación por la que atraviesa el país y avizora un futuro diferente. Bolivia es un campo de concentración caracterizado por la separación, el exilio y el crimen. Las calles de La Paz, durante la víspera de año nuevo, se transforman en el espacio del encuentro. Es una especie de paréntesis en el dramático presente del país. A este festejo concurren almas desconocidas que hablan un lenguaje profundo.

La degradación y el vaciamiento del significado de la palabra, como resultado de la crisis social y política, generó un agotamiento del “sentido

⁸ Si bien, la novela desde el inicio marca como lugar de enunciación este tiempo y espacio, los continuos desplazamientos generan una ruptura constante en la narración. En este sentido, la voz de El Muerto produce cierta estabilidad textual, posible por la afirmación del sujeto a la que me refiero.

trivial de los términos para recuperar su poderosa esencia” (Urzagasti, 2007: 381). Como consecuencia de esto, surge el silencio solidario que abraza a todos, reunidos por el peligro, en un reconocimiento de las diferencias que se funden en la “idéntica jaculatoria (a diferentes dioses) contra la media docena de maleantes que detentan el timón de la nación” (Urzagasti, 2007: 382).

La identificación de El Muerto con el pueblo, responde al deseo de distanciarse de intelectuales y revolucionarios absorbidos por un discurso que oculta una posición paternalista. Para desenmascarar este discurso y poder analizar la posición de El Muerto frente a ellos, es necesario retomar un fragmento del cuarto cuaderno donde Jursafú presencia un diálogo entre un dirigente sindical y unos “hombres de barbas y lentes”, representantes de intelectuales de izquierda que, desde la ciudad, opinan sobre la relación entre el campo y la ciudad. La crítica al sector se hace a partir de un comentario en torno a la oposición acción-reflexión, donde la segunda implica un desconocimiento de la realidad profunda del país. Los mecanismos de reproducción del colonialismo que critican y que sólo toman el modelo de la élite boliviana que se somete a las exigencias de la metrópoli, de la misma manera que el minero hace concesiones en su comercio con la ciudad, sirve para mostrar la inautenticidad de este grupo, que imita tanto ideológica como culturalmente el mundo europeo.

Ellos dialogan en un espacio cerrado, mientras toman vino en copas y fuman cigarrillos *Gauloise*, sobre la necesidad de insertarse, “aunque sea a palos” (Urzagasti, 2007: 326) en la corriente renovadora de América y concluyen que “el problema de los rurales no es de fondo” y por lo tanto “hay que ser drásticos: ya no podemos vivir como animales” (Ibídem). En esta cita, la homologación del hombre rural con animales, acorde a la división clásica entre civilización y barbarie, se enfrenta a los postulados del dirigente sindical Policarpio Paucara quien afirma que “a nosotros nos separan hasta los vientos que nos soplan” (Urzagasti, 2007: 325). Él desenmascara a estos intelectuales que se atribuyen la defensa de los sujetos marginados del país ya que su experiencia rural le permite hablar sobre la situación concreta de exclusión y pobreza a la que están sumidos. “¿Y qué es usted, camarada, si no es un animal en auto? Por lo demás, a la fuerza, nada. ¿Qué tal si yo a palos le hago tragar una docena de sardinas podridas? (...) El campesino sabe que sólo le han traído las amarguras del engaño. (...) Los intelectuales y políticos dicen una cosa, mientras los rurales andan a contrapelo con su esperanza” (Urzagasti, 2007: 326-27).

En contraste a estos hombres de barbas y lentes, se erige la figura de Mauricio Santillán –quien encarna a Marcelo Quiroga Santa Cruz– que abandonó la clase social burguesa de donde provenía y se transformó en el portavoz de los desheredados. Fue asesinado por la dictadura de García Meza por estar “llamado a compartir un destino común” (Urzagasti, 2007: 308).

Estas representaciones de intelectuales muestran dos posicionamientos frente al tema debatido. Mientras que en la primera prevalece la división, en la segunda se opta por la comunión y la unidad nacional. Una tercera opción aparece en la voz de El Muerto donde los discursos pasan a un segundo plano para reivindicar la experiencia colectiva como el elemento en donde viven y resuenan otros lenguajes. El intelectual y el pueblo son representados a partir de dos fábulas: la del león y la del zorro. La primera cuenta la historia de un burro que reposa en el centro de la selva y les dice a todos los animales ser el nuevo rey. Sin tardar, el león se dirige hasta allí y le pregunta, enojado, qué hace en ese sitio a lo que el burro contesta: “aquí estoy, mintiendo” (Urzagasti, 2007: 389). En este relato, lo que moviliza al león es la posibilidad de que otro animal ocupe su lugar y, a pesar de ser contada como “la fábula del rey de la selva”, éste aparece recién en el final; el verdadero protagonista es el burro, aunque su figura está desplazada por otra más poderosa.

La segunda fábula habla sobre un zorro que coloca un poco de paja en su hocico y comienza a meterse en una laguna. Las pulgas, los piojos y las garrapatas que estaban en su cuerpo, presienten una inundación y se trepan primero al lomo y después a la cabeza del mamífero. Finalmente, cuando ven que las aguas no dejan de subir, se ubican todos en las pajas y el zorro la larga a la laguna y abandona el escenario. Los parásitos en este relato representan un peligro al que se enfrenta el animal. Dice El Muerto que el pueblo, a diferencia del intelectual, “no proclama su nacionalismo por boca de impostores, y (...) expulsa personalmente de su pellejo a los malandrines” (Urzagasti, 2007: 390-91). El dolor y el peligro funcionan como elementos unificadores que los sujetos deben combatir cuando las palabras perdieron sus sentidos y sólo queda la experiencia compartida.

En las calles, en lo cotidiano, en la observación de la ciudad y de sus habitantes, surge la posibilidad de resignificar algunos de los términos vaciados por el abuso de la palabra. En esos espacios es donde la palabra se democratiza y rompe con el autoritarismo ejercido desde el poder. El Muerto, que estuvo postrado durante mucho tiempo, retoma su camino y

presencia una serie de situaciones simples que lo ayudan a comprender la realidad boliviana. Hay dos que quisiera destacar en las que se cuestiona la situación del indio y la oposición entre el salvaje y el hombre urbano.

Patinuk le recuerda un episodio donde se encuentran un “hombre pálido” y un aymara. Después de conversar, el primero compra un refresco y vacía media botella en la boca del segundo. La operación se repite, pero esta vez es el indio el que le da la bebida a su compañero. Este hecho se constituye, para nuestro protagonista, en un “hermoso ejemplo de la verdadera comunicación humana” (Urzagasti, 2007: 382) y lo lleva a preguntarle a su amigo cineasta –quien encarna a Jorge Sanjinés con el que Urzagasti trabajó durante el rodaje del largometraje *Ukamau* en 1966–, quién bregó por la liberación de los indígenas, “¿qué hará usted cuando en este país ya no haya indios sino seres humanos?” (Urzagasti, 2007: 383). El simple relato funciona como una constatación de la igualdad entre los hombres y el problema del país, respecto a este sector étnico, tiene que ver con la imposibilidad de pensarlo en esos términos. El discurso posiciona al indio en un espacio otro, de diferenciación, mientras que la experiencia muestra que ese lugar es una construcción discursiva que generó la marginación histórica de este grupo social.

En cuanto a la oposición entre el salvaje y el civilizado hay un contraste en el uso que ambos hacen del mundo. El primero lo cuida, lo respeta, lo considera su morada, mientras que el segundo, atraído por lo artificioso, lo saquea. Esta afirmación surge de la simple observación que hace El Muerto del paisaje y da cuenta de que la expresión común en la ciudad que tilda de salvajada a cualquier bellaquería, es falsa si nos remitimos a la experiencia.

Respecto al silencio necesario, esta voz ya no busca la forma de comunicarse con el origen porque en él habitan las verdades primigenias. A pesar de ser un hombre salvaje que entiende el lenguaje de la oscuridad y no “desentona con el himno del silencio” (Urzagasti, 2007: 386) aprendido de la naturaleza, opta por permanecer en la ciudad, lo que implica en él una apuesta por la vida. Tiene la convicción de que el hombre “es bueno, noble y valiente. (Y que) Nada lo ha pervertido porque nunca ha renunciado a crear una sociedad a la medida de sus sueños” (Urzagasti, 2007: 401). La Paz es el espacio de las contradicciones, de la diversidad, el lugar donde el idioma impuesto tras la Conquista borró el idioma de la tierra, sin embargo, es allí donde renace la esperanza de la comunión con

el universo a partir de la comunicación entre los hombres vencidos. A este sujeto le habla El Muerto, a las “personas que pasan por la calle; porque entre ellos (entre nosotros) hablan (hablamos) de corrido y siempre” (Urzagasti, 2007: 396). Dice esta voz: “No soy El Otro que tal vez ya murió abrumado por la velocidad de un mundo al que no quiso subir, víctima de la violencia, convertido él mismo en el destino lúcido que genera la violencia. Tampoco soy Jursafú que aguantó batahola y media sólo por la ilusión de transformar en palabras la vida de El Otro, como si el rural fuese más redondo que argolla de cincha” (Urzagasti, 2007: 402).

A diferencia de El Otro y Jursafú, El Muerto es el que sobrevive. No quedó encerrado en la marginalidad y la violencia, aislado en sus orígenes, ni tampoco apostó por el engañoso lenguaje impuesto, concebido como un código de ilusiones. El silencio solidario, en este cuaderno-proclama, es la invitación a que el hombre se levante y remplace el idioma de la carencia por la “voz del pueblo que se rebela” (Urzagasti, 2007: 404) frente a este presente traumático. “Las ofensas tienen su límite y el silencio puede hablar. (...) Nuestra liberación empezó mimetizada en el sordo tronar de los camaretazos: los que vivían separados por el terror acaban de saludarse en la *lucha solidaria*.⁹ El tableteo de las ametralladoras y los disparos aislados han dado a la ciudad una voz atronadora” (*Ibidem*).

La transformación del silencio solidario en la lucha solidaria revela una concepción existencialista de la vida. Resuena la voz de Albert Camus –a quien el autor menciona en *Tirinea*– en la afirmación de que, frente a la soledad del hombre, existe una instancia mayor que reúne a todos. El reconocimiento de la solidaridad lo convierte en inmortal: este cuaderno se abre con un epígrafe que dice “el círculo es mortal para el profano” (Urzagasti, 2007: 379) y se cierra recordando que “ya no tengo nombre profano” (Urzagasti, 2007: 406). Entre ambas aseveraciones este personaje construyó un futuro diferente fundado en el caos del presente.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En el país del silencio es una novela que conjuga tiempos y espacios diferentes, tonos y experiencias en una compleja trama que se diluye, se resbala, se hace y se deshace junto a las voces escindidas que le dan forma. Los diferentes silencios analizados dan cuenta de múltiples maneras de

⁹ Las cursivas me pertenecen.

enfrentarse a la realidad. Jursafú, El Otro y El Muerto no son más que tres sujetos que comparten el pasado y el presente, aunque cada uno lo asuma de formas disímiles, evidencian las contradicciones internas que se generan frente a situaciones traumáticas. A través del silencio impuesto, pude mostrar que la anulación de una posible respuesta implica la inexistencia del diálogo. La conciencia de la eliminación deliberada de las voces otras, por el discurso del poder, genera un posicionamiento ideológico que pretende anular la alteridad. Una serie de preguntas se abren, tales como, ¿es posible la comunicación? ¿Cómo influyen los pasados traumáticos en la representación de la realidad y en la comunicación? ¿Cómo interviene el poder en el diálogo intersubjetivo? De cualquier forma, el lenguaje es un hecho social y, para su análisis, no se puede prescindir de las situaciones concretas de donde surge.

Frente a la compartimentación, consecuencia del trauma generado por la Conquista y el proceso de colonización, aparece la necesidad de recuperar el silencio primigenio, el lenguaje natural de la tierra, los árboles y los ríos. La escritura como modo de denuncia de la opresión, como mecanismo de visibilización de los sujetos ocultos de Bolivia, sólo es posible si previamente se materializa una comunión con la naturaleza que implica, asimismo, una verdadera comunicación con el prójimo. Jesús Urzagasti tratará de encontrar las marcas del dolor inscriptas en la tierra para explicar los conflictos más profundos que asedian la realidad boliviana. El silencio necesario habita en el hombre común y emerge en situaciones límite donde pelagra su supervivencia. Hacerlo surgir de los escombros implica revelarse contra el amordazamiento en un acto de solidaridad que genere la comunión con el prójimo y, con ello, la posibilidad de restituir la esperanza en el ancho país de la nostalgia.

BIBLIOGRAFÍA

- BAJTÍN, MIJAIL (2011); *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- DE CERTEAU, MICHEL (1993); *La escritura de la historia*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- FOUCAULT, MICHEL (1980); *Microfísica del poder*. Madrid: Las ediciones de la piqueta.
- , (2008); *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- HURTADO, JAVIER (2016); *El katarismo*. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia.
- KLAHN, NORMA (2005); “Volver a región: poéticas y políticas en *En el país del silencio*” en Josefa Salmón (ed.). *Construcción y poética del imaginario boliviano*. La Paz: Plural. Pp. 35-43.
- MARIACA ITURRI, GUILLERMO (1990); *La palabra autoritaria. El discurso literario del populismo*. La Paz: Tiahuanakos.
- MASSEY, DOREEN (2005); “La Filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones” en Leonor Arfuch, (Comp.). *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*. Buenos Aires: Paidós. Pp. 101-128.
- , (2007); “Geometrías del poder y la conceptualización del espacio”. Conferencia dictada en la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 17 de septiembre. En http://iner.udea.edu.co/grupos/GET/Seminario_Geografia_Perla_Zusman/7-Massey
- PORTUGAL MOLLINEDO, PEDRO y MACUSAYA CRUZ, CARLOS (2014); *El indianismo katarista*. La Paz: Ediciones MINKA.
- PRADA, ANA REBECA (2002); *Viaje y narración: Las novelas de Jesús Urzagasti*. La Paz: PIEB.
- REINAGA, FAUSTO (2010); *La revolución india*. La Paz: La mirada salvaje.
- RIVERA CUSICANQUI, SILVIA (2010); *Oprimidos, pero no vencidos*. La Paz: La mirada salvaje.
- SUBIRATS, EDUARDO (1994); *El continente vacío. La conquista del nuevo mundo y la conciencia moderna*. Barcelona: Anaya.
- URZAGASTI, JESÚS (2010); *Tirinea*. La Paz: Plural.
- , ([1987] 2007); *En el país del silencio*. La Paz: Creativa.
- , (2005); “El lugar natal” en Josefa Salmón (ed.). *Construcción y poética del imaginario boliviano*. La Paz: Plural. Pp. 19-33.
- WACHTEL, NATHAN (1976); *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española*. Madrid: Alianza.

“Algo que brilla en un mundo sumergido” Archivo, memoria y afecto en las crónicas de Pedro Lemebel

“Something That Shines in a Submerged World” Archive, Memory and Affectation in the Chronicles of Pedro Lemebel

MARÍA JOSÉ SABO*

RESUMEN: El presente artículo reflexiona en torno a las innovadoras formas de construcción de una memoria de los hechos del pasado dictatorial chileno en las crónicas de Pedro Lemebel. La perspectiva desde la que se aborda esta cuestión hace hincapié en la relación entre la memoria y el archivo, pensado a éste último como uno de los elementos que, por la potencia política y artística que comporta, más contribuyen a sostener la construcción de la memoria como una tarea de resistencia frente a los poderes estatuidos y como trabajo crítico en permanente desenvolvimiento. A partir de la injerencia de lo archivístico en la escritura lemebeliana, los textos abogan por reinsertar las políticas de la memoria en el terreno de las vinculaciones afectivas, reactivando el legado del pasado desde la afirmación de la vida.

PALABRAS CLAVE: *Archivo, Pedro Lemebel, memoria, afectos.*

ABSTRACT: The paper reflects on the innovative construction forms of a memory about facts related to the Chilean dictatorial past in Pedro Lemebel's chronicles. The point of view adopted to address this subject emphasize the relationship between memory and archive, assuming the latter as an element which, by means of its political and artistic potency, better stand for memory constructions as a resistance task facing the established power, and as a critical labor in state of ongoing development. Based on archive effect in Lemebel's writing, his texts display politics of memory in the field of affective bonds, reactivating past legacy from a life-affirming position.

KEY WORDS: *Archive, memory, Pedro Lemebel, affects.*

RECIBIDO: 02 de diciembre de 2016. **ACEPTADO:** 10 de marzo de 2017.

* Universidad Nacional de Córdoba. Universidad Nacional de Río Negro. Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONICET). <mjsabo@unrn.edu.ar>.

Señala Jacques Derrida que el archivo, más que mirar al pasado, se abre desde el futuro. Extrae de allí, de aquel horizonte de posibilidad pura donde nada está *ya dado* ni el cálculo político puede extender su poder normalizador, los signos aún desconocidos con los que construir una experiencia distinta que conteste al legado de horror de la Historia. Para Derrida, el archivo y el trabajo que éste insume (trabajo de rescate, de conservación, de contra-documentación, de democratización de acervos culturales despreciados) constituyen “un aval de provenir”: la posibilidad de que algo, desajustado de la trama de consensos del presente, algo resistente a la disolución que lo hubiese sumido en el silencio tranquilizador, emerja y “ponga a inconsistir al presente que lo acoge” (Dalmaroni, 2010). En este sentido, se pone de relieve la productividad que éste ofrece para repensar las problemáticas en torno a la construcción de la memoria sobre los crímenes de las últimas dictaduras que se hacen presentes en una serie de escrituras latinoamericanas recientes. Frente a los relatos de cariz reconstructivos y reparadores de la memoria, el archivo instala una modalidad alternativa de relación con la energía excedentaria de ese pasado traumático, valorando no las suturas tranquilizantes ni la construcción de representaciones maleables a los intereses políticos de turno, sino las discontinuidades, las irrupciones de nuevos materiales, las potencialidades del fragmento: todos estos materiales propuestos como un *aval*, como *garantes*, “único tesoro gracias a cuyo anacronismo todo tiempo podrá ser *otro* tiempo” (Galende, 1995: 24).

El presente artículo reflexiona en torno a las formas innovadoras de construcción de una memoria de los hechos del pasado dictatorial chileno en las crónicas de Pedro Lemebel. La perspectiva desde la que se aborda esta cuestión hace hincapié en la relación entre la memoria y el archivo, pensado a éste último como uno de los elementos que, por la potencia política y artística que comporta, más contribuyen a sostener la construcción de la memoria como una tarea de resistencia frente a los poderes estatuidos y como trabajo crítico en permanente desenvolvimiento. A partir de la injerencia de lo archivístico en la escritura lemebeliana, los textos abogan por reinsertar las políticas de la memoria en el terreno de las vinculaciones afectivas, al reactivar el legado del pasado desde la afirmación de la vida. Allí adquiere un rol clave la rememoración en su calidad de acto único, afectuoso e insobornable, que, excediendo los límites de la página escrita, se abre como instancia de conexión entre

los materiales archivísticos y la experiencia del propio lector. De esta forma, sus crónicas se escriben a contrapelo de la política oficial de la memoria instalada por los gobiernos de la Transición democrática: una memoria pretendidamente aséptica, objetiva, ordenada y lavada de todo “arrebato” emocional desestabilizador (Richard, 2007).

Para abordar la cuestión del archivo se trabajará con las conceptualizaciones provenientes de Jaques Derrida, Michel Foucault, George Didi-Huberman y Achilde Mbembé. El primer tramo del presente artículo se focaliza en recorrer sus distintos postulados teóricos procurando articularlos a las reflexiones en torno a la construcción de memorias. En segunda instancia, el artículo se detiene en el análisis de un conjunto de crónicas, puntualmente: “La mesa de diálogo (o el mantel blanco de una oscura negociación)”, “Informe Rettig (o ‘recado de amor al oído insoportable de la memoria’)”, “Karin Eitel (o ‘la cosmética de la tortura, por canal 7 y para todo espectador’)” y “La noche de los visones (o la última fiesta de la Unidad Popular)”. Al trabajo con estos textos se suma una reflexión, hacia el final del artículo, acerca de la forma en que Lemebel incorpora la imagen a sus libros, concibiéndola como material de archivo. Ambos, crónicas e imágenes, nos permiten observar de cerca el funcionamiento singular de lo archivístico en su escritura y en la propuesta de una memoria contra-oficial reactivadora de los restos olvidados y hasta tachados del pasado.

PROBLEMATIZAR LA CONSTRUCCIÓN DE MEMORIA DESDE EL ARCHIVO

En *Mal de archivo. Una impresión freudiana* ([1995] 1997), Derrida se distancia de la idea a la que con frecuencia el archivo es reducido: la de ser un mero lugar físico donde reina el tiempo pasado, el recuerdo fijado y estático, y abre su reflexión a una comprensión amplia y productiva, vinculándolo con un ejercicio del poder y con el establecimiento de un determinado orden jurídico, el cual tanto emerge *de* como también se reconfirma *en* la tarea de selección y consignación de un *corpus*, praxis inherente a lo archivístico. En el seno de la reconceptualización derrideana del archivo se halla la propuesta de pensarlo en los términos de un *trabajo* incalculable e inacabable en tanto éste giraría en torno de una falta como un resto irreductible. Esta propuesta tiene una fecunda repercusión tanto crítica como metodológica en el ámbito de las ciencias humanas, y en particular, en las agendas críticas de algunos países latinoamericanos

cuya historia reciente ha estado signada por procesos dictatoriales de extrema violencia¹. El “resto” pone en funcionamiento la maquinaria archivística, la envuelve en una fiebre de acumulación que decantará en instancias legislativas e instituyentes -la faz “conservadora” del archivo (15)-, como también, este resto constituye la posibilidad de que algo que le será extraño, siempre incalculable y apenas entrevisto, irrumpa y desestabilice por completo su orden produciendo una sacudida de todos los “límites, fronteras, distinciones por un seísmo que no deja al abrigo ningún concepto clasificador, ni puesta en obra alguna del archivo” (11), desatando así su contrafaz “revolucionara” (15), tal como la denomina Derrida. “Revolucionaria” en cuanto a las posibilidades que genera este resto no previsto para pensar formas alternativas de organización, transmisión y vivencia de la cultura que contestan críticamente a las formas cristalizadas, y con ello, para pensar otras vías de construcción de memorias que indefectiblemente demandarán reconfigurar la relación con los legados del pasado, reactivando las potencialidades acalladas de ciertos elementos hasta entonces relegados.

Esta doble valencia en la que la archivación oscila permanentemente, revolucionaria e instituyente, puede ser puesta en correspondencia con, por un lado, la idea de un archivo ya *dado*, “instituido”, es decir, un archivo establecido de forma única y cuyo régimen de interpretación ya se halla legislado: un archivo cerrado sobre cuya institucionalidad se erigen formas conservadoras del poder. Por otro lado, la faz revolucionaria referida por Derrida puede ser figurada en correspondencia con un archivo de funcionamiento abierto y por ende, direccionado hacia el horizonte de lo *posible*, planteado -a pesar de la constante coerción hacia su institucionalización- como trabajo incesante en torno a materiales que, desde los márgenes de todo *statu quo*, advienen a la mesa de trabajo del archivista para contradecir los sentidos consensuados y las lecturas cristalizadas. El archivo abierto exige, entonces, una relación ética con los materiales que lo constituirán, y ello significa sostener una permanente exposición a lo incalculable de su emergencia. En este sentido, tampoco puede dejar de ser pensado desde el entramado de la afectividad en tanto a esta relación la atraviesa singularmente la premisa de afectar y ser afectado por aquello que, sobreviniendo del fondo silenciado del archivo, lo desestabilizará hasta en sus cimientos interpretativos.

¹ Para ampliar, Suely Rolnik (2014), Andrea Giunta (2010) y G. Goldchluk y M. G. Pené (2013).

Si a este archivo abierto remitimos el ejercicio de la política como disenso en la medida en que su no-conclusividad se ofrece como potencia de reconfiguración de lo pensable, el archivo cerrado puede ser concebido, por el contrario, como archivo *oficial*, resguardado por las fuerzas uniformantes del poder de turno. Como señala el crítico poscolonialista Achilde Mbembe (2002), la relación entre el archivo y el Estado siempre es paradójica porque, mientras no hay Estado sin archivos, por otro lado, la propia existencia del archivo resulta una amenaza para él. En este sentido, mediante un acto de “cronofagía” [chronophagy] el Estado busca abolir la fuerza del archivo y así, servirse de un mecanismo para anestesiar el pasado y librarse de las “deudas” que de él emanan (23). Mbembe señala que los Estados modernos han intentado sistemáticamente:

to reduce them [archives] to silence, or, in an even more radical manner, to destroy them. By doing this, they [States] thought they could defer the archive's ability to serve as proof of a suspect fragment of life or piece of time. More interested in the present and the future than in the past, they thought that they could shut down the past for once and for all so that they could write as if everything was starting anew (23).

Es precisamente por ello que las crónicas de Lemebel insumen gran energía escrituraria en trabajar desde los restos que indefectiblemente deja ese archivo de atrocidades de la dictadura, trayendo en calidad de espectros esos “fragmentos de vida”, como los refiere Mbembe, que acechan la (re)conciliación tranquilizadora de los relatos sociales, las representaciones consensuadas del pasado y las interpretaciones en torno a *una* memoria disciplinada. Tomando las palabras de Nelly Richard (2001) podemos decir que son materiales que acechan el “calce perfecto” mediante el cual el presente se reconcilia permanentemente consigo mismo (23).

La postdictadura chilena puede ser caracterizada por la sistemática instauración del discurso del olvido y la reconciliación social. Richard la denomina por ello la “democracia de los acuerdos”, en la que lo político deviene en un mero ejercicio de transacción de pactos y negociaciones (27). También Lemebel la referirá irónicamente como una “demos-gracias” ([1995] 2008: 35; 1998: 20), poniendo en evidencia el grado de hipocresía y de vaciamiento de contenido político que en ella impera. Es en este período en el que se instaura un archivo oficial del pasado regido por la consigna de un necesario retorno a los orígenes comunitarios de una

chilenidad asumida como *a priori*, exigiéndose que la unidad nacional sea puesta por encima de los desacuerdos que hubiera podido producir la dictadura y asimismo, por encima de las disputas que a posteriori generarían las “memorias particulares”. Un archivo cerrado y domesticado, conformado por una serie de informes técnicos, como el *Informe Rettig* (1991), también por pactos, mesas de diálogo y monumentos conmemorativos, tal como el Memorial del Detenido-Desaparecido del Cementerio General, que tiene como cometido primordial generar estos sentidos de una reunificación comunitaria superadora de todos los desacuerdos. Por ello, los informes y acuerdos se establecerán como portadores de la única verdad posible, erigida ésta sobre una manipulación incesante de los hechos destinada a exculpar a los militares de su responsabilidad como así también a minimizar la significancia histórica del terrorismo de Estado y sus secuelas. Es un archivo, entonces, que logra asentarse gracias a diversas técnicas de olvido, entre ellas, según señala Richard (2001) “las políticas de obliteración institucional de la culpa que, a través de las leyes de no castigo (indulto y amnistía), separan a la verdad de la justicia desvinculando ambas” y asimismo “las disipativas formas de olvido que los medios de comunicación elaboran diariamente para que ni *el recuerdo* ni *su supresión* se hagan notar en medio de tantas finas censuras invisibles” (2001: 43-44).²

De esta forma, dicho archivo oficial se establece, siguiendo aquí la precursora reflexión de Michel Foucault ([1969] 2005), como un verdadero “sistema de enunciabilidad” (220) en el cual un conjunto de reglas administran qué se puede decir, cómo y quiénes dicen (218-221). De este modo el archivo regula lo decible: los acontecimientos del discurso en tanto *posibilidad de decir* (220-221). Aquí la cuestión archivística pone en evidencia su enlazamiento primordial, más que al pasado, a las energías que se abren desde el futuro como horizonte de posibilidades de-sujetado del régimen unívoco de *lo dado*. Por esta razón la construcción del archivo se liga a la potencia política y estética de reconfigurar lo pensable, y con ello, en tanto el archivo es siempre a su vez una estructura archivante, de preparar el advenimiento de una experiencia *otra*, emancipadora y crítica. Porque, volviendo a Derrida, es preciso no perder de vista que “la estructura técnica del archivo *archivante* determina asimismo la estructura del contenido *archivable* en su surgir mismo y en su relación con el porvenir.

² Cursivas en el original.

La archivación produce, tanto como registra, el acontecimiento” ([1995] 1997: 24).³ Esta perspectiva será medular en nuestro abordaje de Lemebel para observar cómo, mediante la injerencia del trabajo archivístico que atraviesa notablemente a su escritura, el autor propicia la apertura del relato del pasado (y de los férreos archivos oficiales que sedimentan y vigilan su lectura) a una nueva experiencia que lo reactiva desde el afecto. Al abogar por una archivación distinta de los materiales que constituyen la trama del pasado, confrontando con los protocolos de la política oficial, su escritura ya se inscribe como acontecimiento en los términos en los que lo planteaba Derrida, demandando una nueva articulación entre la memoria, la escritura, la política y los afectos. Porque el archivo no constituye un mero trabajo de recopilación y asentamiento de hechos, sino que, yendo más allá de esta tarea, *produce* el acontecimiento y una forma de vivirlo. Es hacia ese horizonte de reflexiones que se nos abren que orientamos la lectura en torno a las modalidades de eminente carácter contra-oficial con que los textos de Lemebel construyen un archivo abierto de la memoria.

Contra el archivo disciplinado, silenciado o vaciado que buscaron imponer los sucesivos gobiernos de la Transición democrática, reservándose para sí el relato unívoco y lavado del pasado, las crónicas de nuestro autor proponen un *otro* archivo posible y así, otra experiencia política y artística, no en miras de una refundación purgada de la comunidad, sino buscando generar una vivencia crítica pero también afectiva del presente que no claudique en la tarea de disputarle al poder los lenguajes con los que armar, como promesa propulsora, otro mundo librado de las garras del horror siempre al acecho.

Lemebel opera una revaloración de aquello que al archivo oficial no le sirve ya sea porque no puede fusionarlo a la monumentalidad obscena de su verdad única en tanto constituyen elementos de notable precariedad y asimismo, de compromiso con lo corporal tales como las lágrimas, los perfumes, las risas, los gestos, los sonidos; o porque son materiales que contravienen su discurso, y aquí aparecen en las crónicas las palabras extremadamente significativas que el archivo oficial prohíbe decir: cadáveres, asesinato, desaparecidos. Todos ellos constituyen materiales invisibilizados en el “recuento utilitario de los hechos del pasado” promovido por la “economía de lo razonable” (Richard, 2001: 23) que impregnó a la Transición democrática.

³ Cursivas en el original.

Por el contrario, Lemebel convocará a estos materiales depreciados y despreciados para la conformación de una escritura que deviene en máquina de desclasificación y finalmente, en posibilidad de una nueva forma de archivación abierta. Ésta, en tanto intrínsecamente comprometida con la exposición del cuerpo al archivo y de éste a los cuerpos, busca hacer lugar a aquel acontecimiento que con mayor ahínco la posdictadura intentó sustraer del ejercicio político en la medida en que resultaba fuente de desbordes incalculables y así, de amenazas al orden; éste es el acto de la rememoración. Saliendo de los límites prefijados de la linealidad de la letra y la espacialidad de la página para ir hacia una provocación afectiva del lector, también él expuesto al archivo, la rememoración emerge aquí siempre singular, indefectiblemente corporal y generadora de encuentros que se entrelazan por fuera de los espacios demarcados para las (re)conciaciones sociales.

PALABRAS QUE FALTAN, AFECTOS QUE EXCEDEN

La crónica “La mesa de diálogo (o el mantel blanco de una oscura negociación)” incluida en *Zanjón de la Aguada* ([2003] 2004) resulta paradigmática para pensar las operaciones que pone en juego la crónica lemebeliana en relación a formas de lidiar con el pasado que no pasen por la construcción de un relato ni total ni reparador.

Como advierte Tomás Moulian (2002) al caracterizar la Transición democrática, “el consenso consiste en la homogenización (...), implica la desaparición del Otro a través de la fagocitación del Nosotros por el Ellos. La política ya no existe más como luchas de alternativas, como historicidad, existe solo como historia de las pequeñas variaciones, cambios en aspectos que no comprometan la dinámica global” (44). Esta crónica referida hace mella en esa fagocitación señalada por Moulian, demarcando insistentemente la línea de diferenciación entre el nosotros/ellos como una “distancia politizable” [(1996) 2000: 58]), tomando esta expresión del propio cronista, que se yuxtapone a la “distancia politizable” de la sexualidad, y extrayendo de allí su fuerza política. La crónica toma como referente histórico a la “Mesa de Diálogo” convocada por el entonces presidente Eduardo Frei el 21 de agosto de 1999. Ésta tenía como objetivo expreso generar un espacio de “diálogo” y acuerdos entre diversos actores sociales, entre ellos, la Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos, el Partido Comunista, hijos de desaparecidos,

abogados intervinientes en las causas por los derechos humanos, artistas, escritores, representantes de la Iglesia y los representantes de las FF.AA, o como expresa el propio Lemebel, “los carachos impávidos del poder militar” (285). Pero el objetivo velado, aunque presupuesto, era favorecer la supresión de la judicialización de los crímenes de Lesa Humanidad cometidos durante la dictadura para propiciar una amnistía consentida, “dialogada”, que librara a los militares de su responsabilidad (Zalaquett, 2000). Por ello, el cronista comienza el texto con la siguiente expresión:

cuesta creer que la oficialidad chilena, en especial el ala de la Concertación más decidida en dar vuelta la página en el tema de los derechos humanos, esté impulsando este comparendo entre víctimas y victimarios. En el mismo lugar, con las mismas garantías, sentados frente a frente, familiares de detenidos desaparecidos y los responsables de su brutal desaparición (Lemebel, 2004: 283).

La crónica refiere que efectivamente la Agrupación de familiares, llevada adelante por Sola Sierra hasta su muerte en 1999, se rehusó “a participar de este diálogo que oculta bajo el mantel democrático una oscura transa”. El mecanismo de contraposición entre lo que se muestra y lo que se oculta, duplicado en la diada de quienes participan y quienes se niegan a participar, va a ser la polaridad activa desde la que se escriba la crónica y, asimismo, desde la cual la escritura, como acto que rememora doblemente al pasado (La mesa de Diálogo y a su vez, los crímenes de la dictadura) adquiera fuerza política.

Lemebel da los nombres y apellidos de quienes sí accedieron a participar de la Mesa, entre ellos, el abogado Salazar, quien “accedió a ser comensal de la mesa del perdón y saludó a la delegación castrense, compartiendo en ese saludo de manos, el sudor grasiento de la represión” (Lemebel, 2004: 284); el escritor Guillermo Blanco, “representando cierta literatura costumbrista que actúa como blanqueo” (285); y “más allá, un cura que tira agua bendita, y a nombre del Episcopado, alaba los gestos de amistad, acalla los resentimientos y ordena poner la otra mejilla” (285), desenmascarando la complicidad de la Iglesia Católica con el blanqueo de la memoria. Enfrentado a “ellos”, la crónica singulariza un “nosotros” que deviene, no del ceremonial de esta “última cena del siglo por los derechos humanos” (284) como la denomina, sino de la concentración paralela a esta Mesa de Diálogo, autogestionada por los propios familiares de desaparecidos, por los militantes de los Derechos Humanos y la gente en general, en la calle, es decir, del lado de afuera del espacio

oficial de las negociaciones. El cronista mismo, a través del “nosotros” desde el que se enuncia, se hace parte de esa comunidad cuyo lazo es el multivocal reclamo de justicia: “allá ellos, acá nosotros, los que seguimos pensando que la memoria de esta atrocidad solo compete a la justicia y a quienes fueron sus matarifes responsables” (284). Un reclamo cuyo soporte son los rostros diversos de los desaparecidos que emergen en las pancartas que llenan la calle. Y a pesar de que éstos son los rostros de los ausentes, sin embargo, la vida, como exceso irreductible a todo pacto, es colocada de ese lado del nosotros, mientras que al “ellos” los envuelven los sentidos de la muerte:

alguna mano nerviosa derrama una copa y mancha con unas gotas espesas el albo mantel. Otra mano de botamanga con galones alcanza un canapé y mordisquea su sabor a cadáver descompuesto. Y afuera, en la calle, frente al palacio presidencial, las caras de los desaparecidos en los carteles borrosos que los familiares sujetan en el corazón. Y son *esas fotos lo único que de ellos quedó, lo único que los hace presentes al margen de ese vomitivo cenáculo*. Tal vez en la calle, de cara al sol que ilumina sus extintos rostros, es en el *único sitio donde pueden estar vivos*, tan frontales como una proclama ética que devela el punto final buscado en este acuerdo” (Lemebel, 2004: 285-286; énfasis nuestro).

Mientras en el adentro la muerte no cesa de reproducirse propiciando a través de la hipocresía de las negociaciones “la cercanía horrorosa de estos crímenes” (Lemebel, 2004: 283), siendo además metaforizada en las gotas sanguinolentas que se (vuelven a) derramar sobre el mantel blanco de la reconciliación y en el sabor a cadáver que tiene la comida, una escena en la que la “reconciliación” reitera el atropello criminal sobre los desaparecidos; por el contrario, en el afuera, donde se ubica el “nosotros”, la interpelación ética que portan los rostros los devuelve a la vida incesantemente, los disemina al contacto visual y emocional abierto de la calle, allí donde están “los corazones” de quienes sujetan la foto de su familiar. Hay así una “comunidad del resto” que la crónica demarca para establecer como su espacio enunciativo, tal como la entiende Mónica Cragolini de la mano de los aportes derrideanos:

La idea de comunidad del resto implica asumir la no representabilidad de la política, lo que supone afirmar, asimismo, el no cierre del otro en figuras atrapables y dominables por una subjetividad representativa. Que el otro no sea representable significa que el otro no es apropiable, que no es reductible a un número en un programa o proyecto, que es una singularidad que excede, excedencia de sentido con respecto a todo programa (Cragolini, 2009: 23).

En ella, entonces, la singularidad de cada vida, de cada rostro, se vuelve in-apropiable para los códigos de la política del Estado, se vuelven irrepresentables al enrostrar, precisamente, la imposibilidad de dar clausura a sus demandas tal como pretende el pacto de La Mesa de Diálogo. Una forma de “comunidad de no pertenencia” (Jean Luc-Nancy, 2000) que se señala tres veces en la crónica mediante la repetición de la fórmula “allá ellos, acá nosotros”: “allá ellos, en su larga mesa de reconciliación, compartiendo el pan amargo del olvido y el vino infectado por el brindis de la impunidad” (Lemebel, 2004: 286), “acá nosotros, fuera del juego, con el recuerdo de Sola Sierra y junto a las madres, familiares y el temple moral de Viviana Díaz y Mireya García, insobornables en su demanda de justicia sin apellido” (286). Un lazo de comunidad que, como expresa la cita, gravita en torno a las relaciones horizontales y abiertas del “estar junto con”, fuera de la fusión que se legitimaría únicamente en los apellidos (las familias de las víctimas como únicas detentadoras del derecho al reclamo), fuera asimismo del “juego” que digita el poder. Y es en ese margen fuera del “cenáculo vomitivo” en donde los desaparecidos “se hacen presentes” y se vuelven desaparecidos para todos: sus rostros, en tanto restos (“lo único que de ellos quedó”, dice el cronista), en tanto deuda insalvable, “hacen ser” partícipes a todos de una *otra* comunidad fuera de la lógica mortífera y amnésica de los pactos oficiales.

Posteriormente, en 1999, la Mesa de Diálogo emite un informe final titulado “Declaración de la Mesa de Diálogo sobre los Derechos Humanos”⁴ en el que no solo no se condena a ningún militar, sino que además se recurre a estrategias argumentativas que buscan disipar la idea de judicialización de los crímenes de Lesa Humanidad e imponer la necesidad de una reconciliación. Por debajo de lo que declara este documento oficial, el cual se hace correlativo en la crónica a la metáfora del “albo mantel” (Lemebel, 2004: 285) de la Mesa de Diálogo (metáfora del “blanqueamiento de la memoria” a la que refiere Moulian, 2002), está aquello *no dicho*, lo expulsado de la construcción del archivo de documentos oficiales sobre la dictadura y por tanto, retaceado también en la construcción de sentidos colectivos. Esto en un marco de acción en el que, como sostenía Moulian, la política deja de ser lucha para pasar a ser mera instancia reguladora de la pacificación. Aquello que no es dicho en favor de la clausura del documento -palabras silenciadas como “impunidad”, “cadáveres”,

⁴ Disponible online en <http://www.ddhh.gov.cl/filesapp/DeclaracionAcuerdoFinal.pdf>

“olvido”- es precisamente lo que la crónica repite, trayendo al centro de la escritura lo escamoteado en pos de que el archivo oficial se adueñe del relato del pasado: “La palabra impunidad aunque no se diga se asoma y juguetea en la boca irónica de los generales. Es más, la palabra impunidad, aunque no se diga, es la única que resuena en los ecos de este dialogo conciliador” (Lemebel, [2003] 2004: 285). Ya al comenzar la crónica se hacía referencia al “diálogo que oculta bajo el mantel democrático una oscura transa” (283), reforzando la imagen del ocultamiento, de lo no dicho, de la cual se decanta una operación de escritura cronística que se direcciona a contrapelo del relato establecido.

Esta misma operación se repite en otra crónica de Lemebel titulada “Informe Rettig (o ‘recado de amor al oído insobornable de la memoria’)” incluido en el volumen *De perlas y cicatrices* de 1998. Junto con “La mesa de diálogo”, ambos textos ponen en evidencia un funcionamiento de la crónica en relación al archivo que se vincula centralmente a la tarea de desclasificar, abrir la malla de coherencia y uniformidad del archivo asentado en el poder centripeto del relato oficial para decir a viva voz lo que éste sofoca y relega al *afuera*, allí mismo donde, en contraposición, se ubica el cronista: fuera del archivo oficial del poder y fuera del recinto oficial de los pactos. Estas dos crónicas coinciden en interpelar el documento oficial, tanto el de la “Declaración de la Mesa de Diálogo sobre los Derechos Humanos” (1999) como el “Informe Rettig” (1991) en su carácter de formas legales y técnicas destinadas a dejar establecido el archivo “legítimo” y “final” de los hechos del pasado. Ambos documentos han funcionado, junto con la monumentalización, la vía ceremonial y la vía simbólica, como instrumentos apaciguadores y pretendidamente reemplazantes de los juicios correspondientes, como así también de las investigaciones que debieron hacerse para clarificar el paradero de los cuerpos desaparecidos, el cual, incluso después de nueve años, cuando tiene lugar la Mesa de Diálogo, sigue siendo una información retaceada a la población. Tal como el cronista refería en el texto que se acaba de abordar: “el poder militar, la cara dura de su sarcasmo cuando aseguran no tener ningún dato sobre el destino de los cuerpos desaparecidos, que no se sabe nada, excepto si esta mesa ofrece garantías de absoluta reserva para algún uniformado, que en forma personal quiera entregar información” (Lemebel, [2003] 2004: 285).

El documento “Informe Rettig”, a pesar de surgir de la Comisión Verdad y Reconciliación (1990) creada especialmente para abordar el problema de los damnificados del terrorismo de Estado, y a pesar entonces de que fuera esperable que investigara y diera a conocer información referida al paradero de los cuerpos de los desaparecidos, sin embargo, no lo hace, y termina por convertirse en un documento-ritual destinado a “construir, a través de una comisión de ‘hombres justos’, una ‘gran verdad’, una verdad cuya legitimidad sobrepasara las críticas comprometidas de las FF.AA y de la ‘derecha leal’” (Moulian, 2002: 70). En oposición a lo que se esperaba de él, el “Informe Rettig” culminó por erigirse en el:

‘martirologio oficial’ [que] permitió construir esa gran pared en el Cementerio General repleta con los nombres de las víctimas (...) un gran acto simbólico a través del cual la nación asumió la responsabilidad, pero también un espectacular acto de evasión. Allí consagró, a través de una cuidada liturgia, la instalación del eufemismo como respuesta a los crímenes. Se oficializó el desvanecimiento en el colectivo de la responsabilidad individual [de los militares]” (Moulian, 2002: 70).

Entre sus otras falencias puede señalarse que las investigaciones del Informe Rettig no desembocan en ninguna instancia judicial e instauran el discurso de los “delitos aislados” encubriendo el accionar planificado y sistematizado del terrorismo de Estado. También dejan afuera de su “recuento” de víctimas a los sobrevivientes tanto de las torturas prolongadas como del encarcelamiento, poniendo en evidencia el funcionamiento de lo que Nelly Richard denominaba “la economía de lo razonable” de la Transición (2001: 23).

En la crónica “Informe Rettig (o ‘recado de amor al oído insobornable de la memoria’)” (Lemebel, 1998: 102-103), el cronista se ubica nuevamente en el espacio del afuera enfrentado a la monumentalización indolente y teatralizada de la memoria, para tomar como material de su escritura aquello que el archivo menosprecia en tanto elemento comprometedor o demasiado efímero para “la Historia”: esto es, el dolor más íntimo, lo que no cuadra dentro de los marcos de objetividad y racionalidad desde los que el Informe *dice* dejar establecida “toda la verdad” (AA.VV, 1991). De este modo, la crónica se aferra al material minúsculo y frágil como son los *sueños* (“nos gusta dormirnos acunados por la tibieza terciopela de su recuerdo” [Lemebel, 1998:103]), las *lágrimas* (“no se seca la humedad porfiada de su recuerdo” [103]), el *recado de amor*, el *perfume*

como estela que deja y trae su ausencia. Restos ingrátidos de los desaparecidos, in-apropiables por parte los códigos oficiales.

Al igual que en la crónica anterior, en ésta vuelve a emerger un *nosotros* que se reinventa en el acto de exhumar día a día, en todos los momentos de la cotidianidad, a los desaparecidos: “son los invitados de honor en nuestra mesa, y con nosotros ríen, y con nosotros cantan y bailan y comen y ven tele” (Lemebel, 1998: 103), rescatándolos así de la soledad de una muerte doble: primero la de su asesinato aun impune, luego de la impiedad y cobardía con que el poder esconde el paradero de sus cuerpos, porque como expresa la crónica: “nunca nos dirán en qué lugar de la pampa, en qué pliegue de la cordillera, en qué oleaje verde extraviaron sus pálidos huesos” (102). En contraposición, el trabajo cotidiano de exhumación los reintegra a la vida: “nos gusta saber que cada noche los exhumaremos de ese pantano sin dirección, sin 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” (103). Ese “nosotros”, entonces, no se reúne en torno a la tranquilizadora reificación de un “nombre” grabado en el Memorial del Detenido-Desaparecido del Cementerio General, espacio en el cual el poder lava sus culpas, sino en el acto de exhumar su cuerpo del anonimato y el abandono inhumano, de traerlo a la vida desde la movilización del afecto, de “hacerlo ser” en tanto respuesta ética que el otro siempre exige, porque si no fuera así, como dice el texto “no podríamos nunca mirar de frente”, de la misma manera en que los rostros de los desaparecidos en la anterior crónica también miraban “frontales como una proclama ética” desde las fotografías de las pancartas y desde la foto carnet pegada al pecho. En el cruce de miradas que mutuamente se exigen frontales, sin esconder nada, ese “nosotros” se construye en relación directa con la ausencia de los desaparecidos, pero no en los términos de una relación de pertenencia, sino al contrario, de deuda, de duelo imposible. Frente a los desaparecidos, el “nosotros” desde el cual escribe el cronista, es un nosotros “sobreviviente”, un resto de los restos: “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” (103).

En varios pasajes la crónica reafirma la figura taciturna del sobreviviente, refiriendo con ella tanto a aquel al que se le ha sustraído la vida plena por el dolor inmenso que arrastra, como especialmente, a aquel que

tiene una responsabilidad ineludible con el otro desaparecido a través de la cual impulsa el sentido de su propia vida. Una cita extensa pone en evidencia esto:

tuvimos que aprender a sobrevivir llevando de la mano a nuestros Juanes, Marías, Anselmos, Cármenes, Luchos y Rosas. *Tuvimos que* cogerlos de sus manos crispadas y apechugar con su frágil carga, caminando el presente por el salar amargo de su búsqueda. *No podíamos* dejarlos descalzos, con ese frío, a toda intemperie bajo la lluvia tiritando. *No podíamos* dejarlos solos, tan muertos en esa tierra de nadie, en ese pedral baldío, destrozados bajo la tierra de esa ninguna parte. *No podíamos* dejarlos detenidos, amarrados, bajo el planchón de ese cielo metálico. En ese silencio, en esa hora, en ese minuto infinito con las balas quemando. Con sus bellas bocas abiertas en una pregunta sorda, en una pregunta clavada en el verdugo que apunta. No podíamos dejar esos ojos queridos tan huérfanos. Quizás aterrados bajo la oscuridad de la venda. (...) *No pudimos* dejarlos allí tan muertos, tan borrados, tan quemados como una foto que se evapora al sol. Como un retrato que se hace eterno lavado por la lluvia de su despedida. Tuvimos que rearmar noche a noche sus rostros, sus bromas, sus gestos, sus tics nerviosos, sus enojos, sus risas. Nos obligamos a soñar los porfiadamente, a recordar una y otra vez su manera de caminar, su especial forma de golpear la puerta o de sentarse cansados cuando llegaban de la calle, el trabajo, la universidad o el liceo. Nos obligamos a soñarlos, como quien dibuja el rostro amado en el aire de un paisaje invisible (Lemebel, 1998: 103).

El cronista pasa así a contrapelo sobre la asepsia jurista del “Informe Rettig” reescribiéndolo desde el dolor más íntimo e irrepresentable, desde la singularidad de quien recuerda y quien es recordado. Transforma el frío “informe” -el “recuento oficial de víctimas” que tergiversa, retacea y atenúa los hechos- en un “*recado de amor* al oído de la insobornable memoria”, tal como expresa el subtítulo. De este modo, confronta la grandilocuencia totalizadora de “toda la verdad histórica” que el Informe dice contener con una verdad tan única y a la vez tan común a todos como único y a la vez común es el amor que sostiene el acto de rememoración cotidiana. Esta reapropiación del documento proveniente del archivo oficial desde la excedencia de un otro que es irreductible en su singularidad (en su dolor, en su muerte), le permite poner en primer plano lo que ese archivo *no dice*, esto es, dónde están los cuerpos y quiénes son los responsables, apuntalando dos palabras que, como ocurría con la palabra *impunidad* escondida bajo el mantel blanco de la Mesa de Diálogo, aquí se acallan bajo el peso de un Informe oficial: *amnistía y reconciliación* (Lemebel, 1998: 103).

Al contrario de las políticas de la representación y las políticas de la identidad que dirimen toda tensión en relación al pasado en el ceremonial abstracto de los reconocimientos y conmemoraciones, en la crónica, el que aparece es un otro que sobreviene sin cálculo ni previsión, al cual hay que acogerlo (“tuvimos que...”) en un acto de amor, de rememoración y de responsabilidad ética. En vez de “dejarlos” simbólicamente en el panteón, es decir, de enterrarlos y así domesticar su presencia fantasmática en el mármol del Memorial al cual el archivo de la memoria oficial compele,⁵ el *nosotros* del cronista *toma de la mano*, tal como expresa, “a nuestros Juanes, Marías, Anselmos...” (102) para exhumarlos, desobedeciendo el pacto de no reclamar y de no buscarlos más. Este pacto, bajo el cual resuena la palabra *amnistía*, es aludido en la crónica en los dos primeros párrafos, los cuales recrean la voz de una madre que peregrina por los organismos oficiales en busca de información y recibe como única respuesta “el mismo: señora, olvídense, señora, abúrrase, que no hay ninguna novedad. [...] Que pase el siguiente” (Lemebel, 1998: 102).

Esta exhumación proscrita del archivo oficial, aquella sobre cuya prohibición el documento oficial consigna el *corpus* de una verdad total, es la que los trae a la vida como desborde incontenible y no programable por el libreto político de turno, de la misma manera en que los rostros de los desaparecidos se diseminaban por entre las múltiples redes visuales y emocionales de la calle en la crónica “La Mesa de Diálogo”. Y esta vida es resto y también resistencia, compromiso con una memoria que se rearma cada vez, singularmente. Es por ello que la crónica cierra su último párrafo apelando al compromiso de vivificación:

Nuestros muertos están cada día más vivos, cada día más jóvenes, cada día más frescos, como si rejuvenecieran siempre en un eco subterráneo que los canta, en una canción de amor que los renace, en un temblor de abrazos y sudor de manos, donde no se seca la humedad porfiada de su recuerdo (Lemebel, 1998: 103).

Su exhumación cotidiana, efectuada fuera de toda enmarcación solemne y claramente definida como un acto amoroso que se inmiscuye sin asepsia alguna en todas las tareas del hogar (en el comer, el despertar, el mirar la televisión, etc.), impide que se cierre el archivo y se imponga definitivamente la versión oficial sobre el pasado reciente. Por ello, también

⁵ ya que este Memorial fue construido luego de que el Informe Rettig fuera dado a conocer públicamente, siguiendo la nómina de víctimas que allí se establece

impide el propio acto de archivación de la memoria como mecanismo propiciatorio de una reparación y cancelación de ese pasado, tal como fuera el objetivo de los pactos de reconciliación. En estas crónicas, el desaparecido *aparece* desde la figura del fantasma cuya forma de habitar, como establece Derrida ([1984] 1998), es la del *asedio*, sobreviniendo fuera de todo cálculo y eludiendo todo conjuro para erradicarlo (Cragolini, 2012: 38). El fantasma vuelve imposible el duelo “normal”, aquel que tendría un término, o podríamos decir, que procesa y recicla la muerte del otro de manera tal que ésta se vuelve apropiable bajo la forma del recuerdo manipulable y externalizable. El fantasma mantiene abierto el duelo, un duelo inacabable, porque mantiene al otro en mí, *como otro*, encriptado, secreto (Derrida, [1984] 1998). Por ello, siendo una constante excedencia de sentidos y emociones, pone en jaque sus intentos de conjuración.

Achille Mbembe (2002) observa que el archivo oficial de Estado acciona de manera tal que transforma los materiales seculares en materiales consagrados, siendo éstos separados de la vida cotidiana y reposicionados bajo un “régimen especial” que tiene como finalidad mantenerlos controlados y disponibles a los usos que de ellos pudiera hacer el poder. Mbembe apunta contra el efecto de cristalización e inoculación que produce el manto de solemnidad tendido sobre estos materiales sacralizados:

These elements, removed from time and from life, are assigned to a place and a sepulchre that is perfectly recognisable because it is consecrated: the archives. Assigning them to this place makes it possible to establish an unquestionable authority over them and to tame the violence and cruelty of which the ‘remains’ are capable, especially when these are abandoned to their own devices (22).

Lemebel, yendo en la direccionalidad opuesta, busca reincorporar los restos del archivo a la vida diaria para reactivar en ellos su condición de irresolución perturbadora. Los cuerpos, las voces, las demandas de los que permanentemente habitan “en ese minuto infinito con las balas quemando” (Lemebel, 1998: 102), asedian la sutura del archivo, donde siempre puede aparecer algo que lo desestabilice. La responsabilidad que lega el otro se pone de manifiesto en la brega constante por sustraerlo de su ritualización en símbolos y “liturgias” (Moulian, 2002:30) que inmunizan al espacio público de su aparición impredecible. Por el contrario, la crónica pone en escena el hospedaje de ese otro que sobreviene a través de una experiencia de exhumación que acontece día tras día, siempre recomenzando.

Su exhumación no deja de *exponer* al dolor a quien recuerda: un dolor que rememora activamente tanto la ausencia insalvable del desaparecido y del asesinado como la condición de ser siempre su sobreviviente. Porque su condición de estar “tan muertos”, “destrozados”, “amarrados”, “solos”, “tan huérfanos”, “tan muertos, tan borrados, tan quemados” (Lemebel, 1998: 102-103), todos éstos adjetivos que se encadenan en la crónica “El informe Rettig” (1998), no puede sino colocar en el lugar de ser su sobreviviente a quien lo recuerda. Por ello, el trabajo de la memoria en Lemebel compromete al cuerpo, tanto del que es recordado como del que recuerda, pasa por el cuerpo en tanto éste escribe otro archivo desde la experiencia del dolor y desde el amor.

Las crónicas radiales que recoge el volumen *De perlas y cicatrices* (1998), al cual pertenece la crónica “El informe Rettig”, son el testimonio de esa brega lemebeliana por reabrir la memoria no desde la pretensión de rearmar un friso total de los acontecimientos, una historia contra-oficial sin fisuras, sino invocando singularidades dispersas y recuerdos subjetivos. Como advierte en la presentación al volumen (Lemebel, 1998: 5-6), éstas fueron crónicas originalmente orales, a través de las cuales Lemebel ocupó un espacio de diez minutos diarios en la programación de la emisora feminista Radio Tierra con su programa “Cancionero”, de 1996. Allí, “un puñado de crónicas se hicieron públicas en el goteo oral de su musicalizado relato” (5) y ahora pasan al libro bajo la forma de un “deshilvanado collar de temas”; una imagen que remarca el carácter de dispersión y fragmentariedad que asume el material, pero también una metáfora de la fisura y de la condición de arruinamiento de algo bello desde el cual se las escribe. En el fondo de este “deshilvanado collar” que figura plásticamente al libro, se erige la escritura como posibilidad oblicua de lo que el archivo deniega: la denuncia y el enjuiciamiento público de los culpables y cómplices de la dictadura, la exhumación inacabable de las víctimas. De este modo, es un libro de dos caras, tal como su título enuncia, *perlas y cicatrices*⁶: el dolor y el amor en los que convergen las dos caras del recuerdo; la belleza de las vidas intensas de los desaparecidos y sobrevivientes y la hendidura lacerante de la impunidad. Como observa Lemebel:

⁶ Y también la fotografía de la portada a la primera edición, registro de una *performance* de Lemebel en la cual puede verse un torso desnudo y la mitad inferior de un rostro, centralmente, un encadenamiento de máquinas de afeitar formando un collar.

Este libro viene de un proceso, juicio público y gargajeado Nuremberg a personajes compinches del horror. Para ellos techo de vidrio, trizado por el develaje póstumo de su oportunista silencio, homenajes tardíos a otros, quizás todavía húmedos en la vejación de sus costras. Retratos, atmósferas, paisajes, perlas y cicatrices que eslabonan la reciente memoria, *aún recuperable, todavía entumida* en la concha caricia de su tibia garra testimonial (Lemebel, 1998: 2) (énfasis nuestro).

La expresión de una memoria “aún recuperable”, incluso estando “*todavía entumida*” deja en evidencia el trabajo a contracorriente que asumen sus crónicas frente a los múltiples mecanismos que buscan tornarla definitivamente irrecuperable. En tanto la escritura se entrama necesariamente al cuerpo, el adjetivo que el cronista emplea, “entumida”, se abre a la fuerza de una doble connotación que se pone en vínculo tanto a un estado adormecido de la memoria como a la condición de los cuerpos asesinados y aun ocultos. Éstos se desentumecen, “rejuveneciendo” y “estando más vivos que nunca” como expresaban las dos crónicas anteriormente abordadas, a través del trabajo de su rememoración. El extracto también devela el compromiso lanzado hacia el futuro, en el cual el ejercicio de memoria por hacer no se desentiende de su doble manifestación cifrada en la expresión de una “concha caricia de su tibia garra testimonial”, donde por un lado la caricia y la tibieza del recuerdo traen las “perlas” de ese pasado, mientras que su “garra” irrita la “cicatriz”: nuevamente la confluencia de las *perlas* y las *cicatrices*.

De esta forma, el acto de la rememoración siempre y cada vez *nos expone* al otro, y esa exposición no puede no estar atravesada por la experiencia corporal, en tanto es el cuerpo el que recibe la caricia, pero también la garra, el que asimismo se transforma en el soporte de la cicatriz, el que se expone al entumecimiento y olvido, el que aloja al *corazón* como principal motor de recuerdo y lucha, como se ha observado en las crónicas precedentes.

El cuerpo es precisamente el gran silenciado y sustraído de este archivo oficial. En primera instancia cuando se encubre sistemáticamente su paradero, tratando de conjurar su materialidad peligrosa en el plano de los rituales y los símbolos oficiales. Asimismo cuando se busca sofocar todo el desborde que significan los cuerpos *sintientes* (Nancy, 2013) de familiares y militantes en las manifestaciones que reclaman *del lado de afuera* de los espacios oficiales de las negociaciones que, por el contrario, intentan sujetar esos cuerpos al protocolo de una “mesa de diálogo”.

También cuando se desestima, borra y maquilla la fuerza testimonial del cuerpo sobreviviente y cargado de marcas. Al respecto es elocuente la crónica “Karin Eitel (o ‘la cosmética de la tortura, por canal 7 y para todo espectador’)” (1998: 90-92) incluida en *De perlas y cicatrices*. Allí se hace referencia a la sobreviviente Karin Eitel, quien es obligada a aparecer en televisión para desmentir las torturas sufridas:

La aparición de la Karin en Canal Nacional, aquella tarde, tenía la intención de negar las denuncias sobre la violación a los derechos humanos en el Chile dictatorial, por eso se montó la escena patética de su confesión televisada. Por eso Karin iba leyendo, y en su voz narcotizada, contaba una película falsa que todo el país conocía de memoria. En su tono tranquilo, impuesto por los matones que estaban detrás de las cámaras, se traslucía la golpiza, el puño ciego, el lanzazo en la ingle, la caída y el rasmillón de la cara tapado con polvos Angel Face. En esa voz ajena al personaje televisado, subía un coro de nuncas y jamases picaneados por las agujas de la corriente (Lemebel: 1998: 90).

Al cronista no se le pasa por alto lo que ocultan los “nuncas” y “jamases” repetidos en el discurso de Karin, en paralelo a la acción del “polvo Angel Face” que maquilla las huellas de su tortura: a pesar de lo que Karin dice y lo que muestra (lo que es obligada a decir y mostrar), el cuerpo obstinadamente deja traslucir la golpiza, el puño, el lanzazo, la caída. Es un testimonio incontrovertible de lo que busca ser tapado, y exige ser leído como tal.

El rostro maquillado de Karin vuelve a aparecer en las fotografías que integran la sección titulada “Relicario” (105-116) dentro del libro *De perlas y cicatrices*, montadas en una disposición fotográfica contrapuntística que remarca la importancia del cuerpo para hendir el archivo oficial y su sentido compacto. Suely Rolnik (2010), siguiendo la línea derrideana que postula al cuerpo como uno de los más ancestrales soportes de inscripción del archivo (Derrida se focaliza en la cuestión de la circuncisión [1995]), advierte que en Latinoamérica los cuerpos adquieren un protagonismo incontrovertible –y no siempre bien ponderado– al constituirse en archivos vivientes: ellos son los que, resistiendo toda ley, toda eugenesia y todo plan de exterminio, recogen y transmiten las “culturas expulsadas” de las modernidades occidentales. Las memorias obstinadas de aquello tachado, ocultado, perseguido, quedan inscritas –“domiciliadas” es el concepto que propone Derrida– en ese archivo corporal que tanto testimonia la violencia colonial histórica como la violencia de los gobiernos totalitarios de las últimas décadas. Estos cuerpos son una caja de resonancia con

respecto a aquello que Rolnik denomina “el inconsciente represivo colonial”, y por ello deben ser activados en su calidad de documento abierto que enlaza en una misma imagen, como la del rostro televisado de Karin, todo el acervo de violencias históricas (culturales, imperiales, sexuales, ideológicas, étnicas). Lemebel trabaja insistentemente en esta dirección, estableciendo conexiones entre los distintos y diversos crímenes aun impunes de la historia que, por el contrario, el poder político oficial y las instituciones conservadoras procuran mantener separadas. De esta forma, invita a remozar los términos en que se construye la memoria, señalando la necesidad de proyectarla hacia un horizonte mayor de injusticias, sin que ello redunde en una pérdida de especificidad de la demanda por los desaparecidos. Rolnik sostiene en un artículo reciente:

The activation of the bodily ability that was repressed by modernity constitutes an essential dimension for any poetic-political action. Without such activation, the only possibility is to produce variations around the modes of production of subjectivity and of cognition that found us as colonies of Western Europe—precisely the condition from which we want to escape (Rolnik, 2014: 13)

El trabajo de memoria debe pasar indefectiblemente por el cuerpo y su experiencia, éstos la tornan documento siempre abierto a las contingencias históricas del presente, porque la memoria no constituye para Lemebel, bajo ningún aspecto, un relato abstraído de un pasado que se concebiría a la distancia y clausurado en bloque mediante la sutura de la “vuelta de página”. El cronista tampoco se mueve por el impulso de cerrar sentidos ni por establecer un significado que “unifique la interpretación proveyendo así un relato completo del cual no quede nada afuera” (Beatriz Sarlo, 2012: 67). Por el contrario, en la medida en que la memoria se halla comprometida con el cuerpo en tanto éste es el soporte archivístico incontrovertible de las heridas que testimonian un pasado distinto de aquel del relato oficial, y si a su vez este cuerpo está inscrito en el devenir de la historia y atravesado por el vaivén vivificante del deseo, es decir, es un cuerpo sexualizado, entonces la memoria que éste porta y construye no puede sino también ser un espacio de multivocalidad, de una composición precaria y siempre incesante que se efectúa con los fragmentos de palabras retaceadas, con los destellos de los rostros tachados y las emociones traídas a través del instante único -doloroso y reconfortante- de la rememoración.

IMÁGENES QUE RESTAN AL HORROR

En tanto la rememoración pasa por los cuerpos, siempre singulares, heterogéneos, memoriosos de la (y su) historia e imbuidos de la potencia vibratoria del deseo y los afectos, no hay en la crónica de Lemebel intención de conformar un relato reconstitutivo de la historia reciente que otorgue sentido unívoco y final a los acontecimientos. Sin renunciar al alegato en favor de una comprensión del pasado, confronta a las políticas de la memoria que abogan por una reparación del trauma con un trabajo de búsqueda de otros materiales que permitan el acceso a estos años por otras vías insospechadas, yendo hacia lo no dicho y a lo que resulta insignificante para el archivo, explorando otras formas compositivas del material que sostengan la apertura del sentido en tanto ejercicio político de disenso siempre en desenvolvimiento. Por ello la crónica trabaja desde los jirones de discurso, la fragmentariedad que le provee una estampa de la ciudad, la fugacidad de un recuerdo, la belleza única de cada uno de sus personajes con sus experiencias y rememoraciones fuera de todo molde, o la efímera y a la vez obstinada materialidad de una fotografía que sobrevive al paso del tiempo, tal como sucede en la crónica “La noche de los visones (o la última fiesta de la Unidad Popular)” (Lemebel, [1996] 2000: 13-29). Por la dispersión y condición multiforme de los materiales, éstos logran trasegar distintas piezas testimoniantes del pasado contraviniendo la cohesión del relato oficial y la cerrazón de su archivo. Asimismo, el propio carácter fragmentario que está en la base del género cronístico, el cual Lemebel continuamente subraya en su calidad de género de posibilidades escriturales insospechadas, refuerza la posibilidad de sostener una poética de no convergencia dentro de una continuidad narrativa de los materiales con que el autor trabaja. De esta forma, la crónica entra en un movimiento caleidoscópico, montando y desmontando las distintas piezas archivísticas que invoca.

Nos detenemos ahora en las imágenes porque éstas constituyen uno de los materiales a partir de los que las crónicas lemebelianas traen al centro de la escritura el trabajo con el archivo en tanto trabajo con los restos. Esto servirá de introito para referirnos posteriormente a las fotografías que Lemebel incluye conformando secciones singulares dentro de sus libros de crónica, mientras que ahora volvemos sobre la crónica “La noche de los visones” anunciada en el anterior párrafo.

En ésta, a través de una fotografía borroneada por el paso del tiempo, el cronista rememora desde una posición de testigo participante una fiesta de año nuevo de 1972-1973 celebrada en la casa humilde de una de las locas llamada la Palma. La foto es la protagonista velada del texto, y deja en evidencia ya desde uno de los primeros libros de Lemebel como es *Loco afán*, el peso que tiene este registro visual para el concepto compositivo y material de sus obras en relación a la construcción de la memoria y los desafíos que ésta le plantea a los límites de la escritura. La fotografía referida (pero no mostrada) en la crónica retiene un instante único de la “fiesta coliza” al testimoniar los últimos rastros de una algarabía colectiva previa a la llegada de la dictadura y del Sida:

De esa fiesta sólo existe una foto, un cartón deslavado donde reaparecen los rostros colizas lejanamente expuestos a la mirada presente. La foto no es buena, pero salta a la vista la militancia sexual del grupo que la compone. Enmarcados en la distancia, sus bocas son risas extinguidas, ecos de gestos congelados por el flash del último brindis. Frases, dichos, muecas y conchazos cuelgan del labio a punto de caer, a punto de soltar la ironía en el veneno de sus besos. La foto no es buena, está movida, pero la bruma del desenfoque aleja para siempre la estabilidad del recuerdo. La foto es borrosa, quizás porque el tul estropeado del sida entela la doble desaparición de casi todas las locas (Lemebel, [1996] 2000: 19).

El acto de ver la foto y a partir de ello rearmar un relato que obedece constantemente al vaivén emocional del recuerdo, estructura toda esta extensa crónica. A partir de esa foto el cronista acopia retinidamente los restos del recorrido vital de cada una de las locas que aparecen retratadas fotográficamente (La Palma, La Pilola, La Chumi, etc.), recuerda asimismo su agonía y muerte, como en el caso de la Chimolou. La foto también irradia al ejercicio del recuerdo el pasaje desde la “farra upelienta”⁷ (1998: 11) de los años ’70, hacia la dictadura y hacia la llegada del Sida en los ’80. Todos estos elementos se entraman en torno de la fotografía y del vendaval de recuerdos singulares que ésta desata en quien la mira. Como queda plasmado en el extracto citado, el cronista repara en varias oportunidades en la calidad pobre del material: se insiste en que la foto está

⁷ “Upeliento/a” fue el modo despectivo de referirse a los simpatizantes de Salvador Allende y su gobierno de la “UP” (Unión popular), de donde se deriva este adjetivo en cuya composición hay un agregado de otro sema al final remitiendo a la idea de “mugriento”. Por ello también en la crónica, a esta “farra upelienta” se la refiere posteriormente como “la orgía de los rotos” (11).

movida, desenfocada, borrosa, descolorida, repitiendo posteriormente a lo largo del texto que “la foto no es buena, no se sabe si es blanco y negro o si el color se fugó a paraísos tropicales” (Lemebel, [1996] 2000: 20), “la foto no es buena, la toma es apresurada por el revoltijo de locas que rodean la mesa, casi todas nubladas por la pose rápida y el ‘loco afán’ por saltar al futuro” (Lemebel, [1996] 2000: 21). Esa condición de precariedad que pesa sobre un material que no se sustrae al paso del tiempo sino que hace de esa huella una condición del relato, envuelve al recuerdo en una lejanía inconciliable, la cual lo dispone no a la objetividad de una reconstrucción documentada, como podría ser el caso, sino a la desestabilidad que emerge siempre que ese pasado es convocado en el presente. No hay así un pasado fijo al cual volver para restituir una memoria única, sino una experiencia singular e irrepetible del recuerdo que se pone en marcha a partir de los restos, aquí restos visuales, que quedan de él: “la bruma del desenfoco aleja para siempre la estabilidad del recuerdo” (Lemebel, [1996] 2000: 19).

Estos destellos del pasado que se revelan a quien sabe mirar, tal como se revelaba el rostro de Karin Eitel, son fragmentos defectuosos pero intensos que se abren como heridas al presente. De esta foto del grupo, como dice el cronista, “casi no quedan sobrevivientes”, sin embargo no deja de lanzar hacia el porvenir su fuerza transgresora. En su materialidad pobre, consecuencia del haber estado *expuesta*, testificando así una condición de sobrevivencia, radica su capacidad impetuosa de lacerar la conformidad a través de la cual el presente se cierra sobre sí mismo como superficie lisa de sentidos consensuados:

Todas las risas que pajarean en el balcón de la foto son pañuelos que se despiden en una proa invisible. Antes que el barco del milenio ataque en el dos mil, antes, incluso, de la legalidad del homosexualismo chileno, antes de la militancia gay que en los noventa reunió a los homosexuales, antes que esa moda masculina se impusiera como uniforme del ejército de salvación, antes que el neoliberalismo en democracia diera permiso para aparearse. Mucho antes de estas regalías, la foto de las locas en ese Año Nuevo se registra como algo que brilla en un mundo sumergido. Todavía es subversivo el cristal obsceno de sus carcajadas, desordenando el supuesto de los géneros. Aún, en la imagen ajada, se puede medir la gran distancia, los años de la dictadura que educaron virilmente los gestos. [...] La foto despide el siglo con el plumaje raído de las locas *aún* torcidas, *aún* folclóricas en sus ademanos ilegales (Lemebel, [1996] 2000: 26).

La foto trae algo que continúa siendo inasimilable, indigerible, para los códigos de la política de la reconciliación, como así también para las políticas de la identidad, irreductible a sus consignas de una “pluralidad sin contradicciones” (Richard, 2013). Ese “algo”, el cual vuelve a remitir a la “distancia politizable” ([1996] 2000: 59) que Lemebel coloca en la base de su posicionamiento discursivo, adviene temporalmente desde un pasado que está “antes del pasado” (reciente), es decir, como se repite en la cita, desde un *antes* arcaico, indígena, prehispánico el cual juega en Lemebel un rol clave a la hora de pensar y construir un sustrato de diferencia latinoamericana aun no lacerada por la imposición de modelos corporales extranjeros. Enclavada en ese *antes* en relación al cual el material pone en escena su condición de *restancia* (Derrida, ([1976] 1997), es decir, su forma de ser *resto* y *resistencia* (al paso arrasador del tiempo pero también a quienes quieren anular el espesor temporal de las memorias), la imagen trafica una potencia subversiva latente. Esta subversión se despliega en la temporalidad de aquello que está en desarrollo, como indican los adverbios empleados, “todavía” y “aún”, oponiéndose a la idea de un pasado clausurado, estático, y más precisamente oponiéndose a la idea de un pasado cuyas fuerzas y sentidos en pugna ya hubieran dirimido de una vez y para siempre su resultado. Por el contrario, algo de él comienza a desenvolverse, a activarse, en la fricción de los tiempos que pone en contacto el recuerdo. Para el trabajo de recordación que el cronista hace y registra, lo que la foto le prodiga, dándose a ver desde el *impasse* perpetuo de una desaparición que nunca termina de consumarse, es una transgresión a las lecturas legitimadas sobre el terrorismo de estado, y así, una posibilidad de continuar reactivando la memoria.

Georges Didi-Huberman (2006) pone de relieve el inherente entramado entre imagen y memoria, articulando la condición disruptiva de la imagen (concebida como “síntoma” insistente del trauma) con la potencialidad que tiene el archivo abierto de inquietar mutuamente las representaciones cristalizadas del presente y el pasado:

Ante una imagen -tan antigua como sea- el presente no cesa jamás de reconfigurarse por poco que el desasimiento de la mirada no haya cedido del todo el lugar a la costumbre infatuada del “especialista”. Ante una imagen -tan reciente, tan contemporánea como sea-, el pasado no cesa nunca de reconfigurarse, dado a que esta imagen solo deviene pensable en una reconstrucción de la memoria, cuando no de la obsesión” (Didi-Huberman, 2006: 32).

Por ello, en la crónica, la condición de la imagen de estar “ajada” la constituye en el registro de algo más que una fiesta: en el registro, como sostiene, de “algo que brilla en un mundo sumergido” y que en su resistencia interpela al presente. Por ello, el anacronismo cruza de parte a parte este trabajo de memoria, porque insiste en traer lo que permanece oculto precisamente por el grado de inadecuación y tensión que carga frente al presente de la crónica. Un anacronismo que, pensado desde el aporte de Didi-Huberman, viene a interrumpir “el curso normal de una representación” (2006: 64), y de esta manera, a importunar como una vieja enfermedad que aparece a destiempo (64). Sostener ese intervalo, como herida abierta, como imposibilidad de síntesis unificadora, es el objetivo de una memoria que es así anacrónica en sus efectos de montaje, que introduce la discontinuidad en tanto aquello que está *fuera de lugar*, “sin sitio en la temporalidad articulada” (Dalmaroni, 2010: 12), y por ello, irreductible a un acto recordatorio de “datos positivos” provenientes de un pasado objetivado.

La fotografía como material de archivo, y por ello, como material capaz de operar aperturas significativas de éste, tiene un lugar importante en la escritura de Lemebel y en el montaje singular que realiza en sus obras. A partir de su tercer libro de crónicas, *De perlas y cicatrices* (1998) y hasta el último publicado, *Háblame de amores* ([2012] 2013), la composición del álbum de fotografías ocupa un lugar constante en ellos. Las imágenes emergen invariablemente en la mitad de los libros, descartando una posible funcionalidad de apéndice documental (o funcionalidad meramente ilustrativa), lo cual las colocaría normalmente en el final, fuera del *corpus* textual narrativo. Así la fotografía se desmarca de su mandato documental tradicional, o según la comprende la política del archivo oficial, como material estable, como “evidencia” pasible de ser utilizada indistintamente en cualquier proceso archivístico ya que se hallaría fuera de la afectividad. Por el contrario, la fotografía busca potenciar otros valores relacionados con la posibilidad de movilizar la rememoración de quien las mira, y en este sentido, abrir el archivo visual a las posibilidades performativas de éste. Distanto de ser un relevamiento visual exhaustivo del pasado, señalando constantemente su condición de fragmentariedad y precariedad, invoca aquello que Didi-Huberman (2007) señala como uno de los elementos necesarios para lidiar con la incompletud radical del archivo, ésta es la *imaginación*. A través de estos pequeños álbumes de imágenes que Lemebel monta, está invitando al lector a ocupar un lugar

protagónico que no tiene que ver con la reparación de los baches, sino con la reactivación del pasado a través conductos rememorativos inesperados en tanto involucran cuerpos y afectividades no programables, haciendo lugar a una experiencia de lo aún no-oído y no-escrito. Didi-Huberman afirma: “el saber necesita también de la imaginación. Cuando las imágenes desaparecen, desaparecen también las palabras y los sentimientos –es decir, la transmisión misma” (2007: 3).

La sección de fotografías lleva título al igual que las demás secciones, según acostumbra Lemebel a disponer sus crónicas en sub-corpus intitolados. En este sentido, la marcación de una continuidad compositiva de la imagen con el texto es clara. Una continuidad que a veces es más intensa cuando entre el texto y la imagen hay una referencia compartida (un personaje, un acontecimiento histórico, etc.). Sin embargo, esta referencia no siempre ocurre, y las imágenes emergen de manera arbitraria, escribiendo visualmente otro texto. Finalmente, un dato de su composición a tener en cuenta es que las páginas de la sección de fotografías no llevan numeración, pero tampoco la suspenden, es decir, la cantidad de páginas, aunque no se marquen, siguen siendo contadas, reanudándose su marcación al comenzar la sección (narrativa) siguiente. Ello da cuenta de una comprensión de la imagen como código artístico que obedece a otra lógica del relato; éste rompe la linealidad escritural incluso en los casos que sostiene un diálogo referencial directo con el texto escrito. Las fotografías convocan a la simultaneidad de la mirada, a una lectura que arma su propio recorrido. En este sentido cargan una poderosa fuerza que replica en el horizonte de la lectura empírica del libro lo que el cronista-testigo de “La noche de los visones” efectuaba al mirar la foto ajada de la última fiesta coliza del Año Nuevo 1972-1973; esto es, generar un espacio de experiencia rememorativa activada a partir del encuentro con esos materiales que llevan la impronta del paso del tiempo poniendo de manifiesto su condición de resto, abriendo el espacio para que el lector mismo se sumerja allí como cronista de lo que está mirando, es decir, hilvane su propio relato en una intersección con su propia corporalidad y afectividad. Tal como sosteníamos al comenzar, la apuesta medular de la escritura de Lemebel es la exposición del cuerpo al archivo, pero también, del archivo al cuerpo: en esa zona de roces que exceden los límites de la página escrita, los legados del pasado se reactivan por la vía de los afectos.

No puede dejar de advertirse que las fotografías obedecen sí, a un montaje, a una selección y disposición particular, pero el grado de

heterogeneidad de los materiales que emergen en estas secciones abre un juego de sentidos no comandado por la linealidad del relato, posibilitando que sea el lector el que se arriesgue, se *exponga* al acto de rememorar a partir de esas astillas visuales devenidas de un “mundo sumergido” que, como los rostros de las pancartas en la crónica “La mesa de diálogo”, también miran a quien los mira.

Las imágenes revuelven múltiples archivos y materiales dejados de lado por el gran archivo oficial -aquel condensado en “el Informe Rettig” y el listado de los nombres de las víctimas labrado en el mármol del Memorial- propiciando diálogos proliferantes en relaciones dislocadas. Aunque sería imposible enumerar estos diversos materiales, pueden nombrarse y agruparse algunos a modo de ejemplo. Para comenzar, hay fotos y materiales de recuerdo provenientes del álbum personal de Lemebel; allí encontramos sus bocetos de principios de los años '70 cuando estudiaba Arte en el Liceo, también sus bocetos realizados sobre personajes desconocidos los cuales fue retratando a mano alzada durante su viaje “mochilero” por Sudamérica en 1981, también fotografías del autor junto a diversas amistades y otras fotografías que, según consta, son regalos de amigos, a modo de relicario, como la foto titulada “La Noy” en *Háblame de amores*, la cual es regalada por el propio Fernando Noy a Lemebel en su visita a Buenos Aires. También hay en estas secciones fotografías que son el registro de sus performances. Asimismo encontramos fotografías de carácter sociopolítico extraídas ya sea del periódico como de diversos archivos públicos y mediales. Allí aparecen en primer lugar la captura fotográfica de distintas manifestaciones populares por los derechos humanos, las manifestaciones de los anarquistas, los jóvenes punks, los jóvenes de la FUNA (agrupación que “escracha” a los cómplices del terrorismo de Estado), las protestas obreras, varias capturas de celebraciones populares, la marcha mapuche de 2011, etc. Todos retratos de cuerpos en rebeldía, atravesados por múltiples fuerzas sociopolíticas y recorriendo un arco histórico extenso donde nos encontramos con imágenes fechadas en los años '70 y otras en el 2000, como así también, otras de principios de siglo xx. Este archivo en proceso de producción también expone adrede distintas calidades de imagen, poniendo allí en juego otro sub-relato distinto de aquel que relata en primer plano el referente retratado: el sub-relato del paso implacable de la historia pero asimismo, el de la capacidad de oponerle resistencia; esto se observa sobre todo en algunas de ellas, fotografías tan precarias pero que sin embargo han sobrevivido y se obstinan en testimoniar el reverso

de la historia. Por otro lado, hay fotografías que visualizan la pobreza colocándola en un primer plano, justamente cuando a partir de los años '90 el discurso oficial de la Transición intenta imponer la celebración del “milagro económico chileno”. Así, en *Zanjón de la Aguada* una fotografía anónima de 1900 captura el nacimiento de las primeras callampas santiaguinas con sus casas de adobe, contrapuesta a la fotografía de la página siguiente en la cual “los pitucos” posan en la Plaza de Armas en 1915. Entre estas fotos se intercalan dos menús de restaurantes y clubes de la alta sociedad de esa época. Las secciones fotográficas integran también un amplio registro visual del universo expresivo popular; por ejemplo, páginas sueltas de revistas juveniles de los años '70 en el libro *Serenata Cafiola* (como *Ritmo*, *Paloma* y *Rincón juvenil*), carteles de promoción de la artista “Marcia Alejandra de Antofagasta”, la primera travesti chilena, cuya foto-cartelera del teatro aparece en *Zanjón de la Aguada*, o la de Peggy Cordero en la cartelera de *Bim Bam Bum* de 1972. También las portadas de, por ejemplo, el primer cassette de Los Prisioneros, o del disco de Jose-lito o la presentación teatral de Sara Montiel. En *De perlas y cicatrices*, una fotografía anónima ha sido encontrada tirada en un mercado persa⁸ e integrada al libro: en ella se observa a un grupo de personas jóvenes subidas a un colectivo festejando el triunfo de Allende: es una imagen desechada cuyo contenido de algarabía se tensiona al extremo al cerrarse la sección con una foto-registro de la performance pública “Cueca sola” que realizaba la Agrupación Familiares de Detenidos Desaparecidos⁹, generando entre las distintas imágenes un roce temporal movilizante al referir la captura, por un lado, del tiempo augural de la utopía revolucionaria, y por el otro, la captura de su ruina, su saldo de horror. Una estampita de “Fray Andresito” con su cara en primer plano en *Háblame de amores* se entremezcla con las imágenes de los rostros de Víctor Jara (en *Serenata cafiola*), de la detenida-desaparecida de apenas ocho meses Claudia Victoria Poblete Hlaczik (en *De perlas y cicatrices*) cuya fotografía Lemebel extrae del libro *Mujeres chilenas detenidas desaparecidas*, con los rostros de Carmen Gloria Quintana, Karin Eitel, también de las militantes Carmen Soria, Anita González, ésta última portando a su vez la foto de su marido, hijos y nuera desaparecidos (en *Serenata cafiola*).

⁸ En distintas partes de Latinoamérica también llamado “feria de pulgas”.

⁹ A través de la “Cueca sola”, las madres y esposas chilenas tomaban el baile nacional, la cueca, para resignificar su carga de emparejamiento en el marco de las desapariciones, bailándolo vestidas de negro con una figura siempre ausente.

Puede observarse de esta manera que la fotografía amplifica la presencia del cuerpo en los textos. Las “miradas frontales” desde las que los desaparecidos exigían una responsabilidad ética, como dice el cronista de “El informe Rettig” (1998), se entrecruzan también con las del lector en las páginas de estas secciones. Por ello mismo, son páginas que se abren al acto de mirar y de recordar como forma de un *hacer* que convoca a la responsabilidad de quien mira y, así, es mirado: un presente continuo que se reactualiza en *lo que (está) pasa(ndo) entre* -las miradas, los cuerpos que recuerdan y son recordados, la escritura, los recuerdos y el ahora-. Por lo tanto allí, y recobrando la perspectiva foucaultiana del comienzo, el archivo se lanza a *lo todavía no dicho*, estrechándose al tiempo de la potencialidad que es también el tiempo del vínculo y el contacto en tanto se sustrae a “lo ya dado”, para el cual el pasado no funciona como un mero repositorio neutro de hechos, disponible indistintamente a cualquier presente, sino como una fuerza que lo empuja hacia el trabajo político.

El título de cada una de estas secciones donde la escritura se abre a la imagen también pone en evidencia el funcionamiento que éstas adquieren en tanto espacio de acopio de materiales descartados. En *De perlas y cicatrices* la sección de fotografías se titula “Relicario” (105-116), en *Zanjón de la Aguada*, “Porquería visual” (157-175), mientras que en *Serenata cafiola* se titula “Cachureo¹⁰ sentimental”. Por su parte, títulos más líricos como “Deshojando ese mirar” (en *Háblame de amores*, 173-186) y “Bésame otra vez, forastero (127-142) en *Adiós mariquita linda*. Los tres primeros títulos referidos conforman una red semántica en que se pone de manifiesto el trabajo que estas secciones asumen de recoger materiales, objetos olvidados, desechados, tachados del radio de lo “archivable” en documentos oficiales; son “porquerías” y “cachureos”. También remarcen la relación emocional que los envuelve, transformándolos en verdaderos tesoros, únicos y destellantes a pesar de su descolorido blanco y negro, de su calidad borrosa en muchos casos, de su condición de haber sido alzados de entre la basura de la calle cuando adviene el tiempo de la utopía en ruinas. Esta sentimentalidad los compromete a una forma del atesoramiento cifrada en el concepto del “relicario”, allí donde lo descartado se transforma en objeto precioso, puesto cerca del corazón y del cual se extrae una fuerza política, una disidencia en tanto posibilidad de recordar

¹⁰ “Cachureo” es un coloquialismo chileno que refiere a un “conjunto variado de objetos desechados” según el diccionario de la Real Academia Española.

de otra forma, fuera de los circuitos demarcados por el poder, remeciendo los relatos estáticos de la memoria.

El archivo del pasado, la memoria oficial, necesita para construirse sacar aquello que no encaja en ella, por eso en el resto hay más historia, más fuerza transgresiva que en lo que finalmente termina entrando al relato. En su ensayo “El archivo arde”, Georges Didi-Huberman señala que “lo propio del archivo es su hueco, su ser horadado” (2007: 1), por ello, se debe tener cuidado de equiparar el archivo del cual se dispone con una presunta “totalidad” de las acciones y hechos de un mundo pasado, porque éste “siempre arroja sólo algunos restos” (2007: 1). Lo interesante de esta propuesta de Didi-Huberman es que, pensando al archivo desde su doble tensión constitutiva, entre el vértigo del exceso y su contraparte, la falta, nos señala la necesidad de integrar a la reflexión lo que su “ser horadado” dice en relación a la condición de posibilidad de ese archivo. De ese modo, Didi-Huberman invita a hacer una lectura en negativo muy productiva para pensar este trabajo de Lemebel: circundado por la destrucción acechantes, lo que el archivo finalmente siempre devela “en cada página que no ardió”, es, no un elemento completo y absoluto, sino el gran silencio sobre el que se erige. En consecuencia, el vestigio porta una gran fuerza movilizadora y testimoniante (Didi-Huberman, 2007: 7), inquieta porque a la vez que revela tan poco, también revela demasiado, porque en él “nos damos cuenta de la barbarie que -como tan acertadamente lo describiera Walter Benjamin- está testimoniada en cada documento de cultura” (2007: 1). A pesar de que la destrucción tiende un “brutal velo” sobre el pasado, lo que resta “deja entrever un poco -y así nos sacude- cada vez que percibimos en un testimonio aquello que está diciendo en su silencio, cada vez que vemos lo que un documento muestra en su ser incompleto” (2007: 3).

Conformar otro archivo desde lo que se ha desechado, en la medida en que en Lemebel no refiere a una mera acción documental sino liberadora, es asimismo una estrategia para la no pertenencia, porque los restos no representan nada, impiden su reificación porque precisamente son lo que debió quedar afuera de determinada representación. En este sentido vehiculizan un trajinar hacia el presente de aquello discontinuo y no articulable con un pasado “común a todos”. ¿Qué es *lo propio* de una escritura de la memoria? Las crónicas lemebelianas, manteniendo esta pregunta como coordenada para su inteligibilidad, exploran, por el contrario, las posibilidades de no propiedad ni pertenencia de la palabra literaria,

como tampoco de los cuerpos, ni de los recuerdos, ni de las experiencias de rememoración a los cotos impuestos por el archivo oficial y a la comunidad esencial que éste busca instaurar: la chilenidad reconciliada y fuera de toda contingencia histórica. El archivo abierto lemebeliano se escurre de una representación legislada y apropiable para acercarse más a una presentación, es decir, a lo que pasa entre los cuerpos en el ahora de su exposición al recuerdo y a la construcción de otra memoria como espacio eminentemente político.

La productividad del material archivístico de descarte que Lemebel recoge literalmente del suelo, como en el caso de la fotografía hallada en un mercado persa, no está en la posibilidad de fetichizarlo, es decir, de erigirlo en cantera de una otra verdad *per se* incontrovertible y tan monolítica como aquella que busca desbaratar, sino de construir una memoria entrecortada que circunda, sin poder aprehender jamás, las ausencias y las desapariciones de las cuales solo llegan apenas jirones, restos en la inminencia de aparecer e irrumpir la tersura de los sentidos. Su fuerza radica en que no solo torna indisimulable los baches sobre los que se construye el archivo, sino que éstos son su condición de posibilidad para que la memoria permanezca como una tarea siempre pendiente.

De esta forma, el concepto compositivo que surca las crónicas lemebelianas en relación a la emergencia de los restos del pasado, busca interpelar el horizonte receptivo, comprometerlo en una experiencia política y corporal del recuerdo activo, en un montaje inagotable en la medida en que se desmarca de los propios límites del “libro de crónicas” y se dispone a ser una historia contándose, pasando por el dolor, el “corazón”, la “mirada frontal” de quien se “complicita” [expresión del propio Lemebel ([1996] 2000: 117)] en la lectura de los textos.

Las crónicas se transforman en espacio de acumulación de fragmentos visuales múltiples, interrumpiendo la linealidad de la palabra para abrirse a la sinestesia de la imagen interpelante. Podemos observar allí cómo, en la búsqueda de asir la memoria traumática del pasado reciente, los textos incorporan estrategias narrativas que trabajan desde la disonancia de materiales y la discontinuidad de la representación. En este sentido pueden ser pensados como “narrativa del residuo” siguiendo la línea analítica que elabora Nelly Richard para abordar la Escena de Avanzada. Para Richard “solo una precaria narrativa del residuo fue capaz de escenificar la descomposición de las perspectivas generales, de las visiones

centradas, de los cuadros enteros: una narrativa que solo deja oír restos de lenguaje, retazos de signos, juntando hilos corridos y palabras a mal traer” (Richard, 2013: 124).

La propuesta de Richard se enmarca en la idea de que, ante el quiebre radical de los signos sociales compartidos fraguado por la dictadura, la literatura y el arte deben reconfigurar sus lenguajes, dando batalla a las fuerzas asimilativas del poder, arrebatándole a su máquina de aplanamiento y homogenización todos los signos que pueda. Sin dudas, la escritura de Lemebel, impactada también ella por la experiencia dislocante y aberrante de la dictadura militar, hace eco de esta batalla y genera estrategias de resistencia a través de un permanente trabajo de desclasificación del archivo oficial en pos de la construcción de otro archivo abierto de la memoria. En este sentido, la relación entre la experiencia y el archivo debe entenderse como recursiva porque si la primera lo impacta y lo reconfigura, también el archivo es la condición para que otra experiencia sea posible en tanto que, como sostiene Derrida, “no se vive de la misma manera lo que ya no se archiva de la misma manera” ([1995] 1997:26). Los precarios montajes con elementos culturalmente abandonados, fallidos o depreciados que arman los libros de Lemebel –incorporando desde la poética eufórica de la Revolución cuyo derrumbamiento se plasma en el propio acto de levantar su imagen-desecho de entre la basura del suelo, hasta las imágenes envejecidas de una cultura entonces juvenil con sus consignas de renovación truncadas por la dictadura– exploran otra forma de archivar el pasado que vuelva habitable y pensable políticamente el escenario de devastación que deja la dictadura, “complicitándose” con las potencialidades inusitadas que traen los restos. Éstos, sorteando toda fetichización y predisponiéndose a ser archivados de una manera alternativa y contestataria a la que le demarcaría el statu quo político, *todavía* pueden decir, importunar, interpelar. Esa apertura del archivo desde lo que le queda por decir desafía el control que los gobiernos de la Transición ejercieron sobre el posible desborde de los signos y de las memorias, tal como sostiene Richard, es decir, sobre “la peligrosa revuelta de las palabras que diseminan sus significaciones heterodoxas para nombrar lo oculto-reprimido fuera de las redes oficiales de designación” (Richard, 2001: 28).

Abierto desde sus posibilidades aún no desplegadas aunque sí intuidas, el archivo se descubre entonces, más que como una cuestión de pasado, como un aval de futuro. En palabras de Derrida, se observa que el archivo

es “siempre un *aval*, y como todo *aval*, un *aval* de porvenir”¹¹ (Derrida, 1997: 26). Dicho porvenir se vislumbra en el propio acto de recordación en el que el cronista, observando una foto maltrecha, puede ver más allá del referente documentado, tal como sucedía en la crónica citada al comienzo del apartado, “La noche de los visones”, y lo que ve es que “*todavía* es subversivo el cristal obsceno de sus carcajadas”, que las locas, los desaparecidos, los torturados, advienen al presente de la memoria en construcción “*aún* torcidas, *aún* folclóricas en sus ademanes ilegales” (Lemebel, [1996] 2000: 26), es decir, aun con el tesoro de su irreverencia capaz de desestabilizar la amnesia uniformadora y los relatos normalizados.

Los textos activan así el pasaje desde el “archivo dado” al “archivo posible” (Dalmaroni, 2010: 17). Éste, en tanto que brota de los intersticios de lo *aun no dicho*, se nos presenta como archivo apenas conjeturado, entrevisto, que, en la medida en que es *aval* de futuro, “puja por *avenir*” (17) desde aquella duración no conclusiva del *todavía* en el que aguarda la tarea diaria de la imaginación-invencción constante de posibilidades de *otras* experiencias que se contrapongan a la perversidad del silencio y al disciplinamiento de los recuerdos. Invencción de posibilidades de otras formas de vivir lo que ya comienza a ser archivado de otro modo: y en Lemebel éste es sin dudas un modo crítico, afectivo y desobediente.

BIBLIOGRAFÍA

- CRAGNOLINI, M (2012); *Derrida, un pensador del resto*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra.
- DALMARONI, M. (2010); “La obra y el resto (Literatura y modos del archivo)”. En *Telar* N° 7-8. PP. 9-29.
- DERRIDA, J. ([1995] 1997); *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Valladolid: Editorial Trotta.
- DIDI-HUBERMAN, G. (2006); *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- , (2007); *El archivo arde*. <https://filologiaunlp.files.wordpress.com/2012/05/el-archivo-arde1.pdf> (última consulta: 12-05-2014)
- FOUCAULT, M. ([1969] 1979); *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GALENDE, F. (1995); “La insurrección de las sobras”. En *Revista de Crítica Cultural*. N° 10. PP. 24.

¹¹ Cursivas en el original.

- LEMEBEL, P. ([1996] 2000); *Loco afán. Crónicas del sidario*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- , (1998); *De perlas y cicatrices. Crónicas radiales*. Santiago de Chile: LOM.
- , ([2003] 2004); *Zanjón de la Aguada*. Santiago de Chile: Seix Barral.
- MOULIAN, T. (2002); *Chile actual. Anatomía de un mito*. Santiago de Chile: LOM.
- NANCY, J.L. (2000); *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: LOM ediciones.
- , (2013); *Archivida. Del sintiente y del sentido*. Buenos Aires: Quadrata.
- RICHARD, N. (2001); *Residuos y metáforas (ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la Transición)*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.
- , (2013); *Fracturas de la memoria. Arte y pensamiento crítico*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- ROLNIK, S. (2010); “Furor de archivo”. *Revista Errata* N°1. Páginas 38-54.
- , (2014); *Archive Mania. 100 Notes, 100 Thoughts: Documenta Series 022 Gestalten*: UK.
- SARLO, B. (2012); *Tiempo Pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- ZALAQUETT, J. (2000); “La Mesa de Dialogo sobre derechos humanos y el proceso de transición política en Chile”. En *Estudios Públicos* N° 79. Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos (CEP) <http://bibliotecadigital.indh.cl/handle/123456789/182> (última consulta: 30-11-2013).

Afrodescendientes y Acciones Afirmativas en la educación. Estados Unidos y Colombia*

Afro-descendants and Affirmative Actions for Education. United States and Colombia

MÓNICA VELASCO MOLINA**

RESUMEN: Las Acciones Afirmativas son políticas públicas que buscan compensar la situación de desigualdad histórica a la que han sido sujetos determinadas colectividades. El presente texto muestra el caso de dos países: Estados Unidos y Colombia. El primero de ellos, por ser el lugar que dio origen a este tipo de reflexiones. El segundo, por ser el primer país de América hispánica que, no sólo discutió dichas políticas públicas sino que, además, enriqueció el debate sobre el asunto. El texto hace referencia a las Acciones Afirmativas en materia educativa y a la población afrodescendiente de ambos países.

PALABRAS CLAVE: *Acciones afirmativas, afrodescendientes, Estados Unidos, Colombia.*

ABSTRACT: Affirmative Actions constitute a set of public policies that seek to compensate the historical inequity that certain communities have been subject to. This paper analyzes the cases of two countries: the United States and Colombia. The former because it is the place where this type of reflections emerged and the latter because it is the first country in Latin America that not only has discussed such public policies but has also enriched the debate on the issue. This text makes reference to the Affirmative Actions as a part of educational policies and also to the Afro-descendant population in both countries.

KEY WORDS: *Affirmative Action, afro-descendants, United States, Colombia.*

RECIBIDO: 08 de diciembre de 2016. **ACEPTADO:** 13 de marzo de 2017.

INTRODUCCIÓN

Las Acciones Afirmativas han sido objeto de un intenso debate en todas las sociedades en donde se ha discutido su implementación. Debido

* El presente texto se realiza gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) a través del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM.

** Doctora en Estudios Latinoamericanos, UNAM. <monvelmol@yahoo.com.mx>.

a que éstas buscan favorecer a grupos en situación de evidente desventaja en relación al resto de la sociedad, han encontrado tanto detractores como entusiastas seguidores. Negros, mujeres, migrantes o indígenas, son colectividades a los que se busca beneficiar con la implementación de este tipo de políticas públicas.

Las siguientes líneas tienen como objetivo conocer, particularmente, las experiencias tanto de Estados Unidos como de Colombia en el tema de las acciones afirmativas en relación con los afrodescendientes, en especial en relación al ámbito educativo. Se han elegido estos dos países debido a que fue en los Estados Unidos en donde por primera vez se concibió tal iniciativa. El segundo, Colombia, porque fue uno de los primeros países de lengua española en Latinoamérica en donde se han discutido.

La intención de focalizar el presente estudio sobre el ámbito educativo y no en el laboral es porque, el primero, brinda la posibilidad de alcanzar mejores condiciones de vida, lo que le permite al sujeto no sólo escalar en la jerarquía social sino también ser partícipe de la toma de decisiones que atañen a su entorno. El texto tendrá como soporte información hemerobibliográfica.

Singular importancia guarda la situación de los descendientes de los esclavizados africanos que fueron traídos al continente americano como fuerza de trabajo entre los siglos XVI y XIX debido a que es un sector de la población al que, desde antes de alcanzar la anhelada libertad, ya era objeto de discriminación por traer consigo el estigma del color-estatus social. Marca que devino en una exclusión de la sociedad y en la limitación de todos sus derechos.

Para reflexionar sobre los estudios de caso, es pertinente establecer, desde un principio, qué se entenderá durante el resto del texto por acción afirmativa, acción positiva, movilidad positiva o también conocida como acción compensatoria. Es verdad que no existe una conceptualización generalmente aceptada dada la gran cantidad de visiones filosóficas y políticas respecto a ellas. La multiplicidad de perspectivas y experiencias hacen que su significado sea difícil de asir. Sin embargo, comparto la visión que ofrece Nei Lopes en su Enciclopedia Brasileña de la Diáspora Africana, al señalar que acción afirmativa es la:

política pública de preferencia especial destinada a promover acceso al poder, al prestigio y a la riqueza a miembros de un grupo social históricamente discriminado. Se expresa, por ejemplo, con relación a los negros

(destinándoles) parte de las vacantes disponibles, en universidades o en empresas, o bien (otorgándoles) becas de estudio, entrenamientos especiales y otras formas que propicien el ascenso social, como compensación por las dificultades enfrentadas en un contexto social notoriamente adverso... (Lopes, 2004: 28)

Esta definición muestra la trascendencia de las acciones afirmativas en la búsqueda de nivelar las oportunidades de todos los grupos que componen una sociedad, en especial si ésta es diversa y multicultural. Pero también surge la noción de compensar a un grupo que, por determinadas situaciones, ha sido dañado y sufre una discriminación que se refleja en desigualdades profundas. El caso de los afrodescendientes, de los indígenas y de los migrantes indocumentados es muy evidente, aunque también el ámbito del sexo-género es otro buen ejemplo de los grupos a quienes se encuentra focalizado este tipo de políticas públicas.

Cabe señalar que la expresión acción afirmativa nació en 1935 a partir de la Ley Nacional de Relaciones Laborales en los Estados Unidos y que, contrario a lo que se supondría, ésta no tuvo en principio la intención de perfilarse como una medida de trato preferencial en favor de las minorías (Martín, 2003: 167). Si bien estas políticas son implementadas a través de decretos o leyes por el sector público, es imposible pensarlas aisladas del contexto de organización y lucha de los grupos discriminados, quienes en numerosas ocasiones y bajo diversos contextos expresan su rechazo a la estructura jerárquica que los margina de la toma de decisiones del poder. En este sentido, acción afirmativa tiene su correlato con la búsqueda de los grupos discriminados por ser incorporados plenamente en sus derechos y deberes a la sociedad en donde se encuentran y de la que se sienten parte integrante.

Pero la implementación de las acciones afirmativas ha radicalizado posiciones. Diversos argumentos son presentados en favor y en contra,¹ los que en múltiples ocasiones son el reflejo de los enfoques que generan los principios ideológicos en los que se sentó la conformación de los

¹ Las acciones afirmativas, como establece la definición de Nei Lopes están fundamentadas en la compensación y corrección de un daño ocasionado a un grupo determinado, pero también se encuentran sustentadas en la idea de la diversificación. En los tres niveles se presentan argumentos en favor y en contra, siendo ilustrativo el cuadro que rescata Jorge Enrique Celis-Giraldo en su texto "Las acciones afirmativas en educación superior: el caso de los Estados Unidos" a partir de las consideraciones de Cohen y Sterba, en donde es posible comparar ambos razonamientos (Celis-Giraldo, 2009: 107).

modernos Estados Nación. Para el caso de los países del continente americano, éste se estableció sobre bases racistas, monoculturales y eurocéntricas, de ahí que las sociedades en las que la desigualdad de oportunidades es evidente haya sido necesario un fuerte y continuo cuestionamiento por parte de los sectores segregados, sobre los principios en los que se estableció el contrato social que fundamentó el Estado Nación.

EL PRINCIPIO DE LAS DESIGUALDADES: LA AUTONEGACIÓN

Los discursos nacionales en América que se estructuraron con el propósito de fundamentar una identidad y, con ello, la cohesión de las nuevas sociedades que nacían con la independencia de sus territorios, estuvieron alejados de la realidad poblacional que su pasado les había brindado. En países como Estados Unidos, se centraron en el ideal eurocéntrico que relegó a los negros a la esclavitud y posteriormente, los excluyó del pleno disfrute de la ciudadanía. También los sobrevivientes indígenas han padecido la segregación tanto de derecho como espacial, al encontrarse orillados a habitar en las denominadas reservas.

Hay que agregar que, a diferencia de lo que ocurre en otras partes del continente americano, en aquel país la división biológica es tajante bajo el “principio de la gota de sangre”, en el que prevalece la idea de que independientemente de su apariencia física, si existe algún miembro en la familia que sea negro, todos los descendientes y generaciones posteriores serán considerados negros. De tal manera que se condena la unión entre blanco(a) y negro(a). En resumen, existe un fuerte rechazo a la mezcla interracial.

En los países que conformaron la América latina, el principio de la representación de sangre del grupo étnico al que pertenecen los progenitores no tuvo un campo fértil debido a la situación poblacional, de cualquier modo, la élite despreció a sus grupos indígenas y negros. Como señalan Hernán Taboada y Carlos Tur Donatti, “la utopía eurocriolla estaba asentada en el racismo y en la discriminación, al punto de soñar con ‘sociedades sin ellos’, es decir, sin afros, indígenas y mestizos, en un auténtico genocidio simbólico” (Tur y Taboada, 2008: 12).

Los americanos forjadores de la idea de nación estuvieron fuertemente influidos por las teorías raciales provenientes de Europa, las que consideraban que la mezcla entre diversos grupos humanos era fuente

de decadencia, en las que el hombre blanco es el que mejor representaba las cualidades, hábitos y destrezas propias de un ciudadano, lo que dejó relegados a todos aquellos que no cumplían con dichos estándares en un estado de naturaleza hobbesiano; es decir, alejado de la naturaleza humana que estaría domesticada por leyes y normas que regirían a la sociedad civil.

Esta concepción impactó profundamente a una importante parte de la elite intelectual la que, una vez alcanzada la independencia, prefirió apuntalar una memoria que privilegiara la cosmovisión de unos pocos por encima de la gran mayoría, con lo cual la idea de unidad y colectividad quedó restringida a unos cuantos. Como consecuencia de esto, la noción de ciudadanía también fue limitada y, con ello, deberes y derechos estuvieron encauzados en beneficio de aquellos que se ajustaron a los parámetros establecidos desde el principio en el contrato social. En realidad, esto llevó a pensarnos de manera selectiva y dividida, lo que originó en nuestras sociedades una auto negación de la propia identidad.

Así, ¿cómo pensar en una idea de igualdad? ¿Cómo conseguir que la población tenga acceso a las mismas oportunidades y beneficios que emanan del Estado cuando existen claras diferencias al interior de ella? ¿Cómo considerarse parte de una sociedad que al mismo tiempo que le impone deberes olvida ofrecerle iguales derechos que los otorgados a aquel pequeño grupo que formuló toda una idea de lo que era esa naciente nación? Es en ese ámbito de preguntas y frente a una realidad desigual, en la que los diversos movimientos que representan a esas colectividades discriminadas han buscado cuestionar un modelo que no se ajusta a la realidad histórico-poblacional y han emprendido una lucha titánica con el propósito de superar los obstáculos que se les han impuesto. De tal manera que las acciones afirmativas forman parte de ese conjunto de acciones que buscan generar condiciones viables que les permita alcanzar, en igualdad de circunstancias, mejores oportunidades en plenitud de sus derechos y deberes ciudadanos.

EN LOS ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA, ¿QUÉ SIGNIFICA LA IGUALDAD?

El caso de los Estados Unidos es interesante no sólo porque fue el primer país en donde se impulsaron las acciones afirmativas como políticas públicas, sino porque, además, aún hoy la confrontación jurídica continúa

vigente en favor y en contra de ellas. Debido al espacio y al tema, sólo esbozaré cómo ha sido el arduo camino emprendido por los afronorteamericanos en búsqueda de la igualdad y su lucha, a través de las acciones afirmativas, en el ámbito educativo.

En el autodenominado “país de las libertades”, desde el inicio de su vida como nación independiente y desde la raíz de la concepción sociopolítica de los denominados Padres Fundadores, no se encontró la idea de la igualdad como un principio que rigiera su flamante Constitución. La esclavitud no sólo era tolerada sino defendida, al ser parte de un derecho de propiedad. De tal manera que la sola idea de igualdad estaba contenida para el disfrute y goce de una parte de la población, a pesar que la presencia del negro, tanto en las ciudades como en el campo, tanto del norte como del sur, desde aquel momento, eran un elemento fundamental en la historia económico-social de aquel país.² Incluso, aunque algunos negros vivían como libres en las ciudades antes de la abolición de la esclavitud, éstos ya padecían cierto nivel de segregación.

Si bien, la supresión de la esclavitud en los estados del norte ocurrió en 1830, lo que les permitió mayor injerencia en la vida de la sociedad, la exclusión que padecían era importante. Se encontraban descartados para formar parte de “los jurados, de las escuelas y del transporte público, y sólo podían entrar a la mayoría de los hoteles, restaurantes y centros de recreación si trabajaban ahí como meseros o sirvientes” (Grunstein, 2005: 97). El norte no se caracterizó por implementar fórmulas o mecanismos de igualdad. De hecho, la exclusión que padecían podría ser considerada como el antecedente de las leyes de segregación, también conocidas como de Jim Crow que ocurrieron a finales del siglo XIX.

Fue hasta 1863 cuando el Presidente Lincoln emitió su Proclama de Emancipación; es decir, casi un siglo después de la independencia de aquel país. Libertad que no fue producto de una acción humanitaria sino como consecuencia de una estrategia militar durante la Guerra Civil. La idea era propiciar el resquebrajamiento de la economía de los estados que conformaban a los Estados Confederados de América (integrados por once entidades del Sur de aquel país) y, con ello, que los Estados de la

² En su importante libro sobre la historia de los afronorteamericanos, Juan Manuel de la Serna apuntó que para 1807, una vez que terminó el tráfico esclavista, se calcula que el número de africanos introducidos a las trece colonias fue de 345 000. Cifra que considera cercana a la realidad debido a que a partir de 1791 se comenzaron a aplicar con regularidad censos decenales (De la Serna, 1994: 12).

Unión alcanzaran de forma definitiva la victoria. “El Acta de Emancipación se publicó, según las palabras del mismo Lincoln *como una necesidad militar*” (De la Serna, 1994: 51). Pero los negros tuvieron que esperar dos años más para que dicha Proclamación fuera definitivamente plasmada en la Constitución a través de la Decimotercera Enmienda, la que daba por finalizada la esclavitud. Propuesta el 31 de enero de 1865 y ratificada el 6 de diciembre del mismo año, ésta señaló: “Sección 1. Ni la esclavitud ni la servidumbre involuntaria existirán en Estados Unidos o en cualquier lugar sujeto a su jurisdicción, salvo como castigo por un delito del cual la persona haya sido debidamente convicta.”³

La Enmienda se limitaba a declarar la inexistencia de la esclavitud en su territorio, pero de ningún modo señaló con claridad si aquellos hombres que alcanzaban su libertad adquirirían los mismos derechos del resto de la población o si serían objeto de algún tipo de ayuda para incorporarlos a la sociedad. Como se puede inferir de esta situación, si la libertad fue concedida desde el ámbito federal como derivación de una maniobra político-militar y no como un objetivo principal, entonces la libertad alcanzada no sólo fue limitada sino ampliamente debatida por las legislaturas estatales, lo que convirtió la segunda mitad del siglo XIX en innumerables e inflamadas disputas sobre los derechos otorgados a los negros.

Todavía más, los sureños blancos deseaban continuar con el trato al negro bajo relaciones de subordinación y los emigrantes blancos del norte que se trasladaron al sur en búsqueda de fortuna, también se opusieron a hacer efectiva la libertad de los negros. En tanto los abolicionistas apoyaban a los nuevos libres en su deseo por incorporarse como verdaderos ciudadanos para adquirir no sólo deberes sino derechos tales como los servicios básicos: salud, vivienda, educación, adquisición de bienes y, por supuesto, formar parte de la toma de decisiones a través del ejercicio del voto (De la Serna, 1994: 53).

Como es posible percibir, los proyectos se contraponían frontalmente, lo que derivó en que el negro enfrentara múltiples obstáculos. Lo terrible de esta situación es que una vez conseguida la libertad, esta sociedad rígidamente jerárquica no les brindó ningún espacio dentro de ella, los

³ *La Constitución de Estados Unidos con notas explicativas*, Oficina de Programas de Información Internacional (IIP), página web consultada <http://iipdigital.usembassy.gov/st/spanish/publication/2008/09/20080915145501pii0.1888391.html#axzz3tqbCBnXX>, descargado el 18 de noviembre del 2015, a las 12:03 pm.

excluyó desde el principio (Wacquant, 2008: 231). De hecho, fue hasta 1870 cuando, una vez ratificada la Decimoquinta Enmienda a la Constitución de los Estados Unidos, se les otorgó el derecho al voto. El texto señaló: “Sección 1. Ni los Estados Unidos ni ningún estado de la Unión podrán negar o coartar el derecho de los ciudadanos de los Estados Unidos al sufragio por razón de raza, color o condición previa de servidumbre.”⁴ Sin embargo, la enmienda no significó el cabal cumplimiento de dicha ley, pues algunos estados del sur lograron aplazar dicho derecho hasta la década de los años de 1960, cuando fueron aprobadas leyes que garantizaron que la Enmienda fuera respetada.

Por lo tanto, desde finales del siglo XIX, el enfrentamiento entre los blancos conservadores que se sintieron afectados en su propiedad y en su jerarquía por la abolición de la esclavitud, y los republicanos que lograron impulsar algunos programas en beneficio de los negros, pero sin que éstos fueran cumplidos, llevó a una polaridad en la sociedad norteamericana. Divergencias que no se manifestaron abiertamente mientras las tropas de los unionistas ocuparon los territorios del sur. Incluso, los afronorteamericanos celebraron abiertamente su nueva condición de libres y lo expresaron no sólo en festejos, sino también en el abandono de las plantaciones donde fueron esclavizados, buscaron su autonomía e, incluso, con el apoyo del Partido Republicano, formaron clubes políticos. Activismo que se reflejó en el hecho de que los republicanos colocaran “260 miembros de la comunidad negra en nueve convenciones constitucionales estatales en comparación con los 713 representantes blancos elegidos en las mismas” (De la Serna, 1994: 63).

Pero los obstáculos para que los negros fueran reconocidos como sujetos de derecho por los blancos sureños pronto se hicieron palpables. Si bien el gobierno federal intentó implementar medidas que buscaron apoyarlos en su incorporación a la sociedad, como la creación de la Oficina de Manumisión, que tenía por objetivo brindarles ayuda para asentarlos como granjeros en sus propias tierras, ésta sólo estuvo en funciones por un año y su presupuesto no fue suficiente para solventar una situación de grandes proporciones (Grunstein, 2005: 98).

⁴ *La Constitución de Estados Unidos con notas explicativas*, Oficina de Programas de Información Internacional (IIP), página web consultada <http://iipdigital.usembassy.gov/st/spanish/publication/2008/09/20080915145501pii0.1888391.html#axzz3tqbCBnXX>, descargado el 18 de noviembre del 2015, a las 12:03 pm.

La situación empeoró una vez que los sureños se libraron de la presencia de las tropas del norte y con ello, adoptaron los conocidos *códigos negros*⁵ en donde se imponían severas restricciones a los afronorteamericanos (Martín, 2003: 152). De tal forma que la oposición para que los segregados asumieran su estatus de ciudadanos tuvo su reflejo en la intensa represión y discriminación que sufrieron en diversos ámbitos de la sociedad. Esta situación generó, como recuerda Juan Manuel de la Serna, que entre 1890 y 1910, fueran aprobadas leyes en los estados sureños que legalizaban actos de segregación racial, las que fueron apoyadas por la Corte Suprema de Justicia que estableció la doctrina de ‘iguales pero separados’ (De la Serna, 1994: 68).

La segregación padecida por los afronorteamericanos fue cada vez mayor, se extendió a todos los ámbitos de la vida cotidiana. En 1896 se legitimó jurídicamente la separación entre blancos y negros para idénticos servicios, a través de la sentencia *Plessy vs Ferguson*. Para comprender la importancia de la denuncia interpuesta por Homer Plessy y sus consecuencias, es necesario recordar que Plessy, ciudadano de los Estados Unidos y residente en el Estado de Luisiana, de raza mixta (7/8 caucásico y 1/8 de sangre africana), compró el 7 de junio de 1892 un boleto de primera clase en el ferrocarril de *East Luisiana* de Nueva Orleans a Covington y, una vez sentado en el vagón reservado para pasajeros de raza blanca, y pese a que la empresa no estaba autorizada a realizar distinciones entre los ciudadanos por su raza, éste fue conminado a cambiar al vagón reservado para personas de raza no blanca, bajo pena de expulsarlo del tren y encarcelarlo. Pero ante la negativa de Plessy, éste fue detenido, encarcelado y acusado por violar una ley de la Asamblea General de Luisiana aprobada en 1890. Plessy alegó la nulidad de dicha ley y sin efecto, debido a su oposición a la Constitución de los Estados Unidos. Pero el fiscal del distrito interpuso una excepción en nombre del Estado, misma que fue aceptada por el tribunal, que desestimó los alegatos de Plessy. El caso llegó al Tribunal Supremo, en donde se sostenía que la ley era constitucional y

⁵ Los códigos negros o también conocidos como *Code Noir* es “una pieza jurídica concebida por Colbert, ministro de Luis XVI, rey de Francia, y por éste firmada en 1685. Conformada por un conjunto de leyes que reglamentaban la vida de los esclavos en las colonias francesas en América – Martinica, Guadalupe, San Cristóbal y, más tarde, Luisiana) y ratificando usos y costumbres esclavistas, como la pena de muerte, la práctica de la tortura, etc. con el propósito de frenar una clase social intermedia entre señores y esclavos”. (Lopes, 2004: 195)

que Plessy en vez de alegar debía admitir que pertenecía a la raza negra, éste rechazó tal situación, se negó a admitirse como hombre negro. La decisión del Tribunal Supremo fue la de avalar la ley que condenó a Plessy a una multa y encarcelamiento.⁶

Fue, a partir de dicho caso, que la separación de negros y blancos en servicios que en apariencia eran idénticos –entre ellos el ámbito educativo–, fue defendida jurídicamente. Esta resolución mostró que la relación jerárquica que la esclavitud forjó entre blancos y negros continuaba y, por ende, los servicios tampoco se equipararían entre los ofrecidos a los negros y a los blancos. Las leyes en Estados Unidos defendían una idea de igualdad jurídica pero éstas desdeñaban la igualdad social. La estratificación racial también hacía eco en las teorías raciales impulsadas en Europa a través de la repulsión a la mezcla; era el miedo a la interpenetración que devendría en la degeneración de la raza.⁷ De este modo, el blanco continuó abrogándose el derecho a ocupar el máximo lugar en la pirámide social, se dejó para un segundo nivel al resto que no se ajustara a sus características fisionómicas.

El caso de Plessy se encontró dentro de las muchas acciones de segregación que padecieron los afronorteamericanos y que fueron conocidas como las leyes de Jim Crow.⁸ Aunque cabe resaltar que los afronorteamericanos no sólo tuvieron que hacer frente a las leyes que los discriminaban, sino también a grupos racistas del tipo del Ku Klux Klan⁹ que persiguió y

⁶ Luis Grau Gómez y Manuel Martínez Neira, “Plessy v. Ferguson, 163 U.S. 537 (1896)”, en *Historia del Constitucionalismo Americano*, disponible en <http://ocw.uc3m.es/historia-del-derecho/historia-del-constitucionalismo-americano/otros-recursos-2/tema-5-la-guerra-civil-y-la-epoca-de-la-reconstruccion/resolucion-del-tribunal-supremo-plessy-v.-ferguson-163-u.s.-537-1896> Descargado el 15 de 11 del 2015 a las 10:54 a.m.

⁷ Para comprender los diversos debates sobre la herencia y la raza, consultar López Beltrán, C. (2004).

⁸ Jim Crow es una canción interpretada en los años de 1830 por Daddy Rice, un cantautor blanco que se cubría la cara con pasta de carbón o corcho quemado para parecerse a un hombre negro, cantando y bailando como una caricatura de un hombre negro. Para 1850, este personaje se convirtió en el mejor ejemplo de las ideas estereotipadas sobre la inferioridad del negro en los Estados Unidos. “La historia de Jim Crow”, en *Revista Fundación Sur Departamento África*, sección Crónicas y Reportajes, 15 de abril. Disponible en <http://www.africafundacion.org/spip.php?article20516>. Descargado el 18 de noviembre del 2015, a las 13: 13 p.m. Entre las Leyes de Jim Crow se encuentran que los negros y blancos habitaran en barrios diferenciados, fueran separados en el transportes, centros de salud, actividades recreativas, iglesias y hasta cementerios.

⁹ Ku Klux Klan, según Nei Lopes, es una organización terrorista de extrema derecha, hoy clandestina, fundada en Pulaski, Tennessee, Estados Unidos en 1865, con el objetivo de,

mató a muchos de ellos. Además de las diversas iniciativas de grupos científicos, como los seguidores de la eugenesia, quienes liderados por Charles Davenport pugnaban, entre otras acciones, por esterilizar a los negros.¹⁰ Sin olvidar que, incluso en estados como Mississippi en 1920, se llegó a establecer una ley que permitía sancionar con multa y cárcel a todos aquellos que publicaran o circularan argumentos en favor de la igualdad social o del matrimonio mixto (Wacquant, 2008: 235). Sólo hasta mediados del siglo xx, la titánica lucha para que estas leyes fueran desmontadas del andamiaje jurídico que las sostenía comenzó a dar resultados.

Entre tanto, los afronorteamericanos gestionaron, bajo distintas visiones, caminos para impulsar su desarrollo e inserción en la sociedad. Especialmente importante fue el ámbito educativo. Percibieron que a través de ella sería posible alcanzar la verdadera libertad. Así, por ejemplo, Du Bois ya desde los primeros años del siglo xx propuso que todos los negros americanos tuvieran acceso a las universidades. Es evidente que los pobladores blancos del Sur se oponían a la educación del negro pues temían las consecuencias que provocaría una población negra educada. Como señaló Du Bois: “Y el Sur no estaba completamente equivocado, pues la educación para todas las clases de hombres ha tenido y siempre tendrá, un elemento de peligro y revolución, de insatisfacción y descontento. Sin embargo, los hombres luchan por el saber” (Du Bois, 2001: 36).

Marcus Garvey, un reconocido líder panafricanista, también pensó que la educación era un arma importante de sublevación. Lo anterior quedó claramente señalado en los objetivos de la Liga Universal para el Progreso de los Negros y de las Comunidades Africanas que resultó de la Convención de 1920 convocada por la Asociación Universal para el Progreso de

por medio de violencia e intimidación cobardes, impedir que los negros ejerzan sus derechos políticos en aquel país. Su actuación también se extendió a Cuba. En Brasil, sino una extensión, por lo menos los métodos de aquella organización llegaron a la actual ciudad de Itapira, SP. En esa ciudad, en febrero de 1888, el médico americano James Warne, el “Buey”, emigrado de los Estados Unidos en 1865, después de la Guerra Civil, comandó cerca de doscientas personas en un linchamiento de motivación racista. La víctima fue Joaquim Firmino de Araújo Cunha, delegado de la ciudad, entonces denominada Penha do Rio do Peixe, acusado de proteger esclavos fugitivos. En 2002, en los Estados Unidos, la organización que llegó a reunir 4 millones de miembros en la década de 1920, contaba con alrededor de 5 mil integrantes (Lopes, 2004: 375).

¹⁰ Para conocer en detalle la importancia de la Eugenesia en Estados Unidos, seguidores y acciones consultar: García González, Armando y Álvarez Peláez, Raquel (2007).

los Negros (UNIA)¹¹ en donde señaló la necesidad de “crear universidades, colegios, academias y escuelas para la educación racial y cultural del pueblo [negro]” (Dos Santos, 1968: 34).

La conjunción de eventos nacionales e internacionales propició que al interior de la sociedad norteamericana la situación diera un nuevo giro. A nivel internacional, habían ocurrido las dos Guerras Mundiales, la segunda de ellas fue la que mostró el clímax del racismo científico en todas las áreas del conocimiento, por lo que al término de la confrontación las teorías raciales fueron deslegitimadas. Aunque ello no impidió que aún a finales de los años cincuenta, el Premio Nobel de Física en 1956, el estadounidense William Shockley, propusiera la esterilización de los negros para evitar que transmitieran sus genes inferiores (Wieviorka, 2009: 33). Más allá de este tipo de declaraciones que mostraban la todavía aceptación de algunos sectores sobre la jerarquización de la sociedad por cuestiones del color de la piel, era claro que ya existía una mayoría que se mostraba más receptiva al padecimiento de los afronorteamericanos y, en consecuencia, a las injusticias que enfrentaba.

Aunado a lo anterior, es importante destacar que también el ámbito de política internacional fue un detonante para que un sector de la cúpula norteamericana reflexionara sobre la importancia de Estados Unidos como líder, no sólo en las áreas económicas y militares sino también como líder moral. En este sentido, el apoyo jurídico a las minorías oprimidas podría ser utilizado para exhibir también su liderazgo mundial.

Al interior, el presidente Harry Truman designó en 1946 la Comisión Presidencial por los Derechos Civiles, sus mayores logros fueron colocar el tema en la agenda liberal y sentar el precedente para futuras iniciativas. Frente a esto, el Departamento de Guerra también respondió de manera positiva al invitar a los afronorteamericanos a tener una participación en

¹¹ La Asociación Universal para el Progreso de los Negros fue fundada por Marcus Garvey en 1914, en Jamaica. Entidad que llegó a tener entre 4 y 6 millones de miembros distribuidos en varios países. En 1916 fue transferida la sede de dicha asociación a los Estados Unidos, donde publicó, a partir de 1918, el semanario *The Negro World*, órgano pionero en la divulgación de las ideas del afrocentrismo. En agosto de 1920, la Asociación inauguró su primer congreso de ámbito nacional. Durante aquel evento, Garvey concibió la idea de crear un Estado negro en África. Consideró que ante la imposibilidad de que los afrodescendientes gozaran de plenos derechos en los Estados Unidos el retorno al continente africano abriría nuevas oportunidades para los negros. Fue entonces que fundó la compañía marítima *Black Star Line*, la cual haría la ruta de Estados Unidos a África. (Lopes, 2004: 295).

el ejército, aunque pronto se observó que una vez más serían relegados. Sin embargo, la organización y la respuesta de los afronorteamericanos fueron inmediatas, y condujeron al presidente Truman, en 1950, a recomendar que tanto el ejército, la armada como la fuerza aérea, eliminaran cualquier vestigio de segregación en sus reglamentos y actividades (De la Serna, 1994: 88-89).

Fue la época en la que la Asociación Nacional para el Progreso de la Gente de Color (NAACP por sus siglas en inglés), fundada desde 1909, diseñó estrategias con el propósito de erradicar la segregación, entre otros, en el ámbito educativo. La llegada del juez Earl Warren,¹² quien durante la presidencia de Fred Vinson en la Corte Suprema, realizó las negociaciones pertinentes para que en el caso conocido como *Brown vs. El Departamento de Educación*,¹³ tomara otros rumbos para las políticas segregacionistas.

A la muerte repentina del juez Vinson, Earl Warren tomó el cargo como presidente de la Corte Suprema. Su inteligencia y su perspectiva del asunto permitieron resolver, favorablemente para el grupo segregado, el caso *Brown*. Como recuerda Mario Melgar, Warren opinaba que “la segregación racial era algo inmoral y estaba sustentada en la premisa inmoral de que la raza negra es inferior” (Melgar, 2009: 222). Con esta convicción logró que los votos de todos sus colegas inclinaran la balanza

¹² Earl Warren sustituyó a Fred Vinson en la presidencia de la Corte Suprema (1953-1969). Fue gobernador de California por tres periodos (1943-1953), alcanzando dicho puesto con el apoyo de demócratas y republicanos. Nominado por el Partido Republicano como vicepresidente en 1948. Presidente de la comisión que investigó el asesinato del presidente John Fitzgerald Kennedy. (Melgar, 2009:221).

¹³ El caso *Brown* tomó ese apelativo debido a que fue Oliver Brown quien en 1951 buscó una reparación legal cuando a su hija Linda (7 años) le negaron su admisión en una escuela primaria reservada sólo para blancos en la ciudad de Topeka, Kansas. Brown junto con otros doce padres se unieron para representar a sus hijos, que en total sumaban 20, exigiendo que éstos pudieran asistir a las escuelas primarias segregadas. Fue la Asociación Nacional para el Progreso de la Gente de Color (NAACP por sus siglas en inglés), a través de McKinley Burnett, presidente local de la NAACP, quien lideró el movimiento y, junto con la secretaria de la Asociación Lucinda Todd, así como con los abogados locales Charles Scott, John Scott, Elisha Scott y Charles Bledsoe, quienes construyeron toda una fórmula para ganar el caso. Este juicio se conjugó con otros que también pugnaban por anular la segregación racial en el ámbito educativo de Carolina del Sur, Virginia, Delaware y la ciudad de Washington. Los casos, al combinarse adquirieron la denominación de *Oliver Brown et. al vs Junta Escolar de Topeka et al*. Boletín Informativo de la Embajada de los Estados Unidos – Panamá, “Brown vs. Junta Escolar, en *Americana*, febrero 2004, 8 pp. Disponible en <http://photos.state.gov/libraries/panama/11567/2004/abvsedb.pdf> Consultado el 1 de diciembre del 2015 a las 14:02 p.m.

en favor de los segregados, incluidas la decisión de los jueces sureños Stanley Reed y Hugo Black, este último ex miembro del Ku Klux Klan y, a partir del caso *Brown*, fuerte defensor de los derechos humanos y de la Enmienda Decimocuarta.

La resolución de dicho caso, logró por unanimidad cancelar la política, *iguales pero separados*, fijada durante el caso *Plessy vs Ferguson*, ya citado en el presente texto. De esta manera, jurídicamente llegaba a su fin una época en la que la Corte Suprema había validado la política segregacionista en Estados Unidos y comenzó una que buscó la defensa de los derechos humanos. La resolución del caso *Brown* también fue importante porque el Tribunal concluyó que las acciones segregacionistas, que en apariencia brindaban igualdad en los servicios, ocasionaba un sentimiento de inferioridad sobre el grupo menos favorecido al dar continuidad a los estereotipos que se habían forjado en contra de ellos, lo que repercutía negativamente en su desarrollo mental y educativo. Pero también exhibió que los servicios que recibían los afroamericanos, en realidad, eran de menor calidad, en particular, lo concerniente con la educación, lo que sin duda era una situación de perjuicio a los menores afroamericanos, que les afectó irremediabilmente en sus aspiraciones de vida (Martín, 2003: 159-160).

La resolución del caso *Brown* permitió una ofensiva más entusiasta contra la segregación racial en todos los ámbitos, al punto que en diciembre de 1955 tuvo lugar el exitoso boicot contra los autobuses en Montgomey, Alabama, que estuvo encabezado por Martin Luther King Jr.¹⁴ (1929-1968), líder pacifista del movimiento de los Derechos Civiles.

LA BÚSQUEDA POR LA INTEGRACIÓN EN EL ÁMBITO EDUCATIVO EN LOS ESTADOS UNIDOS

El apartado anterior mostró algunos de los múltiples obstáculos que los afroamericanos han tenido que sortear para ser parte de la sociedad en los Estados Unidos. Ello explica la importancia de las acciones afirmativas en un país en donde se interactúa bajo rígidos códigos de jerarquía racial. Estructura apuntalada por privilegios y segregaciones que cotidia-

¹⁴ Para un acercamiento al movimiento que encabezó Martin Luther King consultar: King Martin, L. (2010).

namente se refrendan, lo que hace difícil cambiar los parámetros para que los segregados tengan oportunidades para escalar la pirámide social.

Las acciones afirmativas, como se estableció desde un principio en el presente texto, surgieron en el ámbito laboral en la década del treinta del siglo xx. Fue en los cuarenta y cincuenta, bajo diversas órdenes del Ejecutivo (Franklin D. Roosevelt en 1941, 1943; Harry Truman en 1948, 1951; Dwight D. Eisenhower en 1958; John F. Kennedy en 1961), cuando el gobierno federal buscó crear las condiciones para garantizar la igualdad de oportunidades en el momento de seleccionar empleados. Leyes que primero fueron dirigidas a los contratistas federales. Es en ese ambiente en el que se presentaron, en primera instancia, numerosas quejas por parte de los detractores de dichas políticas públicas, quienes declaraban que un número determinado de puestos de trabajo irían dirigidos a las minorías favorecidas por las leyes, pero que en múltiples ocasiones no contaban con las destrezas necesarias para ocupar el lugar, en detrimento de otros que cumplían con lo que el empleador deseaba; era el argumento en favor de la meritocracia (Celis-Giraldo, 2009: 104).

Los sucesos de Birmingham, Alabama –cuando fueron reprimidos manifestantes en favor de los derechos civiles–, exhibió la situación de desigualdad y pobreza de la que eran sujetos los afroamericanos y sirvieron para que el presidente Kennedy tomara la decisión de enviar un proyecto de Ley que se convirtió en 1964, bajo la presidencia de Lyndon B. Johnson, en el Acta de Derechos Civiles. Dicho documento tuvo como objetivo declarar ilegales diversas formas de discriminación: desigualdad en los requerimientos de empadronamiento electoral, discriminación en las instalaciones públicas, en el empleo.

Para este texto es necesario resaltar el Capítulo iv en materia educativa. Dicho capítulo “proclamó el principio de neutralidad racial en las escuelas a través de repartir a los estudiantes en función de su raza entre las escuelas públicas a efectos de superar el desequilibrio racial” (Martín, 2003: 170). Sin embargo, los estados sureños continuaron con la colocación de obstáculos para eliminar la segregación. Diversas leyes fueron emitidas a fin de obligar a las autoridades locales a terminar con la separación entre blancos y negros.

Así, se comprenden las sentencias de *Green vs el Departamento de Educación del condado de New Kent* (1968), en donde la Corte Suprema Federal rechazó que en el condado de New Kent padres y alumnos decidieran a qué escuela asistir. La razón de tal veredicto fue que, desde la

aplicación del Acta de Derechos, no había existido un cambio sustancial en la composición racial de las escuelas: los niños negros aún asistían a las escuelas que antes era sólo para ellos, mientras que los niños blancos se encontraban en la misma circunstancia.

Esta sentencia se acompañó con la de *Swann vs. El Departamento de Educación de Charlotte – Meclenburg* (1971), en donde la Corte Suprema determinó por unanimidad que era necesario el uso de autobuses para trasladar a los estudiantes blancos o negros a las escuelas que por proporción poblacional del condado o distrito escolar deberían estudiar en cada centro con el objetivo de equilibrar la cantidad de unos y otros (Grau y Martínez, 2015: 17). Las resoluciones de la Corte Suprema tenían el propósito de obligar la integración, pero el esfuerzo que muchos menores realizaban para asistir a determinados colegios cuando las distancias eran considerables hacían que, a pesar de las intenciones de la Corte, los niños padecieran largos trayectos, lo que afectó su rendimiento escolar. Y fue esa situación la razón por la que los jueces, en 1974, al entrar en vigor el Acta Igualdad de Oportunidades en la Educación, recomendaron reflexionar sobre métodos menos agresivos para buscar disminuir la segregación (Martín, 2003: 174).

Fue durante el periodo presidencial de Richard Nixon cuando las acciones afirmativas en el ámbito laboral tuvieron un gran impulso. Pero lo más destacado fue cuando los ámbitos laborales y educativos se entretijieron claramente a través del caso *Griggs vs la Compañía Duke Power*, en el año de 1971. En aquella época, la empresa impulsó una política de promoción para todos sus departamentos. La condición para concursar por un ascenso era contar con un certificado de educación media y alcanzar una determinada puntuación en dos exámenes de aptitud.

Sin embargo, la amplia mayoría de negros no contaba con el diploma solicitado, por lo que automáticamente quedaban fuera de cualquier posibilidad de mejorar en su empleo. Fue entonces que Willie Griggs, quien representaba a otros doce trabajadores afroamericanos, cuestionó la manera en la que la empresa impulsaba mecanismos de ascenso y apeló al Acta de Derechos Civiles promulgada en 1964. La Corte falló en favor de los segregados, pues su veredicto fue que la empresa *Duke Power* delineó parámetros que hacían que una abrumadora mayoría de negros quedara fuera de cualquier oportunidad de ocupar mejores cargos dentro de la empresa, con lo que continuaba el privilegio de los blancos. Para revertir

dicha situación, la Corte consideró que la empresa debía establecer reglas que correspondieran con el trabajo y las habilidades necesarias para cumplir con los trabajos encomendados (Celis-Giraldo, 2009: 105). De dicha sentencia surgió el concepto de discriminación indirecta, la que significa que una norma en apariencia neutra puede ser negativa para un determinado grupo. Aunque también se puede inferir que los negros carecían de elementos probatorios de sus habilidades, dado que una inmensa mayoría no había terminado sus estudios de nivel medio, no sólo por razones de cupo sino, en muchos casos, por falta de recursos económicos para continuar adelante en sus estudios. Este círculo vicioso se repetía en muchos hogares de afroamericanos.

Sin embargo, también estaban los casos de aquellos que alcanzaban estudios universitarios, aunque los requisitos para el ingreso reducían sus posibilidades de admisión. Con el propósito de dar cabida a minorías étnicas, la Escuela de Medicina de la Universidad de California en Davis, organizó dos comités de selección para sus candidatos. El primero, calificaría a los aspirantes blancos, a quienes se les exigiría, además de sus calificaciones, cartas de recomendación, trabajos extracurriculares y una entrevista. El otro comité se encargaría de la evaluación de candidatos pertenecientes a grupos étnicos. Los requisitos exigidos, si bien eran los mismos, aunque no con el rigor de los otros, daban importancia a la pertenencia a un grupo minoritario (mujeres, negros, hispanos e indígenas norteamericanos). La idea era reservar el 16% de la admisión total para esas colectividades. Lo anterior abría un nuevo espectro en un ámbito muy importante en la búsqueda de un verdadero cambio en las relaciones sociales.

En los periodos de admisión de 1973 y 1974, Allan Bakke de ascendencia caucásica se presentó a concursar por un lugar en la Escuela de Medicina de la mencionada Universidad. Pero el comité que evaluó su expediente consideró que no cumplía con la calificación requerida y fue rechazado. Bakke se inconformó cuando por tercera vez fue descalificado y constató que su evaluación estaba por encima de la del segundo grupo, presentó una denuncia ante la corte del estado de California bajo el argumento de racismo a la inversa. La Universidad alegó que brindar un número determinado de cupos ayudaría a compensar la casi nula presencia de estos grupos en aquella entidad y, en segundo lugar, la formación de profesionales garantizaría que las comunidades de los grupos minoritarios

tuvieran los servicios que les brindarían esos egresados. Para la Universidad esta situación fortalecería el vínculo con la sociedad.

La Corte, en una dividida decisión (cinco a favor y cuatro en contra), falló en contra de la Universidad, al considerar que el reclamo de Bakke, quien apeló el Acta de Derechos Civiles que estipulaba la protección equitativa, era coherente. Pero la división de opiniones al interior de la Corte reflejó la inexistencia de acuerdos sobre la manera de compensar la situación de desventaja a la que se enfrentaban las minorías, entre ellas, los afroamericanos. Por un lado, como producto de aquellos que se encontraban en contra de los cupos, la Universidad fue obligada a aceptar a Bakke. Por otro, el Tribunal opinó que sería conveniente que la Universidad justificara cabalmente su proceder en relación a las minorías y validó que se hicieran esfuerzos para reducir las desigualdades (Hidalgo, 2014: 1-5).

Varias consideraciones surgen del caso Bakke. La primera es que la composición de la Corte Suprema fue decisiva para crear mecanismos jurídicos que facilitaran la igualdad. Si bien el caso Bakke le brindó la razón al acusador y expresó que el sistema de cupos era violatorio y por ello debía ser prohibida para cualquier ámbito; por otro lado, respaldó el hecho de que las universidades buscaran mecanismos que tendieran hacia la igualdad y la plena integración de todos los grupos que conviven dentro de la sociedad de los Estados Unidos. En segundo lugar, este caso también motivó a los opositores de las acciones afirmativas a señalar que estas políticas públicas invitan a una discriminación a la inversa, dado que privilegia la procedencia de algún grupo minoritario en detrimento de otros, además de que las cualidades demostradas por los candidatos pasan a un segundo término cuando se piensa en beneficiar a grupos históricamente segregados; es decir, en detrimento de la llamada meritocracia.

De hecho, durante aquellos años, fue cuando el sociólogo de la Nueva Derecha, Nathan Glazer, publicó su *Discriminación Afirmativa: Inequidad Étnica y Política Pública*. En aquel texto hizo patente la posición que aquel sector ha defendido hasta ahora: las acciones afirmativas no sólo no ayudarán a corregir la situación de desigualdad que se generó en el pasado, sino que al realizar categorías que tengan por principio el origen racial o étnico, excluyen a la mayoría, lo que generará resentimiento por parte de la parte excluida de tal política. Añade que dichas iniciativas son anticonstitucionales y que, dado que no se discutieron de manera popular,

éstas no cuentan con el respaldo de la sociedad. Si bien, considera que estas políticas se justifican cuando se encuentran dirigidas hacia los afro-norteamericanos, señala que los partidarios de las acciones afirmativas aún no han encontrado los argumentos idóneos para defenderlas (Driscoll, 2013: 140).

Sin embargo, estas posiciones tratan de minimizar el proceso histórico vivido por esos grupos minoritarios. En particular, el caso de los afro-norteamericanos no es sólo una cuestión de meritocracia o de racismo a la inversa, la revisión de la historia de ese sector muestra claramente, no sólo la obstaculización a sus aspiraciones de escalar en la sociedad, sino los reiterados intentos de genocidio ya sea, por ejemplo, a través de la 'ciencia' con la eugenesia, o por medio de la conformación de organizaciones explícitamente formadas para intimidarlos que desembocaban (¿desembocan?) en el homicidio. La idea de que no cuentan con el apoyo de la mayoría, lo que en realidad esconde, es un constante rechazo del sector conservador y ultraconservador¹⁵ para que las minorías, en particular los afro-norteamericanos, puedan alcanzar mejores oportunidades en la jerarquía social. Bajo estos argumentos, lo que en realidad se oculta es una nueva forma de racismo, una velada y muchas veces no tan sutil.

Fue en la década de los años ochenta, con la llegada del presidente Ronald Reagan, que la sensibilidad mostrada por la Corte Suprema y por sectores que se encontraban en la cúpula gubernamental sobre la idea de la igualdad cambió drásticamente. Los más altos cargos de la Administración Pública Federal fueron ocupados por opositores a las acciones afirmativas, incluso los miembros de la Corte fueron sustituidos por otros que eran contrarios a ese tipo de políticas públicas.

Durante la época de Reagan, la cúpula gubernamental, sostuvo la idea que la discriminación ya había sido superada gracias a las múltiples leyes impulsadas durante la década de los años setenta. De hecho, afirmaban que, si el racismo y su correlato de pobreza aún existían, no era culpa de ellos, sino de la incompetencia o antipatía de los segregados por no aprovechar los beneficios que las leyes les brindaban (Martín, 2003: 178). En la década de los años noventa, los partidarios de la meritocracia cobraron

¹⁵ Para conocer la posición de la Derecha, la Derecha Religiosa, la Nueva Derecha y los conservadores moderados respecto a la Acción Afirmativa en los Estados Unidos, así como sus representantes y sus principales argumentos consultar el interesante artículo de Driscoll (2013: 129-159).

fuerza en estados como California, en donde surgió el movimiento 'Propuesta 209' que tuvo como propósito realizar una consulta que planteó eliminar los programas especiales de admisión en el sector público del citado Estado. Promovida por el conservador republicano afroamericano Ward Connerly, la propuesta señalaba: "El estado no deberá discriminar, o darle tratamiento preferencial, a ningún individuo o grupo sobre las bases de sexo, color, etnicidad u origen nacional en la operación de empleo público, educación pública o contrato público" (Celis-Giraldo, 2009: 110).

Dicha iniciativa ganó en las elecciones estatales de 1996. Sin embargo, tras una serie de demandas que fueron presentadas en las cortes con el propósito de impedir su aplicación, ésta quedó suspendida (Driscoll, 2013: 150). Aun así, a raíz de esta iniciativa en el otoño de 1998 la matrícula de Berkeley cayó 52% para alumnos afroamericanos e hispanos de primer ingreso. Además, este caso colocó en el centro de las discusiones que las acciones afirmativas pueden ser anuladas en una elección, lo que creó un precedente que ha sido utilizado en otros estados como en Michigan, Texas y Washington con el propósito de eliminar políticas de cupos en favor de las minorías sin necesidad de recurrir a las cortes. Es ese precedente, junto con la resolución del caso Bakke, hasta el día de hoy, que se esgrimen para invalidar acciones en favor de las minorías. Es en ese tenor que se presenta la acción interpuesta por Abigail Fisher contra la Universidad de Texas, cuando fue rechazada en 2008. Alega que fue rechazada para darle cabida a estudiantes pertenecientes a minorías, lo que fue una política injusta porque la universidad ya destina un porcentaje para egresados de preparatorias públicas.

Como es posible percibir, todas las gestiones legales en contra y a favor de las acciones afirmativas, que durante los últimos años se han debatido en lo que respecta a la educación superior, muestran un complejo panorama; un entramado de posiciones que refleja un racismo profundo y permanente en la sociedad de los Estados Unidos. Más allá de esto, como recuerda Celis-Giraldo, las universidades de aquel país defienden las acciones afirmativas por dos razones: por la compensación y por la diversificación. En lo que respecta a la compensación, ésta significa que se reconoce la discriminación pasada que han sufrido las minorías, por lo que es necesario resarcir esos daños. La segunda, trata de propiciar un ambiente en donde todos los sectores que componen la sociedad se encuentren integrados y, con ello, incentivar un mejor ambiente entre el

alumnado, profesores y comunidad. Pero son justamente esas razones las que han sido objeto de intenso debate. Los argumentos no convencen a la mayoría, lo que ha propiciado denuncias en contra de dichos cupos, lo que ha dado un revés a ese tipo de procesos de selección. También se ha criticado que la mayor parte de los candidatos elegidos por procesos que favorecen a las minorías y, en particular a los afronorteamericanos, pertenecen a la clase media-alta (Celis-Giraldo, 2009:111-112).

Es interesante resaltar el asunto de la diversidad en la educación superior, porque este argumento parece banalizar la verdadera importancia que guardan las acciones afirmativas. Es verdad que en una de las últimas decisiones de la Corte, en el caso *Grutter vs Bollinger* (2003), si bien se apoyó las acciones afirmativas de la Escuela de Leyes de la Universidad de Michigan, lo hizo expresando que se debe privilegiar la idea de la diversidad por encima de la de reparación. Sin embargo, este argumento me parece que en realidad busca soslayar el proceso histórico de las minorías, pero particularmente, la situación de los afronorteamericanos, no sólo respecto a la etapa de la esclavitud, sino también la incesante lucha en contra de los grupos racistas que los obstaculizan continuamente. La idea de diversidad, es sin duda, el razonamiento más endeble que existe para defender este tipo de políticas públicas, pues ello no reconoce el esfuerzo y lucha de las numerosas organizaciones afronorteamericanas que reivindican un lugar como ciudadanos en la sociedad de los Estados Unidos.

A pesar de las muchas críticas que puedan recibir las acciones afirmativas, es innegable que, en el ámbito de la educación superior, los alumnos que han ingresado por los cupos reservados para minorías han desplegado su mejor esfuerzo en la búsqueda por alcanzar un título universitario. Estudios realizados por diversos investigadores norteamericanos, entre ellos, Holzer y Neumark en el año 2000, demostraron que los grupos más favorecidos son las propias minorías al ser el foco de atención de los egresados de las universidades que ingresaron a través de los cupos (2009: 111-112).

COLOMBIA Y SU PROCESO DE RECONOCIMIENTO DE LA POBLACIÓN AFRODESCENDIENTE

Las independencias en América tuvieron, entre sus objetivos, otorgar la libertad y luchar por la igualdad. Dentro de esta búsqueda emancipadora,

la población negra también tuvo un papel relevante. A lo largo del periodo esclavista consiguieron bajo distintas formas y acciones conseguir espacios de libertad. Sin embargo, desde el punto de vista jurídico, y en particular en Colombia, la Ley 21 de 1821 fue relevante porque decretó la libertad de vientres y suprimió la trata de esclavos hacia el exterior, aunque al mismo tiempo, estipuló que los hijos de las esclavas debían permanecer en servicio a los amos de sus madres hasta los 18 años, con el propósito de remunerar los gastos realizados por el amo en alimentación y vestido utilizados durante el periodo de sujeción (Galán y Luna, 2000: 31). A partir de ahí, diversas leyes fueron implementadas hasta que finalmente el 21 de mayo de 1851 fue formalmente abolida la esclavitud en Colombia.

Como en el resto de los países del continente americano, los africanos esclavizados fueron explotados como fuerza de trabajo. Pero su huella no sólo quedó plasmada en el sector económico, sino que ésta sobrepasó a los ámbitos sociales, políticos, militares y culturales. Su presencia se ha encontrado en los diversos procesos que conforman la dinámica historia colombiana. A pesar de ello, su reconocimiento como grupo diferenciado sólo fue posible hasta finales del siglo xx cuando en la Constitución de 1991, en su artículo séptimo fue admitida la diversidad étnica y cultural de la nación colombiana. Sin embargo, para llegar a la redacción de dicho documento jurídico, un número importante de propuestas que incluían el principio de igualdad fueron presentadas por diversas corrientes tanto sociales como políticas.¹⁶ De tal manera que, de esos debates surgió el artículo 13º constitucional que compromete al Estado, entre otros, a promover condiciones de igualdad en favor de grupos discriminados. De manera directa, fue en el artículo transitorio 55 (AT55) cuando literalmente se aludió a las comunidades negras colombianas.

Esta inclusión ocurrió gracias a la organización¹⁷ de diversos sectores tanto de la heterogénea comunidad negra colombiana (rural, urbana), como de otros actores que estuvieron decididos a apoyar su causa (académicos,

¹⁶ Para conocer a detalle algunos de los proyectos presentados que tuvieron como principio la igualdad consultar la tesis de Galán y Luna (2000: 67-71).

¹⁷ La resistencia de los negros en Colombia en contra de la esclavitud, primero, y después contra la discriminación y exclusión a través de diversas formas de organización de la comunidad afrocolombiana no sólo es profusa sino que refleja la lucha histórica de dicho grupo para ser incluido en la sociedad. Los trabajos de investigación que se han dedicado a este asunto son múltiples, pero entre los más completos se encuentra el de Wabgou, Arocha, Salgado y Carabali: 2012; de forma sintética el Documento de trabajo sistematizado por Duncan, Q. (2003: 38-40).

organizaciones no gubernamentales, así como la Iglesia Católica). Lucha que fue ardua dado que tuvieron que enfrentar por un lado, las propias divisiones internas que impidieron que el pueblo afrocolombiano llegara a la constituyente como unidad, así como ideas tradicionales y conservadoras que se negaban a admitir la presencia y las reivindicaciones de los afrocolombianos. Al punto que existieron pronunciamientos para que la Asamblea Nacional Constituyente recogiera las propuestas de las Comunidades Negras. Como recuerda el Centro de Pastoral Afrocolombiano (CEPAC), se iniciaron movilizaciones que incluyeron:

[desde] la toma pacífica de la Catedral y del Instituto Colombiano de la Reforma Agraria de Quibdó el 24 de mayo de 1991 y la toma de la Embajada de Haití en Bogotá [hasta la negativa] de los constituyentes indígenas y otros simpatizantes de firmar la nueva Constitución Nacional si no se incluía al menos un artículo sobre la realidad del pueblo negro en Colombia (CEPAC, 2003: cap. 6).

Fue de esta manera que el AT55 se convirtió en una realidad. Dicho artículo señaló que dentro de los dos años siguientes a la promulgación de la nueva constitución, el gobierno impulsaría la creación de una comisión especial que modelaría una ley con el objetivo de reconocer a las comunidades negras la propiedad de las tierras que, hasta entonces, se consideraban baldías, ubicadas en los ríos de la cuenca del Pacífico. Al mismo tiempo, dicha ley establecería los mecanismos para cubrir a una población negra más amplia, a través de la protección de su identidad cultural y los derechos de sus comunidades para fortalecerlas en su ámbito económico y social (León, 2014: 77).^{18 19}

Después de varios meses de trabajo en donde interactuaron tanto delegados de instituciones estatales como de las comisiones consultivas, así como investigadores, la Ley 70 de 1993 fue una realidad. Normativa que

¹⁸ Artículo Transitorio 55, Constitución Política de Colombia 1991, Jacobo Pérez Escobar, Secretario General, Asamblea Nacional Constituyente, Bogotá, D.E., julio 6 de 1991. Disponible en www.procuraduria.gov.co/guiamp/media/file/MacrorprocesoDisciplinario/Constitucion_Politica_de_Colombia.htm Consultado el 11 de enero del 2016 a las 15:22 pm.

¹⁹ Para conocer en detalle el proceso de organización de la comunidad negra alrededor de la Asamblea Nacional Constituyente en Colombia, el rol que jugó el Estado en dicha fase, las características regionales de los participantes en la ANC de parte de la comunidad negra, las propuestas y preocupaciones externadas por dicha comunidad, así como todo el entramado para lograr que el Artículo Transitorio 55 tuviera resultados favorables para los negros colombianos, consultar el interesante y detallado artículo de Agudelo (2008: 261-328).

ha sido enriquecida con otras leyes y documentos de planeación nacional. La importancia de dicha legislación fue que sobrepasó la cuestión de la propiedad y uso de la tierra, así como la protección de los recursos naturales y del ambiente (Capítulo III y IV), que en sí mismo ya implicaba un avance respecto a la situación de un sector de dicha comunidad para, entre otras cuestiones, vincular la identidad a los procesos educativos: contenidos programáticos que incluían la historia de las comunidades negras colombianas, el impulso a los programas de etnoeducación dirigidos a dicho sector de la sociedad, así como el estímulo para formar cuadros en educación superior a través de un programa de becas (Agudelo, 2008: 317-318).

La Ley 70 también señala en su artículo 33 que el Estado sancionará los actos de intimidación, segregación, discriminación o racismo contra los afrocolombianos en todos los niveles de la sociedad, incluidos a los medios de comunicación y al sistema educativo.²⁰ Hasta este momento, se pueden observar diferencias claras respecto al caso de los Estados Unidos. En primer lugar, no sobresale una idea de lucha contra la discriminación o reparación por la situación de exclusión ocurrida en el pasado. A diferencia del otro país, en Colombia hay una fuerte influencia del movimiento indígena. Esto es visible, por ejemplo, en el Chocó, en donde la comunidad negra, a pesar de ser el lugar en donde mejor se encontraba organizada, decidió apoyar la candidatura de un delegado indígena para la Asamblea Constituyente. Esta solidaridad con la causa indígena no debe extrañar, en la medida que en aquella región ambos compartían problemas similares y su interacción era fuerte.

Sin embargo, esta relación entre indígenas y negros causó que los últimos fueran observados como un grupo étnico distinto. Lo anterior se reflejó en la ley 70, en donde son vinculados a problemas relacionados a la propiedad y posesión de la tierra, a la autonomía de sus Consejos Comunitarios frente a cualquier otro ente que busque intervenir económicamente en la comunidad, e incluso que se haga referencia a la cuestión educativa en términos de etnoeducación (Castro, Urrea y Viáfara, 2009: 164). El inconveniente de esta situación es que un sector muy grande de los afrocolombianos viven en las zonas urbanas y este tipo de políticas públicas no los beneficia. Todavía peor, un balance realizado entre las condiciones de los afrocolombianos rurales entre 1993 y 2005, demostró que sus condi-

²⁰ Ley 70 del 27 de agosto de 1993, decretado por el Congreso de Colombia en Santa Fe de Bogotá, D.C., p. 10.

ciones de vida no se han transformado radicalmente, de hecho, es posible advertir un reducido impacto de los programas implementados desde entonces para ese sector de la comunidad afrocolombiana (2009:165).

De cualquier modo, es necesario señalar que el hecho de que les fueran reconocidas cinco millones de hectáreas en la modalidad de territorios colectivos fue un sobresaliente avance en la situación de los afrocolombianos. Esto les garantizaba tranquilidad y certidumbre. Sin embargo, otros problemas se han presentado en aquellas tierras, desde las consecuencias del conflicto armado, hasta las empresas agroindustriales, la explotación maderera y el narcotráfico. Todo lo cual ha propiciado desplazados y una nueva tensión en la región (2009: 166).

Las leyes, decretos, resoluciones y documentos del Consejo Nacional de Política Económica y Social (CONPES) emitidos a partir de la Ley 70 hasta la actualidad son numerosos.²¹ Para el propósito del presente texto, es necesario resaltar algunas de esas normativas. En primera instancia, el decreto 1122 del 18 de junio de 1998, cuando se expiden normas para la obligatoriedad en ciencias sociales, de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos para todos los establecimientos de educación pública y privada del país en los niveles de preescolar, primaria y secundaria. Como el propio decreto señaló, esta medida tenía por objeto dar a conocer y difundir:

- a) saberes, prácticas, valores, mitos y leyendas construidos ancestralmente por las comunidades negras que favorezcan su identidad y la interculturalidad en el marco de la diversidad étnica y cultural.
- b) reconocimiento de los aportes a la historia y a la cultura colombiana, realizados por las comunidades negras.
- c) fomento de las contribuciones de las comunidades afrocolombianas en la conservación y uso y cuidado de la biodiversidad y el medio ambiente para el desarrollo científico y técnico²².

Este decreto marcó un parteaguas para los afrodescendientes porque va más allá al trastocar un tema vital como son los programas educativos.

²¹ Para conocer todo este andamiaje jurídico hasta 2014 consultar el archivo de la Presidencia de Colombia: <http://wsp.presidencia.gov.co/afrocolombianos/programa/Paginas/normativa.aspx>

²² Decreto 1122 de junio 18 de 1998, emitido por el Presidente Ernesto Samper Pizano y como Ministro de Educación Nacional Jaime Niño Diez, Santa Fe de Bogotá, D.C., a 18 de junio de 1998. Disponible en: http://www.mineducacion.gov.co/1621/articles-86201_archivo_pdf.pdf Consultado el 12 de enero del 2016 a las 13:52 pm.

Iniciativa que, a diferencia de lo ocurrido en Estados Unidos en donde no se ha pensado en transformar de fondo la idea de discriminación que subyace en sus planes de estudio, es un elemento que moldea la mentalidad de las sociedades y podría ser la piedra angular para una verdadera transformación en las ideas eurocéntricas de nuestras sociedades.

Sin embargo, esta iniciativa ha enfrentado múltiples dificultades. Entre otros, la folclorización de la cátedra, la escasa preparación de los docentes en relación al estudio de los afrocolombianos lo que genera la reproducción de la educación eurocéntrica atada a prejuicios y estereotipos, el encuadramiento de la cátedra a las ciencias sociales impide que docentes de otras áreas intervengan positivamente en el enriquecimiento del saber sobre las comunidades afrocolombianas, las múltiples formas de aplicabilidad de los colegios ha generado escaso debate pedagógico respecto a su enseñanza, así como desconocimiento de la cátedra en los entes administrativos municipales.²³ A pesar de todas esas limitantes y obstáculos enfrentados, no cabe duda que todos los sectores tendrán que trabajar con ahínco para desterrar la mentalidad sobre la inferioridad de los afrodescendientes, para mostrar las grandes e innumerables aportaciones que éstos han brindado a la historia y al presente de Colombia.

Otro documento relevante es el CONPES 3310 del 20 de septiembre del 2004, donde literalmente se alude a la política de acción afirmativa para la población negra o afrocolombiana. En dicho documento se reconoce que, a pesar de los esfuerzos que se habían realizado hasta entonces, la mayor parte de la población afrocolombiana ubicada en los campos y las ciudades “se encuentra en condiciones de marginalidad, exclusión e inequidad socioeconómica [haciéndose] necesario avanzar en acciones afirmativas orientadas a crear mecanismos para el mejoramiento de sus condiciones de vida” (CONPES 3310, 2004: 4). Dicha política pública, como el mismo documento alude, se encuentra sustentada tanto en la propia constitución colombiana en su artículo 13, que indica que el Estado promoverá condiciones de igualdad en favor de los grupos discriminados o marginados. Así como en los documentos internacionales firmados por el Estado colombiano, tales como las resoluciones de las convenciones contra la

²³ Para conocer en detalle los obstáculos que enfrenta la Cátedra de Estudios Afrocolombianos consultar, entre otros la tesis de Murillo y Cuervo, 2011; Perdomo González, Y., 2015, disponible en: <http://www.somoslibremente.org/origenes-fracasos-y-perspectivas-de-la-catedra-de-estudios-afrocolombianos-una-experiencia-inconclusa-en-la-escuela-colombiana/> Consultado el 12 de enero del 2016, a las 14:24 p.m.

discriminación racial. Con lo cual, existe una búsqueda por eliminar los obstáculos que permitan la igualdad material, enfrentando aquello que propicia la desigualdad (2004: 4-5).

En lo que respecta al sector educativo, por un lado, se ha implementado el sistema de cupos preferenciales para negros en las universidades públicas. Si bien, estas iniciaron a finales de los años noventa con la presión ejercida por los movimientos negros colombianos, quienes siguieron el modelo de la demanda indígena y demandaron a los consejos superiores de las entidades académicas que se dispusieran cupos para ellos (Castro, Urrea y Viáfara, 2009: 165). Por otro, se encuentra el sistema de reducción de aportaciones económicas para el pago de las colegiaturas. En esta tesitura, también se implementó un fondo limitado de becas para la educación superior, el cual es ofrecido por el ICETEX (Instituto Colombiano de Crédito Educativo y estudios Técnicos en el Exterior). A través del Fondo Especial de Créditos Educativos de Comunidades Negras, se apoya a las comunidades afrocolombianas en el acceso, permanencia y graduación tanto de nivel de licenciatura como de posgrado.

Las becas son condonables y se encuentran dirigidas a aquellos que están admitidos, inscritos o adelantados en sus estudios en una institución de educación superior que sea parte del Sistema Nacional de Información de la Educación Superior en Colombia.²⁴ Si bien este es un gran logro, también requiere de un decisivo apoyo del gobierno para que los recursos sean suficientes y continuos a fin de no coartar las aspiraciones de los jóvenes afrocolombianos.²⁵

Frente a este abanico de posibilidades, las universidades del país suramericano han respondido favorablemente reglamentando ya sean las vacantes destinadas a dicho sector o bien la reducción del pago de las colegiaturas. Así por ejemplo, está la Universidad de Caldas, ubicada en la ciudad de Manizales, bajo el acuerdo 064 del 30 de octubre de 1997, otorgó cupos especiales a los miembros de las comunidades negras, además de

²⁴ ICETEX, Fondo Comunidades Negras, Bogotá, disponible en: <https://www.icetex.gov.co/dnnpro5/en-us/fondos/programasespeciales/comunidadesnegras.aspx> Consultado el 12 de enero del 2016, a las 15:34 p.m.

²⁵ Según las investigadoras Claudia Mosquera Rosero – Labbé y Ruby Esther León Díaz en su artículo “Acciones Afirmativas en Colombia: entre paradojas y superposiciones de lógicas políticas y académicas”, el Fondo Especial de Créditos Educativos requería, para el 2009, alrededor de 50 mil millones de pesos para los jóvenes negros ingresaran y permanecieran en las mejores Universidades el país. (Mosquera y León, 2009: XVIII).

exonerarlos del pago de la matrícula y derechos académicos a estudiantes tanto indígenas como afrocolombianos. La Universidad del Rosario, institución privada ubicada en Bogotá y que ofrece un plan de becas que cubre entre el 30 y 90% de la colegiatura. Sin embargo, para conseguir dicho beneficio es necesario cubrir una serie de requisitos como lo es una carta de certificación de su comunidad, además de entrevistarse con el comité de becas y una carta de solicitud. O también se encuentra el caso de la Universidad de Antioquia, que asigna dos cupos adicionales para los aspirantes de comunidades negras, además de exentarlos del pago de la inscripción.²⁶

CONCLUSIONES

Las líneas precedentes permiten aseverar que las Acciones Afirmativas si bien, son políticas públicas ejecutadas por el poder estatal, éstas no pueden reflexionarse fuera del marco de la lucha diversa y cotidiana de los grupos segregados y racializados. Los casos analizados, Estados Unidos y Colombia, muestran a dos sociedades que en su génesis y en su proceso de interrelación con los afroendientes son distintas, pero en donde el racismo se encuentra presente, si bien en diferentes proporciones, en ambas propicia, no sólo obstáculos y limitaciones para reconocer al grupo racializado como ciudadanos, sino, además, que sus consecuencias son las mismas: fuertes desigualdades en todos los ámbitos de la vida cotidiana. Ésa es una de las razones por las que las acciones afirmativas se presentan como un elemento que permitirá nivelar las condiciones para que los excluidos logren escalar, en igualdad de circunstancias, en la pirámide social.

Sin embargo, es necesario indicar que las acciones afirmativas, por buenas que sean, no pueden pensarse como la solución al problema de la segregación y el racismo. Es verdad que Colombia dio un paso muy importante al incluir, dentro de sus estrategias para combatir el racismo, la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, así como incorporar un cambio en los contenidos programáticos de sus niveles básicos para incluir tanto la historia como la importancia de los afrocolombianos en la historia

²⁶ Para conocer las Universidades que hasta el 2010 ofrecían cupos y/o cuotas para los afrocolombianos en aquel país sudamericano consultar el anexo 2 de la tesis Valencia, 2012: 89-94.

nacional. Acciones que, si bien han enfrentado obstáculos y limitantes, es un avance en relación a lo que ocurre en Estados Unidos, pues el hecho de comprender que los estereotipos y prejuicios provienen también de las salas de aula es un gran logro.

En contraposición, en Estados Unidos se ha llevado la discusión a un terreno poco fértil para los afronorteamericanos, dado que la defensa de los cupos en las universidades que parten del principio de la diversidad, en realidad lo que ha hecho es esconder las verdaderas razones por las que las acciones afirmativas se presentan como un camino propicio para comenzar a abatir el racismo y la desigualdad. Racismo que, además, se reconfigura todos los días, se expresa desde la indiferencia a los prejuicios y estereotipos, hasta actos violentos en contra de dicho grupo racializado.

Por lo tanto, las acciones afirmativas son, por un lado, una estrategia que busca unirse a otras para modificar el contrato social que excluyó a un sector de la población al definirlos como seres inferiores y, en consecuencia, no los reconoció como ciudadanos por aquella elite que moldeó el naciente Estado Nación en nuestros países. Por otro, dichas políticas públicas forman parte también de un largo camino que los movimientos sociales han emprendido en la búsqueda, entre otros, por erradicar la idea que dentro de la humanidad existen unos que, por sus características fisiológicas, se atribuyen el derecho a ubicarse por encima del resto, mientras observan a los otros, no sólo como diferentes sino como subalternos.

BIBLIOHEMEROGRAFÍA

- AGUDELO, C. E. (2008); “Nuevos actores sociales y relegitimación del Estado. Estado y construcción del movimiento social de comunidades negras en Colombia”, en E. Cunin (Ed.), *Textos en diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en América*. México: INAH – CEMCA – IRD, pp. 261-328.
- Boletín Informativo de la Embajada de los Estados Unidos-Panamá, “Brown vs. Junta Escolar, en *Americana*, febrero 2004, 8 pp. Disponible en <http://photos.state.gov/libraries/panama/11567/2004/abvsedb.pdf>
- CASTRO, J.A., URREA, F. y VIÁFARA, C.A. (2009); “Un breve acercamiento a las políticas de Acción Afirmativa: orígenes, aplicación y experiencia para grupos étnico-raciales en Colombia y Cali”, en *Revista Sociedad y Economía*, número 16, Universidad del Valle, pp. 161-172.

- CELIS-GIRALDO, J.E. (2009); “Las acciones afirmativas en educación superior: el caso de los Estados Unidos”, en *Educación y Educadores*, volumen 12, número 2, Universidad de La Sabana - Colombia, pp. 103-117. Disponible en <http://educacionyeducadores.unisabana.edu.co/index.php/eye/article/view/1488>
- Centro de Pastoral Afrocolombiano, CEPAC (2003); *Historia del pueblo Afrocolombiano. Perspectiva Pastoral*. Popayán: CEPAC. Disponible en: <http://axe-cali.tripod.com/cepac/hispaafrocol>
- Consejo Nacional de Política Económica y Social – Departamento Nacional de Planeación, *Política de Acción Afirmativa para la población negra o afrocolombiana*, Documento Conpes 3310, República de Colombia, 20 de septiembre de 2004.
- Decreto 1122 de junio 18 de 1998, emitido por el Presidente Ernesto Samper Pizano y como Ministro de Educación Nacional Jaime Niño Diez, Santa Fe de Bogotá, D.C., a 18 de junio de 1998. Disponible en: http://www.mineducacion.gov.co/1621/articles-86201_archivo_pdf.pdf
- DE LA SERNA HERRERA, J.M. (1994); *Los afronorteamericanos (Historia y destino)*. México: Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora – Fideicomiso para la Cultura México / USA.
- DRISCOLL, B. (2013); “Cortando las cabezas de Hidra: el persistente ataque conservador a la política de *Affirmative Action* en los Estados Unidos”, en Mónica Vereza C. y Silvia Núñez G. (Coords.), *Estados Unidos y Canadá: ¿signos conservadores hacia el siglo XXI?* México: UNAM – Centro de Investigaciones Sobre América del Norte, pp. 129-159.
- DU BOIS, W.E.B. (2001); *Las almas del pueblo negro*. La Habana: Fundación Fernando Ortíz.
- DUNCAN, Q. (2003); *Acción Afirmativa en el contexto afrodescendiente. Los casos de Brasil, Colombia y Perú*, Costa Rica: Instituto Interamericano de Derechos Humanos – Encuentro Estratégico de Organizaciones – Redes por la Incidencia.
- DOS SANTOS, E. (1968); *Pan-Africanismo de ontem e hoje*. Lisboa: Edición de autor.
- GALÁN, SANCHEZ, F.H. y LUNA CIJANES, J.D (2000); *La Acción Afirmativa como desarrollo del principio de Igualdad* (Tesis). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- GARCÍA GONZÁLEZ, A. y ÁLVAREZ PELÁEZ, R. (2007); *Las trampas del poder. Sanidad, eugenesia y migración. Cuba y Estados Unidos (1900-1940)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- GONZÁLEZ PERDOMO, Y., “Orígenes, fracasos y perspectivas de la Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Una experiencia inconclusa en la escuela colombiana”, en somoslibremente.org, publicado el 26 de febrero del 2015. Disponible en: <http://www.somoslibremente.org/origenes-fracasos-y-perspectivas-de-la-catedra-de-estudios-afrocolombianos-una-experiencia-inconclusa-en-la-escuela-colombiana/>
- GRAU GÓMEZ, L. y MARTÍNEZ NEIRA, M., (1896); “Plessy v. Ferguson, 163 U.S. 537”, en *Historia del Constitucionalismo Americano*, disponible en <http://ocw.uc3m.es/historia-del-derecho/historia-del-constitucionalismo-americano/otros-recursos-2/tema-5-la-guerra-civil-y-la-epoca-de-la-reconstruccion/resolucion-del-tribunal-supremo-plessy-v.-ferguson-163-u.s.-537-1896>
- GRUNSTEIN DICKTER, A. (2005); “Segregación y discriminación: el nacimiento de Jim Crow en el sur de los Estados Unidos”, en *El Cotidiano*, número 134, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, pp. 95-102.
- HIDALGO CUADRA, R. (2014); “La discriminación positiva. Comentarios al caso *Regens of The University of California v. Bakke*”, en *Revista Jurídica IUS Doctrina*, núm. 10, 16 pp. Disponible en: <http://ijj.ucr.ac.cr/sites/default/files/documentos/15616-29637-1-sm.pdf>
- ICETEX, Fondo Comunidades Negras, Bogotá, información disponible en: www.icetex.gov.co/dnnpro5/en-us/fondos/programasespeciales/comunidadesnegras.aspx
- KING MARTIN, L. (2010); *Un sueño de igualdad*. Barcelona: Diario Público.
- La Constitución de Estados Unidos con notas explicativas*, Oficina de Programas de Información Internacional (IIP), disponible en <http://iipdigital.usembassy.gov/st/spanish/publication/2008/09/20080915145501pii0.1888391.html#axzz3tqbCBnXX>
- LEÓN DÍAZ, R.E. (2014); “Unidad en tensión resistencias al reconocimiento de las diversidad étnico – raciales negras en Bogotá”, en *Revista Eleuthera*, volumen 10, enero – junio, pp. 76-95.
- LOPES, N. (2004); *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro.
- LÓPEZ BELTRÁN, C. (2004); *El sesgo hereditario. Ámbitos históricos de concepto de herencia biológica*. México: UNAM.
- MARTÍN VIDA, M.A. (2003); “Evolución del principio de igualdad en Estados Unidos. Nacimiento y desarrollo de las medidas de acción afirmativa en derecho estadounidense”, en *Revista Española de Derecho Constitucional*, año 23, número 63, mayo – agosto, pp. 151-194.
- MELGAR ADALID, M. (2009); “La Suprema Corte de Obama”, en *Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, número 21, julio – diciembre, IIJ – UNAM, pp. 213-232.

- MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, C. y LEÓN DÍAZ, R.E. (2009); “Acciones Afirmativas en Colombia: entre paradojas y superposiciones de lógicas políticas y académicas”, en C. Mosquera Rosero-Labbé y R.E. León Díaz, *Acciones Afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico – racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre Bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009, pp. I – XXXVII.
- MURILLO, C. y CUERVO, A. (2011); *Cátedra de Estudios Afrocolombianos. Límites y perspectivas* (Tesis). Colombia: Facultad de Ciencias de la Educación - Universidad Tecnológica de Pereira.
- Revista Fundación Sur, (2015); “La historia de Jim Crow”, en *Revista Fundación Sur Departamento África*, sección Crónicas y Reportajes, . Disponible en <http://www.africafundacion.org/spip.php?article20516>.
- TUR DONATTI, C. y TABOADA, H. (2008); *Eurocriollismo, globalización e historiografía en América Latina*. México: CIALC-UNAM.
- VALENCIA LASSO, J. (2012); *Un estudio sobre los estudiantes afrocolombianos de Univalle que ingresan por el sistema de cuotas* (Tesis). Santiago de Cali - Universidad del Valle: Facultad de Ciencias Sociales y Económicas.
- WABGOU, M., AROCHA RODRÍGUEZ, J., SALGADO CASSIANI, A.J y CARABALÍ OSPINA, J.A. (2012); *Movimiento Social Afrocolombiano, Negro, Raizal y Palenquero: El largo camino hacia la construcción de espacios comunes y alianzas estratégicas para la incidencia política en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- WACQUANT, L. (2008); “De la esclavitud al encarcelamiento masivo. Pensar de nuevo la “cuestión racial” en los Estados Unidos”, en E. Cunin (ed.), *Textos en diáspora. Una antología sobre afrodescendientes en América*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia – CEMCA – IRD, pp. 227-259.
- WIEVIORKA, M. (2009); *El racismo: una introducción*. Barcelona: Gedisa.

La acción liberadora de la educación en la pedagogía de Paulo Freire

The Liberating Action of the Education in the Pedagogy of Paulo Freire

FERNANDO GUZMÁN TORO*

RESUMEN: Paulo Freire es partidario de una educación que permita experimentar el debate, el análisis de los problemas y la posibilidad de una verdadera participación; un aspecto fundamental que señala Freire con respecto a la educación, es que debe significar un cambio de actitud, que implique la sustitución de hábitos antiguos. La acción liberadora de la educación se vincularía con la ruptura de esa dependencia por parte del oprimido y su transformación en independencia, que le permitiría asumir su liberación como un derecho, pero también como un deber, debido a que no es una donación hecha por el liderazgo, sino el resultado de la adquisición de una conciencia crítica.

PALABRAS CLAVE: *educación, Freire, liberadora, pedagogía, educativa.*

ABSTRACT: Paulo Freire advocates the necessity of an education that permits the debate, the analysis of the problems and the possibility of true participation. A fundamental aspect according to Freire with respect to education is that it must mean a change of attitude that implies a substitution of old habits. The liberating action of the education would be connected to the rupture of this dependency by the oppressed persons and its transformation into independence. That would allow the people to assume their liberation as a right but also as an obligation because it is not a donation from the leadership but a result of the acquisition of a critical conscience.

KEY WORDS: *education, Freire, liberating, pedagogy, educative.*

RECIBIDO: 05 de diciembre de 2016. **ACEPTADO:** 20 de abril de 2017.

INTRODUCCIÓN

Paulo Freire denuncia la existencia de una sociedad opresora en la que es necesario para el oprimido el logro de su liberación; sin embargo, existiría una dialéctica malsana opresor-oprimido caracterizada porque el oprimido

* Postdoctor en Derechos Humanos por la Universidad del Zulia. Maracaibo. Venezuela y Profesor Titular en la Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela. <ferguztoro@hotmail.com>.

se transforma en opresor y, para superar esas contradicciones, se requiere formar a un hombre nuevo que no sea ni opresor ni oprimido; sin embargo, es una liberación que no se puede lograr en un ámbito exclusivamente idealista, sino que se requiere una praxis y, para alcanzarla, es necesario que el oprimido adquiera conciencia de su situación actual y la posibilidad de superar esa situación. Freire plantea que es una farsa hablar de la libertad, sin la posibilidad de que esa afirmación se transforme en una realidad.

Freire considera que no es suficiente el reconocimiento de una situación de opresión, sino que es necesario lo que denomina inserción crítica que lleva implícita la acción para lograr el cambio y la transformación. “Cuanto más descubren, las masas populares, la realidad objetiva y desafiadora sobre la cual debe incidir su acción transformadora, tanto más se “insertan” en ella críticamente” (Freire, 1994: 45). Es necesario en el logro de ese cambio y transformación una auténtica generosidad humanista y no humanitaria; al referirse a una generosidad humanista, se relacionaría con reconocer al “otro”, al “prójimo” como un similar, lo que se diferenciaría del humanitarismo, porque este último se caracteriza por ser una forma de opresión disfrazada de una falsa generosidad.

La pedagogía de la liberación tendría para Freire dos momentos trascendentales: un primer momento que se caracterizaría porque el oprimido descubre el mundo de la opresión y; un segundo momento trascendental caracterizado porque una vez transformada la realidad opresora, ésta se transformaría en una pedagogía de los hombres en un proceso de liberación (Freire, 1994: 47). Para el autor, existirían dos conciencias opuestas, la conciencia opresora y la conciencia oprimida, que corresponderían a dualidades contradictorias y, de esta relación conflictiva, surgiría la violencia que se puede manifestar de diferentes maneras y formas, desde una violencia material a una violencia encubierta a través de lenguaje. Existiría también un conflicto ontológico vinculado con la dinámica del “ser”: del opresor al oprimido que niega su “ser” como proyecto; y por otra parte, la lucha por la búsqueda del “ser”, la posibilidad de transformar la existencia en proyecto de vida, que correspondería a lo que Heidegger denominó existencia auténtica. Se requiere superar la contradicción opresor-oprimido a través de la liberación, pero no como la transformación del opresor en oprimido o viceversa, sino como lucha y logro del reconocimiento del “otro”. Para conseguir lo anterior, Existiría en la superación de esa dialéctica malsana opresor-oprimido, un cambio y reconocimiento ontológico del “otro”, que permitiría superar esa concepción distorsionada de la sociedad contemporánea que cosifica al ser humano.

FREIRE Y LA EDUCACIÓN PARTICIPATIVA

Freire es partidario de una educación que implique participación y que permita al educando experimentar el debate, el análisis de los problemas, y la posibilidad de una verdadera participación; es una educación que no debe ser confundida con un estéril palabrerío hueco y vacío (Freire, 2010a: 87). Para él es necesario superar la concepción tradicional de la educación, caracterizada por su formalismo, con una escasa tendencia a la discusión y al debate; es decir, el docente dicta ideas, y no las produce desde un ideal de cambio y de participación dentro de la dinámica educativa y social.

La educación debe proveer los medios que permitan al educando pensar de una manera auténtica y que esas ideas se incorporen progresivamente como propias, y en ese momento se comenzará a observar un cambio de visión impulsado a través de la educación. Se requiere lograr una transformación de la sociedad, y una de las maneras de hacerlo es a través de la educación, por lo que Freire propone un método fundamentado en el diálogo y el espíritu crítico; sin embargo, es necesario una modificación del programa educacional tradicional, y la utilización de nuevas técnicas que incorporen al diálogo como metodología.

Ante esto, surge la pregunta: ¿Qué implica el diálogo? La respuesta es que se trata de una relación horizontal, democrática, que permitirían la adquisición de valores entre los cuales destacan la humildad, la fe, la confianza; razones para considerar el diálogo como fundamental en los demás ámbitos de la vida de los seres humanos que incluyen lo político, lo social y lo económico. Freire opondrá este diálogo al anti diálogo, que se caracterizaría por la existencia de relaciones verticales; el antidiálogo es rígido, está ausente de críticas, es soberbio, arrogante, no genera empatía, y constituiría una antipedagogía de la comunicación.

Un aspecto fundamental que señala Freire al referirse a la educación, es que enseñar no es simplemente transferir conocimientos, sino crear las posibilidades para su propia producción (Freire, 2010b: 48-49). Oscar Jara en *Paulo Freire, filósofo de la transformación de la historia* (2000), enfatiza que en la visión educativa del brasileño existiría una relación dialéctica entre aprender y enseñar, lo que implicaría no necesariamente un proceso de enseñanza considerado desde relaciones verticales caracterizadas porque sólo es el educando quien tendría la posibilidad de aprender. El

educando adquiere conocimientos como consecuencia de la influencia del educador; sin embargo, también el educador adquiere conocimientos dentro de ese proceso dinámico de enseñanza y aprendizaje: “Enseñar, será aportar todas las capacidades y conocimientos posibles, para posibilitar el proceso creador del aprendizaje entendido como apropiación de los conocimientos” (Jara, 2000: 53).

La propuesta de Paulo Freire, como lo señala Oscar Jara, implicaría desafiar y cuestionar los aprendizajes como un proceso dinámico, que permitiría construir el conocimiento, según criterios originales, y desde esa visión, la educación como proceso implicaría un desafío, con la posibilidad de formar sujetos creativos que asuman su responsabilidad en la construcción del conocimiento (Jara, 2000: 54). Existiría una tendencia, que sería el resultado de una concepción del conocimiento como dominación, y que negaría la posibilidad desde los pueblos latinoamericanos de la génesis de su propio conocimiento. Este cambio que se plantea desde la educación, se concibe como resultado de un proceso activo, dinámico, que no consistiría simplemente en una esperanza concebida desde la pasividad, desde la existencia de un tiempo de la espera sino que, por el contrario, implicaría la posibilidad de una transformación activa que se vincularía con el conocimiento, pero no como un proceso pasivo relacionado con una concepción bancaria de la enseñanza, sino por el contrario como proceso dinámico.

José Antonio Fernández en “La intrahistoria de un pensamiento imperfecto”, considera la existencia y la presencia de una contradicción caracterizada por un éxito editorial y de mercadeo de la obra de Paulo Freire; sin embargo, cuestiona que su influencia en los sistemas educativos formales es restringida (Fernández, 2000: 40-42) y afirma:

Con todo, convendría analizar más a fondo el fenómeno Paulo Freire. El éxito ha sido muy paradójico. Era enorme la demanda mundial de la presencia de Paulo para conferencias, seminarios, doctorados *honoris causa*. El éxito editorial ha sido fantástico. Se han hecho muchas ediciones en multitud de lenguas de varias de sus obras, lo que implica que minorías importantes del mundo desarrollado se han acercado a los textos de Paulo. Sin embargo, su influencia en los sistemas educativos formales ha sido escasa, por no decir nula (Fernández, 2000: 40).

El alcance masivo de la obra de Paulo Freire sería de una gran importancia debido a que los cambios no necesariamente deben incluir a

grandes grupos o a un colectivo, sino que existe la posibilidad de realizar estos cambios desde lo individual, de un cambio que puede originarse en el mismo docente, es decir, que la vigencia de este proyecto, no necesariamente debería ser cuestionada porque en un momento determinado no alcanzó una difusión masiva y no se transformó en un proyecto adoptado dentro de la visión de un modelo educativo, sino que, se debe tener en cuenta que existe la posibilidad de un cambio que pudiese partir desde lo individual, lo que sería también un aspecto interesante de analizar, y que no plantea Fernández, debido a que ningún educador que tenga la posibilidad de aproximarse a la obra de Paulo Freire, quedaría indiferente ante sus novedosos planteamientos que implican un cambio radical en la visión tradicional de la educación.

El ser humano es un proyecto de vida, sin embargo, es incompleto porque está sujeto al cambio y un elemento fundamental en esa dinámica es la educación, cuando los seres humanos adquieren conciencia de que este proyecto está inacabado, surge un permanente movimiento de búsqueda y uno de los mecanismos para paliarlo es a través de la educación fundamentada en la autonomía, pero no la autonomía orientada exclusivamente al docente, porque su esencia estaría restringida, sino la autonomía del educando para expresar sus planteamientos y opiniones.

FREIRE Y LA DINÁMICA OPRESOR–OPRIMIDO

Freire señala la existencia de una conciencia opresora que tendría su fundamento en un anhelo de posesión, que se identificaría con tendencias sádicas; en particular, el placer de dominar al prójimo mediante el uso de la fuerza, que transformaría al ser humano en cosa, en un objeto, en algo inanimado, quien pierde el control de su vida y es alienado (Freire, 1994: 54). La conciencia opresora implicaría una visión necrófila del mundo, un amor a la muerte, y esa conciencia opresora destruiría a la propia vida; el oprimido se transformaría en un ser sin futuro como consecuencia de la influencia nefasta del opresor que promueve el fatalismo, la docilidad, y la ausencia de motivación (Freire, 1994: 57).

Opresor y oprimido conformarían una dialéctica cuyos efectos son negativos y que, incluso, enajenarían al individuo oprimido, quien buscaría parecerse al opresor, imitarlo, concebirlo como un ejemplo a seguir. Esta circunstancia degeneraría en la desvalorización del oprimido,

como consecuencia de la influencia del poder del opresor, quien considera que su vida está ligada a un “otro dominante”, que su libertad está limitada, debido a que son otras personas quienes decidirán acerca de su futuro. Es fundamental para Freire superar esa pasividad, ese fatalismo que persiste como impronta en la memoria colectiva del pueblo latinoamericano para sustituir esa dinámica malsana por lo que Freire denomina “quehacer liberador”, que permitiría evolucionar desde una visión inauténtica del oprimido, del excluido, a una visión auténtica caracterizada porque el individuo es capaz de tomar sus propias decisiones y resolver acerca de su propia vida.

En el momento en el que el oprimido se enfrente al opresor y comience a reflexionar acerca de su situación actual, sin desvincularlo de una praxis que lleva el pensamiento a la acción, en ese momento, comenzará a gestarse su liberación y a producirse un cambio, una transformación de carácter ontológico, caracterizada porque el oprimido asume su compromiso con su propia vida y también con la sociedad. La acción liberadora de la educación se relaciona con la ruptura de esa dependencia por parte del oprimido y su transformación en independencia, que le permite asumir su liberación como un derecho, pero también como un deber, debido a que como enfatiza Freire, no es una donación hecha por el liderazgo sino que es el resultado de la adquisición de una conciencia crítica (Freire, 1994: 64).

Ese cambio señalado por Freire es de una gran complejidad porque implicaría una evolución fundamentada en una transformación de conductas repetidas a través de varias generaciones, y para lograr ese cambio en las relaciones opresor-oprimido, se requiere una pedagogía que trascienda la palabra, la simple reflexión y que se aproxime a una praxis liberadora.

LA IMPORTANCIA DEL DIÁLOGO EN LA OBRA DE PAULO FREIRE

Freire cuestiona a los educadores que se alienan en la ignorancia y que se mantendrán en posiciones fijas e invariables; en estas circunstancias, el proceso educativo se concibe desde una exclusión debido a que el educador será siempre el que sabe y los educandos los que no saben: “El educador que aliena la ignorancia, se mantiene en posiciones fijas, invariables. Será siempre el que sabe, en tanto los educandos serán siempre los que no saben” (Freire, 1994: 73). Freire considera que, tradi-

cionalmente, el educador se enfrenta a los educandos como su antinomia necesaria y considera la razón de su existencia fundamentada en la ignorancia de los educandos; sin embargo, para el autor, es necesario concebir a la educación desde una óptica liberadora que implicaría superar esas contradicciones que se traducen en conflicto y, por el contrario, orientarse a la concertación y el diálogo. Existiría un antagonismo entre dos concepciones de la educación: una perspectiva dominadora y opresiva y otra perspectiva liberadora que permitiría superar las contradicciones existentes entre educador y educando, “Ahora, ya nadie educa a nadie, así como tampoco nadie se educa a sí mismo, los hombres se educan en comunión, y el hombre es mediador” (Freire, 1994: 86).

El diálogo para Freire representaría una exigencia existencial para lograr el encuentro entre educador y educando, que permitiría una educación liberadora, que debe ser considerada como una de las exigencias éticas de la educación y, para lograrlo, es necesario superar la palabra inauténtica que es considerada por Freire como una palabra vacía, sin compromiso, que se transforma en simple palabrería y verbalismo (Freire, 1994: 100). El diálogo dentro de la pedagogía de Paulo Freire se vincula con el planteamiento de filósofos como Buber, quien consideraba la importancia de relaciones armónicas y equilibradas entre los seres humanos de manera “yo-tú”, que consideran al prójimo como un igual.

Freire asume el diálogo como un compromiso y una exigencia existencial, orientado en el ámbito educativo que no apunta a un simple acto de depositar y transferir ideas de un sujeto hacia otro, como sucede en las relaciones tradicionales profesor-alumno, sino a la posibilidad de lograr un cambio, una evolución con respecto a la situación actual, que le permita superar esa tendencia a la sumisión y a la opresión. Es fundamental, en ese diálogo que plantea Freire, la consideración del “otro” como un igual, lo que sería imposible sin la posibilidad de humildad, debido a que los hombres, quienes experimentan carencia de ese valor o aquellos que la pierden, no pueden aproximarse al pueblo (Freire, 1994: 103-104).

Otro elemento fundamental en el diálogo, es la existencia de la fe y la confianza, que son el resultado de la actividad de un ser humano dialógico, crítico, capaz de transformar la palabra en acción; que asume las relaciones y vínculos con el “otro” desde la humildad y que transforma, a través del diálogo, esas relaciones verticales características de la dinámica opresor-oprimido, en relaciones entre iguales u horizontales –como las

denomina Freire-, caracterizadas por la existencia de la confianza, la humildad y el respeto. Una de las características fundamentales que señala Freire con relación al diálogo, es que debe originar un clima de confianza entre los sujetos, que implicaría una correspondencia entre las palabras y los actos (Freire, 1994: 104).

El diálogo también se vincula con la esperanza, y no puede existir el diálogo sin la esperanza, y la desesperanza representaría una negación del mundo, una huida. Se requiere para la existencia de un diálogo verdadero, la necesidad de un pensar crítico, que perciba la realidad como una entidad dinámica, en permanente cambio y evolución, y no como una entidad estática, “La esperanza de que profesor y alumno podemos juntos aprender, enseñar, inquietarnos, producir juntos e igualmente resistir a los obstáculos que se oponen a nuestra alegría” (Freire, 2010b: 69). La esperanza desde la visión de Paulo Freire la considera como inherente a la naturaleza humana y sería una contradicción si los seres humanos no estuviesen motivados a participar en un movimiento de búsqueda constante (Freire, 2010b: 69).

Existiría una relación entre esperanza e historia debido a que sería imposible de concebir a la historia sin la posibilidad de una esperanza. La desesperanza, por el contrario, es para Freire la negación de esa manera o forma que identificaría a los seres humanos; sin embargo, surge la pregunta para Freire acerca de qué hacer en un contexto que está signado por la desesperanza. ¿Qué hacer cuando las condiciones no son adecuadas? “Mi rabia, mi justa ira, se funda en mi rebelión frente a la negación del derecho de ser más, inscrito en la naturaleza de los seres humanos. Por eso no puedo cruzar los brazos fatalísticamente frente a la miseria, y eximirme de esa manera de mi responsabilidad en el discurso cínico y tibio que habla de la imposibilidad de cambiar porque la realidad es así” (Freire, 2010b: 72). El conflicto estaría latente, y es necesario aproximarse desde una visión crítica y dinámica de la realidad, que deleve esa mitificación, supere el antagonismo, permita el consenso, la armonía y la tolerancia.

LA PEDAGOGÍA CRÍTICA Y EL PROYECTO DEL SER HUMANO EN PAULO FREIRE

Los seres humanos se caracterizan como seres históricos que, en una temporalidad y una espacialidad experimentan cambios, transformaciones, evoluciones. Otra de las características que define al ser humano es que se puede concebir como un ser incompleto debido a que es un

proyecto inacabado y, en esa circunstancia, la educación desempeñaría una función trascendental, pero no simplemente en la acumulación de conocimientos para transformar al ser humano en una especie de erudito, sino en la educación proyectada a la educabilidad del ser humano.

Un elemento fundamental en esa búsqueda del proyecto del “ser”, es la curiosidad que surge de la reflexión del propio ser humano al considerarse como un individuo en permanente cambio y evolución; es decir, como enfatiza Freire, que el “ser” que se considera inacabado en su proyecto de vida, inicia un permanente proceso de búsqueda (Freire, 2009a: 30). Un elemento que considera Freire –contrario a la naturaleza del ser humano–, es la “no búsqueda” y por consiguiente la inmovilidad, que no necesariamente se refiere a un concepto físico, sino que se vincula con la ausencia del interés en conocer. Los seres humanos en esa búsqueda e interés por el conocimiento, establecerían un profundo vínculo con la esperanza, debido a que como enfatiza Freire, no existiría búsqueda sin esperanza (Freire, 2009a: 31), “Por esta razón sostengo que la mujer y el hombre son esperanzados, no como obstinados sino como seres buscadores.” (Freire, 2009a: 31)

En esa búsqueda es fundamental para Freire el diálogo; ese vínculo o relación horizontal que permitiría la posibilidad de lograr la inteligibilidad de las cosas, de los fenómenos, de los procesos, que simplemente es aprender a comprender. Esta nueva visión del proceso educativo, fundamentado en un aprender a comprender, no implica un simplismo en la dinámica cognoscitiva, sino es lograr la simplicidad que permita la inteligibilidad del mundo y del conocimiento, su comprensión y también el compromiso para lograr las transformaciones.

Paulo Freire en *Cartas a quien pretende enseñar* considera que no puede existir el enseñar sin aprender, debido a que implica un proceso mutuo, complejo, dinámico, y la persona que enseña y el “otro” que aprende, están en mutua interrelación de enriquecimiento. El educador al enseñar, aprende. Sin embargo, como lo plantea Freire, es necesario que el educador reflexione acerca del mismo proceso de la enseñanza, que sea capaz de repensar lo enseñado y de revisar sus posiciones (Freire, 2009b: 45). Es necesario que el educador trascienda las concepciones arcaicas y tradicionales del proceso educativo y que lo conciba, no sólo como un acto dirigido hacia un “otro”, sino como un acto dirigido hacia sí mismo, que implicaría un complejo proceso de retroalimentación que se traduce en la capacitación constante y permanente del educador (Freire, 2009b: 46).

Es necesario un cambio en la concepción tradicional del proceso educativo en lo relacionado con la preparación, no sólo del educando sino también del educador, porque ambos deben cumplir con un deber fundamental que es aprender, sin embargo, este deber que es fundamental dentro del proceso educativo, no debe transformarse en una especie de obligación desagradable, ni en una especie de carga, sino debe ser considerado como un proceso de enriquecimiento, no sólo intelectual, sino también vital y espiritual, “Como preparación del sujeto para aprender, estudiar es en primer lugar un quehacer crítico, creador, recreador” (Freire, 2009b: 47).

Uno de los males que señala Freire desde el punto de vista de la pedagogía contemporánea, es la tendencia de los educandos a memorizar, a transformar el proceso de lectura y de aprendizaje en un proceso mecánico; la lectura como el mismo Freire la define, es una opción que categoriza como inteligente, difícil, exigente, pero a la vez, gratificante (Freire, 2009b: 47). Estudiar, desde la perspectiva de Paulo Freire, sería concebido como un quehacer crítico, creador y recreador, y la lectura se vincularía con la posibilidad de leer el mundo, de aproximarse a otra cosmovisión que trascendería una simple memorización de un texto. Estudiar es, para Paulo Freire, alcanzar la comprensión más exacta del objeto y, desde esta perspectiva, la enseñanza no puede ser concebida como un simple proceso de transferencia de conocimientos de un educador a un aprendiz, una especie de transferencia mecánica vinculada con una simple memorización, sino que se requiere una enseñanza y un aprendizaje crítico, que permita realizar, no sólo la lectura de la palabra, sino la lectura de un mundo que está vinculado con la posibilidad de comprender y que trascendería una simple memorización de contenidos (Freire, 2009b: 52).

La comprensión es entendida por Freire como un proceso de carácter activo que plantea un compromiso, un trabajo paciente, persistente, y que implica la posibilidad de una temporalidad especial, debido a que se requiere tiempo para reflexionar acerca de lo leído, además de humildad para asumir las deficiencias. “Por eso mismo leer, estudiar, es un trabajo paciente, desafiante, persistente. No es tarea para gente demasiado apresurada o poco humilde que, en vez de asumir sus deficiencias, prefiere transferirlas al autor o a la autora del libro considerando que es imposible estudiarlo” (Freire, 2009b: 53).

La lectura implicaría un vínculo estrecho con la escritura, por lo que es necesario superar esa dicotomía entre lectura y escritura, que es característica del proceso educativo que las considera como prácticas separadas.

Así como existiría la posibilidad de una lectura crítica, también existiría la posibilidad de una escritura crítica y de un nivel superior de comprensión concebido como la posibilidad de plasmar pensamientos y reflexiones a través de la palabra escrita.

En el proceso de enseñanza y aprendizaje, la humildad se considera como un elemento fundamental, debido a que todos saben algo y todos ignoramos algo, y sin humildad, difícilmente se escuchará a quien es considerado demasiado alejado de nuestro nivel. La humildad implicaría escuchar al “otro”, la posibilidad de un diálogo; sin embargo, es importante enfatizar que, para Freire, la humildad no significa aceptar humillaciones o ser minimizado (Freire, 2009b: 76). Una de las expresiones de humildad para Freire, es la existencia de una dialéctica seguridad-inseguridad, certeza-incertidumbre, mientras entre las expresiones de la humildad se incluirían a la seguridad-insegura y la certeza incierta en vez de la certeza demasiado segura de sí misma (Freire, 2009b: 76).

No existirían para Freire verdades consideradas como dogmas debido a que sería expresión de autoritarismo, que implicaría un dominio de lo humano por lo humano, además de un irrespeto a los derechos del prójimo; el autoritarismo estaría estrechamente vinculado con el miedo, que no se puede negar que es una experiencia humana, debido a que se siente miedo porque estamos vivos. Sin embargo, para Freire el miedo no puede significar una parálisis y es fundamental gobernar y educar al miedo, y es a través de ese cambio, que surge la valentía. “Por eso es que no puedo por un lado negar mi miedo y por otro abandonarme a él, sino que es preciso controlarlo, y es en el ejercicio de esta práctica que se va construyendo mi valentía necesaria” (Freire, 2009b: 79).

Existiría el miedo ante la ausencia de valentía, y en estas circunstancias, correspondería a un miedo que avasalla, que paraliza; sin embargo, tampoco existiría valentía sin miedo, que es aquel miedo sometido y controlado. La educación para Freire es una experiencia democrática, y sería inviable si está ausente la tolerancia, que no significaría ponerse en connivencia con lo intolerable sino que, por el contrario, implicaría la posibilidad de una convivencia con un “otro” diferente, que merece consideración y respeto. Es fundamental para Freire, en las relaciones que surgen durante el proceso educativo, una permanente disposición a la justicia, a la libertad, al derecho de “ser” y a la defensa de los débiles que suelen ser sometidos a la explotación por los más fuertes. Freire

cuestionaría algunas de las características que definen a la sociedad latinoamericana, a la que califica como una sociedad con inexperiencia democrática, que se traduce en ambigüedades frente a la libertad y a la autoridad. “El autoritarismo del ministro, del presidente, del general, del director de la escuela, del profesor universitario, es el mismo autoritarismo del peón, del cabo, del sargento, del portero del edificio. Entre nosotros, cualesquiera diez centímetros de poder con facilidad se convierten en mil metros de poder y de arbitrio.” (Freire, 2009b: 108)

Existirían para Freire, en las relaciones en el proceso educativo, una posición autoritaria y otra posición que denominaría espontaneísta, que se correspondería con la posibilidad de una experiencia democrática, vinculada con el derecho de hablar, de tener voz y un discurso crítico (Freire, 2009b: 110). Es difícil para muchos, según Freire, asumir la democracia como compromiso, lo que implicaría superar un palabrerío vacío, debido a que la democracia no se hace exclusivamente con palabras, sino que se requiere la reflexión y la práctica, lo que haría necesario acortar la distancia existente entre el decir y el hacer, así como asumir el discurso como compromiso, como una posibilidad de cambio real y no simplemente como retórica.

Paulo Freire plantea una educación, no necesariamente desde una perspectiva epistemológica, sino desde una visión trascendental y existencial, que implica un progreso del “ser” orientado a la libertad, pero no como simple discurso, sino relacionado y vinculado con una praxis que implique un cambio de cosmovisión y un proceso de aprendizaje orientado a que los seres humanos se comporten como “humanos”, que no necesariamente implicaría una contradicción, sino que es expresión del compromiso para una vida en libertad, en tolerancia, y de respeto al prójimo.

POLÍTICA Y EDUCACIÓN

La propuesta educativa de Paulo Freire de una educación liberadora implica el reconocimiento del mundo como dinámicamente cambiante, en permanente transformación, así como considera una de las características de los seres humanos el que es un “ser de la praxis”, orientado a la acción que reconoce como uno de los mecanismos para lograr cambios a través de la educación. El proyecto educativo de Paulo Freire está vinculado a la política, debido a que plantea un discurso cuyo elemento fundamental es

superar todas las formas de dominación subjetiva y objetiva, para lograr la emancipación, no sólo individual, sino social.

El lenguaje permitiría a los seres humanos construir un sentido y transformar su cosmovisión, además de la recuperación de la palabra por parte de aquellos a quienes se les ha negado esa posibilidad, lo que permitiría lograr un nuevo protagonismo en la historia y en la cultura, así como cuestionar las estructuras sociales que los niegan y excluyen. Paulo Freire considera que aprender y enseñar forman parte de la existencia humana, igual que forman parte el lenguaje, el amor, el odio, el asombro, el miedo, la fe, la duda, la curiosidad, el arte, la magia; el ser humano desde la visión de Freire es un ser inacabado, pero consciente de su inacabamiento (Freire, 1997: 23). No es posible para Freire “ser humano” sin hallarse de alguna manera vinculado con alguna práctica educativa, debido a que el ser humano jamás deja de educarse y uno de los cuestionamientos de Freire es hacia la política de la ciudad, que prohíbe, limita, o minimiza el derecho de las personas, al negar dentro de sus políticas, la educación para todos (Freire, 1997: 24).

Freire enfatiza que es necesario exigir al Estado su responsabilidad en la educación y formación de sus habitantes. “No dejarlo tranquilo jamás, no eximirlo nunca de su tarea pedagógica, no permitir jamás que las clases dominantes duerman en paz.” (Freire, 1997: 25) El autor es partidario de una escuela, que al ser pública debe ser democrática, una escuela abierta que supere prejuicios, que se convierta en un centro de alegría (Freire, 1997: 25), por lo que considera que en las sociedades existen diferencias económicas, culturales, de género; sin embargo, es necesaria la convivencia a pesar de la diferencia, debido a que existe el riesgo de una ideología discriminatoria, que genera una cultura que discrimina, que engendra como respuesta una ideología de resistencia.

Las ideologías de resistencia y de discriminación se manifiestan en el lenguaje, en las formas de actuar y de valorar, sus relaciones son dialécticas, se manifiestan en esa actitud de superioridad, de distancia, de frialdad con que los poderosos tratan a los que carecen de poder, por lo que es fundamental para el brasileño la superación de todas las ideologías discriminatorias. Es necesaria una comprensión de la historia con la finalidad de comprender los factores que determinaron la dialéctica discriminación-rebelión, y es fundamental la existencia de un proyecto político-pedagógico en la transformación y reinención del mundo (Freire, 1997: 36).

Freire enfatiza que el hombre es hombre, y el mundo es histórico cultural, y ambos son inacabados, se encuentran en una relación permanente; el hombre transforma al mundo, y a su vez, sufre los efectos de esa transformación (Freire, 1984: 87). El vínculo entre hombre y realidad es un proceso dinámico, y no se puede pretender que los seres humanos permanezcan en una actitud pasiva, debido a que negaría su posibilidad de transformación y cambio de conciencia. Existiría para Freire una temporalidad asociada a esas ideologías de dominación y discriminación, y para los dominadores, el futuro es simplemente una repetición del presente. En esta circunstancia, no sería posible la superación de la discriminación y exclusión.

Una de las consecuencias de las acciones de los opresores, es que generan una especie de cansancio existencial, que está asociado a lo que Freire denomina amnesia histórica, caracterizada porque se pierde la idea del mañana como proyecto, y sin intervención del educador, no hay educación progresista (Freire, 1997: 55). Freire enfatiza en el derecho a criticar el no faltar a la verdad como un imperativo ético de la más alta importancia, como esencial para el avance de la práctica y de la reflexión teórica y para el crecimiento del sujeto criticado (Freire, 1997: 66). Existe para Freire un derecho que es fundamental: “el derecho a ser tratado con dignidad”, y el respeto a ese derecho, es un deber de quienes ejercen el mando en diferentes niveles de poder (Freire, 1997: 99).

CONCLUSIONES

Paulo Freire es partidario de una educación que supere la tendencia al formalismo, que promueva la discusión y el diálogo y enfatice en la necesidad de una educación dinámica, activa, que proporcione los medios adecuados al educando para pensar de una manera auténtica. Freire considera que la educación no puede limitarse a simplemente transferir conocimientos, sino que es necesario crear las posibilidades adecuadas para su génesis y producción.

Freire enfatizará en la necesidad de superar la dominación impuesta a los pueblos latinoamericanos, y una de las formas de hacerlo es a través del conocimiento; sin embargo, a través de la educación existiría la posibilidad de un proceso activo en la producción del conocimiento, que permitiría superar la concepción bancaria de la educación, que simplemente es un

proceso pasivo. Al superar esa pasividad vinculada a la adquisición del conocimiento y sustituirla por un quehacer liberador el oprimido, el excluido, sería capaz de tomar sus propias decisiones y decidir acerca de su futuro.

La acción liberadora de la educación desde la perspectiva de Paulo Freire se vincularía con la ruptura de esa dependencia por parte del oprimido, que le permitiría adquirir independencia y autonomía para asumir su liberación, no sólo como un derecho, sino también como un deber que sería el resultado de la adquisición de una conciencia crítica necesaria para su liberación, independencia y autonomía, no sólo individual sino también colectiva.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FERNÁNDEZ, JOSÉ ANTONIO (2000); “La intrahistoria de un pensamiento imperfecto” en: Salinas Ramos, Francisco (Comp.), *Educación y transformación social. Homenaje a Paulo Freire*. Caracas: Editorial Laboratorio Educativo.
- FREIRE, P. (1984); *¿Extensión o comunicación? La concientización en el medio rural*. Decimotercera edición en español. México: Editorial Siglo XXI.
- , (1994); *Pedagogía del oprimido*. México: Editorial Siglo XXI.
- , (1997); *Política y educación*. Segunda edición. México: Editorial Siglo XXI.
- , (2009a); *El grito manso*. Segunda edición. Primera reimpresión. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- , (2009b); *Cartas a quien pretende enseñar*. Segunda edición. Primera reimpresión. Buenos Aires: Siglo XXI.
- , (2010a); *La educación como práctica de la libertad*. Segunda edición. Segunda reimpresión. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- , (2010b); *Pedagogía de la autonomía: saberes necesarios para la práctica educativa*. Segunda edición. Segunda reimpresión. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.
- JARA HOLIDAY, O. (2000); “Paulo Freire, filósofo de la transformación de la historia” en: Salinas Ramos, Francisco (Comp.), *Educación y transformación social. Homenaje a Paulo Freire*. Caracas: Editorial Laboratorio Educativo.

El pobre y la pobreza en la filosofía de Enrique Dussel The Poor and the Poverty in the Philosophy of Enrique Dussel

LUIS ADRIÁN MORA RODRÍGUEZ*

RESUMEN: En este artículo se interroga sobre la filosofía de Enrique Dussel y su proyecto de “liberación”. Se argumenta la importancia de la categoría de “exterioridad” a partir de la figura del “pobre”, en el pensamiento de Dussel, tanto en su primera etapa como en su análisis de la obra de Carlos Marx. De esta forma, el artículo busca explicar la relevancia de esta categoría, su significado y evolución, así como su articulación con una propuesta política.

PALABRAS CLAVE: *Dussel, filosofía, Marx, política, utopía, pobreza.*

ABSTRACT: This article examines the philosophy of Enrique Dussel and his project of “liberation”. It argues for the relevance of the category of “exteriority” through the figure of the “poor” in Dussel’s thought both in its early stage as well as in his analysis of Marx. This article thus aims to explain the importance of this category, its meaning and evolution, and also its links with a political proposal.

KEY WORDS: *Dussel, philosophy, Marx, politics, utopia, poverty.*

RECIBIDO: 10 de febrero de 2017. **ACEPTADO:** 20 de abril de 2017.

INTRODUCCIÓN

El trabajo filosófico de Enrique Dussel ha consistido en la elaboración paulatina y rigurosa de un sistema de pensamiento que, *desde* América Latina, pueda proponer una verdadera crítica al pensamiento “occidental”. Para el pensador argentino radicado en México, el pensar latinoamericano es un pensar único, distinto, pero no aislado, de lo que ha producido la filosofía europea. Esta originalidad subyace en el hecho que el continente “emerge” en el pensamiento occidental como “lo otro”, es decir como una entidad distinta a lo que es Europa. Por lo tanto, es distinto nuestro *pensar* cuando se busca reflexionar acerca de nuestra realidad (colonial, dependiente, oprimida). Es

* Profesor Asociado e Investigador de la Universidad de Costa Rica. <luis.morarodriguez@ucr.ac.cr>.

desde esta perspectiva de diferenciación y de diálogo que se analizará la construcción de categorías propias para explicar la realidad latinoamericana. La filosofía dusseliana provee una serie de elementos que fundan una crítica del pensamiento occidental. Dicha crítica pretende reivindicar el lugar del mundo periférico en la historia universal, a la vez que aporta elementos nuevos que permitan una transformación de la realidad latinoamericana.

Dentro de este marco, cabe destacar el acercamiento que Dussel desarrolla sobre el *pobre*, objeto pues de entendimiento y punto de partida de una crítica a lo que él denomina “totalidad”. Conocer y comprender lo que significa en la filosofía de Dussel la categoría de *pobreza*, así como su concepción del *pobre*, significa la determinación de un espacio teórico a partir del cual se elabora una deconstrucción, tanto de la ética como de la política. Pero se trata, además, de la delimitación de una *época histórica* precisa.¹ En efecto, todo el planteamiento filosófico de Enrique Dussel se crea y se desarrolla en el marco de los movimientos de descolonización en el mundo, a la vez que comienzan a surgir y crecer las luchas insurreccionales en el continente latinoamericano. Esta tentativa de responder a un sistema basado en la destrucción de la alteridad y la imposición de un modelo único comienza a encontrar realizaciones prácticas y propuestas teóricas fundamentales. Esta deconstrucción de la ética y la política es necesaria y resulta un requisito para la formulación de cualquier alternativa de cambio en América Latina y en el mundo periférico en general. Resulta indispensable, por lo tanto, observar la manera en que se construyen las categorías de *pobre* y de *pobreza*, así como el empleo epistemológico que de ellas se hace.

ENRIQUE DUSSEL Y AMÉRICA LATINA: PERCEPCIÓN DE UNA FILOSOFÍA EN CONSTRUCCIÓN

Las primeras reflexiones de Dussel en torno a la pobreza tienen una fuerte inspiración bíblica (Dussel, 1973: 144-149). La *pobreza* no representa una condición de miseria, sino una condición existencial que acerca a la experiencia religiosa. Esta experiencia es una experiencia de ruptura que busca ir más allá, es decir, busca abandonar conscientemente la comodidad de una situación dada y “existir” como débil frente a la potencia y la voluntad de Dios (Ibid.: 145). El *pobre* es entonces aquél que renuncia por

¹ Entendemos en este artículo el concepto de “deconstrucción” como un análisis detallado y crítico de una realidad. No se refiere en ningún momento, al concepto de “de-construcción” elaborado por Jacques Derrida.

su voluntad a lo material y dedica su vida a buscar a Dios. En el caso del cristianismo, la pobreza significa también ruptura. Esta ruptura se da en la vida de los apóstoles que son mandados por Jesús a predicar la *Buena Nueva*. (Ibid.: 147). Entonces, en esta primera etapa de su obra, la pobreza significa para Dussel, la libertad del cristiano. Dicha libertad se expresa, ciertamente, como una respuesta a la materialidad de una civilización marcada por el consumo, tiene, por lo tanto, una dimensión profética. Sin embargo, como el mismo Dussel lo afirma, la pobreza no es aquí *negación* por parte del sistema ni posee un potencial de exterioridad.²

Es entonces en la reflexión sobre su propia experiencia de vida que Dussel va a elaborar una nueva comprensión de la *pobreza*. En la *Revista Anthropos* (1998: 13-36) propone una “autopercepción” que define como “parcial” y “comprometida” (Ibid.: 13). La cual resulta interesante puesto que el autor toma posición con respecto a su trabajo y a su trayectoria intelectual. En este texto se ve cómo la “opción por los pobres” parece marcar desde un principio la vida del futuro filósofo. La entrega social es latente en los personajes de su padre (médico rural) y su abuelo. Es, sin embargo, la madre de Dussel que representa la herencia del “espíritu de compromiso social, político y crítico” (Ibid.: 14). Las experiencias de la pobreza y del sufrimiento están presentes desde el inicio de su vida, no tanto de manera personal, sino a través de los otros sufrientes.

Dussel nos cuenta que “[...] las chozas de los campesinos, paupérrimos, [le] dieron desde siempre la experiencia del sufrimiento, de la miseria, de la dificultad del pueblo” (Ibid.: 15). Esta experiencia de la otredad, aparece de nuevo de forma intensa durante su adolescencia, a través, por ejemplo, de la visita a los hospitales de niños con problemas mentales. Dussel narra cómo con sus compañeros “[devoraban] las obras de San Juan de la Cruz, Teresa de Ávila, San Bernardo, pero [integrando] [el] compromiso social, gremial, político” (Ibid.:15).

La experiencia de la pobreza y del sufrimiento ajeno es recordada como un primer acercamiento empírico al fenómeno de la desnudez material. Sin embargo, no es sino hasta que Dussel experimenta precisamente esa misma desnudez material, así como el trabajo manual y artesanal en Israel, que se genera una reflexión sobre el “bien común” y la “persona” (en oposición al “individuo”). Es decir, un primer acercamiento a las “condiciones materiales” de producción y reproducción de la pobreza desde la

² Ver nota al artículo “Pobreza y Civilización”, en *Dependencia y Liberación*, op. cit. p. 144.

visión cristiana, considerando así que: “[...] la «persona» sobrepasaba al bien común, y éste debía subordinarse a aquella” (Ibid.: 16).

Dichas interrogaciones son parte de la base desde donde se construirá la categoría de “exterioridad” –sobre la cual volveremos más adelante–. Lo que interesa señalar en esta primera etapa es que el trabajo teórico dusseliano se encuentra íntimamente ligado a su vivir cotidiano. Así, la experiencia de la pobreza de su provincia natal va a aparecer, de manera retrospectiva, como un primer acercamiento al sufrimiento y a las condiciones sociales que lo producen. De esta forma, el momento de juventud sienta las bases de una conciencia social que asimila el sufrimiento del otro dentro de una perspectiva común.

Cabe rescatar que el periodo de vida en Israel permite a Dussel comenzar a descubrir lo que para él son las raíces de América Latina. Raíces que pretende encontrar en el pensamiento semita. Este pensamiento toma en cuenta la “corporalidad”, la persona viviente, el sufrimiento, la “carnalidad” del ser humano. Se trata entonces de ubicar junto a esta nueva perspectiva la tradición filosófica occidental dentro de la cual Dussel había sido formado en Argentina. El reconocimiento de estas dos tradiciones, así como la tentativa de ubicarlas a partir de América Latina darán lugar a dos obras esenciales (y primeras) en el pensamiento dusseliano; obras que forman parte de lo que Díaz Novoa llama “primera ética” (Díaz Novoa, 2000). La primera, *El Humanismo Helénico* (1975) y la segunda *El Humanismo Semita* (1969). Esta división representa una profunda revolución en la forma de leer la historia de la filosofía y de la ética. Lectura que forma parte integral de la propuesta dusseliana.

Según Dussel, para comprender el surgimiento de una filosofía y su explicación del mundo es necesario entender y conocer, primero, las “estructuras intencionales” a partir de las cuales dicha filosofía se crea. Es imperativo detenerse y analizar la experiencia “pre-filosófica”, es decir el complejo orgánico de posturas concretas de determinado grupo ante su existencia (Dussel, 1975: x). Así, en el *Humanismo Helénico*, la estructura intencional deriva de una más antigua, la indoeuropea, en la cual Dussel identifica que existe: “un dualismo a nivel antropológico (división cuerpo y alma, materia y espíritu, lo corporal como lo malo o negativo, y lo espiritual como bueno, divino o positivo) que tiende a una doctrina moral de la salvación por la liberación del cuerpo (...)” (Ibid.: xviii).

Dicha concepción del mundo tiende a un “monismo ontológico”, es decir, que solamente existe de manera verdadera aquello que es de

carácter divino o espiritual. De esta forma, Grecia aparece como el espacio filosófico donde dicha dualidad alma-cuerpo repercute de manera total en una experiencia contemplativa que no busca transformar la realidad. Se trata de la ética de los hombres libres, nobles, mantenidos por una esclavitud sin posibilidades de emancipación (1998: 17). Se debe destacar que esta ética se prolonga en la tradición europea que se refiere específicamente a Grecia como su origen. De esta forma, se van a encontrar estos mismos rasgos como, por ejemplo, el dualismo alma-cuerpo, en el pensamiento eurocéntrico. Basta pensar en el *cogito* cartesiano para ver ilustrada esta dinámica.

Por el contrario, el humanismo semita representa para Dussel la existencia real, la reivindicación de la carne, de la corporalidad. Se disuelve así esa dualidad cuerpo-alma y se afirma el cuerpo como constitutivo del sujeto. De esta forma, se puede pensar a partir de las necesidades y limitaciones del cuerpo. La esclavitud en el pensamiento semita no es una condición aceptable, en concordancia con el orden social. Por el contrario, es una negación de la corporalidad, una injusticia que merece reparación y liberación. A partir del humanismo semita y el rescate de éste en el pensamiento cristiano, Dussel analiza la posibilidad de una liberación de los pobres. Es dentro de esta última perspectiva que se ubica la experiencia existencial latinoamericana.

En 1966, con su texto “El Episcopado Latinoamericano institución misionera en defensa del indio: 1504-1620”, Dussel plasma, esta vez, desde América Latina, lo que será un paso importante para su comprensión de la pobreza. La “opción por los pobres³ comienza entonces para Dussel, en la región latinoamericana, desde la problemática del indio: “Era como lo habíamos descubierto en Nazaret, el comienzo de una historia escrita desde los pobres, desde el indio americano. Él era el criterio de juicio sobre la labor de tal o cual agente histórico.” (1998, nº180:19) De esta forma, las primeras inquietudes de Dussel buscan rescatar la situación concreta de las víctimas, su corporalidad, su dolor y sufrimiento. Sin embargo, aún no se encuentra claramente definida la categorización que logra ubicar la realidad de la pobreza dentro de un marco explicativo más amplio.

³ Dussel retoma aquí la expresión utilizada por Gustavo Gutiérrez [1982], *La Fuerza histórica de los pobres*, Madrid, Editorial Sígueme.

DUSSEL Y LA ONTOLOGÍA EUROPEA

En su recorrido académico, Dussel ha estudiado detenidamente la ontología heideggeriana y la fenomenología de Husserl. La propuesta de Husserl busca caracterizar el acercamiento fenoménico de la conciencia hacia el mundo. Por su parte, Heidegger llevará a cabo una de las más importantes críticas a la filosofía occidental. Estas dos propuestas forman parte del bagaje esencial de toda formación filosófica. Sin embargo, para Dussel resultan insuficientes para comprender y para abarcar la realidad de aquello que se encuentra “más-allá” del ser. Lo que Dussel ha establecido hasta este punto es la existencia de América Latina, en su especificidad india, mestiza, asiática *fuera* de la historia mundial y, por lo tanto, fuera del horizonte de comprensión de la filosofía occidental cuyo máximo representante es Hegel. Dussel no encuentra en esta tradición filosófica, cuyo centro es la ontología (o el monismo del Ser), una apertura que permita pensar la situación del continente latinoamericano. No será hasta el descubrimiento de la filosofía de Lévinas que la construcción de categorías se verá enriquecida y, por lo tanto, se podrá desarrollar de manera más clara una comprensión verdadera de la exclusión, el desempleo y la explotación sufrida por nuestra región. ¿Pero, qué encuentra Dussel en Lévinas?

Moreno Villa (1993) muestra algunas críticas fundamentales que Lévinas desarrolla contra toda la tradición ontológica, representada principalmente por Husserl y Heidegger. El filósofo lituano-francés reprocha a Husserl su concepción de una conciencia definida por una “intencionalidad” que cosifica tanto al mundo, como a los otros sujetos. Esta crítica ya había sido desarrollada por Heidegger o Max Scheler, pero Lévinas la profundiza. Para él, es inaceptable una comprensión del mundo y de los otros a partir, únicamente, de una subjetividad que define y constituye. Tanto las cosas como las personas escapan por sí mismas a esa constitución subjetiva. De igual manera, le parece evidente que la propuesta de Heidegger no logra vencer ese punto de partida que es el “yo”. La ontología heideggeriana se abre al mundo existente, pero no así al “otro”, a aquél que es radicalmente diferente del “yo” (Ibid.: 49). Es decir que no existe, a partir de la concepción del *Da-Sein*⁴ heideggeriano, un lugar para el Otro. No existe, por lo tanto, una posibilidad para fundar la ética.

⁴ *Da-Sein*: o “estar allí” es la forma de comprensión de lo humano en Heidegger.

Lévinas propone entonces, no una ontología que se interesa por el “Ser”, como filosofía primera, sino una verdadera “ética”, donde el “Otro” no sea algo puesto por mi conciencia o por mi “ser en el mundo” (Lévinas, 2002). Se puede ahora afirmar que el Otro está más allá del Ser, que trasciende el Ser y se revela ante mí por su “rostro” y su “voz”. El otro no es una cosa que se presenta de manera inmanente al mundo, ni tampoco una cosa que es constituida por mi subjetividad. El Otro es otro frente a mí. Esta comprensión de la otredad es la que permite hablar de justicia. La justicia se realiza en la medida que el “yo” reconoce la otredad del Otro, no como un sujeto idéntico, sino, precisamente, en su alteridad total, no limitada. Es a partir de allí que se puede entender la categoría de “meta-física”. No se trata de la comprensión escolástica de aquello que se encuentra “más allá” de la comprensión humana, o del dominio del conocimiento. Se trata, por el contrario, de la apertura posible que sobrepasa el ámbito estricto de la ontología. Ontología que, según Lévinas, niega la exterioridad y la trascendencia del Otro, lo reduce a lo Mismo (Ibid.: 112). Más adelante se verá la forma en que Dussel retoma esta noción de “meta-física” y la definirá claramente dentro de su reflexión filosófica. Entonces, al tratarse de una “meta-física”, interés trascendente por el “otro” que se encuentra “más allá”, Lévinas propone como horizonte de comprensión, una “ética” que define así: “Un cuestionamiento del Mismo –que no puede hacerse en la espontaneidad egoísta del Mismo– se efectúa por el Otro. A este cuestionamiento de mi espontaneidad por la presencia del Otro, se llama ética” (Lévinas, 2002: 67).

Esta definición ética será un punto de partida para la propuesta liberadora de Enrique Dussel. Éste comprende la crítica de la ontología occidental, como una negación continua de la alteridad, retoma de Lévinas la necesidad de fundar la ética a partir de la fragilidad, la desnudez, la *pobreza* del otro. Por eso, en una ética que parte de la estima de sí, de la autopercepción del sujeto, de la afirmación de lo Mismo, como lo hace la ética que se ha desarrollado desde los griegos, no se puede valorar la situación específica de aquél que, precisamente, es negado como sujeto. Es decir, de aquél que, en la cotidianidad de su existencia, ve negados, no sólo sus derechos, sino su posibilidad de vivir.

Sin embargo, la crítica a la ontología desarrollada por Lévinas aparece para Dussel, ante todo, como un *diagnóstico*. Es decir, como un primer

paso indispensable pero incompleto. La filosofía de la liberación deberá ampliar esa categoría de *otredad* al cargarla, si se quiere, de un contenido material. Dicha materialidad se fundamenta en el análisis de la historia. Como veremos más adelante, Dussel parece retomar las palabras de Walter Benjamin (2000) cuando éste afirma que la historia de la civilización es también la historia de la barbarie, y que precisamente la historia que nos debe interesar es aquella que nunca ha sido contada, la historia de las *víctimas*. El otro del que habla Dussel, no es un otro abstracto, es un otro en su corporalidad, con frío y hambre, es “otro-mujer”, es “otro-niño”.

Entonces la experiencia de la filosofía de la liberación no consiste en pensar la experiencia particular de un sujeto en su existencia en el mundo, por el contrario, esta experiencia se fundamenta en descubrir el “hecho masivo de la dominación” (Dussel, 1998: 20). Es decir, la forma en que una subjetividad se convierte en ama y señora de otra, por lo tanto, se busca negarla y destruirla. La dominación aparece como característica de todo un sistema de comprensión del mundo y del ser humano, por lo tanto, se manifiesta en diferentes planos: en el plano del capitalismo global (entre centro y periferia), en el plano nacional (entre la oligarquía y las clases oprimidas), el plano erótico (con la dominación del hombre sobre la mujer) y en el plano pedagógico (donde el maestro domina al alumno) (Ibid.).

Entonces, la categoría de *Autrui*,⁵ (otra persona como Otro) expresa la “experiencia originaria” (Ibid.) a partir de la cual se explica el sufrimiento, la dominación y la exclusión de todos aquellos que están *fuera* del sistema. Pensar la irrupción del Otro es el primer paso del método analéctico que Dussel va a desarrollar.

EL SISTEMA Y SU “EXTERIORIDAD”: BASES PARA COMPRENDER AMÉRICA LATINA

A través de Lévinas, Dussel ha podido entender la insuficiencia de la ontología. Pero, sobre todo, ha podido determinar la dominación que significa la comprensión del Ser, tal y como se desarrolló en toda la filosofía europea. Sin embargo, aún en Lévinas quedan resabios de esa comprensión. El Otro de Lévinas aún padece de la abstracción, de la indeterminación material

⁵ Respetamos aquí la mayúscula tanto de “Autrui” como de su traducción castellana “Otro”, para determinar la especificidad de la persona que se designa así.

que se le podía reprochar al *Dasein* heideggeriano. La realidad latinoamericana está marcada por la violencia de la pobreza, por la crudeza de la explotación y de la dominación. Se necesitan, por lo tanto, desde la filosofía, nuevas categorías que expliquen y sepan dar sentido a esta realidad.

Para Dussel, el entendimiento del Otro debe darse como afirmación de la “exterioridad”. Esta “exterioridad” es un “más allá” inmanente. Se trata de un “más allá” del sujeto del sistema (Dussel, 1985a: 52). El Otro es un ente distinto a los demás, es una revelación exterior, libre e incondicionada por mi sistema. Todas estas características son inteligibles cuando se aplican a una realidad concreta, Dussel afirma que “[el] hambre del oprimido, del *pobre* es un fruto del sistema injusto. Como tal no tiene lugar en el sistema” (Ibid.: 54, énfasis propio). Pero entonces, ¿cómo se define ese sistema que excluye y mata?

La construcción de nuevas categorías exige definiciones precisas que permitan ubicar el *lugar* desde donde se genera el discurso. La primera categoría que resulta necesario analizar es la categoría de *totalidad*. La totalidad es para Dussel la totalidad de los entes que forman sentido, es decir, el “mundo”. Los entes, por lo tanto, están *en* un mundo, es decir, que se encuentran dentro del horizonte cotidiano en el cual vivimos y nos movilizamos (Ibid.). La totalidad o mundo está entonces ligada con la ontología, la cual remite todos los entes a su lugar *dentro* de esta totalidad. De esta manera, el “[mundo] es así la totalidad de los entes (...) que son *por* relación al hombre y no sólo reales, de suyo.” (Ibid.:35, énfasis propio). La noción de totalidad permite pensar lo que es el “sistema”. En efecto, dicha totalidad está compuesta por sistemas o subsistemas. Pero, la noción central de sistema se aplica al propio “mundo”, es decir que éste es el “sistema de sistemas” o sistema fundamental (Ibid.: 38).

La noción de “mundo” es importante porque permite pensar *espacialmente*. Situar un espacio es situar al yo, al sujeto como centro. Para Dussel, esta espacialidad se opone a la “temporalidad” que la filosofía europea privilegia. Dicha filosofía comprende al hombre a partir de su proyecto futuro. Sin embargo, esto significa en última instancia “la posibilidad fundamental de <lo mismo>” (Ibid.:36). En cambio, la propuesta de Dussel busca fijar su atención en el pasado y en la espacialidad del mundo para detectar el “origen, la arqueología” de la actual situación latinoamericana. Es decir, se trata de un pensamiento ubicado desde un punto de enunciación, es un pensamiento que no se pretende *universal* en

la medida que sería proyectado como idéntico en toda situación y en todo tiempo. Aquí entra en consideración la particularidad de América Latina como entidad histórica, cuya emergencia en la conciencia occidental está ligada a la expansión europea. Es decir, debe entenderse el pensamiento dusseliano como un pensamiento ubicado espacialmente, un pensamiento periférico que busca criticar la “totalidad”. Es decir, ese sistema que anula la alteridad.

A partir de esta crítica se comprende que el “mundo” en el que nos desenvolvemos tiene como fundamento de proyecto futuro la expansión por la fuerza de la autoconciencia europea. Proyecto que según Dussel no puede pensarse más que como repetición de “lo mismo”, es decir, de “identidad”. Se trata, en términos históricos, de la imposición de lo europeo en el ámbito de vida americano, imposición que se acompaña de la afirmación del sistema capitalista. De esta forma, el pensamiento de la identidad *condiciona* la comprensión del mundo puesto que lo idéntico es, en este caso, “la valorización del valor del capital” (Ibid.: 38). Así, el “sistema” o la “totalidad”, es el mundo histórico actual, cuyo origen se ubica en el “descubrimiento” de América. Sistema que se fundamenta en la valorización del capital.

La modernidad es, entonces, afirmación del Ser, de lo idéntico, por lo tanto, negación del Otro. Concretamente, dicha relación se expresa en la dominación física, geopolítica y económica de Europa (y Estados Unidos) sobre el resto del planeta (la periferia). Dominación cuya esencia profunda es la tendencia ilimitada a la valorización del capital. De la crítica de la ontología que privilegia el Ser en el análisis de Lévinas, Dussel pasa a la crítica del sistema capitalista. El Otro es entonces el que ha sido dominado, explotado y negado por dicho sistema. Así, Dussel va a reflexionar sobre posibilidad de “abrir” esta totalidad a la alteridad, con lo que logrará, por lo tanto, superar el horizonte del capitalismo. Únicamente un regreso a Marx puede permitirle esbozar semejante esfuerzo. Conforme Dussel se acerca al pensamiento de Marx, la categoría de “totalidad” se enriquecerá. En efecto, la lectura profunda de los *Grundrisse* permite a Dussel comprender diferentes acepciones de lo que significa la “totalidad” para Marx. Resulta importante, por lo tanto, estudiar los aspectos más significativos de dicha lectura.

En primer lugar, se puede afirmar, según Dussel, que la categoría de “totalidad” tiene para Marx un valor metodológico. El primer momento de este método es el momento de la “abstracción” (Dussel, 1985: 51). La

abstracción permite fijar las diferentes “determinaciones” de lo que se busca pensar, lo cual constituye un primer movimiento del análisis. Lo que Marx denomina entonces, “totalidad concreta” es lo constituido a partir de las determinaciones abstractas que han sido definidas en el primer movimiento. Esta totalidad concreta es, a su vez, una abstracción (Ibid.: 52). Sin embargo, se denomina o califica de “concreta” con respecto a las determinaciones que la “componen”, puesto que en ella se alcanza la síntesis de éstas. Así, Dussel cita a Marx para afirmar que “[la] totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es *in fact* un producto del pensar (...) y del conceptuar (...)” (Ibid.: 53). De esta forma, las categorías más simples, es decir, aquellas determinaciones abstractas o conceptos construidos pueden constituir categorías más complejas. Por ejemplo, la categoría “trabajo” puede constituir un supuesto de la categoría “dinero” (Ibid.: 59). La “totalidad concreta” puede comprenderse, así, como esta articulación de categorías. En segundo lugar, las categorías más complejas o concretas permiten dar una explicación de las categorías que componen la “totalidad concreta explicada”, es decir, la moderna sociedad burguesa. Se destacan entonces diversos usos del término “totalidad”. Usos que son –según Dussel–, ante todo, apuntes de método y no usos políticos o epistemológicos propiamente establecidos.

Por lo tanto, se entiende que, para Marx, la “totalidad” es un “concepto de conceptos” (Ibid.: 345). La totalidad puede designar el sistema capitalista como lo real, así como la totalidad burguesa como conocida. El capital es la totalidad en general, pero, también en concreto, la totalidad del sistema burgués histórico. Así, el capital se considera fundamento, esencia del capitalismo, es decir, esencia donde se encuentra la identidad conceptual del mismo capitalismo. La noción de “totalidad” pierde, de cierta forma, su caracterización negativa. La totalidad es una construcción abstracta que permite pensar y entender la complejidad de los fenómenos que aparecen, así como identificar el fundamento del sistema económico, histórico y social actual.

Una vez que han sido comprendidas y definidas estas categorías, se aprecia el surgimiento de la figura del *pobre* como ruptura específica de ese sistema, como negación propia de lo que el sistema afirma (libertad, democracia, capitalismo). Se trata de un *ente* que no es como los demás, que literalmente “irrumpe” en la cotidianidad de la vida. Un ente que no es algo sino *alguien*. (Dussel, 1985a: 53) Alguien que claramente interpela con su hambre, su frío, su sufrimiento. Alguien que se recorta del

sistema, alguien que nos revela la “exterioridad” (Ibid.). Ese se convierte, entonces, en el punto de partida y de negación de la ontología. Concretizar esa otredad, esa alteridad, es derivar todas las demás exterioridades que corresponden en la historia, en el derecho, en la pedagogía, etcétera. Se trata, para Dussel, de afirmar todos los aspectos de *exterioridad* al sistema. Aquí se comienza a vislumbrar de manera clara la posición que ocupan *el pobre* y la *pobreza* dentro de la construcción teórica propuesta por Dussel. El hecho de la desnudez material viene a recordar, de manera concreta, lo que se encuentra “más allá” de la totalidad. Viene, entonces, a responsabilizarnos: “El otro, el pobre en su extrema exterioridad del sistema, provoca a la justicia; es decir, llama (-voca) desde delante (pro-). [...] para el justo el otro es el orden utópico sin contradicciones; es el comienzo.” (Dussel, 1985a.: 56)

La realidad de la pobreza es, primeramente, un llamado a la responsabilidad. El pobre, entendido como aquél que no tiene cabida dentro del sistema, como aquél que es condenado desde una totalidad que lo niega, es el punto de partida de un llamado a la justicia y a la respuesta solidaria. Por lo tanto, tiene una dimensión ética⁶ en el sentido amplio y tradicional, es decir, reflejo o indicación de *lo que debemos hacer*. La exterioridad es, ante todo, *interpelación* de mi responsabilidad de justicia. A partir de ella se puede dibujar un horizonte utópico de ruptura.

Pareciera entonces, que Dussel retoma la categoría de *Autrui* a partir de Lévinas y la posiciona desde la realidad latinoamericana, parte del *pobre* como exterioridad. Esta construcción toma en cuenta el lugar histórico y político de América Latina en la constitución de la modernidad eurocentrada. Así, la posición “ética”, es decir, la demanda de justicia, puede reforzarse a partir de ciertas consideraciones que el mismo Dussel desarrolla en torno a la fe. La apreciación del *pobre* como exterioridad tendría íntima relación con la fe, y no con la razón explicativa o instrumental. Dussel afirma: “Ante lo que la razón nunca podrá abarcar, el misterio del otro como otro, sólo la fe puede adentrarse [...] Aceptar la palabra del otro porque él la revela sin otro motivo que porque él la pronuncia es la fe.” (1985a: 59)

Esta lectura de la fe tiene que abrirse más allá de un ámbito meramente religioso. La fe de la que habla Dussel tiene que ver con otra categoría que

⁶ Se precisa esta definición para diferenciarla de la que hará Dussel en el desarrollo posterior de su obra.

él mismo desarrolla, la de “proximidad” (Ibid.: 27). En la proximidad, se trata de partir de la experiencia semita, de la cual se habló anteriormente, es decir, de un “cara-a-cara” que permita determinar al Otro como otro, diferente al yo cosificador de la modernidad. Esta proximidad es originaria en el sentido más preciso del término, se origina en la cercanía del “mamar” (Ibid.: 29) Por lo tanto, la fe a la cual Dussel hace referencia es aquella que conduce a reconocer la humanidad de toda persona en su existencia misma, sin condicionamientos y en su máxima desnudez.

Se han trazado hasta aquí algunas líneas de significación en torno a la *pobreza* y al *pobre*. Desde una concepción primeramente religiosa y profética se ha visto la forma en que Dussel interpreta, a partir de la crítica a la ontología occidental, la pobreza como una negación frente al sistema. Así, se afirma un posicionamiento ético que busca responsabilizarnos frente a la alteridad. Pero la figura del *pobre* no se agota en esta comprensión ética, por lo tanto, es necesario recuperar las múltiples dimensiones de la cuestión.

¿QUIÉN ES EL POBRE? DIFERENTES FIGURAS, UNA MISMA CUESTIÓN

El pobre, tal y como lo entiende Enrique Dussel, se encuentra ligado a una serie de figuras. En efecto, cuando se habla de *pobreza*, se tiende a pensar en la situación de desnudez material tan propagada en la era neoliberal. Esta pobreza como ausencia de recursos suficientes para reproducir la vida humana es tan sólo una de las facetas de *exterioridad* que se pueden derivar a partir del pensamiento dusseliano. El *pobre* está presente también en otros momentos de la exterioridad.

En el caso latinoamericano, es evidente que *el pobre* se encarna en el indio americano que aparece como aquél cuya vida fue negada por la irrupción violenta de la modernidad occidental. Hoy en día, esta *figura de pobreza* sigue vigente, puesto que la afirmación unívoca, unilateral del sistema, aún niega la posibilidad de vida de las masas indígenas del continente. De igual manera, la figura del *pobre* puede ser entendida como una afirmación de la femineidad. Al tomar en cuenta la *exterioridad* con respecto al sistema, se afirma la otredad en su dimensión más profunda. La mujer, en toda la pluralidad de su ser, es reconocida en su sexualidad propia, más allá del único rol reproductivo que le asigna un sistema patriarcal, falocéntrico que busca la perpetuación de la dominación. La mujer deja de ser entonces “objeto sexual”. De esta forma, la filosofía de

la liberación debe desarrollar una “erótica” de liberación (Dussel, 1985a: 95). Como se puede apreciar, la figura del *pobre* retoma una a una las situaciones de exterioridad que deben afirmarse ante la tendencia negadora de la totalidad. El *pobre* es el pueblo frente a las élites burguesas dentro de un ámbito nacional. En el ámbito internacional, el *pobre* se convierte en el país dominado frente a los países dominadores.

Sin embargo, el pensamiento de Dussel no muestra como equivalentes *per se* todas estas figuras. La pobreza tiene un sentido ético profundo, no como renuncia voluntaria a un mundo material, sino como *denuncia* de un sistema esencialmente injusto y desigual. Por lo tanto, es importante rescatar una comprensión del pobre, o lo que se ha denominado “figura”, que muestra claramente la relación totalidad-exterioridad.

Desde *Filosofía de la Liberación* cuya primera edición aparece en 1977, se puede leer en Dussel la imagen del pobre como exterioridad aplicada al trabajador asalariado. Este es un momento fundamental que se desarrollará plenamente conforme avance la lectura metódica de Marx, comenzada un año antes. Pero resulta interesante destacar que el sistema capitalista como tal aparecía, desde entonces, como totalidad vigente y opresora. Puede identificarse aquí una inflexión importante en el pensamiento dusseliano. Más adelante se detallarán los momentos esenciales de dicha inflexión. Por ahora, bastará con señalar la forma en que la figura del *pobre* es asociada con la del trabajador o trabajadora asalariada. “El trabajador que ofrece su corporalidad creadora de riqueza, su capacidad de trabajo, como el limosnero que implora los medios de subsistencia, es el otro (absolutamente contradictorio al capital) que pro-voca al justo intercambio –pero que será sin embargo engañado–” (Dussel, 1985a: 56).

Dussel recupera aquí el pensamiento de Marx sobre la alienación. En efecto, para Marx, la condición del trabajador en el sistema capitalista es una condición de enajenación. Esta enajenación tiene diferentes niveles. Se entiende, primeramente, como una alienación con respecto al fruto de su trabajo. El producto creado por el trabajador se opone a éste como “ser ajeno”, como un “poder independiente” (Marx, 1987: 105) El trabajador pierde su dominio sobre los objetos que crea, y éstos se desenvuelven independientemente de él. Así, el trabajador se enfrenta a un mundo de objetos en los cuales no se reconoce.

La enajenación se da también dentro de la producción misma (Ibid.: 108). El trabajador no se *realiza* en su trabajo. Su labor no es aplicación

y desarrollo libre de sus facultades y habilidades, al contrario, se expresa como malestar. De esta manera, la realización del trabajo es la desrealización del trabajador. El trabajador no se reconoce en el objeto que crea. El trabajo como *producción* es también actividad alienadora. Se convierte sólo en un medio para satisfacer las necesidades *fuera* del trabajo. La producción es enajenación activa. Así, el trabajador produce objetos en los cuales se le va la vida. Esa objetivación del *trabajo vivo* se transforma en destrucción de este mismo trabajo, se transforma en *trabajo muerto*. El trabajo como mercancía pierde su valor de manera proporcional al valor que produce en los objetos.

El ámbito de la naturaleza no escapa a esta alienación (Ibid.: 109). En efecto, la naturaleza que ofrece los medios de subsistencia para el ser humano de carne y hueso, deviene un *medio* para alcanzar el fin de la valorización del capital. La alienación se presenta, de igual forma, en el contrato de trabajo. Dicho contrato, tiene la apariencia de un contrato voluntario, pero en realidad escapa a la libertad del trabajador que queda así sometido al proceso de valoración del capital. El contrato de trabajo transforma la condición de sujeto físico en la de trabajador y mantiene así esta dependencia.

El trabajador es, por lo tanto, víctima del sistema que le ofrece únicamente como salida la venta de su fuerza de trabajo, es decir, una futura alienación como la que se acaba de explicar. Dussel subraya, principalmente en dicho proceso, la negación de la corporalidad viviente del trabajador, ya en su *Filosofía de la Liberación* definía la alienación estrictamente desde Marx: "(...) Totalizar la exterioridad, sistematizar la alteridad, negar al otro como otro es la alienación. Alienar es vender a alguien o algo; es hacerlo pasar a otro poseedor o propietario. La alienación de un pueblo o individuo singular es hacerle perder su ser al incorporarlo como momento, aspecto o instrumento del ser de otro." (1985a: 66)

Esta interpretación y lectura se aleja ya de la crítica que Dussel desarrolló en su momento hacia el filósofo de Tréveris, al cual leía dentro del horizonte ontológico de la modernidad eurocéntrica. Tal crítica consistía en afirmar que Marx tomaba al trabajo como horizonte de la totalidad, por lo tanto, es incapaz de abrirse a la alteridad. Como se observa, en 1977, Dussel había ya identificado aspectos centrales que se desarrollarían en sus comentarios a los *Grundrisse*. Incluso, el tema del "desempleo" tiene su lugar en la comprensión de la exterioridad al sistema. "Es igualmente

transcendentalidad interior o esperanza de exterioridad cumplida, el hecho creciente de desempleo estructural [...] Poder trabajar *más* y no poder hacerlo es situarse como sujeto “más allá” del sistema” (Ibid.: 61, énfasis original)

Esta definición del *pobre* a partir de la figura del trabajador como exterior al sistema, en este nivel de desarrollo de la obra dusseliana, no forma parte aún de una “económica” enteramente madura. Como se ha dicho, ésta se construirá en la lectura crítica de Marx. Lo que sí está definido de forma explícita es la afirmación de una “meta-física” de la alteridad. Esta metafísica no es una trascendencia que esté más allá de la comprensión o del conocimiento. No se refiere tampoco a una experiencia de lo religioso. Se trata, por el contrario, de un “[...] saber pensar el mundo desde la exterioridad alterativa del otro [...]” (Ibid.: 22). Es decir, asumir la posición a partir de la cual se puede entender la alteridad, vivirla y respetarla. Afirmar este posicionamiento “meta-físico” es enfrentarse al sistema desde la negación de su validez en los diferentes campos de la experiencia humana, por ejemplo, en el campo económico: “Metafísica es saber pensar el trabajador no-objetivado todavía en su producto o ya expulsado (*pauper*) como el “más allá” del ser del capital, como la posible –y ya real en el pueblo– “asociación de hombres libres” (Ibid.: 22, énfasis original).

Dentro de este campo, Dussel lee la obra de Marx e invoca una posible continuidad con el desarrollo de la filosofía de la liberación que precisaba desplegar una “económica” firme como un momento esencial de su desarrollo. (Dussel, 1998: 24). En las primeras páginas de *La producción teórica de Marx: Un comentario a los Grundrisse* (1985b), Dussel reafirma su proyecto filosófico alrededor de las categorías de *pobre* y de *pobreza*. Éstas son, en efecto, categorías antropológicas y metafísicas pensadas a partir de la realidad de América Latina. Es a partir de ellas que se podrá replantear un cuestionamiento ético. Sin embargo, la lectura que Dussel hace de Marx viene a enriquecer analíticamente tales categorías. La hipótesis de fondo que Dussel maneja es que: “Marx desarrolla, no solo en los *Grundrisse*, sino también hasta el final de *El Capital* una ontología del capitalismo desde una metafísica de la vida, la sensibilidad humana como necesidad, de la persona del trabajo como exterioridad” (Ibid.: 18).

Resulta entonces claro que, para Dussel, la obra desarrollada por Marx en *El Capital* es, precisamente, una obra ética, en el sentido de una crítica profunda a la totalidad representada por el sistema capitalista. Tal

crítica pone como punto de partida la realidad sufriente del trabajador como “trabajo-vivo”. En este caso, *el pobre* se puede entender únicamente en dicha relación fundamental. Como se verá detenidamente más adelante, la lectura de Marx enriquece el alcance, no ya ético, sino *político* del pobre, dentro de un proyecto de liberación que comienza a dibujarse más claramente.

POBREZA Y CAPITALISMO

Lo que Dussel afirma encontrar en Marx es un aporte ético. El trabajo ético de la filosofía de la liberación se origina en la consideración *del cara-a-cara* levinasiano como “momento ético”, momento de surgimiento de la ética, responsabilidad frente al Otro. Este cara-a-cara, Dussel va a leerlo también en Marx como punto original de su “económica”. Se trata de la subsunción de la instrumentalidad en una relación práctica con el otro, dentro de una comunidad de productores y consumidores (Dussel, 1998: 26). Por lo tanto, el punto de partida es “ético”, es decir, de reconocimiento de la otredad, de la alteridad que es negada en la relación capitalista de producción. Ético tiene aquí un sentido estricto: “Entendemos por “ética” la crítica transcendental de las “morales” (o de la “moral”) desde el punto de vista [...] de la dignidad absoluta, transcendental, “metafísica” de la subjetividad del trabajador, de su corporalidad, como persona con libertad, con conciencia y espíritu (*ante festum*) (como *a priori* ético absoluto o posición transcendental) de toda institucionalidad, subsunción o determinación concreta en un tipo -sea el que fuere- de *relación de producción* históricamente situada.” (Dussel, 1990: 431, énfasis original)

En esta cita aparecen los elementos centrales que permiten a Dussel establecer una correlación y una continuidad entre la propuesta de Marx y el desarrollo de la filosofía de la liberación. Con el fin de profundizar este acercamiento se puede recurrir aquí a una noción que Michel Löwy retoma de Weber, se trata del concepto de “afinidad electiva” (Löwy, 1999). Esta afinidad es, para Löwy, el hecho de que “[s]obre la base de ciertas analogías, de ciertas afinidades, ciertas correspondencias, dos estructuras culturales, en ciertas condiciones históricas, pueden iniciar una relación de atracción, de elección, de selección mutua” (Ibid.: 92). Dicha afinidad no debe entenderse como un proceso unívoco de influencia, sino como una “interacción dialéctica dinámica” que puede concluir incluso en la simbiosis o la fusión (Ibid.). Löwy desarrolla esta perspectiva en el análisis

de la teología de la liberación y su confluencia con el marxismo. Aunque Dussel pueda ser situado como uno de los pensadores de esta corriente, su comprensión crítica del marxismo va a ir más allá. La “opción por los pobres” tratará de sobrepasar la praxis religiosa, sin que ésta sea abiertamente desechada por Dussel.

Así, se puede afirmar que la “afinidad electiva” que el autor argentino encuentra entre el desarrollo de su propio pensamiento y la obra de Marx se teje a partir de una comprensión ética del texto marxista. Para entender este proceder resulta necesario analizar la construcción de las diferentes categorías del pensamiento dusseliano y su articulación con las categorías marxistas. Poco a poco se podrá ver la convergencia que existe, según Dussel, entre estas dos posturas teóricas. La primera etapa del trabajo dusseliano excluía la referencia a Marx por considerarlo como parte de la “ontología occidental”, es decir, por encontrar en su obra una explicación que partía del trabajo como primera categoría del sistema que excluía y negaba al Otro. Sin embargo, la lectura metódica y precisa que Dussel hace de Marx a partir de sus manuscritos, arroja a la luz una perspectiva desconocida. Primero, en lo que respecta a la categoría de “exterioridad”.

LA EXTERIORIDAD EN MARX

La exterioridad en Marx es la exterioridad del trabajador frente al capital. Se explica ésta en tres diferentes “formas” o figuras. La primera de esas figuras es la “exterioridad por anterioridad histórica”, se trata de aquella que corresponde al siervo de la gleba que no conoce todavía la relación asalariada (Dussel, 1985b: 338). Por lo tanto, es un momento histórico preciso, la Edad Media, donde aún no se ha desarrollado la relación capitalista moderna. En ese caso, el siervo pertenece todavía a la tierra. La segunda corresponde a la “exterioridad abstracta esencial” entre el trabajo vivo y el capital ya establecido (Ídem.). Esta exterioridad se da en el plano teórico, es decir, que aparece mediante el análisis de la economía política burguesa. En dicho análisis se observa cómo el trabajador, como persona viva, se opone al capital como plusvalor. Ambos términos (capital y trabajo) deben entenderse como complementarios y opuestos. Y, por último, “la exterioridad” entendida como alteridad, es decir como “pobreza”. El trabajador es el otro frente a lo cual el capital se afirma y aumenta (Ibid.: 339). En este aumento el trabajador queda excluido de la relación, se vuelve

pobre, marginal. Existe pues una tensión entre los dos términos antes vistos, tensión que se expresa en la historia como una lucha.

De esta forma, se define lo que Dussel comprende como una “metafísica” del capital, construida a partir de esas tres exterioridades. Un “más allá” del sistema históricamente situado, un “más allá” que corresponde a la propia naturaleza del trabajo vivo y, por último, un “más allá” como trabajador “desechado”, desempleado, *pobre*. Entonces, desde Lévinas, como se observó anteriormente, Dussel afirma diferentes comprensiones de la “exterioridad”. Todas éstas permiten, sin embargo, entender el enfrentamiento esencial entre la vida y el capital, a la vez que son la apertura necesaria para superar la propuesta levinasiana. En efecto, para Dussel parece no haber reconciliación ni responsabilidad posible. Es decir, nunca el capital (o el capitalista) va a responder por el trabajador, ya que no ve en él o en ella a una “persona”, a un rostro-Otro. Por el contrario, lo asume como *posibilidad de ser, posibilidad de reproducción de lo Mismo*. Para el capitalista, el trabajador es *asalariado* o no es. Y cuando “no es”, se convierte en *pobre*, es decir, exterioridad al sistema fuera de la relación salarial. “Es desde esta múltiple “exterioridad” que el trabajo avanza “ante”, “frente” al capital [...] en una experiencia tan corta como abisal, abismal: el “cara-a-cara” del que como “desnudez absoluta” enfrenta a otro hombre <poseedor de dinero>.” (Dussel, 1985b: 338)

El trabajo vivo, por lo tanto, es “exterior”, trascendente al capital. A partir de esta oposición fundamental se explica y comprende el discurso de Marx (Dussel, 1985b). Así, se puede entender la situación del pobre. El pobre es ahora “persona libre”, desnudez absoluta, pero desnudez producida también por las condiciones de reproducción del capital (Ibid.). Por lo tanto, antes del trabajo, antes de la alienación que se produce en la relación capitalista, el trabajador es una persona. Como persona se encuentra expuesto a la desnudez material, a una condición de pobreza que lo empuja hacia la relación asimétrica donde tiene que vender su fuerza de trabajo, único bien que posee.

Dussel describe la necesaria separación que Marx establece entre capital y trabajo. Esta separación radical se encuentra en “la positividad de la realidad del no-ser del capital (no-capital) que se sitúa en la exterioridad, en el ámbito transcendental del capital [...]” (1985b:17). Así, retoma el léxico hegeliano de Marx y muestra que el “no-capital” es el trabajador de carne y hueso, cuya exterioridad absoluta con respecto al capital se traduce en desnudez, pobreza y fragilidad. Por medio de su acercamiento

a Marx, el filósofo argentino encuentra claramente la consideración de esa “negatividad” que es el trabajo-vivo frente al capital. Se trata, por lo tanto, de la “exterioridad”, de la “alteridad” que, en un principio, desaparecía *subsumida* en el trabajo. De esta forma, la “corporalidad negada” y el plusvalor son lo mismo, es decir, negación de vida como muerte del “trabajo vivo” y afirmación como vida “del capital por el trabajo muerto” (Dussel, 1985b: 17). En la producción se niega la corporalidad del trabajador, se niega su vida. Esta negación es *condición* de posibilidad de la emergencia del plusvalor, es decir, del trabajo-objetivado, del trabajo muerto. Por eso, el sistema de producción capitalista termina por matar al trabajador, por aniquilar su *persona*. Así, el trabajador, aunque se venda como fuerza de trabajo, no deja de ser *externo* al capital, no deja de ser “Otro”. Y esta otredad se expresa como *pobreza*. Nos dice Marx: “En el concepto de trabajador libre está ya implícito que él mismo es *pauper* [...]. Si ocurre que el capitalista no necesita el plusvalor del obrero, éste no puede realizar su trabajo necesario, producir sus medios de subsistencia. Entonces... los obtendrá sólo por la limosna...Por lo tanto *virtualiter* [...] es un *pauper*.” (Marx, 1972: 110, citado en Dussel; 1985b: 340, énfasis original)

No basta, entonces, con entrar dentro de la relación salarial para formar parte del sistema. Por el contrario, la exterioridad del trabajador con respecto al capital se mantiene como *posibilidad* de pobreza. Esta relación entre capital y trabajo vivo tiene que ser estudiada con detenimiento. Si las tesis liberales o neoliberales postulan al trabajo como fuente de riqueza, y al capital como fundamento del crecimiento y generación de trabajo, el análisis aquí presentado demuestra, por el contrario, que en el seno de esa relación lo que sucede, es la pérdida esencial del trabajo vivo que se convierte en trabajo objetivado, es decir “trabajo muerto”.

Es el inicio entonces, de la relación de explotación sobre la cual reposa todo el sistema. Aparece así la paradoja de los teóricos liberales que reclaman la necesidad de que se establezca esta relación para “superar la pobreza” o para “acabar con la pobreza”, en la promesa de un horizonte utópico de igualdad y libertad. La desregulación del trabajo es postulada como fuente de riqueza absoluta, como dinámica del mercado competitivo (Hinkelammert, 1986). Sin embargo, en el momento de la alienación del trabajo vivo se inicia, por el contrario, el movimiento de empobrecimiento del trabajador. Este movimiento es consustancial al sistema. Se pierde, por lo tanto, la dimensión existencial y ética propuesta por Lévinas.

LA DIMENSIÓN UTÓPICA

Una vez que se ha comprendido que *el pobre* no es solamente aquél por el cual se debe responder en un llamado ético, sino que resulta de factores concretos del sistema como constante negación, entonces se subraya la dimensión fundamentalmente perversa de la totalidad. El *pobre* no se entiende únicamente como persona, sino que puede ahora verse como conjunto ordenado, portador de sentido, es decir como *pueblo*. El otro, el pobre, es “pueblo antes que biografía singular” (Dussel, 1985a: 56).

La exterioridad del sistema se *encarna* en la figura del pobre. El pobre es por definición *exterior* al sistema. Por lo tanto, Dussel trata de pensar a partir de esa exterioridad un sistema que sea *sistema no excluyente*, horizonte de comprensión del mundo que permita la incorporación de las víctimas de la historia. Sin embargo, resulta evidente que el espacio ético no es suficiente para lograr la inclusión del Otro, de su *exterioridad*. Se necesita una construcción práctica política que sienta las bases de lo que podría ser una afirmación de la exterioridad. La pobreza, como condición sistémica, es lo que permite comprender y deconstruir la totalidad. Por lo tanto, es *desde* ella que se logra pensar la utopía como proyecto. “Desde el otro como otro, el pobre, libertad incondicionada por cuanto se desprecia su exterioridad como nada (como incultura, analfabetismo, barbarie) como lo nulo, es que surge en la historia lo nuevo” (Dussel, 1985a: 58).

La realidad de la pobreza como muestra constante del fracaso de un sistema que reproduce la muerte, puede ser pensada como un horizonte de lo político, punto de partida de una pretensión política de cambio revolucionario. Se trata de negar la negación de la totalidad, es decir, de afirmar la exterioridad como realización posible de una situación justa, para ello se necesitan “mediaciones políticas” organizadas que planteen de manera concreta nuevas alternativas (Dussel, 1985b: 336). El proyecto político parte del “*hambre del pueblo*” como realidad objetiva y concreta que denuncia y condena la injusticia (Dussel, 1990: 286).

El trabajo de Dussel parte de la exterioridad del hambre y de la pobreza, y desde allí, toma al “mundo capitalista” como objeto de pensamiento. Se puede entonces, como alteridad, proyectar la utopía futura a partir de la definición de la pobreza y del pobre como exterioridad al sistema “producto de la disminución tendencial del trabajo necesario del capital” (1985b: 367). Y no como simple “ausencia de trabajo”, marginalidad con

respecto a los circuitos de producción y consumo. Se destaca también que esta comprensión de la exterioridad, no se limita al trabajador asalariado, se piensa con relación a la corporalidad humana en general. De ahí que su alcance vaya más allá de la categoría de “clase social” definida únicamente a partir del proletariado. Dussel lo afirma claramente: “Con la sola categoría de “totalidad” el oprimido en el capital es sólo *clase* explotada; pero si se constituye también la categoría de “exterioridad”, el oprimido como persona, como hombre (no como asalariado), como trabajo vivo no-objetivado, puede ser *pobre* (singularmente) y *pueblo* (comunitariamente) (1988: 372, énfasis original).

La noción de “pueblo” permite a Dussel incorporar y distinguir diferentes niveles de análisis. Primero, el “pueblo” aparece como exterior y anterior al capital, por ejemplo, como “masa empobrecida” por la disolución de sus “modos de apropiación antiguos” (Dussel, 1985a: 86). Se trata de los aquellos que han perdido sus formas de subsistencia tradicionales. Este “pueblo” es igualmente exterior al capital cuando subsiste de forma paralela al sistema, de manera “informal”.

El segundo acercamiento se ubica dentro de la dinámica de dependencia, la categoría “pueblo” engloba a los países periféricos como “totalidades-parciales dependientes y dominadas e incluidas en un sistema injusto que las reprime” (Ibid.). Dicha exterioridad no es solamente económica sino también cultural, política e histórica.

La tercera definición de “pueblo” debe comprenderse al interior de dichos países periféricos. Esta vez la noción es más precisa y definida, el “pueblo” se refiere a las “clases oprimidas” en general. Es decir, a aquellos que son geopolíticamente oprimidos por los que ocupan la centralidad de las capitales o regiones capitalistas privilegiadas dentro de los mismos países dependientes. El pueblo lo conforman los campesinos, los indígenas, los peones del campo. Pero también la naciente clase obrera, así como la pequeña burguesía revolucionaria y las etnias marginadas (Ibid.: 87). Entonces, dentro de las “naciones periféricas” existen clases privilegiadas de grandes empresarios, oligarcas, representantes de las multinacionales o altos jefes militares; clases intermedias compuestas por empleados públicos, pequeños empresarios y, clases oprimidas, donde se encuentran los grupos marginados y explotados, aquellos que ni siquiera forman parte de la “nación” en el sentido histórico-político, aquellos que *nunca* han sido tomados en cuenta y que son completamente excluidos. Por eso,

Dussel afirma que “[l]a nación periférica como totalidad no es pueblo, sino que lo es por sus *clases oprimidas*, por aquellos que, a veces, ni son parte de la nación” (Ibid., énfasis propio).

De esta forma, a partir de la noción de “pueblo” puede pensarse un proyecto utópico de liberación. Liberación que se construye en la experiencia de la otredad: “La nueva sociedad surgirá desde las experiencias, desde los momentos, desde la cultura de la “plena nada”, desde el “no-ser”, desde el trabajo improductivo, desde el trabajo vivo y los “pobres”, desde *la afirmación de la exterioridad*, y por orgánica conjugación con *la negación de la negación del capital*” (Dussel, 1985b: 368, énfasis original).

Es entonces a partir de la afirmación de aquellos que han sido negados por el sistema y que aún son excluidos y marginados, que se debe de emprender la dinámica de liberación. Dicha dinámica abarca, por lo tanto, a sectores más numerosos de la realidad latinoamericana, no trata de hacerlos entrar de manera artificial y eurocéntrica en una perspectiva única, donde un sólo actor poseería la misión teleológica de la emancipación. La perspectiva a futuro aparece pues como la búsqueda de dinámicas de afirmación que partan de las situaciones de negación que el sistema produce, para, a partir de allí, *negar* el sistema, es decir, desarticular su lógica. Y esto puede concretarse tanto al nivel individual, como al nivel comunitario.

REFLEXIONES FINALES

El pensamiento de Enrique Dussel forma parte hoy del legado intelectual latinoamericano. El presente estudio señala las líneas de desarrollo de ese pensamiento en torno a la figura esencial del *pobre* con el fin de mostrar una significativa evolución. En primer lugar, la construcción de la figura del “pobre” se elabora como parte de un discurso religioso, donde la pobreza aparece como condición existencial que permite acercarse a la divinidad. Sin embargo, esta perspectiva tiende a dejar de lado el aspecto histórico y, por lo tanto, social, que aparecerá luego. Más adelante el pobre es comprendido a partir de una dimensión ética, como parte de un discurso de responsabilidad para con el otro. Tal discurso utiliza la figura del *pobre* para mostrar la incapacidad que tiene la ontología de comprender la cuestión humana en su fundamento corporal y material. El *pobre* es el Otro que resiste la cosificación del sujeto pensante, es el Otro

que no se agota en una proyección de ese sujeto. El *pobre* es sufrimiento y desnudez pura que fundamenta la justicia. De ahí sus múltiples figuras: trabajador o trabajadora asalariados, niñez explotada, minorías raciales, pueblos oprimidos, etcétera.

Pero esta fundamentación parece no bastar, por eso el pobre es también negatividad con respecto al capital. Esta negatividad abre espacios de interpretación nuevos, espacios que permiten entender la totalidad del sistema capitalista, como totalidad aniquiladora. Totalidad que se reproduce en diferentes niveles, pero cuyo nivel esencial opone trabajo-vivo, es decir, vida humana, esfuerzo, dolor, al capital (trabajo-muerto). Así, se perfila un horizonte de liberación posible. Horizonte que, a través de experiencias que partan de la afirmación de esta negatividad, logre superar al sistema, con la propuesta de alternativas de afirmación de la vida.

Una reflexión como la que se ha presentado logra ubicar los problemas actuales de nuestro continente; ubicarlos a partir de una definición correcta de su *esencia*, en el sentido hegeliano (y marxista) de aquello que se encuentra debajo, en el nivel primordial, y que permite, mediante su análisis, entender la realidad de lo que aparece. Ésa es, precisamente, la fuerza de la propuesta dusseliana, mostrar que *el pobre* y la pobreza, van más allá de responsabilidades individuales, y mucho más allá –puesto que son su máxima negación– de un crecimiento económico que pretendería acabar con ellos. Dicho crecimiento basado, principalmente, en flujos de capital, no terminará jamás con la pobreza, ya que su fundamento es la perpetuación de la contradicción, antes señalada, entre el trabajo vivo (la persona) y el trabajo muerto (el capital). Fijar, por lo tanto, un entendimiento claro sobre la pobreza como fenómeno aparente de la contradicción trabajo vivo-capital, es destruir el argumento neoliberal de la acumulación creciente y sobre todo, del horizonte futuro de plenitud.

El *pobre* y la *pobreza* son consustanciales a un determinado tipo de relación entre lo humano y su negación en el capital. El sistema que domina y ordena las relaciones existentes entre las personas tiene como fundamento último la valorización del capital. Dicha valorización implica empobrecimiento, desvalorización de la vida humana. Así, la figura del *pobre* comprende una multitud de expresiones y sentidos, pero parte siempre desde la exterioridad.

Las alternativas deben buscarse y crearse a partir de la exclusión, a partir de la negatividad como respuestas que no traten de reproducir el esquema inicial al incorporar, cada vez más, trabajo al capital. Se presenta

así, un horizonte utópico nuevo que niega, por medio de su afirmación, la versión única del capitalismo actual. Ese horizonte se construye todos los días en las múltiples iniciativas locales y comunitarias de América Latina.

Este enfoque, sin embargo, no está exento de debilidades. Si bien desenmascara la farsa de la acumulación capitalista como respuesta a la pobreza, esta deconstrucción deja en suspenso un nivel esencial: el ideológico. La propuesta ideológica del neoliberalismo necesita, necesariamente, que se le oponga un arsenal igualmente fuerte en ese ámbito. Se trata de un camino que está todavía en edificación pero que pasa, sin lugar a dudas, por el pensamiento dusseliano.

BIBLIOGRAFÍA

- BENJAMIN, WALTER (2000); "Sur le concept d'histoire", en *Oeuvres III*, Paris, Ediciones Gallimard.
- BRAUDEL, FERNAND [1976] (1953); *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DUSSEL, ENRIQUE (1969); *El Humanismo semita: estructuras intencionales radicales del pueblo semita y otros semitas*. Buenos Aires: EUDEBA.
- , (1973); *América Latina Dependencia y Liberación*. Buenos Aires: Editor Fernando García Cambeiro.
- , (1975); *El Humanismo Helénico*. Buenos Aires: EUDEBA.
- , (1979); *El Episcopado Latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*. México: Centro de Reflexión Teológica.
- , [1985a] (1977); *Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires: Ediciones La Aurora.
- , (1985b); *La producción teórica de Marx, Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.
- , (1988); *Hacia un Marx desconocido, Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI.
- , (1990); *El último Marx (1863-1882) y la Liberación latinoamericana: Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de "El Capital"*. México: Siglo XXI.
- , (1994), *1492 El encubrimiento del otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Editorial Plural.
- , (1998); *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO (1982); *La Fuerza Histórica de los pobres*. Madrid: Ediciones Sígueme.

- HINKELAMMERT, FRANZ (1984); *Crítica a la razón utópica*. San Pedro: DEI.
- LÉVINAS, EMMANUEL (1967); *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. París: Ediciones Vrin.
- LÖWY, MICHEL (1999); *La guerra de los dioses: Religión y política en América Latina*. México: Siglo XXI.
- MARX, KARL [1977] (1971); *Elementos Fundamentales para la crítica de la economía política (borrado) 1857-1858, volumen I*, trad. Pedro Scaron. México: Siglo XXI.
- , [1982] (1972); *Elementos Fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse), 1857-1858*, 9na edición. México: Siglo XXI.
- , (1987); *Manuscritos Económicos Filosóficos*, Décimo primera edición. México: Fondo de Cultura Económica.
- MARX, CARLOS (1973); *El Capital*, tomo I. La Habana: Editorial Ciencias Sociales.
- MIGNOLO, WALTER (2000); *Local Histories and Global Designs: Essays on the Coloniality of Power, Subaltern knowledges and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- WALLERSTEIN, IMMANUEL (1999); *El moderno sistema mundial:(Volumen 1.) La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, 9na edición. México: Siglo XXI.
- , (2004); *Crítica del sistema-mundo capitalista: estudio y entrevista, colaboración y traducción Carlos Antonio Aguirre Rojas*. LOM Editores.
- , (2006); *Análisis de sistemas-mundo: Una introducción*, traducción y colaboración de Carlos Daniel Schroeder. México: Siglo XXI.

TESIS

- DÍAZ NOVOA, GILDARDO (2001); “*Enrique Dussel en la Filosofía latinoamericana y frente a la filosofía eurocéntrica*” tesis defendida en la Universidad de Valladolid, España.
- MORENO VILLA, MARIANO (1993); “*Filosofía de la Liberación y personalismo*”, tesis defendida en la Universidad de Murcia, España.
- YORI, PATRICIA (2001); “*La ética de la liberación de Enrique Dussel*”, tesis defendida en la Universidad de Cuyo, Argentina.

ARTÍCULOS

- DUSSEL, ENRIQUE (1998); “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, en *Revista Anthropos: huella del conocimiento*, (Barcelona), nº180, setiembre-octubre.
- FLORIÁN CATÁ, ORLANDO (1991); “Filosofía de la Liberación y marxismo en la obra de Enrique Dussel”, *Revista Islas* nº 99, Mayo-Agosto, pp. 130-154.
- JERVOLINO, DOMENICO (1998); “Per una Filosofia della Liberazione dal punto di vista cosmopolitico”, en *Revista Anthropos: huella del conocimiento*, (Barcelona), nº180, setiembre-octubre.
- MORENO VILLA, MARIANO (1998); “Husserl, Heidegger, Lévinas y la Filosofía de la Liberación”, en *Revista Anthropos: huella del conocimiento*, (Barcelona), nº180, setiembre-octubre.
- QUIJANO, ANÍBAL (2000); “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: Edgardo Lander (ed.), *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. pp. 201-245. Caracas: Clacso.

Sobre el inicio de los *Grundrisse* de Marx: el “Bastiat y Carey” o la necesidad de pensar la producción en general en Enrique Dussel*

About the Beginning of the *Grundrisse* of Marx: “Bastiat and Carey” or the Necessity to Think about Production in Enrique Dussel

ALEJANDRO FERNANDO GONZÁLEZ JIMÉNEZ**

RESUMEN: En este trabajo se intenta proponer, desde los márgenes, elementos que cuestionen la forma tradicional de iniciar la lectura de los *Grundrisse* de Karl Marx y propone al mismo tiempo la restitución del manuscrito llamado “Bastiat y Carey” como su verdadero comienzo argumental. Ello a través de una revisión panorámica de su recepción en América Latina y en particular en la recepción hecha de los manuscritos de 1857-58 de la crítica de la economía política por Enrique Dussel. Partiendo de la importancia que este autor latinoamericano pone sobre la necesidad en Marx de pensar el concepto de producción en general.

PALABRAS CLAVE: *Grundrisse, Enrique Dussel, Marx, Producción en General, Bastiat y Carey, Crítica de la economía política.*

ABSTRACT: This paper tries to propose some elements to help question the traditional way of initiate Karl Marx’s *Grundrisse* reading and proposes, instead, a restitution of the “Bastiat and Carey” manuscript as the real argumentative beginning of this work. This is achieved through a panoramical review of the *Grundrisse*’s reception in Latin America and through a particular examination of the 1857-58 manuscripts reception in the work of the Argentinian philosopher Enrique Dussel, an author of key importance that points out the necessity of pay attention to the concept “Production in General”, present in Marx’s *Grundrisse*.

KEYWORDS: *Grundrisse, Enrique Dussel, Marx, Production in General Bastiat and Carey, Critique of Political Economy.*

RECIBIDO: 10 de marzo de 2017. **ACEPTADO:** 13 de mayo de 2017.

* El presente texto, en su primera versión, fue leído en la sesión inaugural del *Seminario Filosofía de la liberación. Perspectivas y Prospectivas. Módulo III: la producción teórica de Marx*, celebrada el 12 de agosto de 2016 en las instalaciones de la UACM en México D.F, la cual contó con la presencia del Dr. Enrique Dussel, ante el cual el autor de estas líneas ha quedado sumamente reconocido por sus comentarios críticos e incisivos sobre los temas aquí tratados.

** Estudiante de doctorado del Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, UNAM. <feralexgonzal@gmail.com>.

*El problema surge simultáneamente con
los medios que permiten resolverlo.*

Karl Marx

1.- APUNTES SOBRE LA RECEPCIÓN DE LOS GRUNDRISSE EN LOS MÁRGENES

Están por cumplirse 160 años de la redacción de los textos de la crítica de la economía política (CEP) que conocemos bajo el nombre de los *Grundrisse*¹ y que Marx escribió, se dice, febrilmente en tan solo poco más de 9 meses: de agosto de 1857 a junio de 1858 (que, como veremos más adelante esto no es del todo exacto), impulsado por la urgente necesidad de poner ante el proletariado revolucionario los primeros resultados de sus investigaciones críticas sobre lo que él llamo “la anatomía de la sociedad burguesa” (es decir, la economía política clásica, tal y como él la entendía), todo ello acicalado por la eminente crisis del modo de producción capitalista que ya se asomaba en el horizonte y que prometía la posibilidad de una ventana de acción revolucionaria.² No obstante, tal y como se sabe, la publicación de estos manuscritos nunca vio la luz de la imprenta en vida de su autor, quien no los terminó de preparar para su inmediata publicación, tan sólo quedó, según sus editores, bajo la figura de un “borrador” (*rohentwurf*). Será hasta el siglo xx cuando, en las postrimeras de la década de los treinta, el otrora IMEL (Instituto Marx-Engels-Lenin) de la URSS los dé a conocer. Sin embargo, el estalinismo y la segunda guerra mundial harán que esa primera edición de 1939-41 pasase virtualmente desapercibida, durmiendo el sueño de los justos, en la espera de aquellos marxistas críticos dispuestos a no tomar la palabra de Marx como algo definitivo y absolutamente terminado.

Es por ello que, en realidad, la historia de la recepción y estudio de los *Grundrisse* tendría poco menos de cinco décadas, ello, si tomamos como punto de referencia la publicación del excelso tratado de Roman Rosdolsky, *Génesis y estructura de El capital de Marx (estudios sobre los*

¹ *Grundrisse*, primera palabra alemana del título de los cuadernos de Marx de los años 1857-58, que puede traducirse por “elemento fundamental” o “lineamientos fundamentales”, en este caso como “Elementos fundamentales para la crítica de la economía política”, el cual es el título que usan la mayoría de las ediciones que tenemos disponibles al castellano.

² Sobre la crisis inminente de 1857 y la redacción febril de Marx de los *Grundrisse* véase Musto (2016) y Bologna (1974)

Grundrisse) publicado en 1968 y cuya primera edición al español data de 1978, aunque su lectura y discusión en términos del norte global puede calificarse de fecunda (en ese terreno puede citarse aquí a los más célebres: Reichelt, 2013; Negri, 2001; Vygotsky, 1976; Bologna, 1974; Gould, 1983; Musto, 2008; Hobsbawm, 1971, o, más recientemente, Postone, 2006). Empero, no puede decirse lo mismo, en todas sus partes, para el caso de su recepción desde el Sur.

Sí bien es cierto que la primera edición completa de los *Grundrisse* al idioma castellano, por lo menos tal y como la conocemos en la mayoría de las traducciones disponibles al español, data de 1970 (a cargo del Instituto del Libro Cubano³), también lo es que tiempo antes de tener la “edición completa” de estos manuscritos en América Latina se ha leído mucho al “Marx de los *Grundrisse*”, aunque sea sólo parcialmente. En efecto, se ha leído profusamente lo que durante mucho tiempo se ha tomado como “la parte inicial” de los *Grundrisse*, nos referimos, como es evidente, a la “Introducción general a la crítica de la economía política de 1857” (*Einleitung*). Esto es, el inicio del famoso *Cuaderno M*⁴ –publicado por primera vez 1903, en alemán, por Karl Kautsky en una edición de muy dudosa calidad–, que tuvo lo que, quizás, sea su primera traducción al castellano, aunque parcial (sólo se tradujo el fragmento sobre “*El método de la economía política*”), en el número 11 de la revista mexicana *Historia y Sociedad* fechada en Enero-Marzo de 1968. Si bien es cierto que el llamado grupo de los “gramscianos argentinos” encabezados por “el marxólogo” José Aricó, había prometido su publicación en formato de libro, no fue

³ A esta edición cubana de los *Grundrisse* en dos tomos (Marx, Carlos, *Fundamentos de la crítica de la economía política*, 2 vol., La Habana, Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro, 1970) traducida en su mayor parte de la traducción francesa del alemán; le seguirán en 1971 la edición de siglo XXI (Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, 3 vol., Bs.As., 1971) que no estará publicada en sus tres tomos sino hasta 1976; después le seguirá una traducción española en dos tomos dirigida por Manuel Sacristán en 1977 (Marx, Karl, *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, 2 vol., OME-21 / Obras de Marx y Engels, Madrid, Crítica, 1977); para en 1985 conocer la traducción, en dos tomos, del maestro Wenceslao Roces, en el marco de su inacabada colección de Carlos Marx-Federico Engels, *Obras fundamentales* (Marx, Carlos, *Grundrisse. Lineamientos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858*, 2 vol. Carlos Marx-Federico Engels vol. 7-8. *Obras fundamentales*, México, FCE, 1985). Finalmente: tenemos noticias de una 5ta traducción al castellano para le editorial Comunicación sin que al momento hayamos tenido oportunidad de cotejar algún ejemplar.

⁴ En efecto, los *Grundrisse* como detallaremos más adelante están conformado por varios cuadernos de manuscritos de Marx, el cual los titulo ora por número, ora por letra, como en este caso con la letra M.

sino hasta que éstos fundaron su editorial *Cuadernos de Pasado y Presente* (CPyP) que en su primer número⁵ se presentó, por primera vez, el texto para los hispanoparlantes en su integridad, aunque como los mismos editores reconocerán ulteriormente, plagado de errores de traducción y edición.⁶

Pues bien, decimos que éste es uno de los textos quizás más leídos en la historia del marxismo latinoamericano reciente, pues este número 1 de los CPyP, se distribuyó a todo lo largo y ancho de nuestra América Latina, alcanzó la sorprendente cifra de más de 63,000 ejemplares desde su primera edición en 1968. Ya sea porque dentro de sus páginas se busque una primera, pero difícil, aproximación al pensamiento del genio de Tréveris o porque se vea en su contenido “el discurso del método” marxiano (como quizás afirmó Althusser). Su recepción ha sido prolífica dentro de nuestro márgenes, la lista es larga: Revueltas, Eli de Gortari, de la Garza Toledo, José Sazbón, Ludovico Silva, Iñigo Carrera, José Paulo Netto, Hinkelammert, N. Kohan, etcétera, ya sea que se le haya usado para realizar estudios e investigaciones marxistas o como texto propedéutico para un sinnúmero de cursos universitarios y militantes. Sin embargo, no podemos decir lo mismo del resto de los manuscritos que conforman los *Grundrisse*.

Realmente es sorprendente que, al ser un texto tan importante, en el que propios y extraños han visto la entrada directa al “laboratorio científico de Marx”⁷, y algunos otros las posibilidades de desarrollar la crítica de la economía política, en nuestros márgenes, no podemos encontrar, o por lo menos no de manera publicada y en castellano, *ningún estudio detenido y completo de dicha obra*,⁸ por lo menos no hasta 1985. Ese año, vio su apari-

⁵ Aquí véase Marx, 1978.

⁶ Para el caso de esta primera entrega de la *Introducción de 1857*, el número fue re-elaborado para la tercera edición (julio de 1970), con un comentario del filósofo italiano Cesare Luporini, la novena edición (1974) fue corregida y aumentada con valiosos apéndices y aderezada con un estudio introductorio a cargo de Hans-Jurgen Krahl, para la decimoquinta edición (1981), se estrenó una nueva traducción del texto a cargo José Aricó y Jorge Tula, y se sustituyó el estudio preliminar de Krahl por uno de Umberto Curi. De esta manera, el mítico número uno de los *cuadernos conoció tres versiones distintas*, que bien podríamos decir, debido a las diferentes traducciones y a los añadidos en valiosos apéndices, así como los excelentes y sumamente sugerentes estudios introductorios, que, en realidad, se trataron de “tres números uno” diferentes de la primera emisión de los *Cuadernos de Pasado y Presente*, cada uno de ellos de un valor inestimable para los estudiosos de ese texto de Marx, calificado por los *pasadopresentistas*, junto con Althusser, como *El discurso del método marxista*.

⁷ La expresión es de Martín Nicolaos.

⁸ Con lo cual no queremos decir, en absoluto, que *Los Grundrisse* hayan sido, en su totalidad, ignorados entre los marxistas latinoamericanos. Por allí y por allá pueden encontrarse ensayos y artículos sobre determinados aspectos de dichos manuscritos publicados en

ción en una editorial latinoamericana, Siglo XXI, el primer estudio con pretensiones de totalidad, de *Los elementos fundamentales...* de mano de uno de los teóricos críticos latinoamericanos más importantes: Enrique Dussel. Su obra, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, hay que subrayarlo, es la primera y la única obra hasta donde sabemos, escrita en nuestro idioma, que estudia los *Grundrisse* de manera sistemática y abarcante. Pero no sólo eso, sino que, además, es la única que ha sido pensada y escrita desde un encare decolonizador y desde un lugar de enunciación latinoamericano. En realidad, nos atrevemos a sostener que esta obra de Enrique Dussel, junto con su *Hacia un Marx desconocido* (1988), *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana* (1990), *Las metáforas teológicas de Marx* (1993) y *16 tesis de economía política* (2014), forman parte de lo que, a nuestro juicio, es su *pentalogía* de lectura de la crítica de la economía política.⁹ Empero, presentar un balance crítico de esta recepción latinoamericana de los *Grundrisse* no es, ni de cerca, la intención de estas líneas, sino un trabajo, hasta donde tenemos noticia, aún por elaborarse.

Con todo, pensamos que la primera obra de esta pentalogía de Enrique Dussel es sumamente valiosa para la apropiación de este texto marxista, pues nos pone en condiciones de discutir un aspecto que, nos parece, ha quedado soslayado, hasta donde hemos podido constatar, en la historia de la recepción de los *Grundrisse* tanto en el sur como en el norte global. Esto, tiene que ver con lo que se ha entendido como el “inicio” o “punto de partida” de dicho texto: ¿Es realmente la *Introducción... de 1857* el punto de partida del discurso marxista en estos manuscritos? ¿A qué criterio responde que la célebre *Introducción de 1857* abra la argumentación de Marx? ¿Se trata de criterios lógicos, cronológicos o meramente editoriales? ¿Existe otra manera de empezar a leer estos manuscritos que responda a criterios, tanto teóricos, como cronológicos? Es decir, ¿por qué Marx inicia por la producción en general y no por otra categoría? En

revistas militantes y académicas, disponibles algunos de ellos en la red. Más bien queremos llamar aquí la atención en la falta de trabajos sistemáticos y completos de los *Grundrisse*.

⁹ Desde luego que dicha lectura dusseliana de la CEP marxiana no se restringe a las obras aquí mencionadas, pues su recepción de Marx puede rastreadse a lo largo de casi toda su vasta obra; por ejemplo resaltan en ese sentido, su *Filosofía de la producción* (1984), donde incluso, aborda puntos sobre la *Introducción* del Cuaderno M, que ya no son retomados de manera extensa en *La producción teórica de Marx*, y que interesan al tema principal que aquí no proponemos tratar: la filosofía de la producción o poiésis en Marx, de allí que retomemos más adelante algunos puntos de este texto; también, no puede dejarse de mencionar, su libro *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana* (1991).

ese sentido, pensamos que el trabajo de Dussel, aporta elementos valiosos para intentar responder estos cuestionamientos.

2.- SOBRE LA CENTRALIDAD DE LOS GRUNDRISSE

Antes de avanzar en nuestra argumentación, es necesario aclararnos, de manera sumamente somera, cuál es el sentido de la obra que conocemos como los *Grundrisse*, es decir, qué lugar ocupan los *Grundrisse* en el gran entramado que es la obra marxista.

Para Enrique Dussel, los *Grundrisse* son realmente decisivos para la comprensión de todo el pensamiento de Marx. Podríamos decir que Dussel, en este punto, coincide con Antonio Negri (2001) en el sentido de considerar *la centralidad* de esta obra, incluso por encima de otras importantes en el pensamiento marxista como podría ser *El Capital*, el cual Negri ve como el punto *no definitivo* del pensamiento marxiano; o, como en el caso de Dussel, que pone a los *Grundrisse* en prioridad respecto a los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Aunque los motivos por los cuales estos dos autores, uno del norte y otro del sur global, justifican la centralidad de los *Grundrisse*, es evidente que allí hay una coincidencia, no obstante, ésta termina cuando observamos el énfasis que el italiano pone al antagonismo y su desdén por la *teoría del valor*, a la que califica de “ficción literaria” (Negri, 2001: 37) y, por otro lado, la insistencia por parte del latinoamericano en la teoría del valor, en tanto que teoría del plusvalor y punto de inflexión definitivo en la producción teórica de Marx. De allí la centralidad que Dussel le concede a los *Grundrisse*: “Marx descubre por *primera vez* explícitamente la ‘esencia’ de su pensar teórico: la cuestión del *valor* como fundamento del concepto de *plusvalor*” (Dussel, 1985: 11).

Esta cuestión *no aparece aún*, según nos dice nuestro autor, en los manuscritos de la década de los cuarenta y en ninguno previo a 1857. Así, lo que tenemos en estos “borradores” de Marx, es la producción fundamental, “el momento creador en la producción teórica de Marx, en el que éste logra claridad del que en definitiva será el descubrimiento teórico radical de toda su vida. Después, todo será ya profundizar, ampliar, aplicar, exponer” (1985: 13). Es decir, desde el punto de vista de Dussel, Marx logra en 1857-58, poner el “concepto” con sus *determinaciones* constitutivas de su objeto de crítica, como “categoría explicativa de todo lo demás” (1985: 13).

Por otra parte, es necesario agregar, que a diferencia de Negri, que desdeña el texto de 1867, es decir *El Capital* (por ser más economicista y menos antagonista), Dussel, en cambio, señala más bien su continuidad y su relación con los manuscritos de 1857-58: “Marx desarrolla, no sólo en los *Grundrisse*, sino también hasta el final de *El capital*, una ontología del capitalismo desde una metafísica de la vida, la sensibilidad humana como necesidad, de la persona del trabajador como exterioridad” (1985: 19).

Así pues, esta producción categorial que nos entrega el concepto crítico de *la sociedad civil burguesa* (para utilizar un término que usa Marx), y que tiene su producción fundamental en los manuscritos 1857-58, continúa en desarrollo y profundización, por lo menos, hasta *El capital* de 1867 (e incluso más allá, sin obviar los trabajos intermedios, los de 1859, 1861-63 y los de 1863-67). *Hay unidad teórica, entonces, en la obra de Marx*. La entrada al pensamiento de Marx por los *Grundrisse*, como propone Dussel, es estratégica pues nos mete de lleno al laboratorio de Marx y su más grande descubrimiento categorial: el plusvalor, pero su despliegue teórico no termina allí. En suma, la centralidad de los *Grundrisse* en Dussel no es en menoscabo del resto de la obra marxiana.

Ahora bien, llegar a *esta ontología del capitalismo*, sólo es posible, a merced de que Marx ha establecido –precisamente en los *Grundrisse*, y aquí otro criterio para su centralidad– “la cuestión de la ‘exterioridad’ o ‘trascendentalidad’ del trabajo vivo por oposición dialéctica al capital” (Dussel, 1984: 16). Es esta exterioridad “*la clave completa para descifrar el discurso marxista –y también, la doctrina del plusvalor*”¹⁰ (1984: 16).

Producción categorial fundamental (la categoría del plusvalor), producción del concepto, ontología del capitalismo, todo desde “la clave de la exterioridad del trabajo vivo”, son los elementos que le permiten a Dussel colocar la centralidad de los *Grundrisse* en la obra de Marx. Pero, observemos que todo ello en su conjunto es, en realidad, *el resultado* al que llega la argumentación marxiana –si seguimos la propuesta

¹⁰ Y aquí habría otro contraste, entre la propuesta dusseliana y la de otro pensador crítico latinoamericano como lo es Bolívar Echeverría, para quien “la clave completa” o “teorema” que permitiría descifrar el discurso crítico de Marx (como le llama Echeverría), no sería la exterioridad del trabajo vivo, sino la “inmanencia” de la contradicción entre el valor de uso y el valor, todo ello, por supuesto, leído desde una prioridad del valor de uso y su carácter “transhistórico” (según los términos del propio Echeverría). Pero, además, aquí la centralidad no le correspondería a los *Grundrisse* sino a *El capital*, en su capítulo primero, donde Echeverría ve su enunciación definitiva. Al respecto véase Echeverría, 1998.

dusseliana– en 1857-58, es decir, *no son su punto de partida sino su punto de llegada*. Ahora bien, ¿cómo inicia Marx esa producción categorial, esto es, ¿cuál es su punto de partida, y cómo percibe Dussel, y gran parte de los comentaristas, este inicio? Esto lo que queremos problematizar en el siguiente apartado.

3.- EL PUNTO DE PARTIDA TRADICIONAL

Es ya una convención establecida (más abajo veremos a través de qué criterios), el sostener que la *Introducción general a la crítica de la economía política de 1857* (en adelante solo *Introducción del 57*), es el punto de partida “natural” de los *Grundrisse*. Sin embargo, esto no ha sido siempre así. Recordemos una vez más que la *Introducción del 57* fue publicada por primera vez en alemán en 1903 por Karl Kautsky, sin que se le vinculara de alguna manera con los *Grundrisse* de los cuales no se tenía mayor noticia.¹¹ De esta manera, la *Introducción del 57* quedó ligada a la *Contribución a la crítica de la economía política de 1859* (una de las pocas obras publicadas en vida de Marx), ya que en su famoso *Prólogo*¹² (Marx, 2005), Marx aludía a una “supuesta” “introducción general suprimida” que había esbozado, pero que después de “una reflexión profunda” (Marx, 2005: 3), de cuño hegeliana, decidió que no era menester anticipar ningún resultado antes de su debida demostración para invitar, de esta manera, a sus posibles lectores a decidirse a “remontarse desde lo particular a lo general” (Ibídem). De esta manera, es decir, por *mera inferencia* se llegó a la conclusión de que la *Introducción del 57* era, nada más ni nada menos que la introducción suprimida a la *Contribución... de 1859*.

Sin embargo, para la primera edición soviética (1939-41) de los *Grundrisse*, los editores del IMEL, no sólo entregaron una nueva versión de la *Introducción del 57*, que dejó obsoleta la versión de 1903 al poner al devalo los errores y las “libertades” cometidas por su anterior editor,¹³ sino que,

¹¹ Para una revisión histórica y amplia de las “vicisitudes” de los manuscritos de Marx y su publicación póstuma, puede consultarse el clásico trabajo de Eric J. Hobsbawm, 1980; y algo más reciente y actualizado Musto, 2011.

¹² Que aquí citaremos siempre como el *Prólogo de 1859*.

¹³ Sobre el papel de Karl Kautsky como editor de las obras de Marx y todas sus vicisitudes, es útil revisar el trabajo de Moreno, 1984; pues no sólo intenta alejarse de los relatos que inmediatamente dan por sentado el carácter de tergiversador de Kautsky, sino que incluso intenta una especie de defensa, que para nuestro caso es inservible puesto que Moreno centra su atención en las llamadas *Teorías sobre el plusvalor* o Tomo IV de *El Capital*. Sin

además, la restituyeron a su núcleo original; es decir, los manuscritos de 1857-58. No obstante, habremos de subrayar que esa restitución no fue sólo una decisión editorial, tal y cómo ha demostrado Umberto Curi (1987), la vinculación con los *Grundrisse* responde más a una necesidad lógica y argumentativa del discurso entregado por Marx en esos años, amén de que no existe evidencia, más allá de las alusiones en el *Prólogo del 59* antes citadas (Curi, 1987: 13), que permitan sostener su pertenencia a la *Contribución* (Espinoza Pino, 2010: 38-39). De esta manera, Curi documenta eruditamente cómo es que los temas esbozados en la *Introducción del 57* (la producción en general, la relación de ésta con la distribución, circulación, cambio y consumo, el método de la economía política, etcétera) corresponden a los argumentos puestos en el *capítulo del dinero y al capítulo del capital* que al contenido y objetivos argumentales de la *Contribución*. De esta manera, Curí demuestra que la decisión de los editores del IMEL fue acertada, *pues no sólo respondió a un criterio cronológico evidente* (que es el que la *Introducción del 57* fue escrita el 23 de agosto de 1857, es decir poco más de un mes antes que el Cuaderno I que contiene el inicio del Capítulo del Dinero redactado en octubre de ese mismo año), sino a un criterio teórico-lógico.

De esta manera, ha quedado restaurada la “unidad cronológica y temática entre la *Einleitung* (introducción) y *Los Grundrisse*” y, con ello, una “manera tradicional” de leer la obra misma: empezar por la *Introducción del Cuaderno M*, tradición que se reproduce en la edición de 1939-41 y vuelve a repetirse dentro de la edición de la WERKE (Obras de Marx y Engels) de 1953. Sin embargo, como veremos más abajo, esta forma tradicional de editar los *Grundrisse* ha cambiado con los criterios editoriales de la MEGA 2 (Obras completas de Marx y Engels 2, por sus siglas en alemán).

Así pues, ésta es la manera tradicional en que Enrique Dussel, y él junto con la gran mayoría de los marxistas, lee los *Grundrisse*:¹⁴

embargo, la información que nos proporciona, muy erudita por lo demás, se vuela muy valiosa para nuestros fines.

¹⁴ El siguiente enlistado lo tomamos de Negri, 2001: 16-17 (con las modificaciones pertinentes que en seguida aclaramos y que indicamos con corchetes). Sobra decir que la forma, o modo de estructurar el texto, que a continuación se detalla, hasta donde hemos podido constatar, es la que han asumido la mayoría de las ediciones en alemán que han utilizado los comentaristas del norte global y, en términos generales, es también la que han asumido todas las ediciones en español que antes hemos citado (véase nota 3), con la notable excepción, de que en el listado presentado por Negri, por razones que

La *Einleitung* (Introducción) contenida en un cuaderno titulado M, redactado entre el 23 de agosto y mediados de septiembre de 1857

El manuscrito de 7 cuadernos (...) numerados y con frecuencia fechados por el propio Marx, excepto el I y redactados en este orden:

Cuaderno I: octubre de 1857

Cuaderno II: aproximadamente noviembre de 1857

Cuaderno III: 29 de noviembre aproximadamente mediados de diciembre de 1857

Cuaderno IV: aproximadamente mediados de diciembre de 1857-febrero de 1858

Cuaderno V: 22 de enero-aprox., principios de febrero de 1858

Cuaderno VI: aproximadamente febrero de 1858

Cuaderno VII: fines de febrero-marzo-finales de mayo-principios de junio 1858

“Textos secundarios” que forman el *Anhang* (Apéndice), estrechamente con los dos precedentes, son:

[Extractos sobre la teoría ricardiana del dinero/ diciembre de 1850. De los cuadernos de 1850/ 1851 sobre Ricardo.]

[Notas y extractos sobre el sistema de Ricardo Marzo-abril de 1851]

- 1) El bosquejo sobre *Bastiat und Carey*, escrito en julio de 1857, antes de la *Einleitung*. Originalmente ocupaba las primeras siete páginas del cuaderno III de los *Grundrisse*.

desconocemos, no aparecen dos textos que conforman el “Apéndice” (el cual ocupa todo el tomo III en la edición de Siglo XXI y que ya no aparecen en la edición brasileña de Boitempo, véase más adelante nota 18), nos referimos aquí a los “Extractos sobre la teoría ricardiana del dinero/ diciembre de 1850. De los cuadernos de 1850/ 1851 sobre Ricardo” y “Notas y extractos sobre el sistema de Ricardo Marzo-abril de 1851”. Una posible razón para su omisión es el evidente “desfase” cronológico entre estos manuscritos y los años de 1857-58. Sin embargo, una revisión detenida de su contenido, inmediatamente los revelan como precursores inmediatos del “Capítulo del Dinero” de los *Grundrisse*, amén de que, además, esos textos también significan el año en que Marx retoma de manera plena sus estudios de crítica de la economía política en su exilio londinense (Rubel, 1972: 38-42). No obstante, tratar de mostrar la relación lógica de estos manuscritos sobre Ricardo y los *Grundrisse*, es tema de otro trabajo que ahora mismo se encuentra en preparación.

- 2) El *Index zu den 7 Hefen* (Índice de los 7 manuscritos), redactados en junio de 1858, incluido en el mismo cuaderno M que contiene la *Einleitung*.
- 3) El *Urtex* (Fragmento del texto primitivo de la *Contribución a la crítica de la economía política*), redactado entre agosto y noviembre de 1858. Ocupa dos cuadernos sin fecha, anotados B', el primero, B'' y B''II, el segundo se halla dividido en dos partes.

Anotemos rápidamente que esta es la forma, o modo de estructurar el texto que reproduce la edición de 1939-41 del IMEL (que fue la que leyó Rosdolsky en 1948) y la edición de 1953 por la Dietz que es, hasta donde sabemos, idéntica a la aparecida en las WERKE y que fue la que consultó para su tratado Enrique Dussel junto con la edición de Siglo XXI en español que reproduce el “idéntico” orden arriba apuntado.¹⁵

Ahora bien, esta forma de organizar los *Grundrisse* en cuanto que es correcta, como apuntamos, en su restitución de la *Introducción del 57*, como veremos, plantea algunos problemas de interpretación que nos saltarán a la vista cuando revisemos la manera dusseliana de abordar el inicio de la *Introducción*.

4.- LA LECTURA DUSSELIANA DE ESTE INICIO

Dussel titula este inicio como “Sobre la producción en General”, su narración comienza con el hecho de que Marx iniciaba el 23 de agosto una producción teórica de fondo que le llevará, sin que éste tuviera conciencia de ello, los mejores años de su vida. Inmediatamente, Dussel señala que Marx inicia sus “meditaciones nocturnas”, como les llamará más adelante (Dussel, 1985: 72), sobre la cuestión de la producción “en general” (1985: 29). ¿La razón de esa elección Marxiana? ¿Por qué empezar por allí? Dussel no nos contesta, se limita a citar aquí al irónico Marx que, sardónicamente, apunta que “está de moda incluir como capítulo previo a la economía una parte general (*allegemeint*), que es precisamente la que figura bajo el título de *Producción*” (1985: 30) ¿A qué clase de autores de moda se refiere aquí Marx? ¿Es plausible que esa imposición de la siempre evanescente moda

¹⁵ Para ser precisos la edición alemana que usa Enrique Dussel es *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) 1857-1858*, del Marx-Engels-Lenin Institut de Moscú, Berlín, Dietz Verlag, 1974, tercera edición (1a. en 1939).

intelectual bastase para que Marx se viese impulsado a redactar un ensayo de introducción? ¿O su hacer responde a otras necesidades más de índole teórico, de estructuración de la crítica de la economía política? ¿Qué es lo que impele a este lector contingente de Hegel a redactar una introducción donde no se deben adelantar los resultados sin su debida demostración? Preguntas que por el momento quedaran sin responder y que quizás sean la razón por la que Dussel se apresura a apuntar que, pese a todo, Marx llegaba muy pronto a un “callejón sin salida” y que por ello “salta abruptamente a pensar la cuestión del método”, ya que Marx se topa aquí “con dificultades sistemáticas en la construcción, el uso y la articulación de las categorías” (1985: 30) de las cuales la producción forma parte, hasta verse atrapado por “cuestiones demasiado pretensiosas” que le obligaran “a tirar el lápiz de la mano”. Pese a todo, dice Dussel, de esa “entrada”, “casi fallida” de Marx, pueden tomarse “muchas enseñanzas”, de las cuales él destaca, por lo menos tres: primera, lo que habría en la *Introducción del 57* sería “una descripción marxista de la esencia”; segunda: un análisis de la producción, el cual sería “el momento fundacional y primero del materialismo de Marx” y, la “tercera enseñanza”, el uso del método y la necesidad de ser clarificado (1985: 30).

De esta manera, Marx sólo volverá a coger el lápiz hasta la redacción del Cuaderno I, es decir, hasta octubre de 1857 (¡Casi un mes entero de meditación!¹⁶); *pero*, acota Dussel, ahora ya “sobre nuevas sendas” (Ibidem), para sugerir que no habría continuidad entre ese Cuaderno I, que conforma el inicio de “el capítulo del Dinero” y las primeras páginas

¹⁶ Lo cual no es del todo exacto, gracias a la cronología de Marx hecha por Maximilein Rubel (Rubel: 1972), sabemos que en ese interregno la actividad de Marx fue muy intensa en lo que a su actividad periodística se refiere, incluida la lectura de tratados de medicina para ayudar a su amigo Engels, que a la sazón había caído enfermo (1972: 63-64). Además, puede consultarse la muy detallada cronología de las obras de Marx, elaborada por la *Revista de la Universidad de la Habana* (1968), donde nos informan que, en el periodo de agosto a octubre de 1857, Marx redactó 21 artículos periodísticos para el *New York Tribune* y otros periódicos “progresistas” de la época, donde daba seguimiento a parte de la debacle económica de la época, a las *luchas anticoloniales de la época*, como, por ejemplo, el llamado “motín de la india” de 1857 (quedando incluso pendiente la debida investigación sobre la influencia de esa luchas anticoloniales en la redacción de los *Grundrisse*, los cuales dicho sea de paso, están llenos de dichas referencias). Ya Bologna ha puesto sobre relieve la importancia de esos trabajos periodísticos, sobre la crisis la mayoría de ellos, para la construcción de los *Grundrisse* y la teoría del dinero de Marx (Bologna, 1974). Al respecto consúltese los estudios introductorios de Espino, 2010, 2013.

del *Cuaderno M*. Tal pareciera que se sugeriría la falta de un eslabón, de una mediación entre éste y aquel.

Quien sí propone, de manera explícita, el faltante de un eslabón es Antonio Negri, quien sugiere que, entre la “Introducción” y el “Capítulo del dinero” (el cual está marcado de hecho como II por Marx), haría falta un capítulo I, o el capítulo del valor que debería de versar sobre la mercancía (Negri, 2001: 36). De hecho, Negri ve tantos problemas con el traspaso entre la Introducción y el capítulo del dinero que decide, en una estrategia con ecos altamente althusserianos, iniciar no con el comentario del cuaderno M, sino con el comentario directo del capítulo del dinero, por ser, según Negri, la demostración en *actu* del método marxiano (Negri, 2001: 34-55). Es decir, de manera arbitraria, por una mera elección de la cual no se dan las justificaciones teóricas correspondientes, Negri se crea a sí mismo y para sus lectores, su propio inicio de los *Grundrisse*. Sin embargo, el problema aquí planteado persiste, por lo cual debemos explicitarlo de una vez por todas.

Pensamos que gran parte de las dificultades aquí plateadas al momento de encarar el inicio de los *Grundrisse* por la *Introducción de 1857*, responde al hecho de que ésta no es el verdadero inicio de esta obra. En efecto, no es que haga falta un capítulo I, entre ésta y el capítulo dos del dinero, como piensa Negri, sino que la mediación entre éste y la *introducción del 57* es la propia *Introducción*, *ella misma es la mediación*, lo que significaría que debe de existir un momento argumental previo, este sí, inicial que, para fortuna de nosotros sus lectores, no se encuentra perdido, ni es producto de “ficciones literarias” (a la Negri), sino que ha estado todo el tiempo frente a nosotros sin que lo hayamos atendido suficientemente, nos referimos, como es ya evidente en este punto de nuestra argumentación, al texto de Marx titulado *Bastiat y Carey*.

5.- LA RESTITUCIÓN DE UN INICIO

Este texto que fue redactado en julio de 1858, y que ocupa las primeras siete páginas de lo que Marx marcará como su *Cuaderno III*, no sólo debe ser restituido cronológicamente como el verdadero punto de partida de los *Grundrisse*, sino que, además, debe de ser restituido temáticamente, es decir, teórica y lógicamente, como el punto de partida de los *Grundrisse*, como su momento argumental inaugural. Nuestra hipótesis de

trabajo sería, pues, la siguiente: el texto *Bastiat y Carey* debe ser exhumado del injusto papel de “Apéndice” que sus editores de 1939-41 y de 1953, le endilgaron injustamente y que de esta manera condicionó, quizás sin proponérselo, toda una forma de lectura, producto de una decisión editorial que, en su momento, no respondió a criterios teóricos, ni lógicos, esto es, no respondió a criterios científicos.

Respecto al primer punto, la restitución cronológica, ya se ha realizado. La edición más reciente de los *Grundrisse* en alemán que se encuentra incluida en la MEGA 2¹⁷ ya incluye como “apartado inicial” el *Bastiat y Carey*. De hecho, la única edición de los *Grundrisse* que recoge esta importante restitución publicada en nuestra América Latina, en el año del 2011, es la presentada por la editorial brasileña Boitempo (en portugués) que, sin embargo, no nos entrega ni una palabra aclaratoria al respecto.¹⁸ Por lo que queda aún pendiente, hasta donde hemos podido consultar en nuestro idioma, la restitución temática o teórico-lógica (tal y como ya lo hizo con la *Introducción del 57* Umberto Curi). Resulta evidente, al menos para nosotros, que el criterio cronológico, aún pese a la cercanía de fechas, no es suficiente para operar dicha restitución, es necesario demostrar la consistencia argumental, es decir, lógica, en términos de una producción categorial fundamental, tal y como lo ha planteado correctamente Enrique Dussel, que legitime su lugar como inicio verdadero de la argumentación marxiana de 1857-58.

De lograrse esta acometida, pensamos, estaremos en buen término para subsanar, si no la totalidad de ellas, si gran parte de las aparentes inconsistencias y “callejones sin salida” que algunos comentaristas de la *Introducción del 57* le han señalado, así como se podrá aclarar, aunque sea parcialmente, la transición de las primeras páginas del Cuaderno M (es decir, la *Introducción*) al capítulo del dinero. A tratar de abonar, aunque sea magramente a esta acometida, está dirigida el resto de nuestra argumentación.

6.- UN ACERCAMIENTO AL CONTENIDO TEMÁTICO DEL BASTIAT Y CAREY

Nos parece que no exageramos si sostenemos que el texto de *Bastiat y Carey* ha sido virtualmente ignorado por los exegetas de los *Grundrisse*.

¹⁷ Puede consultarse esta edición en la siguiente liga <http://telota.bbaw.de/mega/#> (consultado 20/01/2017)

¹⁸ La edición brasileña de los *Grundrisse* puede consultarse en línea a través de la siguiente liga [https://nupese.fe.ufg.br/up/208/o/Karl_Marx_-_Grundrisse_\(boitempo\)_completo.pdf](https://nupese.fe.ufg.br/up/208/o/Karl_Marx_-_Grundrisse_(boitempo)_completo.pdf) (consultado 9/08/2016)

Por ejemplo, el maestro Roman Rosdolsky, en su magno tratado ya citado, sólo menciona el texto una sola vez (Rosdolsky, 1986: 218).¹⁹ Antonio Negri lo menciona, de igual manera, una sola ocasión, aunque le hace el flaco favor de reconocerlo como “importantísimo” (Negri, 2001: 17). Por su parte, Enrique Dussel, menciona el *Bastiat y Carey* tres veces (Dussel, 1986: 25, 313, 322). En otros autores, cuando se lo llega a mencionar, se le ubica como un texto donde Marx adelanta temas sobre el salario (Rosdolsky) y el problema de la “fijeza de los precios” o la crítica a la pretendida “armonía económica” de la libertad de mercado. Como trataremos de demostrar a través de comentar tan sólo un fragmento de su inicio, la argumentación del *Bastiat y Carey* es aún más compleja y trasciende, por mucho, esos tópicos que fácilmente pueden relacionarse, erróneamente, “con un economicismo”.

En realidad, el *Bastiat y Carey* es un esbozo, como lo son todos los *Grundrisse*, donde Marx ajusta cuentas con dos economistas vulgares que se encontraban muy en boga en su tiempo (de allí quizás la alusión irónica en la *Introducción* de que “está de moda incluir una ‘parte introductoria general...’) y que marcará, esto es lo importante, *el derrotero inicial por el cual habrá de avanzar la Introducción de 1857*. Esto es, iniciar la discusión con “la producción determinada”, con “individuos autónomos. Ideas del siglo XVIII”, “la producción material”, “las pequeñas robinsonadas”, etcétera, se debe a la continuación y profundización del debate sostenido por Marx con estos dos personeros de la economía burguesa. Esta afirmación es sostenida por el propio Marx, de manera extremadamente diáfana en el primer apartado de la *Introducción*, cuando afirma con su tono irónico-crítico acostumbrado que: “Ni si quiera habría que rozar el punto si esta tontería [se refiere a las robinsonadas], que tenía un sentido y una razón entre los hombres del siglo XVIII, no hubiera sido introducida, seriamente en plena economía moderna por Bastiat, Carey, Proudhon, etcétera.” (Marx, 1987: 34)

Además, el *Bastiat y Carey* es quizás uno de los textos donde con más claridad puede identificarse cuál es el objeto de la crítica de Marx dentro de su gran proyecto teórico. En efecto, este esbozo es un comentario crítico, a grandes pinceladas, *de todo el pensamiento económico burgués* a propósito

¹⁹ Aunque es también cierto, que Rosdolsky sí menciona a Carey siete veces, tres de ellas, en la página 429 (Rosdolsky, 1986: 41, 218, 269, 326, 429) y a Bastiat otras cuatro (1986: 218, 254, 269, 432), pero no se refiere en ninguna de ellas (salvo la indicada en la página 218), al texto de Marx en cuanto tal.

del tratado de Bastiat titulado *Harmonies Economiques* (Armonía Económica). No hay que olvidar que, como bien ha sostenido Enrique Dussel, la producción teórica de Marx, trata de la crítica de las categorías económicas, es decir, no de cualquier categoría, sino de aquellas que conforman el discurso económico burgués.

Entonces, Marx nos dice en ese texto que, *la historia de la economía política moderna* ha llegado a su fin con David Ricardo y con Simon de Sismondi. Ambos, son *el omega* del pensamiento económico burgués, su pináculo, su punto más álgido, ese punto máximo y final alcanzado a partir del momento *alpha* de ese discurso burgués en el siglo XVIII, que estaría signado por William Pety (al cual Marx no dejará de citar en *El Capital*), y por Pierre Le Pesant de Boisguilbert. Momento *alpha* que pone los cimientos para el gran descubrimiento de la *teoría del valor-trabajo clásica* (y que no debe confundirse con la teoría del valor propuesta por Marx) que, no obstante, habría de encontrar su propio límite al interior del discurso que la vio nacer.

Así pues, el omega, signado por un David Ricardo (que es calificado por Marx como el economista “por excelencia”, es decir, ¡la vara con la que se ha de medir cualquier otro economista!), y el otro, que es al mismo tiempo la antítesis de ese pináculo, quizás el primer crítico de la economía burguesa en cuanto tal, Sismondi.²⁰ Uno habla inglés, el otro francés, nos dice Marx, y con ello, ese discurso que tuvo su época de oro, *su clasicidad* (como diría Engels), ha llegado a su fin. Esto es, todo lo que puedo haber dicho el pensamiento burgués económico lo dijo ya con Ricardo, y todo lo que surge después es mera vulgaridad, es un mero quedar atrapado en la apariencia, *en la inmediatez* (Hegel) del hecho económico. De allí que, para Marx, la economía “post-ricardiana” se pierda en compendios eclécticos, sincréticos (como la obra de John Stuart Mill), o se especialice en el “cultivo más profundo de campos especiales” (es decir, se especializa, pierde poco a poco la visión de totalidad que en algún momento pudo acariciar). El único campo donde ha podido avanzar, nos dice Marx, es en el de la circulación (Marx, 1976: 91), es decir, en el campo de la inmediatez de la economía burguesa: el mercado. Aquí tenemos a un Marx que se posiciona con severidad crítica frente al pensamiento económico vulgar:

²⁰ Véase: Guerrero, Diego, *Sismondi, precursor de Marx*, Madrid, Maia, 2011.

Estamos [dice], ante una literatura de epígonos [pues los grandes maestros, Smith, Ricardo... han quedado atrás], ante una reproducción, un mayor perfeccionamiento de la forma [que como veremos, está en detrimento del contenido], una asimilación más amplia del material, un puntualizar, popularizar, recapitular, una mayor elaboración del detalle; una carencia de fases descollantes y decisivas (Marx, 1976: 92).

Sin embargo, en medio de todo este marasmo, se presentan dos excepciones que llaman la atención de nuestro autor: Frederick Bastiat y Henry Charles Carey. Bastiat, el francés, que no hace otra cosa más que seguir e imitar a Carey, “el yanqui”, como lo califica Marx. Y en verdad que se trata de dos personajes que, en su vulgaridad teórica, resultan ciertamente llamativos. Bastiat es un liberal convencido, perteneciente a la escuela liberal francesa, que sostenía la idea de que la libertad de mercado tiene de suyo una “armonía económica”; por su parte Carey es quizás el economista más reconocido de los EUA durante el siglo XIX, asesor económico directo de Abraham Lincoln. Ambos, nos dice Marx, consideran que la antítesis de la economía política es “el socialismo y el comunismo” (Marx, 1976: 92), no obstante, ambos encuentran chocante que sea precisamente la economía política misma, la fuente de sus presupuestos, es decir, que el comunismo y el socialismo abrevan de la economía política burguesa, que, podríamos decir *echeverrianamente*, no tienen un discurso propio que, para criticar a la sociedad burguesa usan las mismas categorías que ésta usa para hacer su apología. Esto es posible, dicen Bastiat y Carey (a través de Marx), porque en realidad lo que ha sucedido es un malentendido sobre la teoría de Ricardo (recordemos que por allí están, en la misma época, los llamados “ricardianos de izquierda”²¹) que, precisamente, en su carácter de clásico empezó a develar –dice Marx: ingenuamente– las contradicciones inmanentes a la reproducción social bajo la férula del modo burgués. De allí que sea la tarea de estos economistas, el tratar de combatir las ideas socialistas a partir de “demostrar la armonía de las relaciones de producción” (Marx, 1976: 92).

Desde nuestra visión, en este inicio argumental del *Bastiat-Carey* se plantean dos tipos de problemas que volveremos a encontrar a lo largo de la *Introducción de 1857*. Por una parte, se encuentra el carácter apolo-gético y acrítico de la “ciencia económica moderna” (aun cuando gozó de una época clásica, científica), que nos obliga a revisar problemas teóricos

²¹ Véase: Guerrero, 1997.

y metodológicos importantes, pues, la manera de estos economistas de combatir las ideas socialistas es defender el carácter armónico de la producción capitalista (es decir, de una producción determinada, histórica), al confundirla (Marx dirá, “mistificándola”) con “la producción en general” (abstracta, indeterminada, común a todo momento histórico), de allí la necesidad de revisar la cuestión del “método de la economía política”. En segundo lugar, se encuentra el nudo problemático en el cual, por movimiento antitético (esto es, negativo respecto al discurso dominante burgués), se constituye el discurso socialista y comunista, es decir, ¿cuáles son sus categorías, desde donde enuncia y cómo enuncia el discurso que se pretende revolucionario? De allí, pensamos, toda la producción categorial de Marx en los *Grundrisse*.

Ahora bien, el ataque de nuestros dos economistas se despliega desde dos ámbitos nacionales distintos y contradictorios (cuestión que nos mete de lleno a la teoría del desarrollo de Marx y nos redirige, de nueva cuenta, al problema metodológico). Ambos tienen la misma intención apologética y anti-comunista, pero su lugar de enunciación es distinto. Bastiat, pertenece a un mundo europeo francés donde, dice Marx, las relaciones capitalistas de producción *no se presentan aún de manera pura y plenamente desarrollada* (regresaremos sobre este punto). Carey “el yanqui”, por su parte, es el único economista original de los norteamericanos. Y eso no es menor, porque ello nos habla de *la cualidad de su locus de enunciación*, el cual es “Un país [EUA] en el que la sociedad burguesa no se desarrolló sobre la base del régimen feudal, sino a partir de sí misma” (Marx, 1976: 92).

Esta observación no puede dejar de llamarnos poderosamente la atención. Recordemos, Marx escribe en 1857, cuatro años antes de la gran guerra de secesión y antes de que Lincoln, obligado por las contradicciones de la guerra civil, aboliese la esclavitud. En todo caso, esa esclavitud, podría decirse, es un desarrollo de la sociedad burguesa en su plenitud, *que se pone así misma*. Aquí, hay argumentos críticos en contra de historiadores como Jurgen Kocka (2015) y Ellen Meiksins Wood (2016), quienes no saben qué hacer con la esclavitud como un dato concreto del capitalismo estadounidense, pero ello es tema para otro momento. Continúa Marx: “[EUA] Donde esa sociedad [la burguesa] no se presenta como el resultado supérstite de un movimiento secular sino como el punto de partida de un nuevo movimiento” (Marx, 1976: 92).

Según Marx, en la América anglosajona del norte no hubo feudalismo, no “es calco ni copia” de los capitalismo nor-atlántico-europeos, ni de los centroeuropeos, sino que es punto de partida de un nuevo movimiento” (ibidem) afirmación que el propio Hegel compartía. Se desprenden de allí, desde nuestra visión, elementos decisivos, no solo para la conformación argumental de la *Introducción* (como es la discusión sobre lo “concreto no-desarrollado”, Marx, 1987: 52), sino también para la conformación del plan de *los seis libros de la CEP*, como en este caso el libro sobre el Estado. Ya que apunta aquí Marx que, los EEUU serían el primer Estado burgués en cuanto tal (como un concreto desarrollado, pleno), mientras las demás formas serían (las europeas, las de un *Imperio Mundo*, por ejemplo) formas inacabadas, *concretas no-desarrolladas* de lo que el Estado burgués es en la plenitud de su concepto, digamos, un “Estado burgués puro”, allí donde la cosa sí coincide con su concepto. No se trataría del “Estado en general” (abstracto), sino el “Estado burgués en general” (una abstracción más concreta que la anterior). De esta manera, podríamos decir que, si para Marx la Inglaterra decimonónica le sirvió, por decirlo de alguna manera, como el “tipo ideal” para descifrar el capital industrial, la Rusia zarista como el “tipo ideal” para el desciframiento de la propiedad de la tierra, tendría que ser, pues, EEUU el “tipo ideal” para descifrar la cuestión del Estado propiamente capitalista.

Es en EEUU en donde,

la sociedad burguesa misma, asociando las formas productivas de un mundo viejo al inmenso territorio natural de uno nuevo, se desarrolla en proporciones hasta ahora ignotas y con una libertad de movimiento desconocida, y ha sobrepujado con largueza todo trabajo precedente en lo que atañe al dominio sobre las fuerzas naturales; y donde, por último, las antítesis de la sociedad burguesa misma aparecen sólo como momentos evanescentes (Marx, 1976: 92).

Es pues allí, en esa clara “americanización del modo de producción burgués”,²² *locus de enunciación* de Carey, donde las contradicciones y antagonismos de la sociedad capitalista aparecen como disolventes, históricas y superables a merced de su pleno desarrollo. Pero, en tanto que

²² Y aquí, por supuesto habrán de explicitarse, a su debido tiempo, los acercamientos y los alejamientos de las proposiciones marxianas acerca de esta “americanización del modo de producción capitalista” y las preposiciones hechas por el marxista ecuatoriano Bolívar Echeverría, sobre la “americanización de la modernidad” (Echeverría, 2008, 2010).

Carey es un economista vulgar, apologeta, en vez de observar este carácter desarrollado y, por tanto, limitado de las relaciones burguesas de producción, lo que hace es “naturalizar esas relaciones” y generalizarlas para la totalidad de las relaciones de producción del mundo dominado por la férula burguesa. De allí que Marx cuestione

¿Qué más natural [aquí versus ese naturalismo, es decir, esa inmediatez, que Marx combate en la *Introducción*], entonces que las relaciones de producción en las cuales ese enorme mundo nuevo se ha desarrollado tan rápida, asombrosa y prósperamente, sean miradas por Carey como relaciones normales y eternas de la producción y el tráfico sociales, relaciones que en Europa y especialmente en Inglaterra que para él es la Europa por antonomasia se han visto trabadas y menoscabadas por las barreras heredadas del periodo feudal... (Marx, 1976: 92-93)

Más allá de que notemos que Carey posee una mirada *Norte-Atlántico-Europeo-Centrada*, pues piensa que lo único que es Europa es la Gran Bretaña, aquí lo que habría que subrayar es que Marx ve en EEUU el carácter más desarrollado del modo de producción capitalista en su época, su carácter, vamos a decir, *más puro*. Esto es, como más adelante lo apuntara el propio Marx, *sin elementos no-capitalistas* y, por otra parte, que lo que hay en Europa, –notemos ¡en pleno siglo XIX! Marx nos sugiere en este breve esbozo casi ignorado–, incluso en Inglaterra, es el carácter *no-puro*, no desarrollado plenamente, es decir, un concreto-no desarrollado, del modo capitalista de producción: “En Inglaterra la sociedad burguesa no existe en su pureza en correspondencia con su concepto, adecuada en sí misma” (Marx, 1976: 93).

Esto es así porque, en el viejo continente, la sociedad burguesa no se puso por completo a sí misma, pues fue regurgitada por las relaciones de producción que le antecedieron; para el caso de la América anglosajona esto no fue así, lo que implicaría, tal y como puede deducirse de todo lo anterior, que Marx nos señala aquí, por lo menos, *dos modos, en dos locus distintos y simultáneos, de reproducir lo capitalista*. ¿Cómo es posible esto? Pues ello tendrá que ser explicado en la *Introducción del 1857* con la categoría lógica que aquí ya hemos utilizado de “lo concreto-no-desarrollado” que, además, nos permite, de una vez por todas, desechar ese mito de que en Marx existe una visión de lo histórico dominado por el mito del progreso y la linealidad de la historia. Esto es tanto más necesario, en cuanto que a Carey le parece “que los economistas ingleses han observado

reproducido y generalizado de manera caricaturesca y adulterada esas relaciones, al confundir trastornos fortuitos de las mismas con su carácter inmanente” (Marx, 1976: 93).

Resulta un tanto cómico observar aquí que, para Carey resulta extraño que *la representación* que él tiene de lo que son las relaciones capitalistas no coincida con las representaciones que de ellas se hacen los economistas ingleses. “Si la realidad no coincide con nuestra teoría, pues que mal por esa realidad” parece pensar Carey cuando, en realidad, lo que le sucede a la representación de este economista estadounidense es que carece, como diría Hegel, de concepto. Y aún hay más, “Relaciones norteamericanas [dice Marx], contra relaciones inglesas: a eso se reduce su crítica de la teoría inglesa de la propiedad de la tierra, el salario, la población... etcétera” (Marx, 1976: 93). Pero, entonces, “¿cómo los conceptos –continúa Marx– de los economistas ingleses acerca de la sociedad burguesa habría de ser la expresión auténtica, impoluta, de la realidad que no conocían?”

De aquí la afirmación que podemos encontrar en *El Capital* de que los hombres nunca se proponen metas que no puedan alcanzar, o la proposición más hegeliana de que el “vuelo de minerva solo empieza al caer la tarde”, implica aquí, que los economistas ingleses no podían dar cuenta de lo que *no es*, de lo que aún no tiene existencia, al menos no de manera crítica y científica. El pensamiento crítico, cuando es dialéctico, se propone apropiarse de la realidad como un concreto pensado a través de la producción del concepto de esa realidad, mediante la producción de sus categorías correspondientes, sin embargo, para que ello sea posible, esa realidad *tiene que ser*. De allí que las categorías, y los conceptos que las conforman, no pueden ser arbitrarios de ninguna manera, pues *las categorías*, como apunta el Marx de la *Introducción del 57*, deben expresar “por lo tanto formas de ser, determinaciones de existencia” (Marx, 1987: 56).

En suma, resulta claro que Carey –y en consecuencia Bastiat que lo sigue a pie juntillas–, lo que ha hecho es naturalizar y ahistorizar las relaciones sociales burguesas en su grado de desarrollo perteneciente, únicamente, para el momento en que Marx escribe, al nuevo mundo de “la americanización del modo de producción capitalista”. De allí, la necesidad pues, de iniciar la *Introducción del 57* con la producción de individuos socialmente determinada y la necesidad de fijar históricamente esa determinación social al arco histórico de la sociedad moderna burguesa. Y

lo que es aún más importante, captar esa sociedad moderna, burguesa y capitalista en su especificidad, es decir, en su concepto, implica poder discernirla de sus momentos aún no desarrollados (como lo es la vieja Europa con un “capitalismo” atrasado) de aquellos ya plenamente desarrollados (la americanización de ese mismo modo de producción). Para lograr la enunciación racional de esa determinación social, específica y por tanto histórica, será necesario establecer antes *los elementos comunes*, es decir, *lo común* que esa producción guarda con otras producciones y así “ahorrarnos las repeticiones”. Es ésta *la necesidad* de pensar *la categoría de producción en general*, de pensar, como dice Enrique Dussel, *su esencia*, lo que, en efecto, obligará a Marx a plantear toda una filosofía de la *poiésis* como ya lo demostró el propio Enrique Dussel en su trabajo ya antes citado (Dussel, 1984). Por supuesto que ello debe seguirse por desmitificar el “método de la economía política” usado por economistas como Bastiat y Carey quienes, al usar meras representaciones caóticas, confunden, (haciendo un *quid pro quo*), lo específico con lo común, lo abstracto con lo concreto, lo particular con lo general, naturalizan y mistifican lo primero y soterrando, mientras reprimen lo segundo.

Pues bien, pensamos que con estas breves reflexiones sobre el inicio de la argumentación del *Bastiat-Carey* pueden comenzar a quedar despejadas ciertas aristas del inicio de la *Introducción de 1857* y la necesidad teórica y crítica de su exposición. Al mismo tiempo, pensamos que pueden comenzar a colocarse los elementos necesarios para operar la restitución de este potente texto en el lugar, que, por contenido y lógica, le corresponde: el del verdadero inicio de la odisea teórica-crítica que Marx emprendió en 1857.

BIBLIOGRAFÍA

- BOLOGNA, S. (1974); *Moneta e crisi: Marx corrispondente della “New York Daily Tribune”, 1856-1857*. En VVA. *Crisi e organizzazione operaria* (pp. 9-72). Milan.
- CURI, U. (1987); *La crítica marxiana de la economía política en la Einleitung*. En Marx, K. *Introducción general a la crítica de la economía política/1857* (pp. 9-30). México: Siglo XXI.
- DUSSEL, E. (1984); *Filosofía de la producción*. Colombia: Editorial Nueva América.

- _____, (1985); *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.
- DUSSEL, E. (1988); *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI.
- _____, (1991); *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. México: Universidad de Guadalajara.
- _____, (1993); *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Verbo divino.
- _____, (2007); *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI.
- _____, (2014); *16 tesis de economía política. Interpretación filosófica*. México: Siglo XXI.
- ECHEVERRÍA, B. (2008); *La americanización de la modernidad*. México: Era.
- _____, (2010); *Modernidad y Blanquitud*. México: Era.
- ESPINOZA PINO, M. (2010); *Introducción. Karl Marx: un periodista en la historia*. En Marx, K. (2013). *Artículos periodísticos* (pp. 11-35). Madrid: Alba.
- _____, (2010); *La introducción [Einleitung] de 1857 y el Prólogo [Vorwort] de 1859. Apuntes Histórico-críticos*. En Marx, K. (2010). *Contribución a la crítica de la economía política Introducción [1857] y Prólogo* (pp. 35-64). Madrid: Biblioteca Nueva
- GOULD, C. C. (1983); *Ontología social de Marx*. México: Fondo de Cultura.
- HOBBSAWM, E. J. (1980); *Las vicisitudes de las ediciones de Marx y Engels*. En *Historia del Marxismo. El marxismo de Marx* (2). (pp. 293-316). Madrid: Bruguera
- KOCKA, J. (2016); *Historia del capitalismo*. México: Crítica
- MARX, K. (1971); *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, vol. 1. México: Siglo XXI.
- _____, (1972); *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, vol. 2. México: Siglo XXI.
- _____, (1976); *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, vol. 3. México: Siglo XXI.
- _____, (1987); *Introducción general a la crítica de la economía política/ 1857*, 20ª edición. México: Siglo XXI.
- _____, (2005); *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.
- _____, (2011); *Grundrisse*. Brasil: Boitempo
- _____, (2013); *Artículos periodísticos*. Madrid: Alba.
- MEIKSINS WOOD, E. (2016); *El capitalismo universal*. En Musto, coord. *De regreso a Marx. Nuevas lecturas y vigencia en el mundo actual* (pp. 293-307). Octubre: Argentina.

- MORENO, D. (1984); *Karl Kautsky y los límites del marxismo actual*. En *Criticas de la economía política*. Edición latinoamericana. No. 22/23 (pp. 193-219). México: Ediciones El caballito.
- MUSTO, M. (2016); *De regreso a Marx. Nuevas lecturas y vigencia en el mundo actual*. Octubre: Argentina.
- , (coord.) (2011); *Tras las huellas de un fantasma. La actualidad de Karl Marx*. México: Siglo XXI.
- , (coord.) (2008); *Karl Marx's Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy 150 years later*. New York: Routledge.
- NEGRI, A. (2001); *Marx más allá de Marx*. Madrid: Akal.
- POSTONE, M. (2006); *Tiempo, trabajo y dominación social*. Madrid: Marcial Pons.
- REICHEL, H. (2013); *Sobre a estrutura lógica do conceito de capital em Karl Marx*. Brasil: Unicamp.
- ROSDOLSKY, R. (1986); *Génesis y estructura de El Capital de Marx (estudios sobre los Grundrisse)*. México, Siglo XXI.
- RUBEL, M. (1972); *Crónicas de Marx. Datos sobre su vida y su obra*. Madrid, Anagrama.
- VYGODSKI, V. S. (1976); *Por qué no envejece "El capital" de Marx*. Madrid, Editorial Villalar.

Cambios y permanencias en el desarrollo político y económico de Chile

Change and Permanence in the Economic and Political Development of Chile

TERESA CATALINA ROJAS MARTINI*

RESUMEN: Desde sus inicios como nación independiente, la conducción político-económica chilena ha tendido a ser representada como un proceso “estable” en comparación a otras experiencias latinoamericanas. Sin embargo, es posible advertir que, hasta el golpe de Estado de 1973, existió una disputa constante en torno a las formas y proyectos con que se pensaba el desarrollo chileno. Durante la dictadura militar se impone un modelo en particular y se abandona la búsqueda de posibles alternativas. A partir de entonces el foco de atención cambia desde la discusión sobre el modelo implementado, a las formas y los actores políticos que conducen un proceso preestablecido y cuyas bases permanecen prácticamente inmutables. A lo largo de este artículo se discuten algunas de las características de dicho fenómeno, así como se pone en relieve el papel que ocupa el Estado dentro de éste.

PALABRAS CLAVE: *Política, economía, Estado, Chile.*

ABSTRACT: Since Chile became an independent nation, its political and economic situation has tended to be labeled as “stable” compared to other Latin American countries. However, it is possible to note that until the coup d’état of 1973, there was a constant dispute over the forms and the projects of Chilean future development. During the military dictatorship a particular model was imposed and the search for possible alternatives was abandoned. Since then the focus has changed from the discussion about the implemented model to the forms and political actors leading a predetermined process the bases of which remain virtually unchanged. Throughout this article, we discuss some of the features of this phenomenon as well as highlight the role occupied by the state.

KEYWORDS: *Politics, economics, State, Chile.*

RECIBIDO: 21 de junio de 2016. **ACEPTADO:** 23 de abril de 2017.

* Teresa Catalina Rojas Martini. Maestra en Ciencias Antropológicas UAM-I, actualmente cursa doctorado en Estudios Latinoamericanos UNAM. Área de especialización: Formación estructural, desarrollo e integración de América Latina. <teresarojasmartini@hotmail.com>.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo tiene como propósito reflexionar sobre el desarrollo dialéctico de la economía y la política chilenas, así como el rol que ha desempeñado el Estado en dicha relación. Para ello, se pasa revista a ciertos aspectos del desarrollo histórico chileno, se expone de manera analítica su relevancia, tanto en la conformación estatal, como en la dinámica político-económica del país.

La idea que subyace al análisis es que desde el proceso de Independencia chilena, en adelante, el desarrollo del proyecto nacional estuvo en disputa permanente. Más allá de los gobiernos de turno y la aparente estabilidad del proceso, se observa un constante cuestionamiento sobre el tipo de modelo económico a seguir. Sin embargo, tras el Golpe Militar de 1973 dicho debate desaparece, en principio debido a la imposición violenta de la dictadura, pero tras el retorno a un régimen democrático, ya sea durante los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia (1990-2010) o el posterior gobierno de Sebastián Piñera (2010-2014), la discusión no se retoma. Y es que tras la invalidación jurídico-legal e ideológica de cualquier proyecto alternativo al neoliberalismo que realizó el gobierno de Augusto Pinochet, pareciera haberse generado un cambio en el foco de atención de la sociedad chilena: desde el proyecto se pasa a los ejecutores. Lo que se quiere como sociedad, una vez llegada la democracia, pierde fuerza, la idea de cambio radical, profundo, desaparece, pues se da por sentado que el objetivo, el gran cambio a partir del cual se gestaría un nuevo tipo de sociedad, distinta a la generada por la dictadura, ya fue logrado al retornar la democracia, por lo que en adelante sólo resta seguir *el arcoíris*:¹ los lemas de justicia, equidad y consenso casi no se cuestionan. Pero ¿qué significan?, ¿cuáles son sus implicancias y qué cambia además de *los colores*, la forma y los actores políticos?

Dentro de este proceso, la figura del Estado aparece como un actor clave, pues es el encargado, no sólo de gestionar la configuración de un régimen de gobierno concreto (democracia neoliberal) o de facilitar las condiciones necesarias para una determinada configuración económica

¹ La alusión a la figura del arcoíris se utiliza porque éste fue el emblema utilizado por la oposición a Pinochet durante la campaña para el plebiscito del 5 de octubre de 1988 y posteriormente pasó a formar parte de la bandera de la Concertación.

(capitalismo dependiente de orientación exportadora), sino que también a nivel sociocultural despliega una serie de elementos que permiten su viabilidad. No es casual, por ejemplo, que de manera conjunta al retorno de la democracia, se dé también la reducción de la política a un mero rito formal:² el voto, a través del cual se supone que todos los ciudadanos contarían con el mismo grado de injerencia en los asuntos públicos y las decisiones sobre la conducción del país, se convierte en la carta de legitimación de un sistema que en la práctica tiende a aglutinar el poder político a manos de las élites y dar cabida a desigualdades como la concentración de más de la mitad del PIB por parte de la quinta parte más rica de la sociedad. ¿Cómo es posible entonces que, pese a la desigualdad en términos socioeconómicos, primaran a nivel discursivo las ideas de igualdad, libertad y justicia?

El recorrido que se lleva a cabo a continuación y que intenta dar respuesta a estas interrogantes, se realiza desde una perspectiva que comprende la articulación del mundo social como una *totalidad*,³ por lo que se evidencia entonces que el Estado moderno se encuentra vinculado al proceso de acumulación del capital y que opera como una bisagra entre éste y los procesos políticos, ideológicos y culturales que interaccionan con el mismo.

EL DESARROLLO POLÍTICO-ECONÓMICO CHILENO

En tanto colonia, la Capitanía General de Chile estuvo enfocada en surtir y satisfacer las demandas de la corona española y de países centrales en donde el proceso de acumulación de capital se encontraba ya establecido. Si la conformación y desarrollo de América Latina estuvo vinculada de manera estrecha a las dinámicas del capital internacional, Chile no fue la

² La construcción social de la política es una discusión que ha sido ampliamente desarrollada. Para ahondar en ella, se sugiere revisar, entre otros, trabajos como los de: Echeverría, Bolívar (1996). Grüner, Eduardo (1999). También véase Eduardo Grüner (1999: 13-50); y Jaime Osorio (1997).

³ Se apela a la idea de Totalidad desarrollada por Karel Kosic, para quien significa: “realidad como un todo estructurado y dialéctico, en el cual puede ser comprendido racionalmente *cualquier hecho* (clases de hechos, conjunto de hechos). Reunir todos los hechos no significa aún conocer la realidad, y todos los hechos (juntos) no constituyen aún la totalidad. Los hechos son conocimiento de la realidad si son comprendidos como hechos de un todo dialéctico, esto es, si no son átomos inmutables, indivisibles e inderivables, cuya conjunción constituye la realidad, sino que son concebidos como partes estructurales del todo” (Kosik, 1962: 23 cursivas en el original).

excepción, pues, participó en el traspaso de recursos que hizo posible el desarrollo del capital comercial y bancario en los países centrales y que cimentaron el camino para el surgimiento de la gran industria (Marini, 1977). Una vez alcanzada la independencia, las características del país (pobre, pequeño y de población no muy numerosa) desalentaron la creación de un mercado interno,⁴ por lo que la exportación de bienes primarios al exterior se mantuvo, con un mercado que no se concentraba exclusivamente en Europa, sino que también incluía a Perú y Bolivia (Cueva, 2009).

Al dar continuidad a la pauta económica colonial, el gobierno autocrático de Diego Portales (1830-1860) permitió la unión política de las fracciones agrarias y comerciales de la burguesía criolla, así como facultó la gestión del marco institucional que permitió a las clases dominantes –y a la fracción conservadora dentro de éstas– organizar la sociedad en función de sus proyectos e intereses. En este sentido, comparada con el resto de las experiencias latinoamericanas, la elaboración e instauración de un proyecto nacional sobre la forma y foco del desarrollo del país fue más claro y directo (De Riz, 1979).

Todo este proceso debe ser pensado como inserto en el marco de la economía mundial y de la revolución industrial, la cual propició la articulación directa de los países latinoamericanos con los requerimientos de Inglaterra y, por tanto, su tendencia a producir y exportar bienes primarios a cambio de bienes de consumo. De acuerdo a Marini ello implicó que, pese a que se trataba de naciones formalmente independientes, se configurara desde su origen una situación de dependencia.⁵

Ahora bien, el impulso económico que supuso la explotación de cobre en el Norte Chico y carbonífera en el sur, sumada a la incorporación de nuevos mercados para la producción de trigo (como Australia, California e Inglaterra), contribuyó en la diversificación de la clase dirigente, lo que a la larga condujo al fin del gobierno de Portales. La transición a la República Liberal (1860-1891) trajo consigo la liberalización de las instituciones políticas y la eliminación de los rasgos autocráticos del Estado, el cual pasó a conformarse como un Estado oligárquico de bases más diversas. Así, el desarrollo “hacia adentro” apareció como alternativa, de

⁴ Ver Salazar y Pinto, 2002.

⁵ Dependencia “entendida como una relación de subordinación entre naciones formalmente independientes, en cuyo marco las relaciones de producción de las naciones subordinadas son modificadas o recreadas para asegurar la reproducción ampliada de la dependencia.” (Marini, 1977:18)

manera que “La oscilación desde una política proteccionista, orientada al desarrollo de la manufactura, hacia una política de afianzamiento de la economía de exportación, se sustentó en la coincidencia de intereses entre los nuevos y viejos “propietarios” del Estado.” (De Riz, 1979: 27)

La conformación del poder estatal habría acabado de afianzarse tras la incorporación de territorios que pertenecían a Perú y a Bolivia, con lo cual la economía nacional se vio beneficiada por la anexión de importantes yacimientos de cobre y salitre tras la Guerra del Pacífico (1879-1883). Por otra parte, el Estado chileno vio incrementado su poderío a partir de la expropiación de tierras a las comunidades mapuche que se ubicaban al sur del río Biobío y que llevó a cabo a través del proceso armado de “Pacificación de la Araucanía” (1861-1883), con lo cual aumentó los territorios y recursos naturales disponibles para ser económicamente explotados.

Entretanto, José Manuel Balmaceda (presidente de Chile durante el periodo 1886-1891) entabló la discusión sobre los riesgos que implicaba la concentración de la dinámica económica en la explotación del salitre, dado que el control de ésta recaía, en gran medida, en manos extranjeras, razón por la cual Balmaceda implementó una serie de políticas proteccionistas orientadas a fortalecer la economía interna. De esta manera, ya entrado el siglo xx se daría inicio a:

un primer proceso de «sustitución de importaciones» que anticipaba el modelo que reemplazaría, después de la crisis de 1929-32, al del crecimiento hacia afuera. Durante los años 20, como ha demostrado Gabriel Palma, no sólo se verifica una autonomización del crecimiento industrial respecto de la actividad exportadora, sino que la producción manufacturera se diversifica en el sentido de fortalecer el sector de bienes de consumo duradero, insumos intermedios y bienes de capital (Salazar y Pinto, 2002: 31-32).

Con todo, lecturas como las de Vitale (1980) advierten que ya para el periodo conocido como República Parlamentaria (1891-1920) el control de la economía chilena continuaría en manos extranjeras, se pasó a depender del capital inglés al norteamericano. De acuerdo a Vitale:

En un proceso de desnacionalización sin precedentes en la historia de Chile, la burguesía criolla de principios de siglo hizo entrega de las principales riquezas nacionales a las empresas imperialistas. Los gobiernos de la llamada «República Parlamentaria» trataron de justificar la entrega del salitre y del cobre con el argumento de que no había otro camino para aumentar los ingresos del Estado (Vitale, 1980: 12).

Tanto la Primera Guerra Mundial como la Crisis del 29 impulsaron el proceso de Sustitución de Importaciones (ISI). En el caso de la primera, al disminuir las importaciones desde Europa y Estados Unidos, se fomentó el desarrollo de la industria manufacturera nacional, cuya producción estuvo orientada a satisfacer las demandas de las empresas mineras y agrícolas, al igual que a la producción de artículos de consumo popular como tejidos o zapatos. Mientras que la “Gran Depresión” mermó de manera drástica, tanto exportaciones, como importaciones y, por tanto, el gasto público debió ser reducido y el Estado tendió a asumir un rol más activo, se privilegió el desarrollo hacia adentro.

Más allá de las preferencias personales de empresarios y estadistas, la viabilidad de un modelo que se sustentaba en la complementariedad económica entre naciones parecía esfumarse en un mundo que gravitaba hacia el cierre de fronteras y el proteccionismo. El aparente auge de la economía soviética, y el surgimiento en el mundo capitalista de una nueva ortodoxia basada en las ideas del británico John Maynard Keynes, eran otras tantas señales que apuntaban en la misma dirección (Salazar y Pinto, 2002: 36).

Como consecuencia de la crisis, la disputa en torno al tipo de proyecto para el desarrollo nacional vuelve a cobrar vigencia. Liderados por Eugenio Matte Hurtado y Marmaduke Grove, civiles y militares afines a las juventudes socialistas crean el 4 de junio de 1932, la República Socialista de Chile, con el propósito de procurar justicia social al pueblo y los trabajadores. Si bien, debido a los conflictos y divisiones internas, la iniciativa no prosperó, fue un antecedente importante para el gobierno del Frente Popular (1938-1941), bajo el cual, encabezado por Pedro Aguirre Cerda, el Estado dejó de subsidiar las iniciativas privadas y el mercado, enfocó la conducción de la economía y la producción nacional hacia el mercado interno. No obstante, la necesidad de importar tecnología, insumos y bienes de capital que la misma ISI demandaba, hacía que la economía chilena no lograra desprenderse de su dependencia hacia el exterior.⁶

⁶ “La mayor parte de esta industrialización destinada a substituir las importaciones correspondió a los artículos de consumo, que representaron el 95 por ciento de la producción manufacturera chilena a finales del decenio de 1940. Con todo, aunque los productos manufacturados para el consumo descendieron como porcentaje de las importaciones, la industria chilena siguió dependiendo mucho del extranjero en lo que se refería a materias primas, artículos semielaborados, piezas, capital y tecnología; más de una cuarta parte de los productos primarios que usaba la industria nacional procedía del extranjero” (Bethell, 1991: 220)

Sumado a ello, ya en la década de 1950, el modelo comenzó a dar señales de agotamiento a raíz de los diversos desajustes que se producían entre los distintos sectores productivos y la baja en los índices de crecimiento productivo, entre otros. Esta tendencia se mantuvo durante los gobiernos de Carlos Ibáñez, Jorge Alessandri y Eduardo Freí Montalva, y terminaría –junto con el modelo mismo– tras el golpe de Estado al gobierno de Salvador Allende (Salazar y Pinto, 2002).

Durante el gobierno de Jorge Alessandri Rodríguez (1958-1964) se redujo la injerencia del Estado en la conducción de la economía y ésta tendió a abrirse a los intereses extranjeros, mientras que el gobierno de Eduardo Freí Montalva (1964-1970) se abocó al crecimiento económico y la redistribución de la renta a través de reformas estructurales como la “chilenización” de la gran minería de cobre y un moderado proceso de reforma agraria.

El año 1970 la conducción de la política chilena daría un giro importante. La elección como presidente de la república de Salvador Allende implicó un fuerte golpe a los intereses de los sectores dominantes. Entre los motivos que explicarían este vuelco se cuentan: la articulación de la izquierda socialista y comunista con el Partido Radical, la presencia de dos candidatos, uno de centro y otro de derecha, y las insalvables diferencias entre la derecha y la Democracia Cristiana. Así como señala Gómez Leyton (2010), a partir del año 1967 y como consecuencia de la crisis de hegemonía experimentada por las clases dominantes, se habría dado inicio a una crisis orgánica del Estado chileno.

El gobierno de Salvador Allende (1970-1973) constituye sin duda el intento más radical en la historia de Chile en cuanto a reformulación del proyecto nacional. Sin apartarse del marco legal e institucional existente (lo cual no estuvo exento de controversias al interior de la Unidad Popular),⁷ Allende pretendía sustituir la estructura económica de la época y acabar con el dominio del capital monopolista extranjero y nacional y del latifundio. Pese a estar en desventaja en el congreso y a las divisiones internas en la Unidad Popular, el gobierno de Allende consiguió llevar a

⁷ Y es que para el sector más extremo del Partido Socialista y el MIR, la opción gubernativa resultaba ingenua, pero “Allende y los partidarios de “la legalidad burguesa” sostenían que el Estado burgués chileno les había permitido llegar por medio de las elecciones al triunfo, y que debían por tanto situarse en ese horizonte y aprovechar exhaustivamente todo lo que pudiera dar de sí el Estado burgués para su transformación en socialista, valiéndose hasta de los últimos “resquicios legales”” (Góngora, 1981: 131).

cabo el aumento de salarios, la nacionalización de las minas de cobre, la profundización de la reforma agraria y la estatización de algunos capitales privados lo cual implicó una sustancial baja en la inversión privada y, consecuentemente, un descenso de la producción en los años 1972 y 1973.

Esas medidas no pasaron desapercibidas ni resultaron inocuas a ojos del gran capital nacional y el capital extranjero. Marini (1976) señala que la percepción no fue la misma en el caso de la pequeña y mediana burguesía, a quienes el aumento en la demanda de bienes (no sólo de consumo, sino también suntuarios) por parte de las capas medias y los sectores asalariados, resultó inicialmente beneficiosa. No obstante, el incremento de las ganancias y la mayor dinamización de la economía chilena, la actitud adoptada por los empresarios de no reinvertir sus dividendos en la ampliación de la producción, sumada al boicot y el proceso de especulación llevado a cabo por las clases dominantes, tendió a generar progresivos niveles de desabastecimiento, junto con la proliferación de huelgas y tomas de fábricas y terrenos rurales, aunado a la labor de la prensa opositora al gobierno, que desempeñó un rol significativo en la difusión del temor a las aspiraciones a futuro de la Unidad Popular, lo que generó un clima de exasperación de los ánimos políticos e incertidumbre en la población, que se vio exacerbado tras la paralización –durante un mes– del sector abocado al transporte por carretera, en octubre de 1972, así como la intermitente presencia e intervención de los militares en el congreso, el cual alcanzó su clímax el 22 de agosto de 1973, cuando la Cámara de diputados acusó de anticonstitucional e ilegal la política de Allende, incitando a los militares a defender la Constitución.

El Golpe de Estado por parte de las Fuerzas Armadas chilenas, fue la reacción de un sector social, también con capacidad histórica, que no estaba dispuesto a entregar ni a renunciar a su proyecto de sociedad. Los grupos dominantes para poner fin a la experiencia de modernización socialista, recurrieron a las fuerzas armadas, o sea, al poder de las armas. La crisis de 1973 constituye una crisis de sociedad, en la cual se enfrentaban en lo sustantivo, los dos proyectos de sociedad que se gestaron y se desarrollaron desde los inicios del siglo XX chileno (Gómez Leyton, 2010: 27).

De acuerdo a Gómez Leyton (2010), el 11 de septiembre de 1973 no sólo el derrocamiento de Salvador Allende y la UP, sino también del poder social y político que trabajadores y sectores subalternos habían construido a lo largo del siglo xx. Desde las décadas de los veinte y treinta, se trató de

un proyecto que no habría sido otra cosa –según el autor– que el proyecto de la “modernidad socialista”, por lo tanto, el periodo 1920-1930 sería el inicio del siglo xx chileno, pues marca el comienzo del proyecto de “modernidad popular”, cuyos actores principales habrían sido el partido político de masas y la figura de los sindicatos. En este sentido, el año 1970 se perfila como una fecha clave, pues el triunfo político de Allende habría sido reflejo de la acumulación de poder de dicho proyecto. En esta lógica, el golpe de Estado es producto del choque entre dos proyectos distintos de modernización (el socialista y el capitalista).

Pese a que en sus inicios no había un acuerdo respecto al derrotero ideológico que tendría el gobierno de la Junta Militar impuesto tras el golpe de Estado, estaba claro que para forjar un nuevo proyecto nacional era necesario liquidar los movimientos sociales y políticos, por lo que se desechó la participación de la totalidad de la clase política nacional, a fin de conseguir la estabilización económica y social del país. Para el momento en que Augusto Pinochet asumió la presidencia (1974), la Declaración de Principios del Gobierno establecía la condena al marxismo y al estatismo, mientras proclamaba respeto por el cristianismo y el nacionalismo, además de que se “reconocían los derechos naturales de la persona humana como superiores a los de la sociedad y el Estado, ya que aquellas –decía es un ser substancial y éstos son seres accidentales de relación” (Góngora, 1981: 133).

Junto con lo anterior, la conducción del país sostuvo la privatización y la “libertad” económica como principales consignas a la hora de realizar transformaciones como, por ejemplo, el desentendimiento del Estado en tanto mediador de los conflictos laborales, la promulgación de la Ley General de Universidades de 1980 o el cese del proteccionismo aduanero y los subsidios a ciertas ramas de la producción. Para que todos estos cambios –llevados a cabo en medio de un considerable despliegue de violencia y represión– pudieran ser incorporados a la sociedad, fue necesario legitimarlos por medio de la adopción de un modelo económico y político nuevo.⁸

⁸ “Las doctrinas con las cuales estaban más familiarizados los militares eran las de la «seguridad nacional». Se las ha definido como la creencia en el concepto de la nación como una «esencia», «tradicición» o «espíritu» que ha sido dañado por la demagogia política y se ve amenazado por la agresión antinacional; en la aceptación de las desigualdades sociales como orden natural de las cosas, en la idea del gobierno como sistema autoritario; y en la definición del marxismo como principal enemigo de la sociedad. A pesar de su vaguedad, estas ideas autoritarias contribuyen a explicar por qué los militares no aceptaron simplemente la tarea de derrocar a Allende, sino también la de construir una sociedad

En cuanto a la conducción económica, la idea fue restaurar los vínculos con el sistema capitalista mundial, para lo cual se estableció una política de libre mercado y se redujeron las funciones del Estado en la conducción de la economía. Además, a fin de ampliar la esfera de acción del sector privado, le fue concedida una creciente injerencia en captación de ahorros y en la asignación de créditos.⁹ Se observa, entonces, que las transformaciones en el ámbito económico (1973-1990) posibilitan el asentamiento del nuevo patrón de reproducción del capital.¹⁰ Entre los años 1975 y 1980 se produce la formación de estructuras básicas para el desarrollo del nuevo patrón, en el cual prima el capital mercantil y financiero, así como potencia la capacidad exportadora. Dentro de este movimiento, el sector encargado de revitalizar el proceso de acumulación de capital sería el ligado a la producción de materias primas (minería, actividades forestales) y la producción de alimentos.

En definitiva, se llevó a cabo un cambio radical en el proyecto nacional, el cual no habría sido posible sino sólo por la imposición de la fuerza y las transformaciones económicas llevadas a cabo por el grupo de intelectuales a cargo de la política económica de la dictadura, los *chicago boys*, sino que, además, se desarrolló una discursividad ideológica que permitió dar legitimidad a las reformas estructurales. De acuerdo a Moulian y Vergara (1981), ideas clave en este sentido fueron el haber presentado el derrotero tomado por el gobierno militar como la única vía para salir del estancamiento económico, sustentado además por el supuesto “carácter científico” de su programa y el vínculo que se pertenecía realizar entre la libertad política y la libertad económica, entre otros.

Aún así, la ideología del liberalismo que impulsaban los monetaristas debía superar la evidente contradicción entre la libertad económica que pregonaba y el autoritarismo político del régimen militar. Dicha conci-

nueva en la cual las divisiones políticas serían substituidas por la acción común en pos de la grandeza nacional” (Bethell, 1991: 296).

⁹ “La nueva política favorecía abiertamente a las fracciones más significativas de la burguesía que operaban en la órbita financiera y que mantenían vinculaciones con el capital financiero internacional o que estaban vinculadas a las actividades mercantiles y de exportación. (...) las modificaciones en la política económica implicaban un cambio de los sectores líderes del proceso de acumulación. La industria es desplazada como sector líder por las actividades primario-exportadoras y las industrias procesadoras de recursos naturales, las que en adelante deberían conducir el proceso de expansión económica” (Moulian y Vergara, 1981: 873).

¹⁰ Sobre este concepto véase de Jaime Osorio (2014).

liación fue conseguida al atribuir mayor preponderancia a la libertad económica y al definir a la libertad política como un derivado de ésta. La lógica que se desprende de ello, indica que no habría sido posible ni razonable:

permitir el desarrollo de lo derivado cuando todavía no ha madurado el sustrato o la base que necesita para afirmarse sólidamente. La verdadera libertad política es aquella que se condiciona a la económica; poner en peligro esta última significa destruir el orden social tomando el partido de la igualdad contra la libertad. [De esta manera] El éxito ideológico del liberalismo económico (...) justifica en el nivel teórico la exclusión permanente de ciertos grupos: no pueden formar parte de la democracia aquellos que la niegan en su esencia: la libertad económica (Moulian y Vergara, 1981: 895).

En este sentido, a pesar de que el gobierno de Pinochet fue una dictadura, paradójicamente una de las ideas fuertes era el de “libertad”. Y si bien la supuesta libertad económica era algo que se encontraba en marcha a través de las reformas, la libertad política aspiraba a alcanzar el ideal de restauración de la democracia. Ello, ante la presunta amenaza que habría implicado el gobierno socialista de Salvador Allende, pues el miedo y el rechazo frente a términos e ideas como “dictadura del proletariado”, así como el temor instaurado en la población frente a la incertidumbre existente en el periodo, condujeron a generar una identificación negativa por oposición frente al proyecto de la Unidad Popular.

Pero la libertad devenida del marco constitucional instaurado por la dictadura y que fue preservado por los posteriores gobiernos de la Concertación, se remite en esencia a la idea de que en tanto “ciudadanos” todos los “individuos” son iguales y su capacidad de injerencia, por medio del voto, es la misma. Sin embargo, en términos prácticos lo que ocurrió fue un sometimiento institucionalizado del trabajo al capital a fin de conseguir competir en una economía abierta. Según el análisis de Moulian (2002), durante los gobiernos de la Concertación el lema “crecer con equidad” se vio aplastado por las cifras que evidencian la enorme desigualdad en la distribución de los ingresos y la baja participación de los sectores más pobres en la economía, pese al aumento del gasto social si se compara con lo ocurrido durante el gobierno de Pinochet.

¿CAMBIÓ ALGO TRAS EL RETORNO A LA DEMOCRACIA?

Es posible rastrear el estrecho vínculo entre economía y política desde los inicios de Chile como nación formalmente independiente. La continuidad que se dio a la directriz económica que se desarrolló desde la colonia, sumada a la conducción política de Portales, permitieron establecer no sólo una clase dirigente unificada sino, además, un proyecto nacional conjunto, que si bien obedecía a los intereses de las elites político-económicas, pasó a representar el interés general de la sociedad. Asimismo, la prosperidad económica tras la incorporación de nuevos mercados condujo al establecimiento de la República Liberal. El afianzamiento del Estado chileno estuvo, pues, directamente relacionado con el pulso económico del siglo XIX: la Guerra del Pacífico y la “Pacificación de la Araucanía” no sólo marcaron importantes hitos en la historia política y bélica del país, sino que además resultan cruciales para intentar entender la conformación estatal.

Ya en el gobierno de Balmaceda se plantea, por ejemplo, la preocupación por la dependencia del mercado internacional que conlleva el derrotero tomado en la conducción económica del país. Y la disputa por el tipo de proyecto se evidencia tras el surgimiento de la República Socialista. Al observar los gobiernos de Alessandri Rodríguez, Freí Montalva y Allende, queda aún más patente la pugna respecto al tipo de sociedad que se deseaba, no obstante, es una discusión que culmina y se vacía de sentido tras el golpe militar de 1973 y los posteriores gobiernos concertacionistas.

Al respecto cabe señalar que, si bien en el contraste con otras experiencias latinoamericanas como la de México, por ejemplo, a menudo tiende a representarse el desarrollo político chileno de manera un tanto lineal, pues subyace la idea de que desde la independencia el despliegue de la política tendió hacia la democracia, autores como Tomás Moulian (1982) y Tomás Gómez Leyton (2010) advierten que el proceso no estuvo carente de disputas. Para Moulian, por ejemplo, la promulgación de la *Ley de Defensa de la Democracia* (que entre otros, decretaba la ilegalidad del partido comunista) implicó un claro retroceso en la democratización de la política chilena (Moulian, 1982:110), mientras que para Gómez Leyton, en Chile sólo se podría hablar de democracia “plena” durante el periodo 1967-1973, pues en la mayor parte del tiempo lo que habría primado sería la construcción de regímenes políticos que combinaban formas democráticas con formas autoritarias (Gómez Leyton, 2010: 41).

La idea del éxito asociada al desarrollo económico es una constante que perdura desde la independencia hasta la actualidad. Sin embargo, hay pasajes dentro del desarrollo político de la nación en donde ésta adquiere distintos matices y sentidos. Algo similar ocurre con la idea de democracia. Portales era consciente del cariz autoritario de su gobierno, sin embargo, lo postulaba como necesario a fin de poder alcanzar un nivel de desarrollo que hiciera factible el funcionamiento de la democracia. Con Pinochet vuelve a repetirse la fórmula: el autoritarismo como plataforma previa a la democracia. La democracia se establece como la bandera de lucha, la gran meta e ideal a alcanzar. ¿Pero qué sucedió una vez que Chile consiguió la tan anhelada democracia? ¿Hubo cambios sustanciales?

Sin duda a nivel discursivo y simbólico el cambio resultó evidente, pero no sucedió lo mismo a nivel estructural. A la fecha, la Constitución de 1980 continúa en vigencia y los gobiernos de la Concertación profundizaron y expandieron el legado económico de la dictadura. La idea del éxito asociada al desarrollo económico se inyectó en cada uno de los ciudadanos, a través de *slogans* que identificaban al país como un “jaguar”, pujante en lo económico y por medio de políticas concretas que estimulaban el consumo por medio del crédito.¹¹ De este modo, durante los noventa, mayor cantidad de chilenos podían tener cierta participación en el mercado de bienes suntuarios, pero a costa de un endeudamiento creciente.

De acuerdo a Borón (2003), desde los años setenta se ha observado una extrema fragilidad de las instituciones democráticas en América Latina. Incluso en países como Chile y Uruguay, el avance del capitalismo periférico habría requerido “el desmantelamiento sistemático de las instituciones, prácticas y valores tradicionalmente asociados con la democracia burguesa” (Borón, 2003: 85). Se advierte entonces que el liberalismo económico demanda y promueve el despotismo político. Lo que Borón sostiene es que el significado sustantivo de la democracia se evaporó, incluso dentro del discurso de los teóricos liberales, fue reducida a un procedimiento desvinculado de contenido concreto y subsumido a mera ideología legitimadora de la supremacía del capital. Así, la democracia se habría convertido en un mecanismo formal de organización del poder político.

¹¹ Mayores reflexiones sobre este fenómeno económico, social y cultural han sido desarrolladas por Tomás Moulian (2002 y 1999).

La idea de que la democracia “funciona” se ve reforzada con experiencias como la elección de Sebastián Piñera como presidente de la república para el periodo 2010-2014, en el sentido de que es un sistema que da cabida a la alternancia de las fuerzas políticas en el poder. Sin embargo, en general las tendencias económicas son las mismas desde el gobierno militar. Por ejemplo, el incremento del valor de las exportaciones es, junto con el caso de México, uno de los más importantes dentro de América Latina, lo cual se traduce en la profundización del carácter exportador del patrón que sigue el capital para reproducirse en la economía chilena y que da continuidad a la pauta marcada por el gobierno de Pinochet de incrementar el peso del sector primario exportador, en desmedro de la producción industrial.

Tabla 1. Valor de las exportaciones totales de bienes y servicios
(Millones de dólares)

Año	Argentina	Brasil	Chile	Colombia	México	Uruguay	Total América Latina
1980	9897.0	21797.4	5968.0	5328.0	22622.0	1526.0	106794.0
1985	10047.0	27672.5	4496.0	4505.0	31566.0	1257.1	112707.7
1990	14800.0	35165.9	10220.8	8679.0	48805.0	2158.5	168008.8
1995	24987.3	51435.1	19357.9	12293.9	89321.1	3506.8	268093.6
2000	31276.5	64583.8	23293.2	15808.2	179833.0	3659.5	415185.4
2005	47021.2	134355.9	48401.0	24397.0	230299.3	5085.4	534180.3
2009	66562.6	180745.0	62242.4	38222.0	244550.3	8557.2	782043.2

Fuente: CEPAL, Anuario Estadístico 2010

Al no depender de un mercado interno para la realización de su producción, entre las diversas consecuencias que conlleva dicho patrón se cuenta la precarización de las condiciones de existencia de los trabajadores.¹² Se trata de un “abandono” que, orquestado desde el Estado, no sólo se ve reflejado en la relación capital-trabajo, el castigo de los salarios o las condiciones laborales —cuya regulación actual fue establecida por José Piñera en el Plan Laboral de 1979, lo que impuso un marco legal y jurídico que redujo la capacidad de la acción colectiva y promovió la despolitización sindical (Narbona, 2015)—, además de diversos aspectos de la vida de los trabajadores como la salud o la educación, entre otros.

¹² Para profundizar en este tema, ver Osorio, Jaime (2009): “Explotación redoblada y actualidad de la revolución”, México, ITACA-UAM.

Tabla 2. Gasto público en educación (*Porcentaje del PIB*)

1980	4.1
1985	3.3
1990	2.7
1993	2.8
1997	3.6
1999	3.9
2000*	3.7
2003*	3.9
2005*	3.2
2007*	3.2
2009*	4.2

Fuente: Anuario Estadístico de América Latina y El Caribe, CEPAL 2005

(*) Anuario Estadístico de América Latina y El Caribe, CEPAL 2015

Como ha sido señalado con anterioridad, el vínculo entre lo económico y lo político resulta clave no sólo en la construcción y afianzamiento del Estado chileno, sino en la definición del proyecto nacional. Tras el golpe del 73, por ejemplo, la idea de que la libertad política sería un derivado de la libertad económica toma fuerza, y sin embargo, el nexo pareciera difuminarse a la hora de contrastar este tipo de ideas con las condiciones de vida y la enorme desigualdad, situaciones en donde lo económico y lo político se representan como ámbitos separados y distintos.

Y es que la clave de esta escisión en el capitalismo reside en que, en dicho sistema, las relaciones sociales de producción se dan entre hombres *libres e iguales* o individuos *desnudos* como los refiriera Poulantzas (2007). Ya no más esclavos o siervos, de forma que lo político (la dominación) ya no interferiría —en apariencia— en lo económico. Sin embargo, es ese marco jurídico establecido al alero del Estado capitalista el que asegura la continuidad del ciclo capital-trabajo y la extracción de plusvalía.¹³ Los hombres libres, despojados de medios de producción, voluntariamente se convierten en asalariados y aceptan las *condiciones legales* que definen,

¹³ “las actividades concretas del Estado se definen como resultados de procesos políticos, que ciertamente tienen por fundamento el proceso económico de reproducción y las relaciones entre las clases, pero que están marcados y modificados concretamente por la política y por la fuerza de las clases o partes de clases, de los grupos individuales o de los monopolios” (Hirsch 1979: 65 citado en Míguez, Pablo, 2010).

concretan y legitiman la explotación. La división social del trabajo y la consecuente separación del productor directo de los medios de producción daría origen a la “autonomía específica” de lo económico y de lo político, “separación” característica del capitalismo (Marx y Engels, 1956). Sin embargo, estas divisiones propias del capitalismo, es decir, estas relaciones de poder que se condensan en el Estado, son “suturadas” por el rol que cumple el aparato de Estado al crear y reforzar la idea de nación, de una comunidad imaginada de individuos libres e iguales.¹⁴

De esta manera, que dicha profundización pasara sin mayores objeciones de parte de la “ciudadanía” se relacionan con fenómenos tanto políticos como culturales. Entre otros, si bien el retorno a la democracia pretende dar un giro respecto al gobierno dictatorial, se encuentra limitado no sólo en lo práctico por mecanismos como la constitución de 1980 o los senadores designados que contrarrestaban el poder del gobierno en el parlamento, sino que, a nivel discursivo e ideológico, el panorama que se enfrenta dista mucho al de gobiernos anteriores. A las intensas campañas ideológicas llevadas a cabo a nivel nacional por los militares, se suma la caída de la URSS. La “derrota” de los socialismos reales dejaría a la izquierda desmantelada no sólo en lo práctico, sino también a nivel discursivo. La coalición, de “centro-izquierda”, que asume la conducción del país tras la salida de Pinochet, debió lidiar con disputas internas respecto a la construcción de una identidad política “progresista” que se centra en la ampliación de las libertades individuales y la cultura, por sobre el debate del modelo económico (Garretón, 2012).

Dicha discusión pareciera ser relegada a un “ámbito técnico” y aparentemente escindido de la política que, cada vez, se restringe más a el voto ciudadano y la figura de los políticos y su accionar individual. Como bien señala Gómez Leyton, ello se debe en parte a que las decisiones sustanciales son tomadas a un nivel en donde no existe injerencia ciudadana efectiva.

¹⁴ La separación entre forma Estado y forma aparato da pie, de acuerdo a Jaime Osorio (2012), a un *hiato teórico* que hace posible la negación de la explotación y el dominio. No obstante, en el capitalismo, el manejo del aparato Estado ha presentado además la particularidad de que las clases dominantes han estado dispuestas a delegar su administración a otros sectores sociales, lo que dio paso a la conformación de una *clase reinante*, cuya composición social no se condice necesariamente con la de las clases dominantes. De acuerdo a Osorio, este *hiato social* presente en el Estado capitalista, resulta clave, pues junto con el hiato teórico, se orienta a negar el dominio clasista que se ejerce desde el Estado.

El problema sustantivo de la democracia posautoritaria nacional estriba en que los asuntos públicos son discutidos y analizados por las “élites de poder”, ya sean, economistas, políticas y académicas. Estas son las únicas que se sienten capacitadas para discutir los problemas de la sociedad. En los recintos donde se reúnen las distintas “élites de poder” la voz de los ciudadanos y ciudadanas no se escucha. Para eso están los expertos y sus recetas (Gómez Leyton, 2010: 288).

CONCLUSIONES

A través de esta breve revisión ha sido posible observar que, desde su independencia, la economía y la política chilenas han mantenido un estrecho vínculo. Este nexo ha perdurado hasta la actualidad, sin embargo, la forma que adquiere y con qué se representa a través de la figura del Estado ha cambiado. Ello obedece en parte a una tendencia general del Estado capitalista, pero que debe ser vista en relación al contexto latinoamericano y chileno en particular, pues en cada nivel es posible observar características específicas del desarrollo regional y nacional que, en cierto sentido, les condicionan. En el caso específico de Chile, estos cambios son observables en las limitaciones legales que se han establecido para el Estado ante el capital privado extranjero y nacional y que se expresan en una inclinación socioeconómica que se impone a partir del golpe de Estado de 1983, así como en el discurso que a nivel sociocultural le otorga legitimidad y estabilidad al modelo. Un proyecto que se traduce en un patrón de reproducción del capital de carácter exportador y que potencia la producción de materias primas y alimentos, así como el uso intensivo de recursos naturales, y que es presentado como la alternativa única para asegurar el “bien común” de los “ciudadanos”.

Siendo así, si bien tras el retorno a la democracia, del *gris militar* hubo efectivamente una transición al *multicolor concertacionista*, los cambios realizados no afectaron la estructura forjada durante la dictadura sino, más bien, tendieron a profundizarla, mientras la discusión en la arena política se concentró en los partidos y las fuerzas políticas que llevan a cabo la reproducción —y profundización— de dicho proyecto.

BIBLIOGRAFÍA

- BETHELL, L. ed. (1991); *Historia de América Latina, tomo XV, "El Cono Sur desde 1930"*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BORÓN, A. (2003); *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- CUEVA, A. (2009); *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. México: Siglo XXI.
- DE RIZ, L. (1979); *Sociedad y política en Chile: de Portales a Pinochet*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GARRETÓN, M. (2012); *Neoliberalismo corregido y progreso limitado. Los gobiernos de la Concertación en Chile, 1990-2010*. Santiago de Chile: Editorial ARCIS-CLACSO.
- GÓMEZ LEYTON, J. (2010); *Política, democracia y ciudadanía en una sociedad neoliberal (Chile: 1990-2010)*. Santiago de Chile: Editorial ARCIS-CLACSO.
- GÓNGORA, M. (1981); *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*. Santiago: Eds. La Ciudad.
- KOSIK, K. (1962); *Dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo*, consultado el 02.02.2016, en http://blogs.fad.unam.mx/asignatura/nadia_osornio/wp-content/uploads/2014/05/Dialectica-de-lo-concreto.pdf
- MARINI, R. (1976); *El reformismo y la contrarrevolución (Estudios sobre Chile)*. México: Ediciones Era.
- MARINI, R. (1977); *Dialéctica de la dependencia*. México: Ediciones Era.
- MARX, C. y ENGELS, F. (1956); *La ideología alemana*. Buenos Aires: Lautaro.
- MIGUÉS, P. (2010); "El debate contemporáneo sobre el Estado en la teoría marxista: su relación con el desarrollo y la crisis del capitalismo", en *Estudios Sociológicos*, vol. XXVIII, núm. 84, septiembre-diciembre, México: El Colegio de México. Consultado el 23.02.2016, en <http://www.redalyc.org/pdf/598/59820671001.pdf>
- MOULIAN, T. (2002); *Chile Actual. Anatomía de un mito*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- MOULIAN, T. (1982); "Desarrollo político y Estado de compromiso. Desajustes y crisis estatal en Chile", en *Colección Estudios CIEPLAN*, No. 8, Estudio N° 64, consultado el 10.02.2016, en http://www.cieplan.org/media/publicaciones/archivos/124/Capitulo_5.pdf
- MOULIAN, T. y VERGARA, P. (1981); "Estado, ideología y políticas económicas en Chile: 1973-1978", en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 43, no. 2, consultado el 03.09.2015, en www.jstor.org/stable/3539928

- OSORIO, J. (2012); *Estado, biopoder, exclusión. Análisis desde la lógica del capital*. Barcelona: Antropos Editorial, México: UAM.
- POULANTZAS, N. (2007); *Poder político y clases sociales en el Estado Capitalista*. México D.F.: Siglo XXI editores.
- SALAZAR, GABRIEL y PINTO, JULIO (1999); *Historia contemporánea de Chile I. Estado, legitimidad, ciudadanía*. Santiago de Chile: Lom Ediciones.
- VITALE, L. (1980); *Interpretación Marxista de la historia de Chile. De semicolonias inglesa a semicolonias norteamericana (1891-1970)*. Barcelona: Editorial Fontamara.

RESEÑAS

Reseña de Marx y Freud en América Latina

BRUNO BOSTEELS (2016), *Marx y Freud en América Latina. Política, psicoanálisis y religión en los tiempos del Terror*, Madrid, Akal, 336 pp.

Si se piensa en términos de las disciplinas académicas tradicionales resulta complejo definir un libro como *Marx y Freud en América Latina* que circula entre la teoría literaria, la filosofía política contemporánea, el marxismo y la historia social. Se trata de un libro que gira en torno a tópicos poco clásicos del marxismo, aunque ciertamente, algunos de ellos visitados por la producción latinoamericana contemporánea. Y mejor aún: ronda sobre tópicos del marxismo producido en América Latina en su relación con Freud y sus seguidores, cuestión que lo vuelve un documento sumamente original dentro del conjunto de producciones contemporáneas.

Sin embargo, no se trata de una incursión desinteresada o fría. Tampoco de un esquema histórico ni una colección de autores sobre puestos de acuerdo a épocas o temáticas similares. Más bien, podríamos pensar que el libro de Bosteels, traducido por Simone Pinet, es un conjunto de discursos que busca ejercer una cierta capacidad de *contra-memoria*, tal como se declara en la introducción y se comprueba a lo largo de los trabajos que lo componen. Todas las temáticas redondeadas por Bosteels se encuentran atravesadas por la disputa política, la represión, la recomposición de las izquierdas o los cambios de paradigmas que el marxismo tuvo que enfrentar a lo largo de las últimas décadas.

Si bien los textos han sido confeccionados de manera independiente y algunos han sido ya publicados en español bajo el título *El marxismo en América Latina* bajo el sello de la Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, lo cierto es que la presentación en conjunto se encuentra perfectamente hilvanada en su sentido discursivo. La estrategia de exposición, entonces, no encuentra repeticiones ni omisiones, sino un conjunto distribuido de manera equilibrada. De igual manera, es perceptible la estrategia de asedio, que consiste en tensar algunas problemáticas comunes a pesar las no equivalencias temporales o conceptuales.

Así, por el conjunto de trabajos que componen el libro que busca ejercer la *contra-memoria* productiva de un proceso de trabajo teórico realizado a lo largo de varias décadas, se encuentra material a ser trabajado en la literatura (con Piglia, Revueltas o Taibo II), en la filosofía (con Revueltas y Rozitchner), histórico (con el movimiento estudiantil de 1968

en México o las reseñas de Martí sobre Marx), poético (con Octavio Paz), psicoanalítico (con Rozitchner y Sabina Berman) y hasta cinematográfico (con *Amores Perros* o *Memorias del subdesarrollo*). Los interlocutores de Bosteels son variados, se mueven en distintas coordenadas, y el libro, es una muestra de la capacidad de demarcar posiciones de construcción teórica, más allá de las dicotomías o sinsabores del legado del siglo xx con respecto a las apuestas de transformación social. Ello contribuye a la posibilidad de leer distinto el conjunto de trabajos que marcaron gran parte del dicho siglo, de sus autores, sus personajes y sus intencionalidades. Podríamos señalar como claves de lectura de la producción de Bosteels, la intención de capturar la tendencia a lo melodramático que tiene expresión en distintos sectores de la izquierda y lo dialéctico de la historicidad, es decir, del propio desarrollo desigual y combinado, articulado y sobrepuesto, de los tiempos históricos.

Lo mismo sucede con otros personajes captados en sus múltiples tensiones, de las que no pueden escapar y sobre las cuales ejercen motivos productivos. El caso más relevante es el de Martí. Bosteels ejerce su capacidad de trabajo crítico al interrogar el famoso texto del prócer cubano sobre Karl Marx. Al hacerlo, desbroza un camino lleno de paradojas: la simpatía de Martí por Marx se acaba pronto, cuando el primero descalifica los llamados a la violencia por parte de Marx. Por otra parte, en su *Lucía Jerez*, Martí denota un sentido claramente tradicional y misógino, al tiempo que escarba —según una hipótesis muy original— en páginas de *El Capital*. La finalidad del autor no es hacer pasar a un Martí marxista, ni volver a poner énfasis en el “eurocentrismo de Marx”, sino denotar el conjunto de lógicas del desencuentro que se establecen en la propia sociedad capitalista, en su dinámica temporal y social.

Así, Bosteels asume la tarea de asediar distintas variedades de producción en el espectro de lo que se denomina “marxismo latinoamericano”, aunque lo hace de manera poco convencional. En primer lugar, las exploraciones que hace de José Revueltas y del tono melodramático que se entreteje en las temáticas, particularmente en sus novelas. Con Revueltas, nuestro autor revela por igual, tanto la inscripción del poder en el cuerpo, como la de una posible teoría del Estado como panóptico carcelario. Revueltas es en gran medida el que tensa la posibilidad de la forma melodramática de la política de la izquierda mexicana, que se verá profundizada en el diálogo con Octavio Paz y, posteriormente, subvertida con el “detective pos-leninista” que presenta la narrativa de Paco Ignacio Taibo II.

Bosteels también enlaza la producción cinematográfica de Gutiérrez Alea con las proposiciones filosóficas de León Rozitchner. Con el cubano, se habla del sobre desarrollo de la memoria al explorar finamente el film *Memorias del subdesarrollo* como la persistencia del pasado dentro del presente revolucionario cubano. La cinta es leída en esta clave tensa, entre el pasado y el presente, entre la revolución y la contrarrevolución, entre las “concepciones del mundo” que chocan y generan subjetividades novedosas. Todo ello es asediado a partir de una crítica de lo melodramático entendido como moralización de la política, una amenaza constante que esquematiza lo revolucionario dentro de la dicotomía bueno/malo. Es a partir de esa crítica al tono melodramático, que se puede pasar a la obra de León Rozitchner quien a partir de su experiencia en Cuba problematiza la relación entre la moral burguesa y la ética revolucionaria. Bosteels introduce la variable del análisis de la “supuesta secularización” que arriba en la época moderna, sin embargo, ello contrasta con la permanencia de una subjetividad cristiana.

La lectura que nuestro autor hace de de Rozitchner se ve profundizada a partir de la crítica que hace a San Agustín, ejercicio a contrapelo de las lecturas contemporáneas en la filosofía política, que ha dado un vuelco para analizar y adherirse a las figuras cristianas como San Pablo. En ello coinciden Agamben, Dussel, Negri, entre otros. En cambio, Rozitchner asedia la subjetividad cristiana en San Agustín a partir de una crítica radical del poder y la estrategia del terror. Con la lectura crítica del santo de Hipona, Rozitchner realiza una operación de lectura de Freud. A partir de ellas, enfatiza la rebeldía y la subordinación y el poder de resistir a la muerte. San Agustín es el opuesto, el modelo de una nueva economía de la sujeción.

Por otro lado, la discusión sobre el tono melodramático de la izquierda adquiere cuerpo a partir de la lectura “meta-política” que se hace de los sucesos ocurridos en la Ciudad de México en 1968. Así, la estrategia de Bosteels, a propósito de ese año, además de revisar la amplia bibliografía sobre la temática, explora la posibilidad de leer las tensiones y tonos melodramáticos, así como sus resistencias, en la obra poética de Octavio Paz, en los escritos teóricos de José Revueltas y en las remembranzas de Paco Ignacio Taibo II —escritas 20 años después—. El 68 mexicano le resulta a Bosteels crucial, pues desde su punto de vista, es un tema abierto que aún produce efectos de subjetividad o, para decirlo más claramente, según nuestro autor, aquel año produjo los efectos subjetivos de su interpretación.

En la línea del análisis de la literatura y política, extendida a las experiencias militantes de los años setenta, el autor aborda las posiciones políticas que Ricardo Piglia mostró en su texto de homenaje a Roberto Arlt. Según Bosteels, ahí Piglia enlazaría la militancia y la producción artística, con lo que generaría varios procesos que se detiene a analizar: el de la producción de un intelectual autocrítico (un desplazamiento al intelectual comprometido sartreano) y, por el otro, una demolición de todo rastro melodramático en donde la “conciencia individual” volvería a ser el punto de anclaje de la moral burguesa.

El registro literario resulta crucial y volverá a presentarse en la última parte del libro. Tanto en las exploraciones que hace de la lectura de Freud por parte de Sabina Berman, como las del “detective posleninista” de Taibo II, en donde se expresa el propio devenir de la izquierda mexicana pos-68 a través del detective que convive con los fantasmas revolucionarios (Zapata), pero también encuentra interlocutores y aliados en el presente (como el movimiento estudiantil de 1987). Breves y sintéticos, los textos bosselianos son un material sugerente para releer a los clásicos. De entre los últimos capítulos, hay que resaltar aquel en donde se problematiza el tema del capitalismo contemporáneo como un gran *Potlatch*, una gran desmesura y derroche. Así, Bosteels entabla un diálogo con las teorizaciones de principios de siglo XXI de Negri y Hardt, con el auto denominado “colectivo” *Situaciones*, nacido al calor de la experiencia argentina de 2001 y la obra de Piglia *Plata quemada*. Sin duda, uno de los ejercicios más productivos, en los que se destaca la crítica literaria, las nuevas formas del capital y los intentos de teorización militante desde el desgarramiento de la crisis.

Una evaluación global del trabajo podría expresarse de la siguiente manera: en el ejercicio de *contra-memoria* se busca en los resquicios de producciones olvidadas, reprimidas o relegadas. Se trata de desvanecer la tendencia melodramática y recuperar algunos de los principales debates y combates que la izquierda sostuvo durante las décadas pasadas del siglo XX. Ello implica recuperar ciertas nociones sobre la dialéctica historia, los encuentros, los desencuentros, la pluralidad de tiempos y sobre la desmesura del capital en nuestros días.

JAIME ORTEGA REYNA

DOCTOR EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS.

PROFESOR DE LA FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES, UNAM.

Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo

ACHILLE MBEMBE. 2016; *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, trad. de Enrique Schmukler. Barcelona, España: NED Ediciones.

Estudiar la experiencia “negra” es una excelente forma de adentrarse en las diferencias al interior de la humanidad. Así lo apunta Achille Mbembe en *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, su último libro. El esfuerzo de este trabajo es evidente, y su fruto, sin duda, un aporte extraordinario. A lo largo de seis capítulos y un epílogo, aborda desde la interdisciplina, distintas problemáticas de la construcción histórica de “el negro”.

A partir de las ideas centrales del libro, según mi lectura, éste podría dividirse en dos momentos fundamentales y un tercero, al que le llamaría “un llamado de urgencia”. El primero, trata de la invención de “el negro” a partir de la esclavitud y tráfico de personas, empresas de destrucción, de elaboración de aniquilamientos, de vaciamientos de contenidos. El segundo, habla desde la autodeterminación *negra*, el camino de la apropiación de un *sí mismo*. Ambos momentos se dieron conjuntamente y para Mbembe estos procesos están, no solamente vigentes, sino alarmantemente reconfigurados. Por eso, hay un tercer momento en la obra, un aterrizaje a nuestros tiempos, un dispositivo de alerta, con el cual Mbembe inicia y acaba su libro.

LA INVENCION DE “EL NEGRO”

Este primer proyecto proviene desde el poder instalado en la Europa del siglo xv y consistió en el despojo de humanidad de personas africanas y sus descendientes bajo la invención racial de “lo negro”, que logró en el siglo xix su punto álgido de teorización científica. Se logró con este despojo, la existencia de excedentes, apoderados por la acumulación del capitalismo. Mbembe se interna en el invento y alcanza una explicación detallada del proceso de fabricación de “el negro”, en la cual paso a paso se da cuenta de la evolución de otro fenómeno derivado: el racismo. Aunque no lo mencione directamente, al explicar los procesos constructivos parece hablar, en un sentido *foucaultiano*, de un tipo de tecnología moderna.

Los primeros experimentos de esta tecnología se realizaron en la *plantación*, complejo socio-cultural, económico, político del sistema esclavista en las Américas. Allí se afianzó el despojo y se convirtió a las personas secuestradas del continente africano, en cosas. Hubo que vaciarlas. Quitarles su contenido. A la par de las prohibiciones que les impedían practicar su cultura fundamental, lengua, religión, parentesco, se les sometió a la violencia corporal hasta lograr cuerpos aptos para la extracción de los excedentes. Acumulación primaria en los albores del capitalismo, invasión y conquista de las Américas, son los tiempos en que dicho invento se desarrolla. El autor utiliza la metáfora mortal del proceso de la conversión del mineral a metal para explicarla. Aún más, en moneda. Las etapas para su fabricación *extracción-prensado-moneda*, también fueron utilizadas en el proceso de fabricación de “el negro”, que fue convertido de persona a metal y, luego, a moneda. Tecnología.

¿Pero de qué clase es este invento de “el negro” que describe Mbembe? No parece en un principio del tipo de invenciones modernas que nos fueron transmitidas hasta el cansancio, aquellos clásicos inventos de la ciencia occidental de tipo cartesiano, como el telescopio o el reloj, por ejemplo, porque no hablamos de maquinarias. Y, sin embargo, *sí* lo es. Al observar los distintos pasos, con sus escisiones, fragmentaciones, destilaciones, la invención de “el negro” aparece también como un invento de la ciencia occidental de tipo cartesiano. Lo que difiere esta tecnología de las otras es que está elaborada al interior de la especie humana, con la cual se consiguió cosificar a un grupo de personas y tornarlas máquinas de trabajo a largo plazo. A este producto, se los completa más tarde, con la invención de un nuevo componente de tipo biológico, la *raza*, que en el siglo XIX permite fundamentar científicamente la inferiorización de “el negro”. La raza, entonces, se instala en la lógica occidental como un elemento hecho “naturaleza”, por medio del cual se pudo inferiorizar a personas al interior de la propia especie humana. Y en gran parte, fue a partir de procesos de anulación de nombres, despojos de identidades, vaciamientos síquicos, destrucción de lazos de parentesco, migración forzada y la animalización de “el negro” que, la raza se instaló en el universo epistemológico dominante occidental y con el cual se estructuraron las naciones y los gobiernos modernos.

Los teóricos de aquellos tiempos ya no tendrían necesidad de lamentar dichos crímenes para sacar provecho de su modernidad alimentada, entre otros, de los excedentes descomunales extraídos bestialmente de “el negro”.

Aportaron sus epistemologías para reforzar en el plano simbólico, la inferiorización de “el negro” al interior de la especie. Todo ello conseguido sin culpas ni necesidad de justificaciones.

Desde el punto de vista de su instrumentalidad, la raza es, entonces, aquello que hace posible a la vez dar nombre al excedente y afectarlo al derroche y al gasto sin reservas. La raza autoriza a situar en el seno de categorías abstractas a quienes se pretende estigmatizar, descalificar moralmente y, eventualmente, encerrar o expulsar. Es el medio por el cual se los cosifica y, sobre la base de esa cosificación, se los somete decidiendo sin tener que dar la más mínima explicación por ello. Es posible, por lo tanto, comparar el trabajo de la raza con una copa sacrificial: una suerte de acto por el cual no hay que justificarse (Mbembe, 2016: 63).¹

Una de las etapas en este proceso de fabricación, es tornar a la raza un dispositivo que alcance las fibras más íntimas de las corporalidades. Debe –y lo logró– alcanzar pulsiones, convertirse en imagen, existir en el inconsciente, ser “estructura imaginaria”, todo lo cual contribuye al afianzamiento *natural* del poder.

Por una parte, raza y racismo forman parte de procesos fundamentales del inconsciente. En esto se relacionan con las dificultades del deseo humano: apetitos, afectos, pasiones y temores. (...) no depende únicamente de un efecto óptico ni se abre solamente a través de un mundo de sensaciones. Es un modo de asentar y de afirmar el poder y, sobre todo, una realidad especular y una fuerza pulsional. Para que pueda operar como afecto, pulsión y speculum, la raza debe hacerse imagen, forma, superficie, figura y, fundamentalmente estructura imaginaria (2016: 59).

Ficticia y real, al mismo tiempo, la raza existe en tanto invento sostenido por el racismo: “considerar a la raza una mera “apariencia” no es suficiente. (...) La fuerza de la raza deriva precisamente de que, en la consciencia racista, la apariencia es la verdadera realidad de las cosas” (2016: 170).

El autor señala la existencia de una construcción espacial necesaria que acompaña al invento “negro”: África. “Ambos son el resultado de un largo proceso histórico de fabricación de sujetos de raza” (2016:77). Así, principalmente en el segundo capítulo, el camerunés dedica atención a África y a la idea que Occidente hizo de ella, del papel jugado en el imaginario

¹ A las próximas referencias bibliográficas se les suprime el apellido del autor, por ser todas del mismo.

de los europeos, de la violencia sobre sus pueblos, de gobiernos coloniales racistas hasta la construcción del *apartheid* en Sudáfrica. Estrategia similar, sin duda, a la que se usó en la inferiorización de “el negro”. El género también se cruza con la racialidad. A los misterios de África, se suman las fantasías con “la negra”. Mbembe se detiene, brevemente, en la figura de “la negra”, que, sobre todo en la literatura, la pintura y la danza se transforma en personaje de la sociedad racista colonial, “cumple una función clave en la articulación del racismo, la frivolidad y el libertinaje en Francia” (2016: 112).

En el quinto capítulo “Réquiem para un esclavo” toma de tres obras literarias (*La vida y media*, de Labou Tansi, *El bebedor de vino de palma* y *Mi vida en la maleza de los fantasmas*, de Amos Tutuola), la materia necesaria para explicar las prácticas aberrantes de sometimiento de las corporalidades de las y los esclavizados. Las etapas de transmutación de estas corporalidades podrían resumirse en tres. En la primera, se lleva a la persona a una escisión de su parte animal mientras se anula su parte humana. En la segunda, este ser se ve en el espejo, en la cual hay una identidad irreconocible. En la tercera, surge el “aparecido”, alguien con instantes de libertad cuando retoma mundos profundos de su identidad humana.

Ahora bien, así como producir a “el negro”, es inventar un “cuerpo de extracción”, un “lazo de sumisión”, también es “el nombre de una injuria, el símbolo del hombre que lucha contra el azote y el sufrimiento en un campo de batalla que opone a grupos y a fracciones segmentadas social y racialmente” (2016: 43). Por eso, surgen las respuestas de “los negros”.

EL PORQUÉ DE UNA “RAZÓN NEGRA”

Quizá una pregunta de Mbembe, surgida de su lectura de Franz Fanon, pueda ser una manera de acercarse a las respuestas que da “el negro”: “¿Cómo es que, partiendo del deseo de ser una persona como las demás, se llega a tomar conciencia de que no es más que lo que el otro ha hecho de uno, es decir, un objeto?” (2016: 168).

La “razón negra” surge desde que “el negro” necesita inventarse a sí mismo y tornarse sujeto. Dos aspectos fundamentales acompañan este amanecer del sujeto “negro”. Dice Mbembe que, a pesar de la destrucción del ser humano, de los complejos que componen su identidad, etcétera, no se puede acabar con su lado ontológico el cual, en tanto ser humano,

es obligado a reconstituirse. Y “el negro” lo hará. Así, “a través de un giro espectacular logró transformarse en símbolo de un deseo consciente de vida” (2016: 26). Por lo tanto, la *sujetidad* de las personas afrodescendientes emerge, inevitablemente. Un Achille, a la vez objetivo y subjetivo, enuncia: “el que está asignado a una raza no es pasivo” (2016: 61).

En este sentido, el camerunés revisa las luchas *negras* en el mundo. A la par de las históricas rebeliones de personas africanas y de sus descendientes durante la colonia en las Américas, se les suma un logro fundamental: la escritura negra. Mbembe revisa estos momentos de discursos *negros*, presentes primero en las Américas y, más tarde, en las luchas anticoloniales en África. La “razón negra” se forma de estos sujetos fragmentados, compuestos de pérdidas genealógicas. Sujetos “sin-parientes” pasan a pensarse y a nombrarse ante la ausencia de mote. “Su autor es un sujeto golpeado por la constatación de haberse vuelto extranjero para sí mismo; un sujeto que busca, no obstante, asumir la responsabilidad del mundo dándose a sí mismo su propia razón de ser” (2016: 57).

Por lo tanto, “el negro” como categoría histórica atraviesa distintas fases que Mbembe reconoce como tres: la asignación, la recuperación e interiorización y el giro o conversión. En las interlíneas de estas fases están presentes afirmaciones constantes de defensa como, “nosotros también somos seres humanos” o también, “tenemos un pasado glorioso”. En este camino, aparece una paradoja con sentido. Estos sujetos, desde la autodeterminación, se asumen en la idea de una comunidad racial. El lazo que falta se convierte en la autonominación de *negro*. Entonces, hay un “llamamiento a la raza” que proviene del rechazo a la imposición de una “asignación de raza”, “de la idea según la cual la comunidad ha sido objeto de escisión y está amenazada por la posibilidad de exterminación; y que es necesario cueste lo que cueste refundar en ella una línea de continuidad más allá del tiempo, el espacio y la dislocación” (2016: 62). Aquí, la distinción consiste en el empoderamiento logrado en la autodesignación. En la dignificación de las propias existencias despreciadas “Desde este punto de vista, el llamamiento a la raza –que es diferente a la asignación racial– es una manera de hacer revivir el cuerpo inmolado, sepultado y privado de lazos de sangre y de suelo, de instituciones, ritos y símbolos que hacían de él, precisamente, un cuerpo vivo. Durante el siglo XIX y hasta el comienzo del siglo XX en particular, ése es el sentido que adopta el llamamiento a la raza en el discurso negro” (2016: 63).

Por lo tanto, hay un dilema a resolver aún. A pesar de su grandeza, la “razón negra” no escapa a la racialidad. Porque

en este sentido, la reafirmación de una identidad humana negada por el otro participa del discurso de refutación y de rehabilitación. Pero si el discurso de rehabilitación pretende confirmar la co-pertenencia del negro a la humanidad en general, no deja de aceptar en cambio –salvo extraordinarias excepciones– la ficción de un sujeto de raza o de la raza en general. De hecho, se abraza a esta ficción (2016: 141).

Al señalar este problema, Mbembe nos ha dejado fuertes razones para pensar cómo continuar el camino en medio de los racismos actuales, ya que no se trata solamente de “el negro”, sino de racismos sin raza, de un devenir negro en el cual los miles de millones de personas que componen los grupos subalternos en el mundo son y podrán ser despojadas de sus identidades, territorios, derechos y sobre todo del derecho a la vida en nuevas formas de racialización.

LLAMADO DE ALARMA

El “nombre Negro no remite apenas a la condición atribuida a las personas de origen africano en la época del primer capitalismo”, sino que designa a miles de millones de personas en los tiempos del gran capital financiero. El capitalismo siempre se sentó en conceptos y categorías que funcionaron para su lógica del despojo. Según Mbembe, el capitalismo no sólo inventó mercaderías, sino también “razas y especies”. En los tiempos actuales, son otras las categorías; pero increíblemente, o no, mantienen en mucho las mismas justificaciones, sólo que ahora actualizadas científicamente. El terror descargado hacia pueblos enteros que presenciamos hoy, son parte de esta misma lógica. En un futuro no lejano, las discriminaciones podrán no ser el color de la piel y, a lo mejor, sí, un genoma inconveniente.

Así, se instaure una nueva economía de lo viviente irrigada por los flujos internacionales del saber, y que tiene como componentes privilegiados las células, los tejidos y los órganos, tanto como las patologías, las terapias y la propiedad intelectual. De la misma manera, la reactivación de la lógica de raza trae aparejada una potenciación de la ideología de la seguridad, la instauración de mecanismos orientados a calcular y minimizar riesgos y a hacer de la protección, la moneda de cambio de la ciudadanía (2016: 48).

Una de las pistas para entender el interés y el trabajo de Mbembe es una frase-oráculo que marca el inicio del libro en la cual explica por qué lo escribe: “ahora que la historia y las cosas avanzan hacia nosotros, y que Europa dejó de ser el centro de gravedad del mundo. De hecho, éste es el acontecimiento o, cuanto menos, la experiencia fundamental de nuestra época” (2016: 19). Lo cual no refiere a avances, sino a las posibilidades que se abrirían para el pensamiento crítico en el mundo entero.

Esta idea acompañará todo el libro. Como oráculo que no duda de la contundencia de las fatales consecuencias del mundo del capital, de su máquina de destrucción, de la *vulnerabilización* de miles de millones de personas, de las nuevas formas de guerra, zonificaciones, cercados, muros gigantescos, muros simbólicos, mayor eficiencia de los sistemas panópticos donde, en nombre de la seguridad, se nos vigila permanentemente. Achille Mbembe no duda de que hemos llegado a un final. Por ello, no hay otra tarea que la urgencia de la recuperación de una humanidad en constante exterminio. En esa tarea, abandonar la raza, será una de las respuestas.

MÓNICA GARCÍA MARTÍNEZ

POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS, UNAM.

Normas para la recepción de artículos

Los escritos originales *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos* deberán reunir los siguientes criterios:

1. Los trabajos a presentar deberán ser originales e inéditos, además de no haber sido publicados simultáneamente en otra revista.
2. Presentar un tema original o innovador.
3. Contener un enfoque novedoso sobre los temas ya tratados.
4. Presentar temas relativos con la historia, la literatura y la filosofía en América Latina.
5. La metodología utilizada debe ser consistente, implícitamente o explícita y aplicarse al tema.
6. La extensión de cada trabajo debe ser de entre 20 y 30 cuartillas (1,625 caracteres por página, 25 renglones, 65 golpes por línea).
7. Se aceptan artículos escritos en español, portugués, inglés o francés.
8. Los artículos deberán incluir un resumen en español y, también, en inglés, de cien o doscientas palabras cada uno. Además, las *Palabras clave* deberán ser de un máximo de cuatro.
9. Nombre, correos electrónicos y adscripción de autor(es) (institución, departamentos o coordinación a la que pertenece).
10. También, deberá indicar el grado máximo de estudios y su área de especialización.

PRESENTACIÓN DE CONTRIBUCIONES

- El tipo de letra empleado será Times New Roman, 12 puntos para texto, 10 para notas y 11 para la bibliografía.
- El título del artículo deberá estar en letra Times New Roman 12 versal y negrita, con alineación centrada. Los títulos al interior del trabajo se redactarán en negritas, con alineación a la izquierda. Los niveles subsiguientes podrán ser en cursivas.
- Abajo del título deberá aparecer el nombre del autor, alineado a la derecha y en 11 puntos.
- El interlineado del documento será de 1.5 líneas, con una sangría de 1 cm. En cuanto a los epígrafes y resúmenes la interlínea cambia a sencillo. En el cuerpo del trabajo no deben emplearse subrayados ni negritas. En caso de que sea necesario enfatizar alguna palabra, se hará entre comillas o con cursivas. No habrá espacio entre párrafos.
- Si el artículo incluye imágenes, éstas deberán enviarse por separado con su respectivo pie de ilustración en formato JPG y en alta resolución. Deberá indicarse claramente el lugar donde deberán ser colocadas.
- Las referencias bibliográficas se harán abreviadas dentro del texto de acuerdo al modelo (apellido del autor, año de publicación, página/s), por ejemplo: “los poemas

de Calímaco [...] estaban informados por un conocimiento exacto y amplio de la poesía anterior” (Pfeiffer, 1981: 230), en los casos donde el apellido del autor haya sido indicado inmediatamente antes de la referencia, entonces, sólo se incluirá el año de publicación y la(s) página(s) ej. (1981: 230). Cuando la obra citada consta de más de un volumen, se indicará del siguiente modo: (Cervantes, 1981: I, 90).

- La bibliografía se citará al final de cada contribución, con sangría francesa y siguiendo el siguiente esquema:

a) Libros

APELLIDOS, N. (año); *Título del libro*, responsabilidad secundaria. Ciudad: Editorial.

ARREOLA, J. J. (1981); *Bestiario*. México: Joaquín Mortiz.

BRADING, D. (2002); *La Virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*, trad. de A. Levy y A. Major. México: Taurus.

b) Volúmenes colectivos

APELLIDOS, N., ed./comp./coord.(año); *Título del libro*, volumen, responsabilidad secundaria. Ciudad: Editorial.

JITRIK, N., dir. (2003); *Historia crítica de la literatura argentina*, v. 2: *La lucha de los lenguajes*, dir. del volumen J. Schwartzman. Buenos Aires: Emecé.

c) PRÓLOGOS, CAPÍTULO DE LIBROS Y ARTÍCULOS EN VOLÚMENES COLECTIVOS

APELLIDOS, N., “Título del artículo o del capítulo de libro”, en N. y Apellido/s del autor o editor responsable (ed./comp./coord.), *Título del libro o publicación*, responsabilidad secundaria. Ciudad: Editorial, páginas.

PALCOS, A. (2007); “Estudio preliminar”, en E. Echeverría, *El dogma socialista*. La Plata: Terramar, pp. 9-66.

GLANTZ, M. (2006); “Épica y retórica del infortunio”, en J. Pascual Buxó (ed.), *Permanencia y destino de la literatura novohispana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 43-56

d) Artículos en revistas

APELLIDOS, N. (año); “Título del artículo”, en *Título de la revista*, vol, núm. (datos complementarios si los hubiera), páginas.

LEONARD, I. (1937); “An Early Peruvian Adaptation of Corneille’s *Rodogune*”, en *Hispanic Review*, 5, 2 (April), pp. 172-179.

- Los documentos no impresos conservarán el mismo orden y no deberá prescindirse de ninguno de los datos requeridos en cada caso. Sólo debe adicionarse el tipo de soporte y, para los sitios de internet, la dirección electrónica correspondiente.
- Las citas textuales deberán realizarse entre comillas. En el caso de que excedan tres líneas irán en párrafo aparte, con letra Times New Roman, en 11 puntos, sangría a la izquierda de 2 cm. e interlineado sencillo. En ambos casos la referencia bibliográfica se dispondrá entre paréntesis al final de la cita.
- Las notas deberán numerarse en superíndice y se colocarán a pie de página en 10 puntos y con interlineado sencillo. Se reservan para información adicional y las referencias bibliográficas que allí aparezcan deberán seguir el mismo formato utilizado en el cuerpo del artículo (apellido del autor, año de publicación y página/s).
- La bibliografía se ordenará alfabéticamente por autor y, dentro de un mismo autor, cronológicamente. En el caso de tener un mismo autor dos publicaciones en un mismo año, se añadirá una letra al año del siguiente modo:

CRUZ, J. I. de la (1951); *Obras completas I. Lírica personal*, ed., pról. y notas de A. Méndez Plancarte. México: Fondo de Cultura Económica.

—————, (1951b); *El sueño*, ed., prosificación, introd. y notas de A. Méndez Plancarte. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

RESEÑAS

- Se aceptan reseñas de libros publicados recientemente, con temas relativos a la historia, la literatura y la filosofía en América Latina, la extensión será de 8 cuartillas como máximo.

EVALUACIÓN

- Todos los artículos serán sometidos a una valoración editorial preliminar por parte del Comité de Redacción, que se reserva el derecho de determinar si los artículos cumplen con las líneas de interés *De Raíz Diversa. Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, así como los criterios ya descritos.
- El sistema de evaluación empleado es el sistema de doble ciego (peer review)
- El resultado del proceso podrá ser de tres tipos:

- a) Aprobado.
- b) condicionado a modificaciones, y
- c) Rechazado.

En caso de que el artículo obtenga dos dictámenes positivos, el trabajo podrá ser publicado. Si se recibe un dictamen condicionado tendrá que ser el mismo dictaminador el que decida nuevamente si dicho trabajo es o no aceptado después de

realizadas las correcciones, en el caso de que el dictaminador las haya señalado como indispensables para la aprobación del trabajo.

Los trabajos deberán ser enviados a:

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Edificio G, Planta Baja, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, México, D.F.

Por correo electrónico, en la siguiente dirección:

<mercedes@unam.mx>, <latinoamericanos@posgrado.unam.mx>

Director:

Dr. Alejandro César López Bolaños.

Editora:

Mtra. Mercedes Cortés Arriaga.

De Raíz Diversa. Revista
Especializada en Estudios Latinoamericanos,
vol. 4, núm. 8, editada por el Programa de Posgrado
en Estudios Latinoamericanos de la UNAM, se terminó
de imprimir el mes de junio de 2017 en los talleres de
Creativa Impresores S.A. de C.V., calle 12, número 101, local 1,
colonia José López Portillo, Iztapalapa, 09920, México, Distrito
Federal, teléfonos 5703-2241. En su composición tipográfica se
emplearon tipos Minion y Candara. Tipo de impresión offset,
las medidas 17 x 23 cm. Los interiores se imprimieron en papel
cultural de 90 gramos y los forros en cartulina sulfatada
de 14 puntos. La edición consta de 500 ejemplares.

