

REVISTA CULTURAL
DE CRÍTICA



CULTURA

POLÍTICA Y

DEMOCRACIA

Claudia **DONOSO**

Manuel Antonio **GARRETÓN**

Norbert **LECHNER**

Pedro **LEMEBEL**

Francesca **LOMBARDO**

Luis **MAIRA**

Tomás **MOULIAN**

Raquel **OLEA**

Nelly **RICHARD**

Patricio **RIVAS**

Eduardo **SABROVSKY**

Gabriel **SALAZAR**

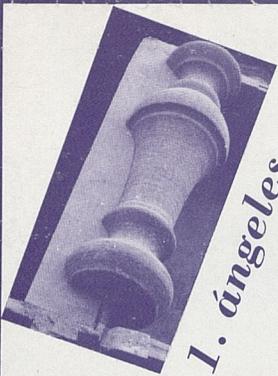
Bernardo **SUBERCASEAUX**

Eugenio **TIRONI**

Adriana **VALDÉS**

REVISTA CULTURAL DE CRÍTICA

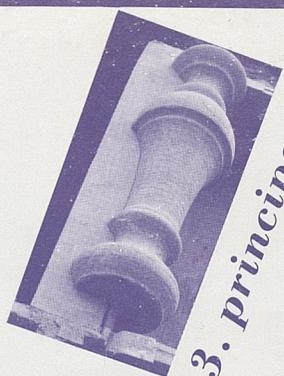
89
88
87
86
85
84
83
82
81
80
79
78
77
76
75
74
73
72
71
70
69
68
67
66
65
64
63
62
61
60
59
58
57
56
55
54
53
52
51
50
49
48



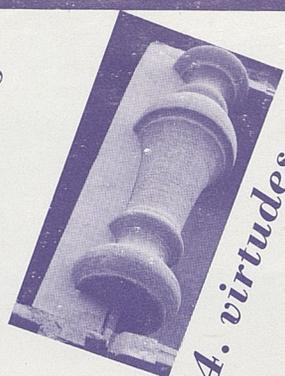
1. ángeles



2. arcángeles



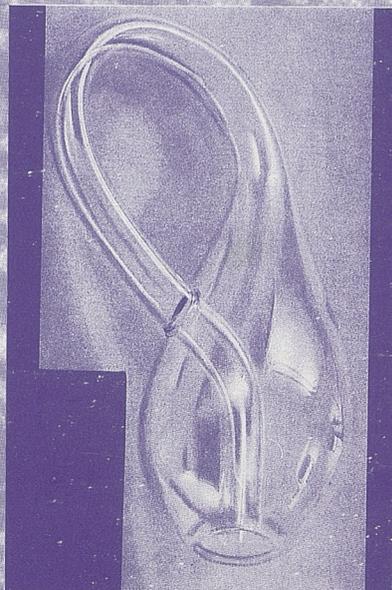
3. principados



4. virtudes



5. doctores



En el año 1920 fueron tomadas en Chile estas fotografías, de un indio Selknam y de una joven de la sociedad santiaguina. Muy pocos años después, él murió a causa de una enfermedad infecciosa y ella fue la madre de mi madre.

La proximidad que ahora tienen sus imágenes fotográficas, revela el extraño paralelismo de sus vidas. Habitantes sincrónicos del mismo espacio político, denotan en su desenfadada diferencia la inquietante extrañeza que producen las fauces de ese abismo.

HISTORIA DE CHILE:

INDICE

Cultura, política y democracia

Nelly Richard

5

CAMBIOS DE ESTILO Y DE REPRESENTACION EN LA CULTURA POLITICA

Transformaciones culturales y representación política

Manuel Antonio Garretón

9

Los cambios del hacer política

Luis Maira

11

Rebeldía de lo social y crítica anticapitalista

Patricio Rivas

12

Socialismo y nueva izquierda

Tomás Moulian

14

El ojo gótico de la ciudad paranoia

Pedro Lemebel

16

LA TRANSICION DEMOCRATICA

20

Consenso democrático y representación de los conflictos

Manuel Antonio Garretón

21

Aquello que todavía llamamos cultura

Adriana Valdés

23

Democratización y democracia cultural

Bernardo Subercaseaux

27

La cuestión del orden

Eugenio Tironi

28

La redemocratización: mujer feminismo y política

Raquel Olea

30

Del crimen

Francesca Lombardo

33

MODERNIDAD, CULTURA Y DEMOCRACIA EN AMERICA LATINA

38

La democratización en el contexto de una cultura postmoderna

Norbert Lechner

39

Cultura - objeto y cultura - sujeto

Gabriel Salazar

41

La mirada cultural

Bernardo Subercaseaux

42

La cultura en plural

Eduardo Sabrovsky

43

La memoria mia es muy frágil

Claudia Donoso

45

FE DE ERRATAS

El texto "Izquierda y Música Popular" de John Beverley publicado en el N° 4 de la Revista, contiene los siguientes errores:

• *donde dice:* "Pero el año 2000, uno de cada cuatro de sus habitantes será no negro, de origen hispánico o latinoamericano, asiático, o indio norteamericano." (p. 28, columna izquierda, línea 7).

debe decir: "Pero el año 2000, uno de cada cuatro de sus habitantes será negro, de origen hispánico o latinoamericano, asiático, o indio norteamericano".

• *donde dice:* "...una hegemonía sobre la cultura de masas tentativa en este ensayo -de un ideologema..." (p. 29, columna izquierda, línea 41)

debe decir: "...una hegemonía sobre la cultura de masas igual que sobre la de elite. La creación - como se da aunque de manera tentativa en este ensayo -de un ideologema..."

REVISTA DE CRITICA CULTURAL

Santiago de Chile, N° 5, julio de 1992

Directora: Nelly Richard

Consejo editorial: Juan Dávila, Eugenio Dittborn, Diamela Eltit, Carlos Pérez, Adriana Valdés, Nelly Richard

Diseñador: Carlos Altamirano

Artista invitado: Gonzalo Díaz

Publicada por Art and Criticism Monograph Series, Juan Dávila, P.O. Box 189, Malvern Vic 3144, Australia, teléfono (613) 5095943.

Distribuida en Australia, Canadá, Estados Unidos e Inglaterra por Manic Ex-Poseur Pty Ltda., P.O. Box 39, World Trade Center, Melbourne Vic 3005, Australia.

Impresa en los talleres de Imprenta Gran, Cueto 741, teléfono 6817816, Santiago de Chile.

Revista de Crítica Cultural recibe correspondencia y suscripciones a nombre de Nelly Richard, Casilla 50736, Correo Central, Santiago de Chile

FRIEDRICH HAYEK
MARIO VARGAS LLOSA
RAUL ZURITA

ESTUDIOS PUBLICOS

Una ventana a las inquietudes de nuestro tiempo

MANUEL MORA Y ARAUJO
MARTIN HOPENHAYN
DAVID GALLAGHER
ARTURO FONTAINE TALAVERA
FELIX GUATTARI Y ROBERTO MATTA
JOSE DONOSO
NELLY RICHARD
MICHAEL OAKESHOTT
PETER BERGER
JUAN FORN

Suscripciones

CENTRO DE ESTUDIOS PÚBLICOS
Monseñor Sótero Sanz 175 - Teléfono 231 5324 - Fax 231 0853 - Santiago - Chile

GIOVANNI SARTORI
MICHAEL NOVAK
EZEQUIEL GALLO

PUNTO DE VISTA

DIRECTORA:
BEATRIZ SARLO

SUSCRIPCIONES INTERNACIONALES

VÍA SUPERFICIE US\$ 25 (6 NÚMEROS)

VÍA AÉREA US\$ 30 (6 NÚMEROS)

PUNTO DE VISTA RECIBE TODA SU CORRESPONDENCIA, GIROS Y CHEQUES A NOMBRE DE BEATRIZ SARLO, CASILLA DE CORREO 39, SUCURSAL 49, BUENOS AIRES, ARGENTINA, TELÉFONO 953-1581

 **INSTITUTO
FRANÇÉS**
DE CULTURA

EL PENSAMIENTO FRANCÉS CONTEMPORÁNEO
ESTÁ DISPONIBLE EN LA BIBLIOTECA
DEL INSTITUTO FRANCÉS DE CULTURA

ESPACE INTERNATIONAL PHILOSOPHIE

SYLVAIN AGACINSKI y JACQUES DERRIDA
JEAN-CLAUDE BEAUNE
JEAN LACOSTE
JEAN T. DESANTI
OLIVIER REVAULT D'ALLONNES
E. M. CIORAN

JACQUES BOUVERESSE

GILLES DELEUZE et FÉLIX GUATTARI
EMMANUEL LEVINAS
JEAN-CLAUDE MILNER
JEAN-LOUIS GARDIES
DOMINIQUE LECOURT

CHRISTIAN MIQUEL

FERNANDE GONTIER
DOMINIQUE JANICAUD
PIERRE BOURDIEU
PIERRE-JEAN LABARRIÈRE
PIERRE JACOB
BARBARA CASSIN

- Philosophie et histoire
- L'interrogation démocratique
- Matière et philosophie
- Mimesis des articulations
- Les spectres mécaniques
- L'idée de beau
- Les idéalités mathématiques
- La création artistique et les promesses de la liberté
- Exercices d'admiration
- Essais et portraits
- Précis de décomposition
- Aveux et anathèmes
- Histoire et utopie
- De l'inconvénient d'être né
- La tentation d'exister
- Écartèlement
- Le mythe de l'intériorité
- Wittgenstein la rime et la raison
- L'anti-oedipe
- Du sacré au saint
- Ordres et raisons de langue
- Essai sur la logique de modalités
- L'ordre et les jeux
(le positivisme logique en question)
- Les ruses de la technique
(le symbolisme des techniques à travers l'histoire)
- La femme et le couple dans le roman (1919 - 1939)
- La puissance du rationnel
- La distinction (critique sociale du jugement)
- Le discours de l'altérité
- L'empirisme logique (ses antécédents ses critiques)
- Le plaisir de parler

EDITORIAL DE MUJERES

CUARTO



PROPIO

PUBLICACIONES

- MALU URRIOLA
Piedras Rodantes / Poesía (1988)
- CARMEN BERENGUER
A Media Asta / Poesía (1988-1990)
- GUADALUPE SANTA CRUZ
Salir (La Balsa) / Novela (1989)
- JULIETA KIRKWOOD
Ser Política en Chile, Los Nudos de la sabiduría feminista / Teoría (1990)
- LUCIA GUERRA
Más allá de las Máscaras / Novela (1990)
- CARMEN BERENGUER, EUGENIA BRITO, DIAMELA ELTIT, RAQUEL OLEA, ELIANA ORTEGA, NELLY RICHARD
Escribir en los Bordes / Crítica Literaria (1990)
- EUGENIA BRITO
Campos Minados / Crítica Literaria (1990)
- SONIA MONTECINO
Madres y Huachos, Alegorías del Mestizaje chileno / Ensayo (1991). Co-edición Cuarto Propio-CEDEM
- FRANCISCO CASAS
Sodoma Mía / Poesía (1991)
- PIA BARROS
El Tono Menor del Deseo / Novela (1991)
- AMANDA IBACACHE
Cocina Mapuche / Recetario de Comidas (1991). Co-edición Cuarto Propio-SODECAM-CEDEM
- ASTRID FUGELLIE
Dioses del Sueño / Poesía (1991)
- MARJORIE AGOSIN
La Felicidad / Cuentos (1991)

ULTIMAS PUBLICACIONES

DIGNA TAPIA

Los muertos hablan como Yo / Novela (1992)

GUADALUPE SANTA CRUZ

Cita Capital / Novela (1992)

OLGA GRAU, ed.

Ver desde la Mujer / Ensayo (1992). Co-edición Cuarto Propio-La Morada

EN PREPARACION

ELVIRA HERNANDEZ

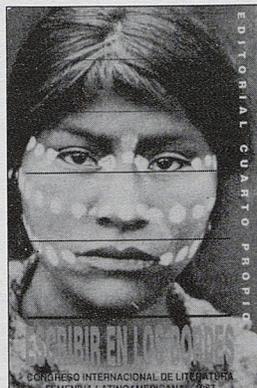
Santiago Waría / Poesía

STELLA DIAZ VARIN

Los Dones Previsibles / Poesía

NADIA PRADO

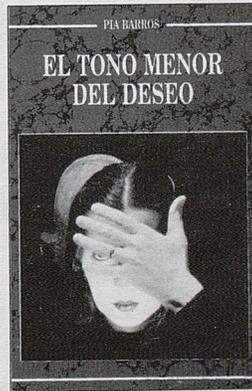
Simple Placeres / Poesía



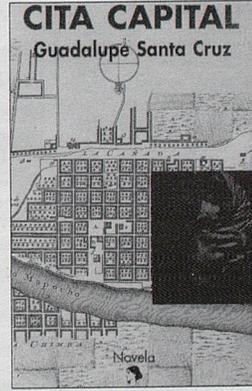
ESCRIBIR EN LOS BORDES



MADRES Y HUACHOS



EL TONO MENOR DEL DESEO



CITA CAPITAL



SER POLITICA EN CHILE

Distribuidora de libros de: ISIS INTERNACIONAL - CEM - D.E.H. U. DE CHILE y Autores Varios

Keller 1175, Providencia, Santiago. Teléfonos: 2047645-2047622 Fax: 2047622

El verbo otro

Cartografía del deseo
Félix Guatari

El fantasma de la sequía
Justo Pastor Mellado a propósito de la obra de Eugenio Dittborn

Poemas hablados
Arturo Fontaine Talavera

Ora pro nobis
Arturo Duclos con textos de Guillermo Machuca

El padre mío
Diamela Eltit

La estratificación de los márgenes
Nelly Richard

Próximos títulos

Sayal de pieles
Carmen Berenguer

Pax americana
Cristóbal Santa Cruz

En venta en librerías, o pedidos directamente al editor

Francisco Zegers Editor
Silvina Hurtado 1815
Providencia, Santiago de Chile

CULTURA, POLÍTICA Y DEMOCRACIA.

NELLY RICHARD

Este N.5 marca dos años de existencia de la Revista de Crítica Cultural que son también dos años de reapertura democrática.

Oportunidad entonces para preguntarse por dónde y cómo transita la cultura en nuestro escenario de la transición chilena.

(«Transitar: ir o pasar de un punto a otro por vías o parajes públicos»).

Varias intervenciones que recorren estas páginas arman citas en torno a cultura, política y democracia. Algunas frases demasiado encadenadas por el rodaje de las máquinas expositoras, tal vez hagan pensar que el debate sólo concierne la exterioridad de las relaciones entre estos términos, como si «cultura», «política», y «democracia» fueran

andamiajes seguros: nombres garantizados por el acuerdo de la palabra. Como si el debate no tuviera comienzo en el momento mismo de nombrar: de delinear palabras y contornear sus sentidos. Los nombres siempre desmarcan sus referentes entrechocando significados. Las palabras son referencias de diccionario pero son también territorios de lucha por el recorte semántico; por el manejo teórico-conceptual de la clave de análisis; por el dominio técnico de la racionalidad operativa; por la fuerza de cambio que tensiona las utopías críticas.

Desde ya cada palabra sedimenta memorias de usos – y también de abusos. Todo el marco de significación que organizaba las palabras fue violentamente desalojado por el quiebre dictatorial.

Cultura, política y democracia, extraviaron sus definiciones al trastornarse la red histórica de atributos y legitimidades. La censura hizo que la riesgosa de cada movimiento en torno a las implicaciones del nombrar desincentivara para siempre los vocabularios. Esta memoria del lenguaje como zona de tironeos entre órdenes punitivos y contraseñas desobedientes, quedó atrás. Pero no porque las palabras ya no son de catacumba, olvidamos lo aprendido a la sombra de los códigos. Recordamos por

ejemplo- que las formas del nombrar pueden o bien armar resonancias con tics de poder¹ o bien, desde otra factura lingüística, construir enlaces

anti-autoritarios. Que la desarmadura de las frases hechas puede arrojar nombre y concepto hacia zonas de máximas turbulencias. Que cada palabra es rendición o sublevamiento según se pliega a las ortodoxias del discurso de pertenencia-pertinencia (la academia, la institución, el mercado, el partido) o según traiciona el convenio de fidelidad regimentada al «lugar común» que disciplina el sentido.

La creatividad de un debate sobre cultura, política y democracia, también depende de cuantas energías se liberen en torno al significado de las/estas palabras². Las palabras re-significándose a sí mismas en polémicas verbales con los léxicos de la academia o de la institución, son parte del trabajo crítico-cultural que consiste en echar el signo a pelear contra el reparto oficial de las categorizaciones acreditadas. Las pugnas de repertorios y significaciones entre «cultura», «política» y «democracia» defienden la idea de que «la democracia es pluralidad cultural y polisemia interpretativa»³: multiciplidad abierta no sólo para que el consumo social de los bienes

La cultura no es lo que piensa la mayoría de los políticos: un suplemento expresivo – femenino – que adorna con sensibilidad e imaginación (cuadros o poemas) la lógica operatoria – masculina – de la racionalidad social.

La cultura es una trama de intermediaciones simbólico-institucionales en la que códigos e identidades debaten significaciones, valores y poderes. Sólo montando y desmontando esa trama, el imaginario político y la crítica social podrán recapturar formas y representaciones desgastadas por «la crisis de proyectos» del horizonte post.

1. Roland Barthes hablaba de «un dominio de la frase que es muy próximo al poder: ser fuerte es, en primer lugar, acabar las frases» mientras «la desorganización del individuo se traduce siempre en frases incompletas». La misma estructura sintáctica de la frase puede reafirmar o negar su condición de «operador de intimidación». (Roland Barthes - *El susurro del lenguaje* - Paidós Comunicación-1987- Barcelona).

2. en el mismo sentido en que Norbert Lechner plantea que «la lucha política es siempre también una lucha por definir que es político».

¿Qué significa hacer política? ¿Cuál es el campo de la política?» (Los patios interiores de la democracia; subjetividad y política, Fondo de Cultura Económica -1990- Santiago de Chile).

3. «Una política democratizadora es no sólo la que socializa los bienes «legítimos», sino la que problematiza lo que debe entenderse por cultura y cuáles son los derechos de lo heterogéneo. (...) Una política es democrática tanto por construir espacios para el reconocimiento y el desarrollo colectivos como para suscitar las condiciones reflexivas, críticas, sensibles para que sea pensado lo que obstaculiza ese reconocimiento» (Néstor García Canclini- *Culturas híbridas* - 1989- Grijalbo- México).

culturales se redistribuya cada vez más igualitariamente, sino para gestionar formas de participar e intervenir en las políticas del sentido que rigen la interpretación simbólico-cultural de los mensajes en circulación.

IMAGINARIO POLÍTICO Y REPRESENTACIÓN CULTURAL

Artistas e intelectuales levantan su queja contra el hecho de que la cultura es siempre marginada o postergada del calendario de prioridades nacionales fijadas por las agendas que atienden las demandas mayoritarias de justicia, trabajo, salud, educación, etc... Y es cierto que está siempre a la merced de algún plus sobrante, porque la cultura es ella misma concebida como excedente de sentido. Excedencia y desmesura de la metáfora artística y literaria que pone en conflicto la normatividad del sistema práctico-comunicativo, al recargarlo de indirectas en una coreografía suntuaria de formas travestidas. El manejo instrumental de la cultura que realiza la política (la cultura como producto a administrar mediante políticas de regulación y coordinación burocrático-institucionales) responde a sus temores frente a la seducción/sedición de los signos librados al vértigo de la polisemia. Signos cuya ambigüedad desbarata los cálculos de eficiencia de las lógicas de rendimiento institucional. Signos inestables que subvierten la economía de los lenguajes utilitarios (la consigna política o el slogan democrático) con sus desbordamientos y proliferaciones de sentidos en trance multireferencial.

Cultura y política: dos campos en pugna de intereses cuando la política busca regular o tan solo interpretar la práctica cultural a través de funcionalismos ideológicos o institucionales.

Quizás suene ya a caricatura insistir en el grueso instrumentalismo de la izquierda revolucionaria que plantea la cultura como «frente de lucha» subordinado a las estrategias de combate del avance partidario. Pero incluso en versiones menos ortodoxas de la izquierda, sobran casos de instrumentalización del mensaje artístico-cultural en función de ciertas hegemonías de representación (por ejemplo, lo nacional-popular) llamadas a ser defendidas unívocamente por la «visión de mundo» que totaliza la obra. Basta recordar como todo el arte que le sirvió de emblema a la cultura de la Resistencia del Chile anti-dictatorial fue aquel que ilustraba el temario político-ideológico de la lucha opositora, parafraseando la simbología militante de la izquierda con su estética del testimonialismo protestatario: monumentalismo del significado y totalitarismo del mensaje se aliaban para que el predominio de un metarreferente (Anti-dictadura, Memoria, Pueblo, Identidad Nacional, etc...) linealizara la lectura de las obras, censurando cualquier viraje de signos que la desviara del finalismo histórico de estos significados últimos.

Para imaginar nuevas relaciones entre cultura y política, distintas a las practicadas por la izquierda tradicional, hace falta primero romper el esquema mecanicista de una determinación causal entre lo real-social (la racionalidad productiva) y lo ideológico-cultural (la expresividad simbólica) que reprime la autonomía-heteronomía de la forma, como si el arte o la cultura solo reflejaran tensiones o ilustraran conflictos ya

articulados en y por la sociedad. La política ha tradicionalmente depositado sobre la cultura una mirada contemplativa y fetichista que la sublima en tanto complemento expresivo que transfigura en símbolos las categorías del pensamiento social, pero sin el protagonismo suficiente para interferir críticamente con sus leyes de inteligibilidad. Renovar la perspectiva y entrar a valorizar tal protagonismo implica medir la capacidad que tiene la cultura de transformar y rearticular las determinantes histórico-sociales mediante contra-réplicas que exacerban las asimetrías, desfasajes y contradicciones. La relación de estructuras entre estética y sociedad no es nunca de correspondencias lineales, sino de respuestas desencajadas tanto por las fracturas entre series como por la heterogeneidad del signo cultural que descentra cualquier búsqueda de traspaso uniforme entre texto y contexto. No es que la cultura exprese o refleje las tensiones sociales como si éstas fueran un material preconstituido: la práctica artístico-cultural desmonta y reformula activamente tensiones y antagonismos, los interviene, a través de figuras de lenguajes que recodifican lo real-social y su discursividad (las ideologías) en constelaciones múltiples y fluctuantes.

La cultura es el escenario de las mediaciones simbólico-institucionales donde códigos e identidades disputan significaciones, valores y poderes. Dicho con otras palabras: la cultura es el registro donde se articula el sentido y donde batallan los sentidos en

torno a conflictos de legitimidades e interpretaciones. No hay imaginario político ni crítica social

que pueda superar la desmovilizadora «crisis de proyectos» del horizonte «post» sin aprender de la cultura a montar y desmontar las estrategias de representación que programan roles (la identidad social) y diagraman cambios (las mutaciones subjetivas). Estrategias no de «acción» (según el criterio pragmático-realista de la política) sino de «actuación»: es decir, de teatralización de funciones y formas, de las funciones como formas.

EL CONFORMISMO DEMOCRÁTICO

Como era de suponerse, el paso de la política como antagonismo (con todo el pathos levantado -bajo paradigma dictatorial- por la cultura de la Resistencia) a la política como transacción (la democracia de los acuerdos con su fórmula del pacto y su tecnicismo de la negociación) no podía sino traer desconciertos y exigir redefiniciones político-culturales.

Se desdramatizó la cadena de oposiciones que fijaba la dialéctica del enfrentamiento bajo dictadura, y tuvimos que reaprender el trato con una institución que se tornó de autoritaria a conciliadora, de represiva a dialogante. Debimos abandonar la figura rígida de la exterioridad

4. «una dificultad crónica en la valoración política de las prácticas culturales es entender a éstas como acciones, o sea como intervenciones efectivas en las estructuras materiales de la sociedad. (...) Las prácticas culturales son, más que acciones, actuaciones. Representan, simulan las acciones sociales. Quizás el mayor interés para la política de tomar en cuenta la problemática simbólica no reside en la eficacia puntual de ciertos bienes o mensajes, sino en que los aspectos teatrales y rituales de lo social vuelven evidente lo que en cualquier interacción hay de oblicuo, simulado y diferido» (Néstor García Canclini -Culturas híbridas -1989- Grijalbo-México).

Excedencia y desmesura de la metáfora artística y literaria que pone en conflicto la comunicación práctica, al recargarla de indirectas en una coreografía suntuaria de formas travestidas. El control instrumental de la cultura que realiza la política busca conjurar los peligros de seducción/sedición de los signos librados al vértigo de la polisemia.

Un cierto pluralismo democrático se autofesteja en la fórmula reconciliadora —y conciliatoria— de la suma: fórmula sin duda necesaria para el ejercicio de la tolerancia hacia la máxima diversidad de opiniones, pero no suficiente para que esta diversidad articule una competencia de lecturas que libere alternativas de sentidos. Tal articulación depende de que se potencien las energías confrontacionales de cada diferencia, quebrando el neoelecticismo laxo del "todo vale".

radical, vuelta obsoleta por como lo integrado y lo marginado se van hoy recomblando con fluidez y ambigüedades dentro del sistema. Las diferencias entre lo aceptado y lo rechazado ya no se ciñen a contraposiciones lineales regidas por la severa topografía del adentro/afuera: lo oficial y lo no oficial, lo dominante y lo minoritario, lo hegemónico y lo subalterno, pasaron mas bien a ser desmarcaciones posicionales que traman sus mecanismos en lenguaje figurado según trazados en diagonal. Una refronterización de los límites nombra ahora los márgenes como garantías internas de cuan abarcador (liberal) es el nuevo marco del pluralismo democrático. Estos márgenes —zonas en que el sistema se descoordina bajo presiones contrarias a la linealidad de los acomodados burocrático-institucionales— corren ahora peligro de ser recuperados por un pluralismo contemplativo que llama a las «diferencias» a coexistir pasivamente bajo un régimen neutral, alineadas todas por igual bajo la moral reconciliadora —y conciliatoria— de la suma. Un cierto pluralismo democrático se autofesteja en esta fórmula inclusiva de la suma: fórmula sin duda necesaria para el ejercicio de la tolerancia hacia la máxima diversidad de opiniones, pero no suficiente para que esta diversidad articule una competencia de lecturas que libere alternativas de sentidos. Esta articulación depende de que se potencien las energías confrontacionales de cada diferencia, quebrando el neoelecticismo laxo del «todo vale». Y depende entonces de que espacios de debate intelectual presten sus marcos de confrontación para que lo plural o lo múltiple no sean variedad indiferenciada sino juego contrastado de variantes diferenciadoras. Sólo que estos espacios carecen hoy de toda significatividad cultural. El manejo cultural de la democracia ha estado favoreciendo —en perjuicio de tales instancias de reflexión y discusión— la vistosidad de eventos (ferias, recitales, festivales, etc...) redundantemente afirmativos de una triple consigna democratizante: monumentalidad (saturar de visibilidad acumulando presencia/s que borren la sutileza distanciadora de cualquier repliegue o intersticio),

5. Describiendo la nueva situación de integración a la política y a los mass media de los intelectuales argentinos tras la reapertura democrática, Carlos Altamirano previene contra el riesgo de que "la inquietud se estanque en los hábitos de la institución y que el intelectual no sea más que un intérprete del orden: si la modernidad no ha de ser únicamente una cultura de la eficiencia y la razón instrumental, si la democracia no ha de ser sólo preservación del estado de derecho y ritualización de la competencia política, siempre aparecerán, más allá del poder y de los que aspiran al poder, más allá de la institucionalización académica o estatal, intelectuales que hagan preguntas impertinentes, reinterpreten el conflicto, lo hagan aparecer y legitimen cuestiones que no figuran en la agenda pública ni merecen la atención de los media. Es deseable que así sea, a menos que se aspire a la institucionalización total, sin márgenes para la innovación cultural y social por fuera de la lógica de los aparatos de la vida contemporánea." (Punto de Vista N° 28. noviembre, 1986, Buenos Aires)

pluralismo (congraciarse con la pluralidad reuniendo la mayor diversidad de expresiones sin jamás debatir tendencias por temor a la anti-armonía de la desuniformidad) y masividad (evaluar las participaciones según criterios meramente cuantitativos y convertir tiránicamente lo «mayoritario» en única sanción legitimante).

Es cierto que la precariedad estructural de nuestro medio cultural torna bastante forzada cualquier asimilación de roles a lo que, en otros contextos, dimensiona públicamente la figura del intelectual. Algunos desempeños —aunque informalmente cumplidos— retratan sin embargo como intelectuales a quienes ocupan alguna posición influyente en segmentos del proceso de transmisión cultural: creadores o pensadores, que conjugan formas de simbolizar —frente a la opinión pública— un prestigio de autoridad. Quienes más se distinguieron como intelectuales son los científicos sociales que, bajo dictadura, trabajaron a la reinstitucionalización de su disciplina en centros de estudios cuyas discusiones influenciaron además el temario político-nacional de la Renovación Socialista. Hoy estos productores de conocimiento con valor de mercado se han incorporado al Estado que los legaliza como expertos. Garantizados por la máquina político-institucional del gobierno a la que prestan sus servicios, ni el economista ni el sociólogo gozan hoy de márgenes sobrantes para desplegar en ellos temas no funcionales a la administratividad del orden democrático. Pero si aun confiamos en que el rol del intelectual es no sólo interpretar sino también cuestionar la trama social y cultural, abrir puntos de fuga que

transgredan la ordenanza de los saberes⁵, ese rol debería confrontar polémicamente el imperativo normalizador de las transiciones democráticas (recuperación—consolidación del orden) a imágenes de la cultura que sigan actuando como vectores de conflicto: es decir, como figuras capaces de disturbar y perturbar la lógica moderativa y adaptativa de la institución y del mercado.

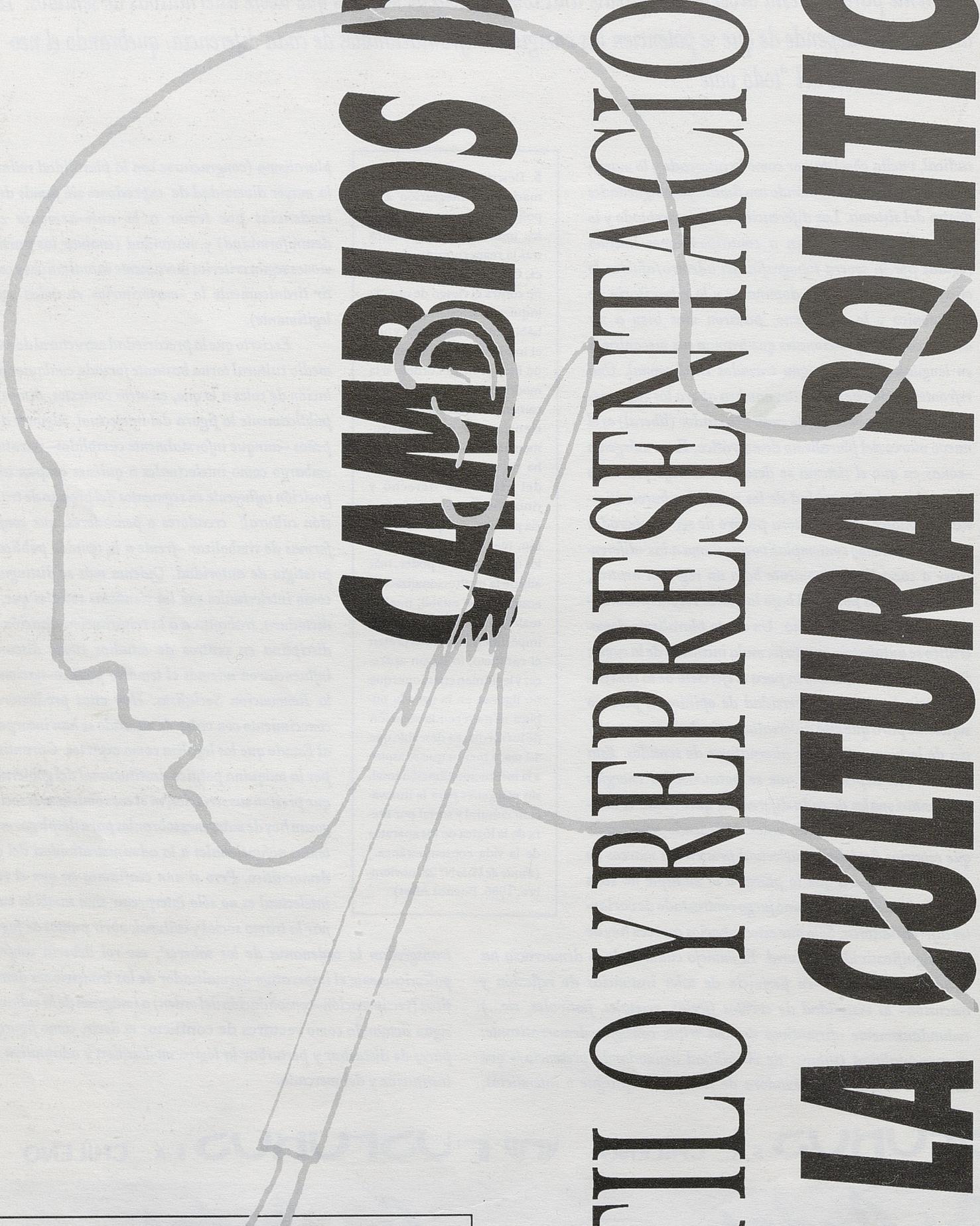
USTURUS S.A. CHILENO

USTURUS S.A. CHILENO

Los Andes M.R.

Los Andes M.R.





CAMBIOS DE ESTILO Y REPRESENTACION EN LA CULTURA POLITICA

Los textos de Manuel Antonio Garretón, Luis Maira, Patricio Rivas, Tomás Moulian, Eugenio Tironi, Bernardo Subercaseaux, Gabriel Salazar y Eduardo Sabrovski repartidos en las tres secciones de este número corresponden a fragmentos de intervenciones presentadas en el ciclo de mesas redondas *Cultura, políticas y democracia* co-organizado en agosto / septiembre de 1991 por la revista *Página Abierta*, la universidad Arcis y la Revista de Crítica Cultural.

■ Hay un paso de la cultura política a la política cultural y quiero entender por eso una cosa muy simple. En las décadas del 50-60 el tema principal de la política fue el desarrollo, por lo que la política fue sobre todo política económica. En las décadas 70-80 el tema principal fue el cambio político. En la década del noventa y creo que en las que vienen, el tema central de la política, lo que constituye la problemática histórica de las sociedades latinoamericanas y de la nuestra, será la cultura. Es decir, la política predominante será la política cultural. La preocupación fundamental no será tanto el problema de la economía ni el de los tipos de regímenes políticos, sino los temas culturales, el tema del sentido, del lenguaje, de las formas de convivencia, comunicación y creatividad. No es que los temas económicos o propiamente políticos desaparezcan, sino que me parece que serán planteados en términos básicamente culturales. Dicho de otro modo, la base material de las democracias

que se están construyendo ya no es propia o exclusivamente un tipo de economía o de relaciones de producción, sino la comunicación, el conocimiento y la información. Siendo ésta la "base material" de la problemática histórica de la sociedad, la política adquiere también una connotación diferente y se ubica en el corazón de las luchas por dar y apropiarse sentidos, es decir, en lo específicamente cultural. Ello por supuesto tiene efectos en el campo más restringido del campo cultural como es la expresión artística, pero ello desborda nuestro tema específico de reflexión.

En segundo lugar, hay un cambio fundamental en la cultura política misma. Cuando hablamos de cultura política no nos referimos a la cuestión de los valores consensuales que constituyen un sistema para cada sociedad, según cierta sociología mal llamada "culturalista", sino al sentido y estilo de la política, normalmente contradictorio, al modo de hacer política de una sociedad y al papel que la política juega en el conjunto de la vida de una colectividad. Dicho de otro modo, llamamos cultura política a la relación que se da entre Estado, sistema partidario y actores sociales en un período o sociedad determinados.

Creo que hay una transformación, que tiene enormes consecuencias en las formas de representación, en la matriz de las relaciones entre Estado, sistema político-partidario y sociedad. Este cambio consiste en que pasamos en América Latina de una matriz

TRANSFORMACIONES CULTURALES Y REPRESENTACION POLITICA

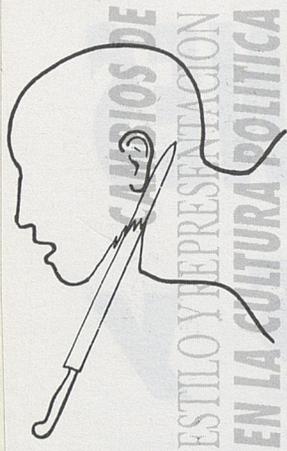
En las décadas del cincuenta/sesenta, el tema principal de la política fue el desarrollo. En las décadas del setenta/ochenta, el tema principal fue el cambio político. En la década del noventa y en las que vienen, el tema central de la política, será la cultura: el tema del sentido, del lenguaje, de las formas de convivencia, comunicación y creatividad.

MANUEL ANTONIO GARRETÓN

de relación que se caracterizó por la fusión, imbricación, subordinación entre estos elementos o dimensiones, a una matriz caracterizada por la creciente autonomía y tensión complementaria entre ellos.

La matriz clásica de las relaciones sociales en América Latina presentaba diversas modalidades. Podíamos estar en presencia de situaciones en que el Estado y el o los partidos absorbían la sociedad (caso mexicano, por ejemplo), o en las que el canal partidario agotaba las formas de expresión de los actores sociales (Uruguay y Chile, por ejemplo), o en las que actores sociales o sociedades se representaban por sí solos y hacían irrelevantes el sistema partidario expresándose directamente o por vía caudillista o corporativa en el Estado (caso argentino, por ejemplo). En el caso chileno se trataba de una sociedad civil débil, y de expresiones políticas fuertes, donde lo social y lo político tendían a confundirse. La política era el vínculo fuerte que transformaba a los individuos y organizaciones en actores de una sociedad.

Ya a finales de los sesenta la matriz clásica de fusión entre Estado, política y sociedad, entra en descomposición. Pero es, sobre todo, con los regímenes militares y las políticas neoliberales que se produce su desarticulación, aun cuando no su sustitución por una nueva matriz de acción socio-histórica. Las transformaciones y modernizaciones a escala mundial hacen patente el agota-



miento de esta matriz clásica, de esta columna vertebral de la sociedad que eran los populismos o los sistemas más clasistas y donde la política jugaba el rol crucial de articulación, participación y representación, ya fuera por la vía autoritaria o democrática, ya fuera a través de mecanismos caudillistas, clientelistas, corporativos o partidarios, según los diferentes casos nacionales.

Pero al no ser reemplazada esta columna vertebral por una nueva y coherente manera de constituirse la acción colectiva, surgen sistemas parciales con pretensiones espúreas de totalidad. Algunos, como el neo liberalismo y el tecnocratismo de diverso cuño ideológico, se ubican en el extremo de eliminar la acción social y la política misma. Otros, como los neo fundamentalismos religiosos, étnicos, político-militares o ideológicos, se ubican en el extremo opuesto identificando a un actor comunitario, con el conjunto de la sociedad. Entre estos extremos están las formas más cercanas a la total descomposición como la corrupción institucional, la delincuencia o el narco-tráfico. En todos los intentos de reemplazar la vieja matriz clásica en descomposición, el concepto de representación sufre un golpe muy importante.

Me parece que el sentido profundo de los cambios políticos en nuestro continente, es que hoy día asistimos a procesos que, enfrentados a neo fundamentalismos, neo liberalismos y descomposición general, apuntan, a veces confusa y contradictoriamente, a Estados que están tratando cada vez de ser más Estados, a partidos que buscan definirse por su capacidad de representación y a sociedades o actores sociales que buscan cada vez más su propio fortalecimiento y participación en la vida social. Entre estos tres elementos se intentan relaciones de fortalecimiento autónomo de cada uno y de tensión y complementariedad entre ellos.

Podría decirse que el éxito de las democracias nacientes o renacientes en la década del ochenta, depende en gran parte de la capacidad que tengan estas sociedades de constituir esta nueva matriz de relaciones sociales entre Estado o momento de la unidad, partidos o momento de la representación y articulación, y sociedad o momento de la diversidad y la participación.

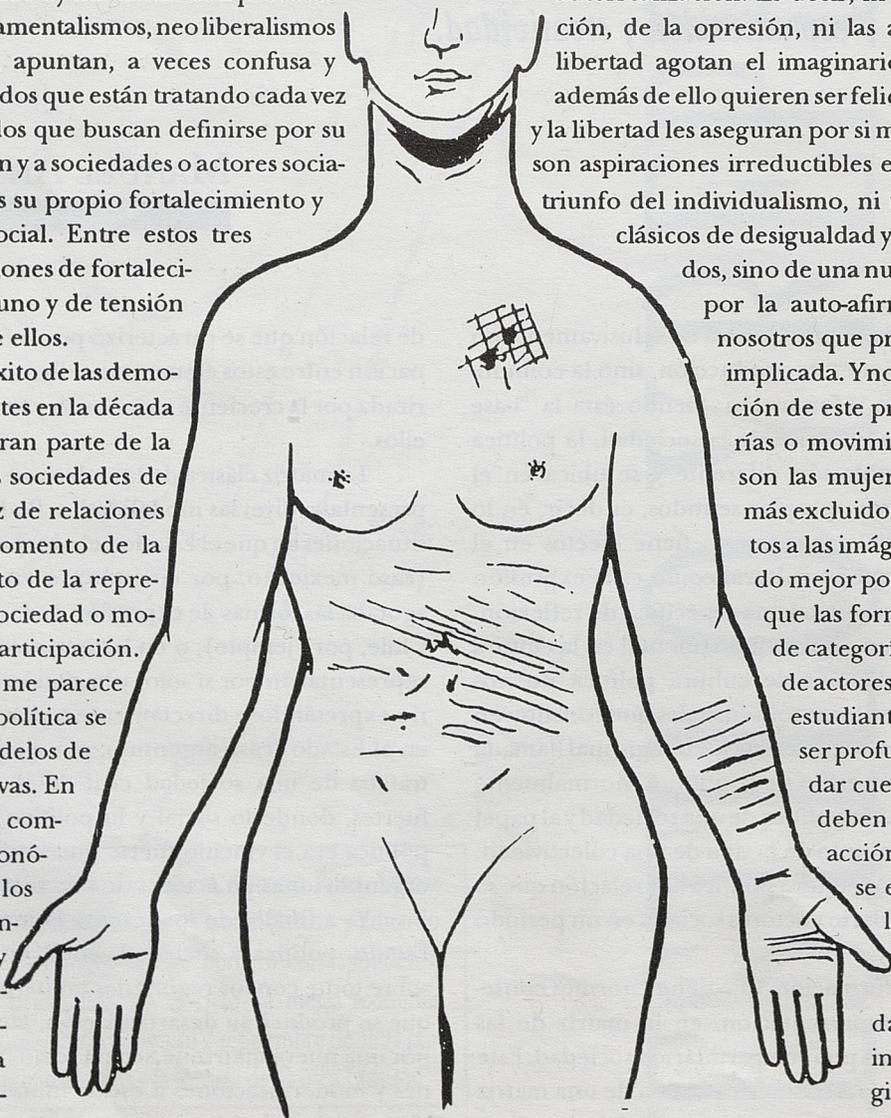
El tercer cambio que me parece fundamental en la cultura política se refiere a los principios y modelos de las acciones y luchas colectivas. En América Latina, donde los componentes de explotación económica, opresión política en los casos de dictadura, y dependencia externa, eran muy fuertes, se tendieron a fundir los principios de igualdad, libertad y autonomía nacional, en el modelo revolucionario de acción socio-

Desaparece la idea de un solo sujeto portador de la acción social emancipadora, porque el actor libertario no es el mismo que el actor igualitario ni que el actor nacionalista. Se diversifican los actores y los tipos de conflictos y luchas políticas, sociales, económicas y culturales se tecnifican, complejizan y autonomizan.

histórica. Ese estilo, ese tipo de acción colectiva tiende a ser reemplazado, debido a dos fenómenos principales.

Por un lado, se autonomizan estos tipos de lucha, no habiendo una ecuación automática entre igualdad, libertad e independencia nacional, y aumenta la complejidad de cada una de ellas y las tensiones con las otras. Por ejemplo, las luchas contra las dictaduras no resuelven los problemas de explotación y desigualdades, las luchas contra éstas no resuelven el problema de las libertades y a veces lo agravan, las luchas por la independencia nacional pueden dejar intactos los autocratismos y las desigualdades sociales, etc. Ello implica que desaparece la idea de un solo sujeto portador de la acción social emancipadora, porque el actor libertario no es el mismo que el actor igualitario ni que el actor nacionalista. Se diversifican los actores y los tipos de conflictos y luchas, así como las formas de concertación en torno a estos principios que antes estaban unificados en una sola gran lucha por el cambio social. Dicho de otro modo, las luchas políticas, sociales, económicas y culturales se tecnifican, complejizan y autonomizan. Todas ellas mantienen su importancia y vigencia, pero cambian las modalidades de expresión y las formas de representación.

Por otro lado, a los principios utópicos a los que apuntan la igualdad, la libertad y la independencia nacional, se agrega hoy otro que sin reemplazar los anteriores, cuestiona las formas tradicionales de acción colectiva, cual es el principio de felicidad y autorrealización. Es decir, ni la superación de la explotación, de la opresión, ni las aspiraciones por igualdad y libertad agotan el imaginario y los sueños de la gente: además de ello quieren ser felices y no creen que la igualdad y la libertad les aseguran por sí mismas esa felicidad, sino que son aspiraciones irreductibles entre sí. No se trata aquí del triunfo del individualismo, ni tampoco que los problemas clásicos de desigualdad y opresión hayan sido superados, sino de una nueva combinación de la lucha por la auto-afirmación individual y de un nosotros que proviene de la categoría social implicada. Y no es extraño que la reivindicación de este principio provenga de categorías o movimientos sociales nuevos como son las mujeres, los jóvenes, los sectores más excluidos de la sociedad pero expuestos a las imágenes universales de un mundo mejor posible, etc. Lo que sí ocurre es que las formas clásicas de organización de categorías sociales o de constitución de actores (sindicatos, federaciones de estudiantes, por dar ejemplos) deben ser profundamente modificadas para dar cuenta de esta realidad y a ellas deben agregarse nuevas formas de acción colectiva. En tanto éstas no se establecen, son la acción colectiva y la política mismas, las que entran en cuestión y tienden a ser reemplazadas por ideologías individualistas, apatías, refugios privados, o diversas formas de evasión.



LOS

CAMBIOS DEL HACER POLÍTICA

LUIS MAIRA

Lo primero que ha cambiado en el quehacer político de nuestra región es la relación de los partidos políticos con el entorno mundial. Hace treinta años la única afirmación válida era la afirmación nacional, la política estaba dominada por una serie de caudillos civiles, todos los cuales presentaban un proyecto que se agotaba y se legitimaba dentro de las fronteras de cada país. Perón en Argentina, Getulio Vargas en Brasil, cualquiera de las figuras principales de los partidos tradicionales uruguayos, los constructores de la Revolución Boliviana, Hernán Siles Suazo y Víctor Paz Estensoro, y así podríamos ir a lo largo del subcontinente y encontraríamos la misma constante. La única fuerza internacional era los Partidos Comunistas, los que eran satanizados por la circunstancia de ser "secciones" de un movimiento mundial. Creo que lo que pasó en los años recientes en cuanto a la relación con el mundo es que hemos pasado de un parroquialismo en las visiones de los caudillos populistas, a esa curiosa "internacionalización de la ideología y la política" de la que hablara poco antes de su muerte René Zabaleta; esto hace que los proyectos políticos sean ahora más homogéneos porque los partidos políticos del continente tienen referentes, o ejes, o convergencias hacia un conjunto de organizaciones políticas de carácter más amplio: las Internacionales Europeas. Primero con la Internacional Socialista y la Internacional Demócrata Cristiana. Más tarde se produce la relación de los partidos más conservadores del continente con las Internacionales Liberal y Conservadora. Y más recientemente encontramos las vinculaciones crecientes de muchos grupos políticos sudamericanos con los dos principales partidos políticos norteamericanos, el Demócrata y el Republicano. La consecuencia de todo esto es que hoy día la política es un ejercicio donde los recursos, las ideas y las relaciones son más fluidas y donde, sin el apoyo que dan esos contactos, es muy difícil plantear una alternativa nacional; por lo mismo, muchas fuerzas originadas en una perspectiva estrictamente nacional han tenido que asumir, voluntaria o forzosamente, este proceso de internacionalización política e ideológica.

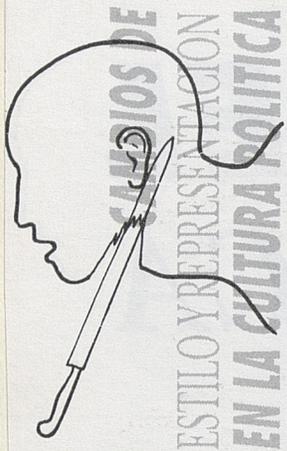
Creo que en segundo lugar han cambiado los proyectos mismos, ha cambiado el discurso ideológico, ha cambiado la base teórica respecto de lo que conocimos antes de la interrupción autoritaria. Así, hoy día tenemos una nueva derecha, un nuevo centro y una nueva izquierda. Nadie ha permanecido igual. Ninguna ortodoxia, en el sentido más estricto del término,

ha sido mantenida y todos los grupos han experimentado cambios. Las mutaciones de la derecha son las más notorias y las más notables, porque la derecha ha cambiado en quince años un discurso y un proyecto oligárquico, de corte básicamente conservador por una adhesión a visiones modernas, apoyadas en la teoría política norteamericana de corte neoconservador y en las visiones económicas neoliberales. De este modo las derechas se han apropiado de la modernidad, que por definición era algo antagónico a sus visiones. En la actualidad éste es su campo de mayor fuerza y desde allí provoca al resto de los actores luego de haber ganado, en esta vieja batalla de la disputa hegemónica, posiciones ciertamente centrales.

El viejo centro hacia 1960 ó 65 orbitaba dentro de la inevitable situación pendular que, alguna vez, convirtiera en teoría un antiguo político radical chileno; hoy se acerca más al polo que tiene mayor capacidad de convocatoria para dominar el debate. Entonces vemos que las cercas ideológicas se corren todas las noches, de tal manera que los dirigentes políticos del centro que manejan el discurso de la integración nacional y la modernidad compartida buscan, ahora básicamente, afinidades y aproximaciones con la propuesta modernizante y neoliberal que viene de la derecha. Si hace veinte años, el debate político central era entre el centro y la izquierda y versaba sobre los distintos modos de hacer la revolución - Revolución en Libertad o Revolución sin apellidos fue la alternativa de la elección de 1964 en Chile pero no fue sólo de este país - hoy día, en cambio, la discusión se plantea entre la derecha y el centro y por ahí suelen transcurrir las mayores posibilidades de poder electoral que se ordenan básicamente en torno a quienes están más cerca de la modernidad y por qué.

En este cuadro la izquierda, debido a los cambios tecnológicos y del sistema internacional, a la vez que por problemas que tienen que ver con su propia implantación latinoamericana, enfrenta una modificación drástica, sustancial de sus paradigmas y sus visiones. El viejo proyecto de la izquierda, el que alguien llamara alguna vez en tiempos del Che Guevara el "proyecto de la revolución antiimperialista", ha quedado definitivamente cancelado; su viabilidad ha desaparecido, no porque haya desaparecido el imperialismo, sino simplemente, porque quienes lo enfrentaron más directamente se convencieron que con la nueva organización del mundo no era posible hacer de eso el eje de una confrontación viable. Fueron precisamente los sandinistas en Nicaragua y más tarde los dirigentes del FMLN de El Salvador los que se dieron cuenta de que con la modificación producida en 1986 en el XXVII Congreso del PC soviético y el repliegue de la Unión Soviética como una fuerza

Si hace veinte años, el debate político central era entre el Centro y la Izquierda y versaba sobre los distintos modos de hacer la revolución, hoy día, en cambio, la discusión se plantea entre la Derecha y el Centro y por ahí suelen transcurrir las mayores posibilidades de poder electoral que se ordenan básicamente en torno a quienes están más cerca de la modernidad y por qué.



que promovía la revolución mundial, habían desaparecido las capacidades de adiestramiento y los apoyos logísticos necesarios para plantear un combate político-militar entre un grupo nacional y los Estados Unidos. Esto ahora llevaba a la guerra de baja intensidad, al bloqueo invisible y a una derrota inexorable.

De este modo, por razones que tienen que ver con la implacable reorganización del mundo, se ha cancelado el proyecto que la izquierda tenía en los tiempos de la Guerra Fría. Porque la idea de la "revolución antiimperialista" suponía que había una superpotencia que daba respaldo global a quienes luchaban contra el imperialismo.

Entonces ahora la izquierda tiene que hacer un azoroso camino de encontrar un nuevo universo de ideas, un nuevo basamento, una nueva visión.

Si miramos a los grupos que intentaron primero -sin dejar de ser de izquierda- una respuesta a este desafío encontramos un

cuadro heterogéneo, una cierta fusión de partidos y movimientos sociales, una propuesta de profundización democrática, una reivindicación del cambio social como un proceso nacional. Eso se pasa a llamar el proyecto de la Revolución Democrática y se expresa desde el PRD mexicano al PT brasileño, en sectores importantes de la izquierda salvadoreña, en los sandinistas nicaragüenses, en el debate del M-19, para modificar su posición política u su espacio e lucha. La Revolución Democrática traspasa a muchos partidos de izquierda sin tener una formulación homogénea, sin ser un proyecto cerrado, sin ser algo enteramente elaborado. Incluso buscan actuar como partidos que promueven la Revolución Democrática fuerzas políticas que intentan proyectar el esquema anterior, de tal manera que casi todos los actores y sectores de la izquierda latinoamericana modifican, no sólo sus categorías ideológicas, su discurso central, sino también su forma de aproximarse a la gente en los últimos veinte años.

Por cierto los cambios que se producen en el sistema internacional y los cambios internos de América Latina, no favorecen el ascenso de los partidos de izquierda, sino que en el corto plazo tienden a privilegiar más bien la visión de los que se asocian más de cerca a la disputa por la modernidad.

REBELDÍA DE LO SOCIAL Y CRÍTICA ANTICAPITALISTA

La izquierda chilena no abandona su economicismo. Se pelea por la tasa de inflación, el producto y la distribución de la riqueza. No es una izquierda de alternativas políticas, de paradigmas democráticos, de modelos de sociedad.

La izquierda de nuestro país vive antes que nada una crisis cultural, si entendemos que la cultura remite al modelo de vida que se postula.

PATRICIO RIVAS

Podríamos esquematizar la historia moderna en tres grandes períodos:

- Un estadio donde lo dominante era el paradigma religioso y alrededor de él se produjeron los más importantes enfrentamientos que configuraron el Estado moderno.
- Un segundo estadio es la política en sentido estricto (normativo y clasificatorio), la política tal cual la vivimos cotidianamente,
- Un tercer estadio, que empieza a irrumpir con este siglo, particularmente a partir de la década de los 60 y que es la irrupción de lo social, como un ente autónomo, tremendamente contradictorio y difícil de encuadrar en los discursos clásicos.

No me pasa desapercibido que Durkheim, Parsons, Weber,

incluso una lectura mecanicista de Marx, tratan a lo social, a lo cultural como temas accesorios en la gran matriz de la política.

Tendemos a vivir lo social, de manera competitiva con la política, como un conflicto no enmarcable, no dirijible, a veces no comprensible. Pero si hay posibilidad de evolución en la aventura humana es justamente reconociendo que lo social tiene muy distintas facetas de expresión y es la posibilidad fundamental de un cambio hacia un nuevo orden.

Esto resituía, desde luego, un marxismo que ya no es el marxismo de la casa de dos pisos, donde la economía está abajo y la ideología y la política arriba, sino un marxismo de un sólo piso donde el elemento integrador sería lo social; entendido como lo desentrañante, molecular y libertario, pero siempre contradictorio con las estrategias de poder.

(...)La fuerza del cambio y la fuerza de organización de un régimen justo a nivel nacional e internacional, radica en la rebeldía de lo social. Se impone en virtud de los grandes cambios del sistema

internacional, por lo menos algunas torsiones de tuerca en cuestiones que aparecían construidas de una vez y para siempre. Es imprescindible desarrollar frente al taylorismo en los países avanzados y al neotaylorismo en los países dependientes un proyecto de equidad radical, pero no una equidad que llegue desde arriba a partir de una distribución más o menos regulada de la riqueza, sino una equidad resultante de ese nuevo sujeto obrero-trabajador que, hoy como nunca, tienen un alcance internacional. Claramente, pasamos de la etapa del obrero-masa, al obrero-social, también a escala internacional.

Por otra parte, creo que debemos luchar y reponer la aspiración de democracia radical en el campo de la política. En este plano es tremendamente indicativo que la mayoría de los regímenes políticos dominantes construyan organismos no electivos. Esto que vivimos acá a propósito del Banco Central o los senadores designados, de verdad es una tendencia en el mundo y tiene que ver a su vez, y a su manera, con la crisis de ciudadanía. Si cada vez menos deciden por más, eso se expresa en el campo de la política y es indispensable luchar por sistemas democráticos, por sistemas políticos completamente electivos. Creo en una democracia radical.

Otra línea crítica que debemos retomar y que quedó interrumpida por la contra revolución teórica del stalinismo a principios de siglo, es la crítica al individualismo posesivo del capitalismo, muy clara en la Escuela de Frankfurt y en toda esa gran pléyade de reflexión. Creo que la mayoría de las veces en los discursos alternativos de izquierda se vive la situación como si ya hubiéramos asistido al fin de la historia. Ese discurso ha tenido una clave, dentro de ciertos núcleos de izquierda, no en el sentido de aceptar el fin de la historia, pero sí aceptando el fin de la historia del anti-capitalismo. Es posible, si contamos con el instrumental metodológico, teórico y con la experiencia acumulada construir en estas difíciles condiciones, un nuevo discurso anticapitalista. Ya aquí creo que nos vamos a enfrentar con dos grandes contendores.

En primer lugar, las muy distintas formas de irracionalismo que, en mi opinión, alcanzan una expresión densa y pura en el postmodernismo tipo Bell. Un postmodernismo de derecha, que es efectivamente un retroceso al irracionalismo; en segundo lugar, los intentos, de muy distintas izquierdas de conservar un paradigma que la práctica histórica demostró como agotado.

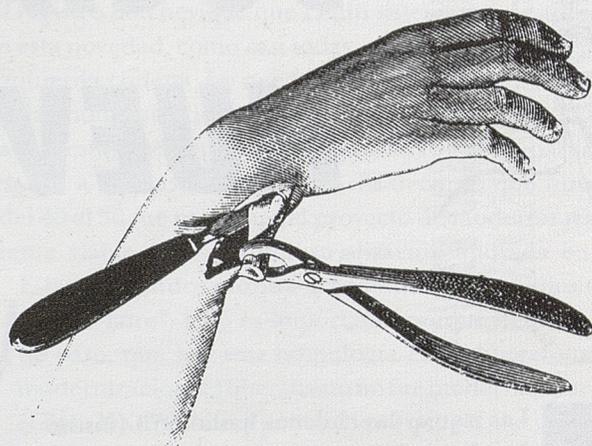
Es indispensable entonces, para reconstruir un nuevo anticapitalismo, asumir tres dimensiones:

- en primer lugar, la irrupción, la autonomía de lo social. Tiene un carácter contestatario radical y es importante hacer entrar en crisis a las estructuras oligárquicas de la política en su relación con lo social.

- en segundo lugar, es necesario salirle al paso al irracionalismo de distinto cuño que tiende a cundir, y a dejar instaladas verdades supuestas, y

- en tercer lugar, hay que entender que hoy más que nunca en la historia de este siglo, las soluciones, la vía de un anticapitalismo viable, la alternativa a las formas de lo existente, la recuperación -como diría Ernst Bloch- de la utopía y del principio de la esperanza depende grandemente de la capacidad que tengamos de articular modelos que ya no van a estar ligados a sistemas existentes, sino a lo que hay que idear y construir. Creo que de esa perspectiva ya en América Latina se está saliendo del duelo.

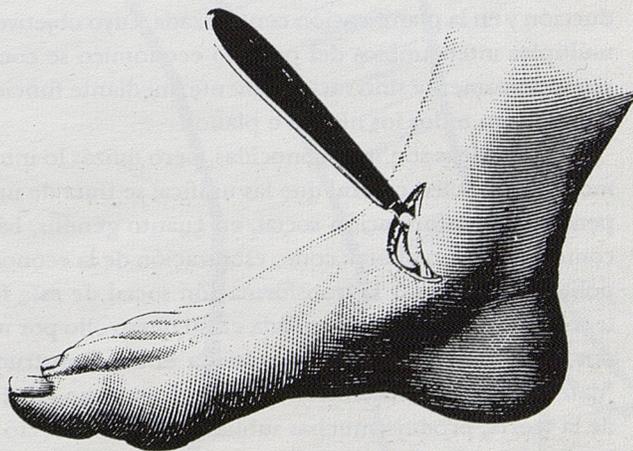
A mí me preocupa que aquí en Chile sigamos viviendo esta recurrente obsesión de la crisis de la izquierda y no veamos otros procesos que van abriendo camino en el continente. Cuando se observan grandes procesos de transformación y reactualización de un discurso anticapitalista, democrático y de izquierda como el del PT (Brasileño), por ejemplo, hay lugar para la esperanza. Cuando se ven los muy difíciles procesos de reconstrucción de la izquierda en un país que es paradigmáticamente desventajoso para la izquierda, por lo menos en términos políticos, como es México, hay

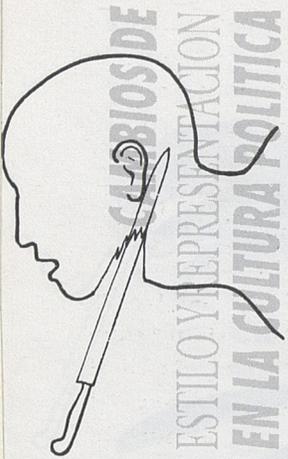


lugar para la esperanza. El pesimismo ha sido resultado de las condiciones nuestras.

La izquierda chilena no abandona su tan caro economicismo. Si algo caracteriza a esta izquierda es que ofrece alternativas puramente económicas, no es una izquierda de alternativas política, de grandes paradigmas democráticos, de grandes modelos de sociedad. Es una izquierda que se pelea por la tasa de inflación, por el producto, por la distribución de la riqueza, a veces de manera excluyente respecto de los otros grandes temas. La democracia, el tipo de sociedad, el tipo de Estado, es utilizado residual o formalmente respecto a esta gran matriz dominante en la izquierda de Chile, la de la economía. De esa perspectiva es altamente comprensible esta suerte de pesimismo epidérmico que tiene nuestra izquierda, que se siente avasallada por el neoliberalismo triunfante y exitoso, por lo menos en el campo de su lógica. Hay condiciones de más para reconstruir a partir de lo que hemos acumulado, a partir de las distintas culturas que esta izquierda tiene, un nuevo paradigma democrático y socialista que lleve en cuenta como nunca a los de abajo y la construcción y articulación de una alianza que va más allá del movimiento obrero y se extiende a todo el movimiento trabajador de muy distinto tipo.

La izquierda de nuestro país vive antes que nada, una crisis cultural si entendemos que la noción de cultura remite al modelo de vida que se postula.





SOCIALISMO

NUEVA IZQUIERDA

TOMÁS MOULIAN

Las izquierdas chilenas hasta 1973 (insisto en el plural) pertenecían casi todas ellas a un tronco común, con muy pocas excepciones. Eran muy similares en el terreno cultural, en sus formas de representar el mundo, de soñarlo, pese a sus diferencias discursivas y a sus diferentes bases sociales de representación. Sin desconocer por tanto la singularidad de cada izquierda, llama la atención lo parecido. Todas ellas realizaban apropiaciones específicas de la concepción bolchevique de la revolución. El modo de pensar y construir la realidad de la izquierda hasta el 73, y hasta más allá del 73, está impregnado de esa teoría en uso que se impuso en Chile no en el vacío, por ausencia de otras, sino que en contra de otras: en contra de una lectura socialdemócrata, reformista, del marxismo; en contra de la "teoría crítica" que, en menor grado, también existía en el espacio cultural chileno; en contra incluso de la teoría trotskista, lectura limítrofe del modelo bolchevique. Las ideas -ejes que conforman ese paradigma bolchevique son bastante simples, pero hay que recordarlas para poder identificar aquello que caracterizó el universo representacional de la izquierda.

La primera idea es que la transformación social requiere como cuestión previa de una "toma del poder". Esta toma del poder es siempre "destrucción" del antiguo aparato de Estado, aún en los casos en que éste sea un régimen de democracia representativa. Esta visión bastante cosificada -externalista e instrumental- del poder y del Estado, subvalora ese Estado como subjetivación, como internalización simbólica. La segunda idea es que la transformación social requiere de una "posesión total del poder político" o de un régimen de poder no compartido ni contrabalanceado: por ello, "dictadura del proletariado". La tercera idea presente en esta visión bolchevique es que la transformación social viene de la economía y consiste básicamente en la socialización de los modos de producción y en la planificación centralizada, cuyo objetivo es que los múltiples intercambios del proceso económico se coordinen no espontáneamente sino racionalmente, mediante funcionamiento regulado en todos los niveles o planos.

Estas ideas son muy conocidas, pero quizás lo interesante es mostrar el núcleo central que las unifica; se trata de un modo de pensar la transformación social, en cuanto génesis, básicamente como revolución estatal: como estatización de la economía y de la política. Por pensar la transformación social de esta forma, esta teoría estuvo siempre bloqueada en su desarrollo por una aporía, por una tensión interna no resuelta entre "constructivismo" y "determinismo". Esta tensión constituyó un freno en el desarrollo de la teoría, produjo muchas sublimaciones, favoreció silencios y equivocaciones. La lectura bolchevique es, por una parte, un

Hay que intentar una resignificación radical de la modernización que signifique al mismo tiempo romper con el intento neoliberal de apoderarse de ella.

"constructivismo" puesto que, en su base, está la creencia que la sociedad se organiza desde abajo (la infraestructura) pero se transforma desde arriba, donde el Estado es visto como el cerebro, el puesto de comando o el sistema nervioso central de la sociedad, para parafrasear el clásico simil organicista. Además esa lectura bolchevique le otorga un papel decisivo a la conciencia en la construcción del sujeto histórico: el desarrollo de la clase es visto, en último término, como despliegue de la razón. Como toma de conciencia, como movimiento, mediado por el Partido, hacia el para-sí. Pero la lectura bolchevique es simultáneamente "determinista" porque la historia es realización de la necesidad; hay condiciones estructurales que no solo son límites sino condiciones de la acción del sujeto histórico. Este determinismo analítico además estaba insertado dentro de una teoría del progreso, que percibía o construía la historia como sometida a un proceso de cambios que, por lógica, debían ser unidireccionales, hacia adelante, además de continuos e ininterrumpidos. Por eso el socialismo era pensado como necesidad histórica y el capitalismo como estructuralmente inviable. El modelo

bolchevique es un sincretismo entre estos principios heterogeneos. Por ello era un modelo en tensión, en bloqueo.

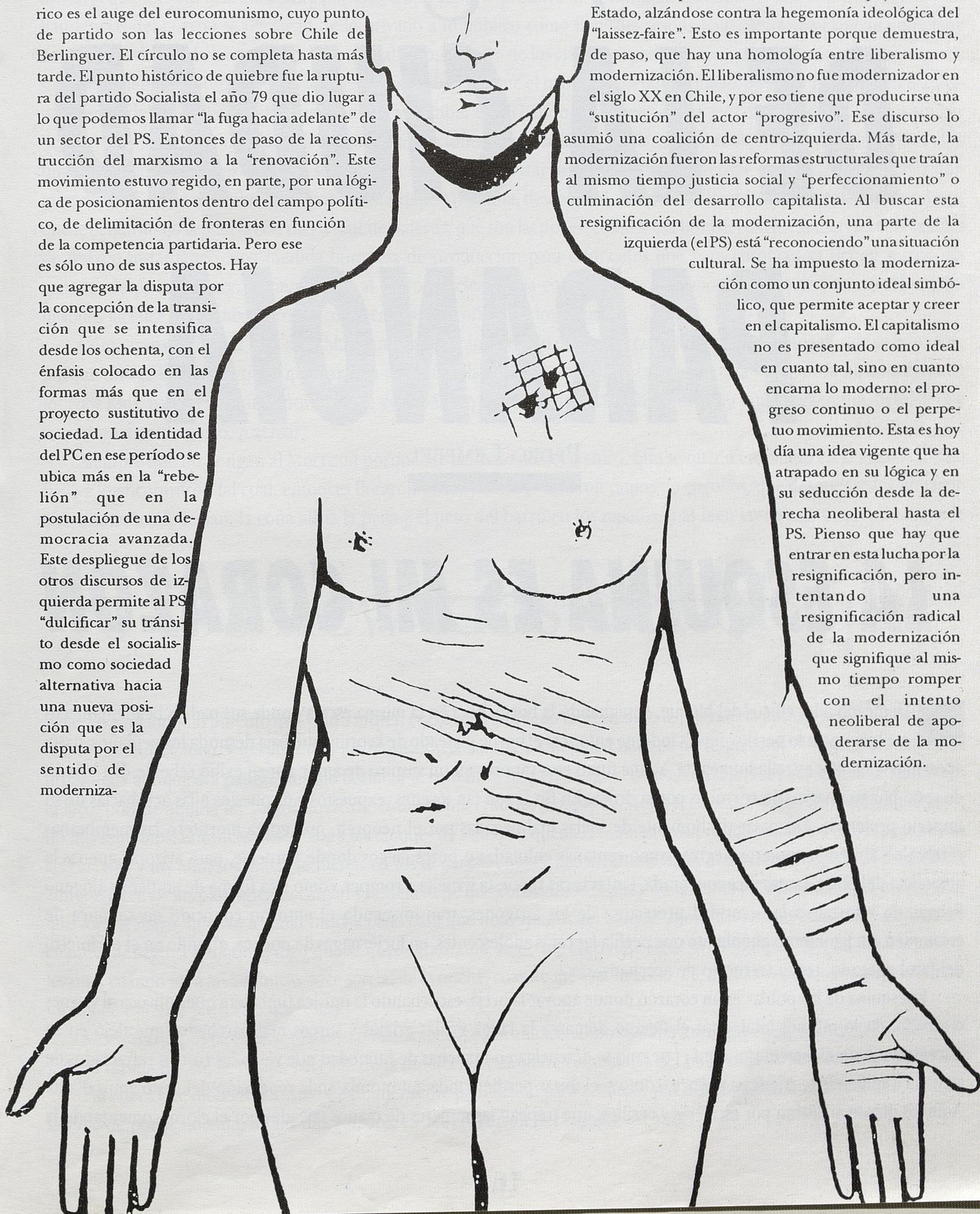
En Chile, las izquierdas (casi todas ellas) asumieron ese modelo bolchevique. Quizás la excepción fue el MIR, por la influencia del trotskismo al interior de ese partido pero una influencia contrabalanceada -en su desarrollo histórico- por el peso de un bolchevismo izquierdizado como lo fue el castrismo. Hasta 1973, en Chile fracasó la creación de lo que podríamos llamar una "nueva izquierda" que realizara cualquiera de estas dos operaciones posibles de re-fundación teórica: una hubiera sido plantear una lectura no marxista de la transformación social, de la revolución. Esta fue la posibilidad perdida por el MAPU que provenía del campo cultural cristiano y que fue inevitablemente atraída por el vértigo marxista. Para crear una "nueva izquierda", la otra operación posible era hacer una lectura no bolchevique del marxismo, capaz de apartarse de ese vértigo estatizador que contenía el modelo bolchevique. En la cultura marxista universal, esta posibilidad existía, sea en Bloch o en el "marxismo crítico". En Chile existieron intelectuales influidos por la escuela de Frankfurt (como Hinkelamert y Lechner) pero eran atípicos, marginales respecto a los partidos y sin conexión con el movimiento social; por lo tanto, sin posibilidad de ser actores políticamente significativos.

(...) Después del 73, vienen las adecuaciones y después transformaciones; lo que se ha llamado "renovación". Primero esta renovación es un intento de reconstrucción del marxismo que integra una noción procedimental de democracia y justifica, desde

el universo teórico del marxismo no abandonado pero recondicionado, la idea de que no puede haber democracia sin pluralismo. Se intenta no alterar la teoría de las finalidades que contenía el marxismo o sea, pensando en el socialismo como meta. Esta modalidad de cambio discursivo multiplica las aporias ya existentes en el modelo originario. Esto por una razón simple: en estricta lógica, la noción de democracia pluralista requiere eliminar la noción de antagonismo clasista de la cual deriva la necesidad de la socialización de los medios de producción. Pero esta operación no se realiza completamente en la primera fase de la llamada "renovación". Uno de los elementos constitutivos del marco histórico es el auge del eurocomunismo, cuyo punto de partido son las lecciones sobre Chile de Berlinguer. El círculo no se completa hasta más tarde. El punto histórico de quiebre fue la ruptura del partido Socialista el año 79 que dio lugar a lo que podemos llamar "la fuga hacia adelante" de un sector del PS. Entonces de paso de la reconstrucción del marxismo a la "renovación". Este movimiento estuvo regido, en parte, por una lógica de posicionamientos dentro del campo político, de delimitación de fronteras en función de la competencia partidaria. Pero ese es sólo uno de sus aspectos. Hay que agregar la disputa por la concepción de la transición que se intensifica desde los ochenta, con el énfasis colocado en las formas más que en el proyecto sustitutivo de sociedad. La identidad del PC en ese período se ubica más en la "rebelión" que en la postulación de una democracia avanzada. Este despliegue de los otros discursos de izquierda permite al PS "dulcificar" su tránsito desde el socialismo como sociedad alternativa hacia una nueva posición que es la disputa por el sentido de moderniza-

ción. Allí esta hoy día. Lo que el PS esta haciendo es disputar y competir por el sentido de la modernización. Ya no está pensando en el cambio total de la sociedad. Ya no se piensa la transformación social en el registro bolchevique que Lenin sistematizó a partir de Marx. Pero esta novedad, como casi todas, es bien antigua, aun en la misma izquierda chilena. Lo que hizo la izquierda del 40 al 50, fue asumir la modernización como su principio de identidad cultural, ya que esta modernidad no era asumible por los partidos que expresaban a las clases dominantes. Es decir, lo que hizo la izquierda del 40 al 50 fue proponer el proyecto de modernización históricamente viable, que era industrialización apoyada en el

Estado, alzándose contra la hegemonía ideológica del "laissez-faire". Esto es importante porque demuestra, de paso, que hay una homología entre liberalismo y modernización. El liberalismo no fue modernizador en el siglo XX en Chile, y por eso tiene que producirse una "sustitución" del actor "progresivo". Ese discurso lo asumió una coalición de centro-izquierda. Más tarde, la modernización fueron las reformas estructurales que traían al mismo tiempo justicia social y "perfeccionamiento" o culminación del desarrollo capitalista. Al buscar esta resignificación de la modernización, una parte de la izquierda (el PS) está "reconociendo" una situación cultural. Se ha impuesto la modernización como un conjunto ideal simbólico, que permite aceptar y creer en el capitalismo. El capitalismo no es presentado como ideal en cuanto tal, sino en cuanto encarna lo moderno: el progreso continuo o el perpetuo movimiento. Esta es hoy día una idea vigente que ha atrapado en su lógica y en su seducción desde la derecha neoliberal hasta el PS. Pienso que hay que entrar en esta lucha por la resignificación, pero intentando una resignificación radical de la modernización que signifique al mismo tiempo romper con el intento neoliberal de apoderarse de la modernización.



el ojo gótico
DE LA CIUDAD
PARANOIA

PEDRO LEMEBEL

LA ESQUINA ES MI CORAZON

■ Dedicado a los chicos del bloque, desaguando la borrachera en la misma escala donde sus padres beatlemaníacos me hicieron a lo perrito; inyectándome entonces el borde plateado de la orina que baja desnuda los peldaños, hasta aposentarse en una estrella humeante. Yo me fumo esos vapores en un suspiro de amor por su exilio rebelde. Un brindis de yodo por su imaginario corroído por la droga. En fin... son tan jóvenes, expuestos y dispuestos a las acrobacias de su trapezio proletario. Un pasar trashumante de suelas mal pegadas por el neoprén, que gotea mortífero las membranas cerebrales, abriendo agujeros negros, como ventanas enlutadas o pozos ciegos donde perderse, para avizorar apenas la ampollita del poste, tantas veces quebrada, tantas veces repuesta y vuelta a romper, como una forma de anular su alógeno fichaje, de retornar a la oscuridad protectora de los apagones, transformando el entorno conocido en selvática de escamoteo, un pantanoso anonimato que perfila las caras adolescentes, en luciérnagas de puchos, girando en el perímetro del farol apagado, como territorio de acechanzas.

La esquina de la «pobla» es un corazón donde apoyar la oreja, escuchando la música timbalera que convoca al viernes o sábado, da lo mismo; total, aquí el tiempo demarca la fatiga en las grietas y surcos mal parchados que dejó en su estremecimiento el terremoto. Aquí el tiempo se descuelga en manchas de humedad que velan los rostros refractados de ventana a ventana, de cuenca a cuenca, como si el mirar perdiera toda autonomía en la repetición del gesto amurallado. Aquí los días se arrastran por escaleras y pasillos, que trapecan las mujeres de manos tajeadas por el cloro, comentando la

última historia de los locos.

La esquina de los bloques es el epicentro de vidas apenas asoleadas, medio asomándose al mundo para casetear el personal estéreo amarrado con elástico, un marcapasos en el pecho para no escuchar la bulla, para no deprimirse con la risa del teclado presidencial, hablando de los jóvenes y su futuro.

El personal estéreo es un pasaporte en el itinerario de la coña, un viaje intercontinental embotellado en la de pisco para dormirse raja con el coro de voces yanquis que prometen «dis-nai» o *Esta noche*, como si ésta fuera la última de ver los calzones de la vieja flameando en la baranda; la última del vecino roncando a través de la pared de yeso, de esa utilería divisoria que inventó la arquitectura popular, como soporte precario de la intimidad, donde los resuellos conyugales y las flatulencias del cuerpo se permean de lo privado a lo público como una sola resonancia, como una campana que tañe neurótica los gritos de la madre, los pujos del abuelo, el llanto de los críos ensopados en mierda, una bolsa cúbica que pulsa su hacinamiento ruidoso, donde nadie puede estar solo, porque el habitante en tal desquicio, opta por hundirse en el caldo promiscuo del colectivo, anulándose para no sucumbir, estrechando sus deseos en las piezas minúsculas, apenas un par de metros, en que todo desplazamiento provoca fricciones, roces de convivencia, donde cualquier movimiento brusco fija una chispa que estalla en trapos al sol en plata que falta para izar la bandera del puchero: y el *new kid*-vago todavía durmiendo, hamacado en embriaguez por los muslos de Madonna, descolgándose apenas a los gritos que le taladran la cabeza, que le echan abajo la puerta con un «levántate, mierda, que son las doce», como si esa hora del día fuese un referente laboral de trabajo instantáneo, una medida burguesa de producción para esforzados que para entonces ya tienen medio día ganado, después de hacer *footing*, pasear al perro y teclear en la computadora la economía mezquina de sus vidas, para después jactarse del lumbago como condecoración al oficio de los riñones.

Cómo transar el lunar azul de la Madonna por el grano peludo de la secretaria vieja, que te manda donde se le ocurre, porque uno es el junior y tiene que bajar la vista humillado. Cómo cambiar el tecleo de esta vieja por la súper música de los New Kids, para desmayarse muy adentro y chupárselo todo, fumarse hasta las uñas y a lo que venga; mina, flete, lo que sea, reventarse de gusto, ¿cachai?

Siempre que no pongan al Morrison porque me acuerdo del loco chico, que se quedó entumido en la escala cuando nevó y lo encontraron tal cual, entonces lloraron varios y otros le llevaron ramos de cogollos, que después se los fumaron ahí mismo; total, decían, la coña alivia la pena y el peso del barro en los zapatos, más bien en las zapatillas Adidas que le

o los new kids del bloque

pelamos a un loquillo pulento que vino a mover, era broca y se quedó tieso cuando le pusimos la punta y le dijimos “coopera con las zapatillas, loco, y después con los bluyines y la camisa”. Y de puro buenos no le pusimos el ñato, porque estaba tiritando. Y aunque era paltón, nos dio lástima y le contamos hasta diez, igual como contaban los pacos, igual se la hicimos al loco, porque aquí la ley somos nosotros, es nuestro territorio, aunque las viejas reclaman y mojan la escalera para que no nos sentemos. Entonces nos vamos a los bloques de atrás y se queda la esquina sola porque andan los civiles y empiezan las carreras y los lumazos, hasta se meten en los departamentos y nos arrastran hasta la cuneta y después al calabozo. Y aunque estemos limpios, igual te cargan y la vieja tiene que conseguirse la plata de la multa y “le prometo que nunca más, que voy a trabajar, que voy a ganar mucha plata para que nos vayamos del bloque”. Porque vive con el corazón en la mano cuando no llego. Y aunque le digo que se quede tranquila, ya no me cree y me sigue gritando que “son las doce”, que me levante, cuando para mí las únicas doce son las de la noche, cuando me espera el carrete del viernes o sábado para morirme un día de éstos de puro vivo que estoy.

Muchos cuerpos de estos *Benjamines* poblacionales se van almacenando semana a semana en los nichos del cementerio y, de la misma forma, se repite, más allá de la muerte, la estantería cementaria del hábitat de la pobreza.

Pareciera que dicho urbanismo de cajoneras fue planificado para acentuar por acumulación humana el desquicio de la vida, de por sí violenta, de los marginados, en la repartición del espacio urbano.

Pareciera entonces que cada nacimiento en uno de estos bloques, cada pañal ondulante que presupone una nueva vida, estuviera manchado por el estigma de un trágico devenir. Parecieran inútiles los detergentes y su alba propaganda feliz, inútil el refregado, inútiles los sueños profesionales o universitarios para estos *pendex* de última fila, olvidados por los profesores, en las corporaciones municipales, que demarcan una educación clasista, de acuerdo a la comuna, el estatus de sus habitantes. Herencia neoliberal o futuro despegue capitalista en la economía de esta «demos-gracia». Un futuro inalcanzable para estos chicos, un chiste cruel de la candidatura, la traición de la patria libre, salvándose de las botas para terminar charqueados en la misma carroña, en el mismo estropajo que los vio nacer. Qué horizonte para este estrato juvenil que se jugó sus mejores años. Por cierto irrecuperables, por cierto hacinados en el lumperío crepuscular del modernismo, distantes, a años luz, de las mensualidades millonarias que les pagan los ricos a sus retoños en los institutos privados.

Por cierto, carne de cañón en el tráfico de las grandes políticas, oscurecidos para violar, robar, colgar si ya no se tiene nada que perder y cualquier día lo encontrarán con el costillar al aire. Por cierto, entendibles tácticas de *vietnamización* para sobrevivir en esta Edad Media, otra forma de contención al atropello legal y a la burla política. Nublado futuro para estos chicos expuestos al crimen como desecho sudamericano que no alcanzó a tener un pasar digno, irremediamente perdidos en el itinerario apocalíptico de los bloques... navegando calmos por el deterioro de la utopía social.

(Revista Página Abierta N° 47)

EL RECOLONIZAJE POR LA FICHA

Los primeros censos de población en América los realizó la Iglesia Católica en plena Conquista. A medida que la masacre colonizadora arrasaba con los poblados indígenas, los jesuitas iban recogiendo para la Corona todo antecedente que pudiera armar un nativo americano ante la rectoría española. Un perfil descoyuntado por la estadística, rasgos del Nuevo Mundo desmembrados por la voracidad foránea de agrupar, en ordenamientos lógicos y estratificaciones de poder, el misterio precolombino.

Antes de la empuñadura europea y de la cuadratura de sangre, otros eran los índices de medición en que rodaba la cosmología prehispánica. Los calendarios de piedra giraban en ciclos de retorno y centrífugas de expansión, en estrecha analogía con los períodos de fertilidad, sequía o quietud.

La noción tiempo dependía de otros parámetros más relacionados con un rotativo cíclico que con una numerología cuántica. Los indígenas se sorprendían ante las preguntas clericales, revestidas de dominación y de cierta morbosidad blanca. De qué cuántos coitos semanales. De qué número de masturbaciones al mes. De como vivían tantos en una misma choza. De qué pecados capitales se sumaban en las cuentas de vidrio de los rosarios. De qué cantidad de oraciones y “padre nuestros” debían rezar para ser absueltos. De cuántos metros cuadrados de oro pagarían como tributo. En fin, ante esta avalancha de acoso, los indígenas contestaban sin la matemática de la pregunta, más bien compareciendo como acusados, confesos de poblar su territorio con las prácticas propias del habitat nativo. Contestaban ocho u ochocientos por decir algo, por la posición de los labios al recircularse en ocho. Decían mil por el campanilleo de la lengua, aleteando como un insecto extraño en el paladar. Elegían el tres por el silbido del aire al cruzar sus dientes rotos. Murmuraban seis por el susurro de la “ese” en la lluvia benefactora sobre sus techos de paja. El sonido del número por su equivalencia cuantificadora, por la relación oral que establecían entre pregunta y acto de responder. Desviando elípticamente el ítem paralelo de la encuesta, fugándose de la interpelación con una aparente idiotez que desbarataba los cálculos góticos de los misioneros. Los indígenas ocupaban el viejo arte del camuflaje para defenderse de la intromisión, alterando la rigidez del signo numérico con la semiótica de su entorno.

De esta forma, las primeras encuestas y censos en América proclamaron ante la sociedad burguesa europea la vida amoral y promiscua de los habitantes de esta parte del mundo. Una evaluación de salvajismo interpretada por el clero y la monarquía, que calentó los ánimos evangelizadores de las futuras campañas del descubrimiento. A tantos herejes, tantos sables; a tantos animales, tantas jaulas.

Quinientos años pasaron y hoy nos enfrentamos a un censo de población que nuevamente tiene por objetivo enumerar las prácticas ciudadanas. Supuestamente para ajustar los índices de carencias con el desarrollo de la economía. Otra vez la gran visitación con el atuendo de asistente social se sentará en la punta de la silla y espantando las moscas, se mojará los labios con el té descolorido de la única taza con oreja. Preguntando cuántas camas, cuántos en cada cama, insistiendo que cuántos trabajan y los que no, de qué se las arreglan. Y esa que se vaya la señorita para que no le vea el patinaje violáceo de esconde cuando hace pasar a la señorita a la pieza del maravillas de regalos que le manda de Iquique, altos debajo de la cama. Mostrando la donde aparece Aylwin con un sartal de chucherías de ensuciarlas. La refrige-

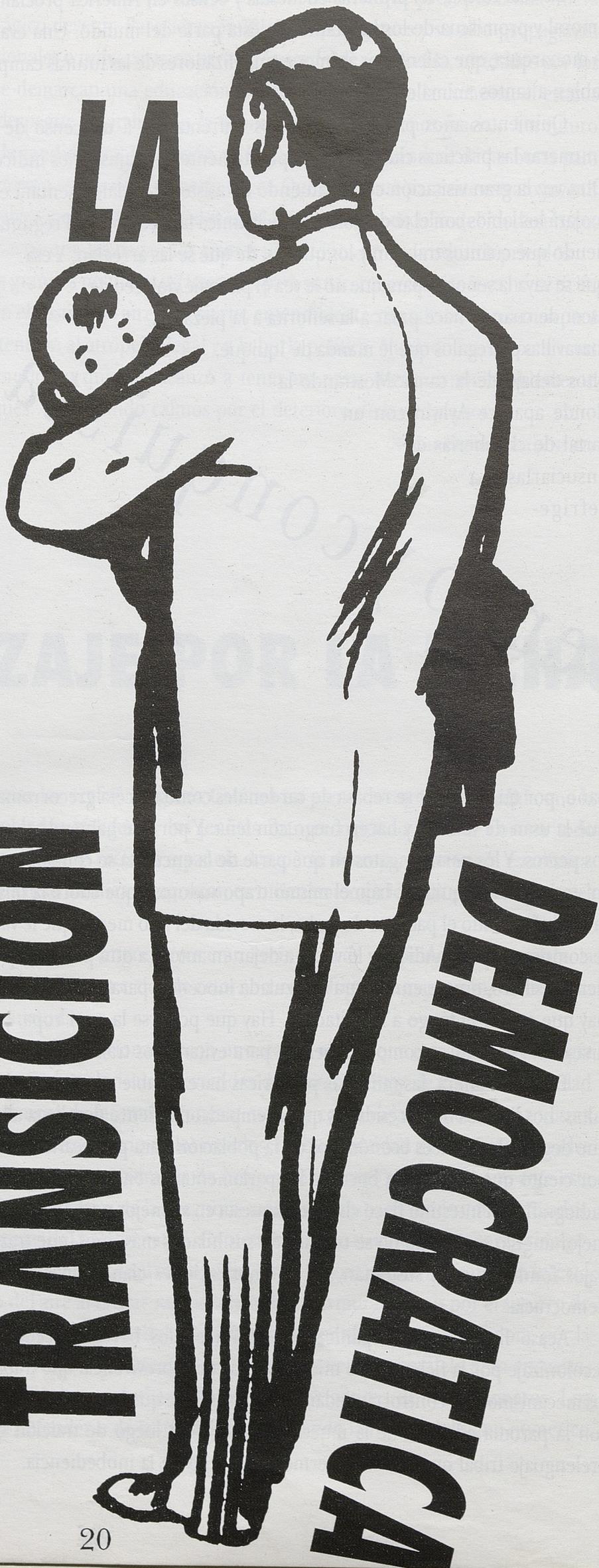
censo y conquista

baño, por qué el water se rebasa de cardenales como maceta grecorromana en el patio. Y si la casa venía con cocina, por qué la usan de velador y hacen fuego con leña. Y por qué habiendo tanta información, las guaguas se multiplican como los perros. Y los perros y gatos en qué parte de la encuesta se contabilizan, porque niños y animales se confunden bajo la misma capa de alquitrán, bajo el mismo trapo sudoroso que cubre la miseria. La cortina que se cierra bajo el delantal de la madre tapando el paquete de yerba, la movida del hijo menor que le va tan bien trabajando con un tío desconocido que le compra zapatillas Adidas y lo viene a dejar en auto. La otra parte del presupuesto familiar, el negativo del censo que no tiene casillero, que se enmascara de azulada inocencia para el ojo censor. Y hasta se derraman cataratas de llanto cuando hay que contar el tango a la visitadora. Hay que ponerse la peor ropa, conseguirse tres guaguas lloronas y envolverse en una estola de moscas como rompefilas, para evitarse los trámites del sufragio.

De esta manera, las minorías periféricas hacen viable su trágica existencia, burlando la enumeración piadosa de las faltas. Los listados de necesidades que el empadronamiento despliega a lo largo de Chile, como serpiente computacional que deglute los índices económicos de la población para procesarlos de acuerdo a los enjuagues políticos. Cifras y tantos por ciento que llenarán la boca de los parlamentarios en números gastados por el manoseo del debate partidista. Una radiografía del intestino flaco chileno expuesta en su mejor perfil neoliberal como ortopedia de desarrollo. Un boceto del mejor ángulo social que no se traduce en sus hilados más finos, que traza rasante las líneas gruesas del cálculo sobre los bajos fondos que las sustentan, de las imbricaciones clandestinas que van alterando el proyecto determinante de la democracia.

Acaso herencia prehispánica que aflora en los bordes excedentes como estrategias de contención frente al recolonizaje por la ficha. Acaso micropolíticas de sobrevivencia que trabajan con el subtexto de sus vidas, escamoteando los mecanismos del control ciudadano. Un desdoblaje que le sonrío a la cámara del censo y lo despide en la puerta de tablas con la parodia educada de la mueca, con un hasta luego de traición que se multiplica en ceros a la izquierda como prelenguaje tribal que clausura hermético el sello de la inobediencia.

(Revista Página Abierta N° 64)



CONSENSO DEMOCRÁTICO Y REPRESENTACIÓN DE LOS CONFLICTOS

En una sociedad que ha vivido un proceso de democratización política, pero en la que también se han producido otro tipo de transformaciones principalmente culturales y donde, por esas razones, la política misma está cambiando su sentido, ¿cómo y a través de quiénes se van a expresar y representar políticamente las nuevas tensiones y conflictos sociales?

MANUEL ANTONIO GARRETÓN

■ Dos aspectos me parecen especialmente significativos en las transformaciones del estilo político chileno tradicional.

El primero alude a la afirmación corriente que estaríamos pasando de una política de tipo confrontacional, como la que caracterizó a la política chilena en las décadas pasadas, a la política de consensos y que ello marcaría un rasgo distintivo de una nueva cultura y estilo políticos. Al respecto cabe considerar, por un lado, que hay en el conjunto de la clase política un proceso de aprendizaje respecto de los períodos anteriores y, quizás, una saturación de la conflictualidad polarizante y del enfrentamiento como única forma de acción política. Por otro lado, cabe recordar las limitantes y restricciones del proceso mismo de transición y de las opciones políticas posibles. Todo ello es cierto. Sin embargo, vale la pena explorar el significado y efecto más profundos de la denominada "política consensual" o de los consensos. En realidad, por ella no se puede entender un conjunto de acuerdos puntuales permanentes

basados en el puro cálculo del equilibrio político coyuntural. Ello porque tal estilo estaría basado en una sola estimación táctica, sin un debate y acuerdo más profundo en temas de fondo. El concepto de política consensual o de democracia consensual o consociativa, fue acuñado precisamente para referirse a los grandes acuerdos entre sectores sociales que cabía sustraer a la democracia mayoritaria precisamente por que se referían a materias que involucraban derechos o principios no transables para los sectores en conflicto. En ningún caso se refería el concepto a las cuestiones puntuales, por cuanto sustraerlas del juego político implicaría simplemente eliminar la política y reemplazarla por la conversación entre cúpulas. Ahora bien, el gran riesgo de una política de consenso que no se refiera a estos acuerdos fundamentales o básicos, es que, además de impedir el juego político, tiene una base ética consensual muy débil, porque se basa en cálculo de conveniencia temporal y no en el debate sustantivo. Y tal consenso sobre temas



sustantivos y fundamentales sólo puede producirse cuando se han desplegado plenamente las distintas opciones, cuando ellas se han confrontado pública y democráticamente, es decir, cuando se han expresado como conflicto social, cultural y político acotado y canalizado. Mi impresión es que ello no ocurre en Chile, que los grandes temas de la sociedad no son discutidos y que son más bien objeto de veto político o religioso, que se disfrazan los verdaderos conflictos en un consenso aparente. Con el conformismo del presente y la incapacidad de enfrentar seria y adecuadamente las diversas visiones sobre las grandes cuestiones que nos

atravesan, subsumiéndolas en pequeñas disputas y acuerdos puntuales, podemos tener un presente tranquilo, pero el futuro se construye sobre cimientos de barro. Dicho en términos del tema de nuestra discusión: no hay representación adecuada de los conflictos y tensiones de nuestra sociedad. Nuestra cultura y estilos políticos no logran expresarlos y eso puede tener un costo importante, porque la política y lo que la rodea pueden llegar a ser insignificantes para la vida de la gente. Sobre todo, cuando desde los altos medios de la política, se dice que se acabaron los grandes conflictos y que ahora cada uno puede dedicarse a su vida cotidiana, porque para las grandes cosas están las élites políticas y tecnocráticas.

Y ello tiene que ver con un segundo aspecto en esta materia. No me cabe duda que el gran aporte, el gran mérito del proceso de democratización chileno, que lo distingue de otros procesos similares, ha sido que el primer gobierno democrático después de la dictadura militar, es un gobierno mayoritario social, política y electoralmente, aunque no lo sea institucionalmente debido al sistema de senadores designados y a la herencia de un mecanismo electoral impuesto bajo el régimen militar. Se trata de una situación excepcional no sólo respecto de otras transiciones, sino respecto de la historia política de las últimas décadas en Chile, donde la realidad dominante fue la existencia de gobiernos minoritarios con grandes proyectos de transformación imposibles de llevar a cabo precisamente por su carácter no mayoritario. Por ello, la existencia de una coalición socio-cultural y política mayoritaria

debe ser celosamente preservada en los próximos tiempos. Pero ello debe hacerse evitando ciertos costos y precios que es necesario considerar más allá de los cálculos de coyuntura, porque pueden tener efectos importantes en el largo plazo y en el tipo de sociedad que estamos construyendo.

Recordemos que los partidos eran en Chile verdaderas subculturas, modos de vida, de relacionarse, especies de comunidades ético-religiosas, por supuesto que con excepciones históricas. En este sentido, la secularización actual es positiva y los partidos tienden a ser cada vez más partidos. Pero, este doble proceso de secularización partidaria y de presencia en el gobierno de los grandes partidos-ejes que expresaron la conflictualidad y el cambio social en nuestro país, unido a la falta de espacios propios de la sociedad, deja a ésta sin formas o canales de expresión política de los nuevos conflictos sociales. Estos existen y sería ciego no darse cuenta de ello, pero permanecen larvados por falta de espacios y actores políticos en los cuales representarse. Dicho de otra manera, las tensiones y conflictos sociales que en la matriz clásica a que nos hemos referido se expresaban a través de los partidos de centro e izquierda, se hacen presentes dificultosamente a través de actores que legítimamente tienen que administrar un gobierno que tiene como delicada tarea completar la transición y consolidar la democracia política. En el plano político estas tareas son de fundamental importancia, pero generan un problema significativo de representación a la sociedad y los actores societales. Tampoco parece claro que la apertura de espacios institucionales sin duda indispensables, como los que se abren con las elecciones municipales, haya sido hecho con un criterio que trascienda lo electoral, de por sí muy importante, pero insuficiente para enfrentar los problemas de la descentralización y constitución de poderes locales y de nuevos centros de decisión y formas de convivencia y expresión de la sociabilidad.

La pregunta que nos hacemos, como resultado de estas reflexiones puede formularse así: en una sociedad que ha vivido un proceso de democratización política, pero en la que también se han producido otro tipo de transformaciones principalmente culturales y donde, por esas razones, la política misma está cambiando su sentido, ¿cómo y a través de quiénes se van a expresar y representar políticamente las nuevas tensiones y conflictos sociales?

¿Donde cabe, la cultura, si se ubica en oposición a "lo real", "lo práctico"? ¿Es a lo mejor una especie de fetiche prestigioso para adornar discursos de políticos, de economistas, de sociólogos? ¿Cabe sólo en la discusión a puertas cerradas para universitarios, como un campo más de especialización, un compartimiento estanco en la vida social? ¿O es sólo una especie de actividad empecinada que se realiza al margen de cualquier funcionamiento de la sociedad?

ADRIANA VALDÉS

AQUELLO QUE TODAVIA LLAMAMOS LA CULTURA





El encuentro sobre cultura, autoritarismo y redemocratización en Chile* fue organizado por el Centro de Estudios latinoamericanos de la Universidad de Maryland en College Park (1º al 3 de diciembre de 1991), como parte de una serie sobre ese tema, iniciada con los casos de Argentina y Uruguay. Habrá un libro que reunirá las ponencias, y un segundo encuentro, esta vez en Chile. Este comentario busca contribuir a la reflexión que haremos en esa segunda instancia, pensada para mediados de este año.

Los participantes éramos diversos: músicos, escritores, críticos, periodistas culturales, sociólo-

*El Seminario "Cultura, Autoritarismo y Redemocratización en Chile" incluyó las siguientes participaciones, por ordenamiento de mesas: I. "Historia y transformaciones culturales; el contexto" (Bernardo Subercaseaux - Alfonso Calderón - Luisa Ulibarri - Nelly Richard; moderador; Manuel Antonio Garretón). II. "Dos décadas de Comunicación y Cultura en Chile, 1970-1990" (Jorge Edwards - Grinor Rojo - María de la Luz Hurtado - Giselle Munizaga - Cristián Parker; moderador Juan Armando Epple). III. "Hacia la incorporación de los Márgenes" (Soledad Bianchi - Sonia Montecino - Milan Ivelic - Adriana Valdes - Jaime Concha; moderadora: Diamela Eltit). VI. "Testimonio de creadores" (Eduardo Carrasco - Isabel Aldunate - Ramón Díaz - Rodrigo Torres; moderador - Mariano Aguirre). V. "Redemocratización y Políticas culturales" (Manuel Antonio Garretón - Eugenio Tironi - Enrique Barros - Cristian Cox - Agustín Squella; moderador: Herald Muñoz). VI. "Reflexiones sobre el caso chileno en el contexto del Cono Sur" (Hernán Vidal - Edy Kaufman - Jorge Balan - Saul Sosnowski - Carlos Altamirano).

redemocratización, donde se tantea la posibilidad de un terreno común de reflexión. No es muy fácil. Los avances políticos no han eliminado en forma mágica las prácticas propias de los ghettos de ideas y de disciplinas, donde se habla sólo para iniciados y se pelea con fantasmas que no se presentan antes al público.

Supongo que estuve entre los invitados del campo de la "cultura" en un sentido tradicional, el de lo que se solía llamar "artes y letras". Dada la variedad de los participantes, en las exposiciones, la palabra "cultura" tenía que ver a veces con eso, a veces con la política del gobierno, o con la antropología, o con las comunicaciones, con la legislación, la historia de

"No es usual que se hable de educación en seminarios del campo cultural. Y ello es paradójal si se piensa por un segundo en lo íntimo de las relaciones entre la institucionalidad educativa encargada de proveer a mayorías y a élites de recursos simbólicos de base, esenciales a la producción como a la integración de un orden social complejo, y los distintos ámbitos de la creación cultural. Relaciones que por supuesto son de "doble vía": no hay campo cultural sin una institucionalidad educativa que provea no sólo los públicos sino también la entrada a las tradiciones que los creadores dedicarán su vida a reinventar, modificando sus límites; no hay educación relevante si no está conectada de alguna forma, por mediada que sea, con el palpitar de esos bordes o fronteras en que la sociedad reflexiona sobre sus formas de vida y redefine los significados que la animan."

CRISTIÁN COX

LAS POLÍTICAS EDUCACIONALES DE LOS 90



"La encrucijada que viven las diferencias, o los antes llamados "márgenes", es cómo ser una presencia que se movilice más allá de los derechos ciudadanos que impone el mercado. Es decir, cómo demandar algo que no sea nada más que un acceso al consumo de ciertos bienes, o en el caso de las mujeres, algo que supere la simple reivindicación de obtener un buen lugar en las estructuras sociales. Ese algo más, sin lugar a dudas, está atragantado por la particular fase que vivimos: el decreto del fin de las utopías o el fin de la historia.

Sin embargo (...) la avasalladora ideología del mercado encuentra resistencias, ladinismos, espacios que no se autoregulan por sus leyes y que se instalan en un código que fuera de la palabra o del discurso pueden -virtualmente- proponer un nuevo orden conservando los anteriores."

SONIA MONTECINO

EL MUNDO INDÍGENA EN EL CHILE DE HOY; TEMOR Y TENSION DE UNA PRESENCIA

gos, un rector, catedráticos, abogados, algunos con cargos públicos, otros evidentemente no (se reflejaba en los diálogos). Había gente "de adentro", gente "de afuera", y algunos no chilenos que aportaban una visión de ángulo más amplio, el de América Latina y los procesos parecidos de redemocratización.

En una situación que puede calificarse de fluida, en que están en proceso de cambio las antiguas posiciones, determinadas por la experiencia autoritaria, este tipo de reuniones interesa especialmente. Una cosa son las ponencias iniciales de cada uno, y otra las oposiciones y alianzas a veces insólitas que se van produciendo entre ellas. Se desdibujan ciertos frentes conocidos; se huele la aparición de nuevas fisuras; se siente el desgaste de algunas formas de exposición, de algunos estilos. Nadie habla desde un lugar fijo. De alguna manera es algo así como un ejercicio práctico de

las ideas o simplemente la vida cotidiana. Las reflexiones tenían puntos de partida y esquemas de pensamiento muy distintos, lo que hacía más interesante tratar de ver o de inventar las relaciones entre ellas. Al final tuve una dificultad que me parece productiva. Puede expresarse con crudeza: en el tipo de esquemas que hoy se manejan desde el poder del gobierno y desde el prestigio de la "modernidad", lo que todavía llamamos la cultura ha pasado a tener un lugar residual. Pasé largo rato tratando de meterla a la fuerza en algunos de los marcos de las reflexiones que oí; buscando el "nicho" (así dicen los economistas) donde meter ese muerto.

Algunas propuestas por las que sentí simpatía sonaban a veces, en ese marco, como reivindicaciones resentidas, como invocaciones a la moral pública, como inquietudes más bien retro.

Donde cabe, en efecto, la cultura, si se ubica en oposición a "lo

real", "lo práctico", "lo que sirve"? Es a lo mejor una especie de fetiche prestigioso para adornar discursos de políticos, de economistas, de sociólogos? Cabe sólo en la discusión a puertas cerradas para universitarios, como un campo más de especialización, un compartimiento estanco en la vida social? O es sólo una especie de actividad empecinada que se realiza al margen de cualquier funcionamiento de la sociedad? Es que la sociedad está por un lado, y la cultura por otro: una en el "mundo real", regido por las leyes de mercado, y otra en otro mundo, no se sabe bien cuál: a lo más, con acceso al mundo "real" en calidad de un enigmático símbolo de status, accesible sólo para unos pocos? Antes, los grandes sistemas de ideas hoy eclipsados tenían un lugar para la cultura, por precario que fuera: la cultura era una variedad particular de propaganda. Hoy, parece, ni eso, salvo para el ala derecha de la Iglesia Católica, facción menos confusa que la mayoría.

En esa situación más que precaria, no cabe sino tratar de ser ladinos¹. Es decir, partir por reconocer que hoy impera una forma de imaginar la vida social que toma sus elementos simbólicos y de fascinación de la gran metáfora del mercado. La economía no se encuentra ya más en el dominio de los medios: sacada de quicio, fuera de sus casillas, se extiende hasta cubrir el horizonte entero, hasta constituir una imago mundi. (Oí hablar, por ejemplo, de equilibrios macrocomunicacionales, lo que me dejó bastante perpleja). Antes hubo otras disciplinas cuyos avances las llevaron a llenar el horizonte, aunque sólo fuera el académico; así sucedió con la lingüística, hace dos décadas, en el campo de la crítica y de las ciencias sociales. En el caso de la economía, los avances académicos de la economía de mercado se combinan en forma insólita con una evolución internacional que la ha dejado como única alternativa visualizable: y su lógica propia, sus imágenes, su vocabulario, se han extendido hacia todos los campos, han pasado a ser el lugar común de las racionalidades distintas. Entonces, nos guste o no, habría que funcionar ladinamente en el marco de esa metáfora dominante, y buscar cuáles son sus resquicios, sus rendijas, los lugares por donde colar "aquello que todavía llamamos la cultura"².

POLÍTICAS DE COMUNICACIONES Y RENDIJAS CULTURALES

Hice de buena fe ese ejercicio en relación con algunas ponencias de Maryland en las que la noción tradicional de cultura parecía quedar en posición particularmente incómoda. En la exposición de Eugenio Tironi sobre políticas de comunicaciones, por ejemplo, sólo dos frases me abrieron alguna rendija por donde colar temas culturales: su referencia a la catástrofe potencial de "pérdida de credibilidad" en las comunicaciones, por una parte, y a la libertad

"Ya sea por la necesidad de instaurar un clima de reconciliación, o por el recuerdo traumático de las polarizaciones producidas en el pasado o por el temor a un nuevo quiebre democrático, el gobierno y, en general, el conjunto de actores del campo político han desarrollado un discurso público en el que se ha privilegiado la representación de los acuerdos y se han escondido los conflictos, renuncias y negociaciones implicados en ellos. (...) Al realizar esta estrategia las cúpulas políticas han respondido a necesidades básicas de la sociedad tales como las de estabilidad, confianza, paz. Pero también han producido efectos disruptivos en las esferas de la representación pública. Muchos chilenos se han visto simbólicamente lesionados al estar compelidos a contemplar la convivencia, casi gozosa, de sus representantes con aquellos que los marginaron o persiguieron. Más aún, no pudiendo encontrar en lo político/público alguna imagen del reconocimiento colectivo de sus pasados sufrimientos, se han sentido impulsados a marginarse de la política."

GISELLE MUNIZAGA

*EL SISTEMA COMUNICATIVO CHILENO Y
LOS LEGADOS DE LA DICTADURA*



"Creo que el nombre de esta mesa: "Hacia la incorporación de los márgenes", y el tema que se me propuso: "Literatura Femenina", da margen a muchas interrogantes. Así, para empezar por el principio: desde que centro, que posición ocupa, y donde se ubica quién llama margen a una dimensión del mismo espacio en que está o, decididamente, nomina de este modo a un espacio otro.

(...) Para mí, la categoría de margen es pasajera, y quizás todavía más transitoria y relativa que otras pues, en algún momento, el margen deja de serlo, y pronto o pausadamente, su terreno es vuelto a ocupar. Así, la etiqueta, la calificación, se despega y clasifica a otro autor, grupo, estilo, que luego se desplazará o será desplazado, y desde ese nuevo espacio alguien podrá ubicarse y contemplar desde lejos o con proximidad tanto el margen, la línea, abandonados, como la orilla o margen nacientes."

SOLEDAD BIANCHI

ESCRIBIR DESDE LA MUJER

de la gente para elegir, por otra.

En los términos de esa ponencia, la "pérdida de la credibilidad" parece ser a la política de comunicaciones lo que la bancarrota es a la política económica: una catástrofe, una crisis en que ya no se obtiene crédito. Ahí resulta difícil eludir un tema propio de la cultura. Las comunicaciones, para cumplir su objetivo, necesitan producir "efectos de realidad", hacer que los receptores re-conozcan en lo presentado una relación con su experiencia viva y cambiante. El anquilosamiento de las comunicaciones es una de las causas de la "pérdida de credibilidad". Para mantener vigentes las comunicaciones, para que se les dé crédito, hay que ir incorporando progresivamente los cambios en la experiencia de la gente, saber captar modificaciones a veces muy sutiles; sólo así los receptores pueden irse reconociendo, y las comunicaciones pueden irse sintiendo como descubrimiento de terrenos comunes (noble tarea de la política) y no como una majadería propagandística.

Se toca aquí un tema que tiene que ver con la naturaleza de la vida social y con la actividad cultural como un campo particular, encargado socialmente no de corroborar las certidumbres existentes, cualesquiera que estas sean, sino de extender extraños "feelers", precarias antenas hacia zonas aún no bien asimiladas de la experiencia colectiva. Muchos de esos feelers no llegan a ninguna parte; otros anticipan formas futuras de percibir la realidad, e incluso contribuyen a crearlas. Tal vez desde esta perspectiva haya formas de actividad cultural que no resulten ni un residuo ni un fetiche para las políticas que tienen que ver con la vida social. Tal vez en este resquicio del esquema pueda aportar algo la "cultura" entendida en este momento como las artes y las letras, con las variedades y mezclas propias de los medios contemporáneos.

Otro espacio posible para un aporte de "la cultura" se encuentra en la referencia que se hizo, en esa misma ponencia, respecto de la libertad de la gente para elegir en el mercado electrónico de la televisión, por ejemplo. Si no caemos en el error grueso de confundir el zapping con la libertad, el control remoto del televisor con la autonomía de "aquello que todavía llamamos el alma", habría que reconocer que la gente elige desde algo, desde "lecturas" anteriores, desde conocimientos que permitan reconocer, discriminar: mientras más experiencias previas haya, mayor será la libertad de elegir³; la posibilidad de la crítica tiene que ver con la comparación. La dimensión de la cultura que interesa, en relación con esta idea, no se proyecta al futuro, como en el párrafo anterior, sino al pasado. En el mismo seminario, las intervenciones de Alfonso Calderón, por ejemplo, fueron muestra bienvenida de que el conocimiento de los repliegues e intersticios del pasado -en este caso, el de Chile- aporta libertad y creatividad (además de dis-



tancia y humor) a la reflexión sobre las situaciones del presente.

LA MELANCOLÍA, EL PÁNICO Y LA FELICIDAD

La ponencia de Manuel Antonio Garretón pudo ser, desde esta perspectiva, irritante en un primer momento. La cultura se subsumió (casi desapareció) en lo que fue, sobre todo, un análisis de la situación de los partidos políticos chilenos. Sin embargo, dejó un hueco interesante para meter "aquello que todavía llamamos la cultura", cuando habló de un nuevo eje en torno al cual

"Durante el período autoritario (...), existieron dos gestos o hechos que constituyeron experiencias musicales comunes a todos los chilenos, que condensan sintéticamente proyectos y actitudes culturales opuestos, y que en esta ocasión pongo de relieve pues, me parece, crean un ambiente apropiado para estas notas sobre la experiencia musical en Chile entre los años 1973 y 1990.

El primero es el canto obligado en todos los actos públicos y por disposición de la Junta Militar, de la cuarta estrofa (desconocida para todos por entonces) de la Canción Nacional de Chile. El segundo es el "Vals del NO", canción de Raúl Alarcón que, basándose en el legendario "Danubio Azul" de Johan Strauss, verbaliza un vigoroso NO coreado masivamente en todo el país en las jornadas previas al plebiscito de 1988*."

*El cantautor Raúl Alarcón, conocido como "Florcita Motuda", estrenó simbólicamente su canción frente al Palacio de Gobierno vestido con chaqueta de frac, la banda presidencial cruzada al pecho y zapatillas de tenis haciendo entrega, también simbólica del cassette en las puertas de La Moneda. En 1989 figuró en un listado realizado en Francia entre los 50 acontecimientos que hicieron cambiar el mundo.

RODRIGO TORRES.

MÚSICA EN EL CHILE AUTORITARIO:
CRÓNICA DE UNA CONVIVENCIA
CONFLICTIVA



articular la política: el eje de la felicidad, curiosa palabra en los términos del debate de Maryland, pero palabra curiosamente justa. En efecto, (y si anoté bien), dijo que la política se había articulado tradicionalmente en Chile en torno a tres ejes de aspiraciones, el de la libertad, el de la igualdad y el de la independencia nacional; a esos tres -cuya relación aparece cada vez más compleja- se agregaba en la actual situación un cuarto, el de la demanda social de una "felicidad" (no equivalente a una "calidad de vida" medible

en términos económicos). De este cuarto eje, la política clásica no daba cuenta, y eso hacía que hubiera nuevas "conflictualidades" que carecían de representación política y de espacios de expresión.

En el afán difícil de tender puentes entre racionalidades muy diversas, esta rendija de la "felicidad" me abrió paso hacia dos momentos anteriores del debate, que habían quedado en la memoria como puntos en que, por un momento, se había quebrado el tono expositivo de dos ponencias de carácter jurídico. Enrique Barros, quien trató el tema de la institucionalidad cultural en Chile, hizo una referencia breve y elocuente al "desafío del tedio", a la "necesidad de enriquecer la vida y la sensibilidad"; Agustín Squella, al terminar de leer el texto preparado de antemano, levantó la vista e hizo una cita conmovedora sobre "la melancolía, el aburrimiento y el pánico inherentes a la existencia".

Si los economistas abusan de las metáforas, por qué nosotros no: el "tupido velo"⁴ de las palabras ceñidas a diversos marcos disciplinarios logró romperse varias veces a lo largo de las reuniones de Maryland, y tras él, por las rendijas, fisuras, resquicios de los discursos, apareció algo todavía inasimilable, algo latente en el debate, algo en proceso de formulación. La dificultad de definirlo no exime de comprobar su presencia. Tal vez en un segundo momento de ese mismo seminario podamos plantearnos algunos temas en que tendrán que intersectarse las disciplinas, y entrar en terreno inseguro. Uno de esos temas es el de la "felicidad", y el de las contrapartidas que insinuaron Barros y Squella: el tedio, la melancolía, el pánico que pueden acechar la vida individual y social.

Hay ahí un desafío a la política, y un desafío a lo que todavía llamamos "cultura". Uso esta última palabra, en este momento, en todos los sentidos que sugirieron las ponencias de Maryland. Hay un desafío antropológico, que tiene que ver con la incorporación de formas culturales suprimidas o negadas, como las de millones de pobres, o las de los indígenas. Hay un desafío más concretamente político, en lo que atañe a los partidos, que sienten la necesidad de incorporar temas y formas de sensibilidad diferentes y a veces incompatibles con sus esquemas históricos. En este mismo sentido hay un desafío a las políticas de gobierno, notablemente a la de comunicaciones, y a su compleja relación con el tema de la libertad y de la pluralidad. Y hay un desafío enorme a la cultura como especialidad, como "sector", en cuanto a su capacidad de exceder su propio encapsulamiento y aportar elementos en un terreno común de reflexión de varias disciplinas de las ciencias sociales. Para terminar con una venia respetuosa y chaplinesca hacia las metáforas dominantes, este aporte de la cultura podría ingresar al actual mercado de bienes simbólicos, aún imperfecto por estas latitudes.

1 Gracias originalmente a Pablo Oyarzún por la palabra, y a Sonia Montecino por recordarla en Maryland.

2 Los lectores de Lihn recordarán el verso "aquello que todavía llamamos el alma".

3 Aun suponiendo que la oferta televisiva fuera suficiente que por cierto no lo es, como dijeron muy bien otros participantes en el seminario.

4 Los lectores de El obscuro pájaro de la noche, de Donoso, reconocerán la metáfora.

DEMOCRATIZACION Y

BERNARDO SUBERCASEAUX

La democracia cultural implica hoy día necesariamente una democracia comunicacional. Vale decir la posibilidad de que los distintos agentes sociales y culturales del país estén presentes en el imaginario colectivo. La pluralidad cultural debe expresarse a través de los medios. Solamente en la medida en que la heterogeneidad de sectores, grupos o de energías culturales latentes que existen en la sociedad sean reconocidas y favorecidas (por el Estado, por la sociedad civil o política) se estarán sentando las bases para que el movimiento creador de cada individuo pueda expresarse plenamente.

■ Las políticas culturales constituyen una instancia que posibilita y promueve la aproximación entre la esfera de la política y la esfera de la cultura, con beneficios para el conjunto de la sociedad. En tanto modelo de política cultural la democratización cultural tiene como objetivo repartir el capital y la acumulación cultural que existe en la sociedad. Se trata de una propuesta extensiva que busca facilitar el acceso de las mayorías a los bienes culturales, bienes que abarcan de preferencia las expresiones artísticas legitimadas por la tradición. Se trata también de lograr una mejor distribución geográfica y social de la infraestructura a través de la cual circulan esos bienes (cines, bibliotecas, librerías, etc.).

La moderna industria cultural ha contribuido, no cabe duda, a la democratización cultural. Los más de un millón de aparatos de televisión y los catorce millones de radios que existen en Chile (catorce millones de habitantes), han contribuido a democratizar la música, la información, etc. Por regirse fundamentalmente por una lógica mercantil, estas industrias culturales conllevan sin embargo el peligro de la uniformación transnacional de la cultura. También el peligro de que la vida cultural se convierta en un fenómeno de consumo o recepción pasiva, y no en un proceso activo o participativo. En esta perspectiva resulta necesario complementar el parámetro de democratización cultural con el de democracia cultural.

Cabe pensar que así como hay una ciudadanía política (derecho a voto, a expresar libremente las ideas, etc.) debiera haber una carta de ciudadanía cultural. Una carta que al menos considerara los siguientes derechos: derecho al acceso cultural; derecho a la producción cultural y por ende a los espacios de formación y elaboración, y derecho a participar en la gestión cultural. Las políticas extensionistas o de democratización cultural tienden a satisfacer el primer derecho, sin embargo no

los otros dos. De allí la necesidad de una propuesta que contribuya a aumentar la creatividad cultural, de modo que la sociedad, en toda su diversidad y sectores, se haga más viva y protagónica.

La democracia cultural implica hoy día necesariamente una democracia comunicacional. Vale decir la posibilidad de que los distintos agentes sociales y culturales del país se expresen. Que estén presentes en el imaginario colectivo: en el modo como nos concebimos y representamos. La pluralidad cultural debe expresarse a través de los medios. Ello contribuye a favorecer la autoimagen y a democratizar la sociedad en un sentido no estrechamente político. Solamente en la medida en que la heterogeneidad de sectores, grupos o de energías culturales latentes que existen en la sociedad sean reconocidas y favorecidas (por el Estado, por la sociedad civil o política) se estarán sentando las bases para que el movimiento creador de cada individuo pueda expresarse plenamente.

La democracia cultural (y comunicacional) es un factor fundamental para la estabilidad democrática (en el sentido político) de un país. Constituye una forma de integración tanto o más válida que la que se logra por la vía del mercado o del consumo. Qué duda cabe de que si el Perú fuese un país culturalmente integrado no habría Sendero Luminoso. La democracia cultural y comunicativa aproxima la esfera de la política a la esfera de la cultura, y obliga a que la una sea a la otra como el guante a los dedos de una mano.

Se puede concluir, entonces, que las políticas culturales en su doble parámetro (de democratización y democracia cultural, de acceso y participación en la vida cultural) constituyen un factor fundamental para aproximar la esfera de la cultura a la esfera de la política, y sobre todo para dar mayor solidez y estabilidad democrática a nuestras sociedades.

DEMOCRACIA CULTURAL



Para que el cambio sea posible, la cuestión del orden -político, económico, social- no tiene que estar en la disputa cotidiana de la sociedad, tal como ha ocurrido tantas veces en nuestro país, donde la contienda política se jugaba sobre quién era capaz de apropiarse de la noción de orden, de representar la estabilidad. En aquel contexto -disputa por el orden- el cambio era rechazado por traer la incertidumbre y la inseguridad. Otra es la realidad actual, en que asentado un consenso básico, liberadas las energías ocupadas tanto años en mantener o disputar el orden de la sociedad, se abren espacios para el conflicto regulado y el cambio.

EUGENIO TIRONI

Se dice a menudo que la transición no ha cumplido con las expectativas que se tenían depositadas en ella como un momento de despliegue de la actividad cultural. Lo que quiero argumentar en esta intervención es que creo que las expectativas no han sido satisfechas porque las transiciones no constituyen un terreno fértil para el desarrollo de la cultura, en la medida en que la sociedad en su conjunto está centrada en lograr un acuerdo sobre el orden social, político y económico que va a sustentar la convivencia democrática.

EL FIN DE LA TRANSICIÓN

En lo central, en este corto pero trascendental período, en Chile se han restaurado lo que vienen a ser las características fundamentales de un régimen democrático, es decir la existencia de instituciones sólidas, independientes y respetadas que deben rendir cuenta de sus actos. Distingo esta situación de la mera existencia de un gobierno democrático, el que puede o no estar respaldado por una institucionalidad solvente, como es el caso de muchas democracias latinoamericanas.

En pocas palabras, defino acá el término de la transición por la restitución del sustento institucional de la democracia y por el establecimiento de los consensos básicos sobre los cuales se asientan las diferencias y el conflicto. Así las cosas, recién existen las condiciones para que la creatividad y la innovación -tan centrales cuando se trata de cultura- encuentren un medio propicio para su emergencia y desarrollo. Sobre este tema -bastante polémico por lo demás- quiero aportar algunas consideraciones.

Si desde mi punto de vista lo esencial de la transición está concluido -acción reparadora, acción estabilizadora de un orden político y económico consensual y solidez institucional- es cierto también que existen situaciones que están lejos de ser óptimas: la democracia política tiene aún una gran cantidad de rasgos no democráticos que deben ser corregidos. Lo importante, estimo, es que están bastante definidos cuáles son esos elementos a ser modificados, como así también los procedimientos para realizarlo.

Entender la transición en estos términos nos aleja definitivamente de un tipo de argumentación que sostiene que la transición

termina recién cuando se ha logrado una democracia plena. Esta posición, me parece, confunde los términos ya que la democracia por definición nunca es plena o dicho de otra manera es siempre perfeccionable. Si existiese un país con una democracia plena se trataría de una situación en que están congelados los conflictos, las demandas y justamente la misma creatividad de la sociedad para enfrentar los problemas que surgen a su interior. O sea una situación totalitaria lo más alejada de lo que, a mi entender, representa la democracia.

Muchos de nosotros tenemos la experiencia de haber rechazado la "democracia incompleta" en función de una democracia total, descartando por "formales" la democracias existentes por una llamada democracia "sustantiva". La creencia que se puede llevar a cabo concretamente y de una vez la utopía democrática, es decir el darle una entidad concreta al pensamiento utópico, significó desconocer tanto el carácter de las utopías como de la democracia misma. La democracia en tanto proceso contiene grandes dosis de imperfección y de hibridez que posibilitan, justamente, su continuo perfeccionamiento.

Otra objeción que se hace al término de la transición tiene que ver con los problemas sociales -la pobreza, básicamente- que arrastra nuestra sociedad, cuestión que, hay que recordar, nunca estuvo en la agenda de esta transición. Identificar transición a la democracia con superación de la pobreza es mezclar dos dimensiones muy diferentes. Si así fuera, ningún país existente sería en verdad democrático, lo que es lo mismo que decir que la democracia es estrictamente una utopía. Lo que acá afirmamos, en cambio, es que teniendo la democracia un elemento utópico es, en lo fundamental, una estrategia para organizar la vida social.

LA NORMALIZACIÓN DEL CONFLICTO

El fin de la transición no es ni mucho menos el fin de los problemas sino el comienzo del reconocimiento de su existencia y de la posibilidad de cambio de las situaciones adversas. Para que el cambio sea posible, la cuestión del orden -político, económico, social- no tiene que estar en la disputa cotidiana de la sociedad, tal como ha ocurrido tantas veces en nuestro país, donde la contienda política se jugaba sobre quién era capaz de apropiarse de la noción de orden, de representar la estabilidad. En aquel contexto -disputa por el orden- el cambio era rechazado por traer la incertidumbre

CAMPO COMUNICATIVO Y REPRESENTACIÓN SIMBÓLICA: LAS EXCLUSIONES

Hace escasos meses el gobierno de la Concertación declaró (...) el fin de la transición. Es verdad que lo que motivó este pronunciamiento fue el cumplimiento de las principales metas fijadas para esta etapa. Sin embargo, aquellos que analizamos día a día el flujo comunicativo, no podemos dejar de preguntarnos si la autoridad no se equivoca al actuar desde la normalización cuando aun no se ha realizado una condición fundamental para la convivencia democrática: la reconstitución de un espacio de representación y reconocimiento público.

Cualquiera que se aplique con alguna detención a hacer un seguimiento de los espacios informativos de la televisión o de la agenda de la prensa podrá comprobar la restringida representación que los medios realizan de importantes aspectos y actores del acontecer nacional. Entonces, es fácil darse cuenta como un conjunto significativo de temas y grupos

permanecen aún silenciados en los ámbitos informativos masivos.

En las actuales democracias consensuales el campo comunicativo es el lugar simbólico donde se realizan preferentemente las definiciones del orden social: producen los mutuos reconocimientos, se perfilan las identidades, se manifiestan los disensos y se cristalizan los acuerdos. Por ello, ante un espacio de representación no ampliado, nos preguntamos: ¿cómo es posible asegurar las integraciones y legitimaciones necesarias para la gobernalidad?, ¿cómo se puede esperar la emergencia de los referentes básicos compartidos fundamentales para la constitución de un nosotros colectivo y un sentido de comunidad?

GISELLE MUNIZAGA

EL SISTEMA COMUNICATIVO CHILENO Y LOS LEGADOS DE LA DICTADURA (MARYLAND, NOVIEMBRE DE 1991)

y la inseguridad. Otra es la realidad actual, en que asentado un consenso básico, liberadas las energías ocupadas tanto años en mantener o disputar el orden de la sociedad, se abren espacios para el conflicto regulado y el cambio, para la emergencia de problemas concretos, grandes o pequeños. En fin, creo que la transición ha concluido en la medida en que se afianza el régimen democrático y que, en definitiva, el acuerdo ciudadano sobre el orden posibilita el despliegue real de la libertad.

Sabemos que la normalidad que trae consigo la consolidación del régimen democrático aporta niveles mayores de confianza y el conflicto deja de tener connotaciones traumáticas. Esa ausencia de dramatismo de la vida democrática se confunde a menudo con aburrimiento y puede estar incluso acompañada de dosis de apatía cuando los temas en discusión no son capaces de interpelar a ciertos sectores. Las cuotas de distanciamiento frente a la política pueden ser, desde un ángulo, indicadores de "salud" de un sistema en la medida en que la política deja de ser el eje central en torno al cual se organiza la convivencia social. Por otro lado, es un llamado de atención y un desafío sobre la capacidad del sistema para relevar los temas concretos que preocupan a la gente.

Finalmente -y con todo termino de revisar alguno de los elementos presentes en la nueva situación- está el hecho que la ausencia de finalismo del régimen democrático, vale decir la no existencia de un punto de quiebre a partir del cual se alcanzan metas definitivas (socialismo, comunismo, comunitarismo o competencia perfecta) provoca una suerte de desconcierto en muchos sectores, entre ellos algunas elites que deben acomodar su discurso al "campo de lo posible". Lo que mirado desde mi punto de vista es una tarea apasionante y nada estrecha, pues permite movernos ya sin el temor a la inestabilidad y a lo diverso, perder la uniformidad y abrir debate, proyectar e imaginar futuro atreviéndonos a innovar donde sea necesario, en fin, generar una modernidad desde nuestras actuales condiciones. En ese sentido, son conservadores los que desean prolongar la transición en nombre de utopías inalcanzables y no quienes pretendemos asumir los desafíos que nos plantea la nueva fase.

La capacidad de transformación que se nos abre en el presente es, justamente, la que permite un clima favorable a la cultura. Terminada la contricción que llevaba consigo la transición, el ejercicio crítico y creativo propio de la cultura encuentra un medio propicio y un lugar central en la elaboración del futuro. Pues el

EL SACRIFICIO A LAS DIFERENCIAS:

LO MISMO DE LO OTRO

Como sabemos, la historia de las relaciones entre indígenas y chilenos ha variado de acuerdo a las épocas, los sectores y los contextos. El régimen militar, por ejemplo, quiso clausurar el debate iniciado a principios de siglo respecto a la posesión comunitaria de las tierras, promulgando una ley que asegurara la propiedad privada y la disolución de las diferencias étnicas declarando como "chilenos" a mapuches, aymara y rapanui. La impugnación a esa ley significó la re-emergencia del movimiento indígena en el país, y aunque ésta se hizo efectiva, desde el punto de vista las organizaciones marcó el inicio de una nueva etapa de resistencia a la homogenización. Hoy día el gobierno democrático asume el tema indígena, elaborando otra ley que ha implicado re-abrir la discusión, supuestamente sepultada, sobre el lugar que el universo indio debe tener en nuestra sociedad.

Lo que aparece como relevante en esta historia contemporánea es que ella re-edita y pone en el escenario viejos asuntos no resueltos, retenidos y agazapados en la memoria. Asuntos que tienen que ver con la identidad pensada y vivida de los chilenos, y por tanto con la cultura, los proyectos y las utopías. La presencia indígena reducida, negada, relegada a los márgenes, emerge en un tiempo en donde los mestizos a través de sus instancias de poder convergen, conciertan, se ponen de acuerdo para definir el perfil del país que habitan. Se conciertan en principios universales y occidentales de lo "mismo", que se traducen en continuar con una economía liberal de mercado, poniendo como horizonte del desarrollo la modernidad que ésta brindará. Si en el pasado reciente este horizonte significaba el sacrificio -real y simbólico- de ciertas víctimas (los disidentes políticos, los pobres, entre otros), ahora ese horizonte impone el sacrificio a las diferencias (las mujeres, los jóvenes, las minorías étnicas), no como inmolación sino a través de la dulce perversión de ser fagocitados por un Estado que sólo acepta las identidades nominales.

SONIA MONTECINO

EL MUNDO INDÍGENA EN EL CHILE DE HOY; TEMOR Y TENSION DE UNA PRESENCIA (MARYLAND, NOVIEMBRE DE 1991)

desarrollo y la modernización se sustentan en la innovación y ella es posible sólo y cuando existe una cultura audaz, compleja y extendida que le dé vida.

LA CUESTION

DEL ORDEN



Para los sectores marginados por la omnipresencia del poder autoritario, la democracia aparecía como maximización de lo plural; ejercicio diversificado de múltiples singularizaciones.

¿Cual es hoy el lugar de las prácticas y discursividades minoritarias?

Exclusiones y marginaciones comienzan a hacerse evidentes.

El cuerpo mujer señala el trayecto

RAQUEL OLEA

■ Escribir acerca de la mujer como sujeto de deseo político en el espacio de la redemocratización chilena, pasa por intentar recuperar la fantasía de ese lugar de anticipo; espacio clausurado en la subjetividad social por la omnipotencia del régimen militar que perpetuaba "ad infinitum" su estadía en el poder. Si la realidad se había transformado en una ficción del horror, un futuro democrático aparecía como el lugar de la utopía, de lo posible que el presente negaba, reprimía, censuraba. Para los sectores marginados por la omnipresencia del poder autoritario, la democracia llegó a ser la expresión de la maximización de lo plural, de lo

había sido posible en los años de democracia anteriores. El cuerpo mujer se resignifica como micro-espacio de libertad de pulsiones eróticas y políticas que, desde la búsqueda de un otro deseo, propone una identidad aún no emergida en la sociedad chilena y que provoca abiertamente ordenes simbólicos del signo cultural mujer.

Como proposición fundamental, el feminismo analogizó la subordinación y represión de la mujer en lo privado con la represión y supresión de libertades públicas y ciudadanas, "lo privado también es político". La consigna "Democracia en el país y en la casa"

LA REDEMOCRATIZACION;

heterogéneo, de lo descentrado; lugar de las diferencias que, diversificado en el ejercicio de múltiples singularizaciones, otorgaría espacio político y discursivo a toda minoría. La democracia como espacio de fantasía en permanente producción de experiencias, diversidades, discursividad crítica. Dieciocho años de supresiones proyectaron, en el imaginario social la idea de democracia como el escenario de una ficción posible, como el lugar de intercambio con el imposible que se vivía.

En ese espacio de censuras ejercidas por la dictadura, se gestionaron comportamientos sociales inéditos en nuestra convivencia nacional; el principio de sobrevivencia potenciado al máximo, ya como miedo a perder la vida expresado en el silencio y el repliegue, o el gesto de arriesgarla en conductas de resistencia a los códigos de supresión de libertades individuales y sociales. El desborde de pulsiones de poder y dominio descontroladas que la dictadura ejercía, tuvo respuesta en producciones estéticas, políticas, discursivas, también extremadas en sus proposiciones de desborde, de ruptura de ordenes e identidades culturales, hasta entonces inéditas en el escenario social chileno. La puesta en acción de un movimiento y un discurso feminista audaz y legitimado en el cuerpo de resistencias a las ordenanzas militares, surge en esas condiciones de quiebres; de expresión extremada del poder patriarcal, de despliegue desbordado del autoritarismo de la razón masculina.

En este contexto de resistencias el feminismo pudo explicitar demandas específicas y desarrollar un crecimiento social que no le

simbolizó el deseo de una democracia que haría posible la convergencia de intereses feministas e intereses políticos.

¿DEMOCRACIA EN EL PAÍS Y EN LA CASA?

Si alguna vez el feminismo socialista había pensado que la transformación de las condiciones capitalistas de producción liberaría a las mujeres de su lugar social subordinado, en el interior de la dictadura chilena, el joven movimiento feminista pensó ingenuamente que el fin del régimen autoritario daría lugar a sus demandas específicas. Lo que el feminismo chileno no pudo pensar entonces es que las críticas al orden simbólico falogocentrista -sustentado por las relaciones de poder entre los sexos- que propone el discurso feminista es un deseo político que nunca estuvo en la voluntad de los sectores concertados para instalar la democracia en el país. La discursividad feminista, en profunda crisis con el orden establecido, no tenía sólo a la dictadura como referente, sino al orden patriarcal, el que en el futuro democrático deseado, seguiría ejercitando su poder.

Fue así como en el advenimiento del orden democrático, esa alianza con-signada en el slogan "Democracia en el país y en la casa" quedaría fragmentada en dos sintagmas: uno enunciando una realidad, Democracia en el país, y el otro transformado en una interrogante diferida ¿y en la casa? Sólo el feminismo como minoría política mantiene su interés en producir acciones y prácticas

discursivas críticas a las ideologías religiosas, culturales y a los ordenes parentales, que han condicionado el lugar de la mujer. La transición democrática no pondría en tela de juicio la macroideología patriarcal.

El primer año de democracia se marca, con relación al sector mujer, por la negociación de políticas. Negociación que sólo en sus inicios incluyó sectores de un feminismo no partidario. El primer período de democratización llegará a escenificar la tensión entre ese (im) posible deseo político enunciado por el movimiento de mujeres y el movimiento feminista, durante la dictadura, y lo posible de realizar por un régimen de gobierno que se propone fundamentalmente cambiar formas autoritarias por formas democráticas de convivencia social. Por otra parte en ese nuevo contexto

MUJER,

las políticas de lo real muestran que el general Pinochet, otrora jefe supremo y capitán general de la nación, ahora comandante en jefe de las FF.AA. continúa en un grado de inalteridad de poder suficiente como para determinar ciertos signos de la democratización. Asimismo, la instalación del régimen democrático sustentado en el juego partidario, se realiza en un "rayado de cancha" claramente codificado. Amarres con el ejército, negociaciones entre partidos, cuentas pendientes con la iglesia en relación a la defensa de los derechos humanos sostenida durante la dictadura, determinan políticas hacia la mujer, tanto como otras políticas sociales; en un país desmemoriado y obsesionado a cualquier costo por los ideales del neo liberalismo y sus prácticas de modernización que reiteradamente apelan a la necesidad de una "modernidad contemporánea".

Es en este sentido, que el posicionamiento del signo mujer como espacio de políticas más o menos interrogantes de su simbolismo cultural resulta productivo para señalar las vías de cambio inherentes al proceso de democratización. La puesta en discusión de la ley que hizo posible la creación del Servicio Nacional de la Mujer (Sernam) desató ya una primera polémica que "puso en escena" la tensión que el tema generaba en los sectores más tradicionales de la sociedad chilena. El cuerpo mujer se expone como espacio político de confrontación. Los partidos de derecha a través de sus más destacadas representantes y voceras se yerguen, en esa oportunidad, en defensores de las costumbres que los valores de la familia y el rol de la mujer sustentan. De ese modo expresan su temor, aduciendo que la implementación de políticas o campañas hacia la mujer pueden tender a modificar arbitrariamente las costumbres de la mujer chilena. Sernam será el principal logro de las mujeres en la renaciente democracia. Sus primeras políticas se dejan ver en la creación de Centros de información de la mujer, programas de trabajos en el tema de la violencia intrafamiliar, programas para mujeres jefas de hogar, revisiones de la legislación privada y pública hacia la mujer, entre otras propuestas y actividades; trabajo positivo para un mejoramiento de su calidad de vida. Sin embargo, los "amarres", las negociaciones, las pugnas internas entre posiciones más tradicionales y más avanzadas al interior de la concertación obstruyen la puesta en debate de temas más específicos del feminismo; aborto, divorcio; temas como opciones sexuales o identidades alternativas a las normativas, quedan definitivamente estigmatizados y suprimidos de la agenda pública.

Es así como sectores del movimiento feminista autónomo

experimentan la frustración de registrar la exclusión de sus temas más relevantes, decantándose una interrogante por lo que será la democracia plena, como espacio de diferencias y pluralidad. El período de democratización comienza a construir los signos de la democracia plena; ¿cuál es el lugar de las prácticas y las discursividades minoritarias?; exclusiones y marginaciones comienzan a hacerse evidentes. El cuerpo mujer señala el trayecto.

CRISIS MORAL Y POLÍTICAS DE LOS CUERPOS

Hoy, a dos años de gobierno democrático, Sernam se ha instalado en la opinión pública como instancia que vela por las políticas sociales hacia la mujer, las que desde una discursividad oficial tienden a reinstalarla en su rol tradicional de esposa-madre, dueña de casa moderna, con derecho a la educación profesional garantizada en algunas leyes de protección privada y pública. La mujer como instrumento ad hoc para solucionar problemas que amenazan la institución familiar.

Sin embargo el cuerpo mujer, como clave de tensiones discursivas y prácticas sociales, vuelve a ocupar la escena pública, en el (in) oportuno escándalo protagonizado por la "Agenda mujer 92". Debido a un avisaje de las actividades de Sernam en una agenda feminista, la derecha denuncia escandalosa y desinformadamente el financiamiento por parte del gobierno de un medio que denigra la imagen de la mujer chilena, promueve la promiscuidad, el divorcio y otras malas costumbres. Con hábil ojo político la oposición de derecha, sabe que en ese momento, dicho flanco puede rendirle utilidades para marcar diferencias entre las posiciones socialistas más avanzadas y las posiciones

democrístianas más conservadoras de la concertación. Si en las políticas económicas ha habido acuerdo no podrá haberlo en materia de moral sexual y familiar entre el socialismoseudomarxista y la democracia cristiana.

Paralelamente, el arzobispo de Santiago ha publicado una carta pastoral declarando al país en estado de crisis moral por efectos de un exceso de permisividad social. ¿Será esta una reflexión nostálgica del pastor significando que en una sociedad restrictiva no habría crisis moral? Este hecho reactiva la polémica iniciada por la derecha neoliberal, conservadora, que vuelve a acusar al gobierno de facilitar la degradación de la mujer. La movida de la derecha da frutos; la vicedirectora de Sernam, perteneciente al partido socialista opina públicamente que "el sexo

FEMINISMO

Y POLITICA.

existe" defendiendo el derecho a una sexualidad realizada, mientras la directora asegura su inocencia por desconocer los contenidos de la agenda y promete no volver a anunciar en dicho medio.

El tema de la crisis moral se constituye en debate público y pequeño escándalo que hace emerger nuevos signos y otras interrogantes: ¿Puede referirse una crisis de la moral sólo a ciertos cambios en costumbres y concepciones de moral sexual y familiar? y si así fuera ¿puede la derecha rasgar vestiduras? Si hablamos de crisis moral, ¿habrá que referirse también a los atropellos a los derechos humanos, excesos de poder, crímenes irresueltos, miles

de desaparecidos, desfalcos y corrupciones? ¿Es posible homologar moral sexual, privada con moral pública? Si la derecha logra, en parte, su objetivo, queda claro que hablar de moral es un tema de filo doble para todas las posiciones ideológicas y para todos los poderes, pero también despliega el doblez de un standard discursivo nacional, hipócrita y contradictorio con prácticas aceptadas y funcionales al deseo de modernidad.

El caso de la agenda "azarosamente" vuelve a poner en escena el cuerpo de la mujer como espacio ético-político, metáfora del cuerpo social, cuerpo de (des)acato a los ordenamientos y ordenanzas de los sistemas de poder. Los ordenes patriarcales, políticos, culturales e institucionales, pueden ser interrogados desde el cuerpo mujer: ¿Es sólo el cuerpo mujer, un espacio moral? ¿Cuándo lo es? ¿Quién define y cuál es la moralidad de los cuerpos? Son preguntas que emergen con legitimidad, y sin espacios de debate.

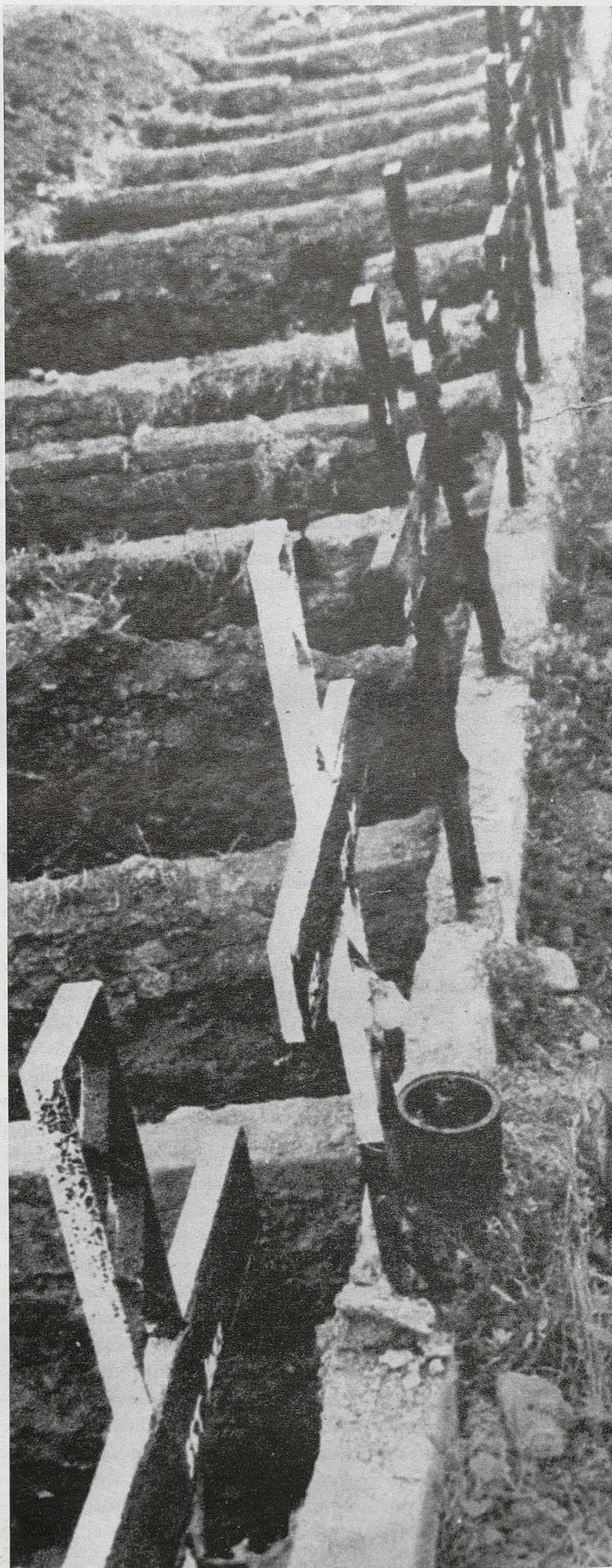
Sólo algunos discursos disidentes que se construyen desde perspectivas críticas que trascienden la coyuntura política, se interrogan acerca de: ¿Cómo compatibilizar una democracia joven, modernizada y racionalista con discursos envejecidos de mujer, sexualidad y familia que niegan reconocer prácticas sociales ya instaladas, para preservar lo caduco? ¿Cómo desconstruir discursividades oficiales de gobierno y oposición; de derechas e izquierdas, acordes en su normativa acerca de la mujer? Todas proponen una imagen de mujer, administrada desde el poder y la ley, ya incompatible con prácticas y experiencias de un gran sector social. No olvidemos que el propio neo-liberalismo ha contribuido, con sus ideas de progreso y rendimiento, a la construcción de un modelo de mujer, moderna y emancipada, promovido desde todos los medios propagandísticos y comunicacionales.

Para el feminismo, que ha concebido su deseo político, desde la re-significación de la corporalidad mujer como estatuto de derecho y autodeterminación, sus interrogantes a la democracia intentan gestionar el desacato, en un discurso de género, crítico a símbolos, roles y estereotipos, buscando los espacios de interlocución y legitimación de su pensamiento y sus propuestas. ¿Cómo instalar un posicionamiento social del signo mujer, gestor de un imaginario productivo a su deseo político? Dichas preguntas -y otras- tensionan cruces entre el pensamiento de la derecha más conservadora y la izquierda más progresista; entre la derecha más progresista y la izquierda más conservadora, construyendo alianzas discursivas que niegan o difieren posicionamientos críticos a los impases de una construcción de género que ya no calza con las transformaciones operadas en las políticas de los cuerpos. Porque en relación a la mujer, no como objeto de políticas, de estudio o discusión, sino como figura ingresada a nuestro imaginario desde un registro simbólico patriarcal se rompe la dicotomía derecha/izquierda, para señalar la vía hacia un orden aún precariamente tocado en la cultura chilena. Es la gran apuesta de un feminismo de crítica cultural, como discurso que intenta desconstruir los fundamentos con que ese orden se ha legitimado.

En el Chile de hoy, el signo mujer abre una pluralidad semiótica que posibilita prever las obstrucciones de una democracia política que se instala acríticamente en la modernidad, sin interrogar los órdenes sociales y culturales que hacen evidente su crisis. Estos años de democratización escenifican esa tensión entre el deseo de pertenecer a una modernidad fundada en lo económico, y ciertas concepciones de vida y de moral sexual arcaicas, en un país tradicional y provinciano. La moderna democracia chilena, intenta construir su sistema de permisividades y prohibiciones individuales y sociales en bien manipulados sistemas de disciplinamiento social que, a través de políticas comunicacionales múltiples, desarticulan cualquier proposición política, estética, discursiva que intente relevar diferencias históricamente suprimidas.

Como hace 500 años se cumple el signo que nos re-sitúa en un tiempo otro que el que ordena la historia central. Desde ese

entonces hemos aspirado a ser, errados y a destiempo: barrocos, ilustrados, románticos, surrealistas... Es el incierto lugar del deseo político feminista que construido en un discurso que trasciende la modernidad se inserta en ella como una ausencia incluida. Chile no escapa al modelo del patriarcado moderno. Sólo que modernidad y patriarcado constituyen una alianza interrogada.



1. PENSAMIENTOS DE LA NOCHE

¿Cómo pensar, por donde aproximarse a la sangre abandonando por violencia un cuerpo?

¿Cómo reflexionar la pequeña catástrofe, la floración mala que rompe el ritmo interno y el externo, que provoca la rotura en el cotidiano y hace flamear el telón de lo habitual, hinchándolo por un rasgón en su tela.

Hablo de derrumbes, catástrofes individuales donde la muerte se dejó caer, clavando a uno, dos o más sujetos en una minúscula parcela de estupor congelado. Homicidios, crímenes veloces, relampagueantes o tortuosos; hoyos negros donde la pasión y/o la fatalidad individual señaló íntimas topografías urbanas, ungiendo los sitios, levantando ahí la 'animita', túmulos que recuerdan y convocan a los caídos por violencia, a los cortados extemporáneamente; fijando en esas muertes y en su recuerdo, la estásis, la congestión que suspende el tránsito, la vida.

La tercera parca, Atropo, la que corta es quien nos mantiene en el vaivén de sus tijeras.

Las parcas hilan, miden y cortan el hilo de cada vida.

La crónica roja en nuestro mundo es quien reporta el medido y el cortado.

La crónica roja fija las manchas de sangre, censa las periódicas menstruaciones de la ciudad, el arrojado de coágulos, de humores impuros; la evacuación en todos los matices del rojo, con que lo privado y lo público se cruzan.

Crónica de los 'hechos diversos', ella representa la avidez sobre el destino de la carne y sus diversas maneras de ser detenida en viaje, -ese saber que estremece y fascina por actores interpósitos.

El morbo es la dolencia que desorganiza un sistema haciéndolo disfuncional. La dolencia de ese querer saber,

FRANCESCA
LOMBARDO

DEL CRIMEN

figonear por la cerradura, estar ahí cuando hubo el silencio o el grito, cuando el corte, el proyectil, el golpe se perpetró, estar ahí y ver cuando la sangre corrió...

Cómo pensar entonces ese ser detenido en viaje, cómo pensar un derrame, una coagulación sobre el pavimento o el suelo, de tierra o madera. El levantamiento del cuerpo, las actas que consignan lo cotidiano último, como una mortaja burocrática; qué vestía, dónde fue la herida, por donde desaguó la vida, el item del entorno y de los objetos personales, la marca de una camiseta, la rotura de un calcetín, la ropa que cubría y que a veces conservó la huella que delata, la mancha, el pelo; y la necropsia, último item, el balance anatómico y de cómo el vuelo de la muerte se dejó caer en lo orgánico.

Tratar de pensar eso, los rastros visibles y también los otros, la historia anterior, la interioridad de cada ejecutante, significa darle curso a reflexiones que encarnan la noche, la noche por lo suspendido, lo solitario, lo insomne.

El filósofo checo Patocka¹ habla de la existencia de las 'fuerzas del día' y de las 'fuerzas de la noche'. Las fuerzas diurnas dice, consideran la vida y la muerte como un continuum. Las fuerzas de la noche, son aquellas que radican en un hacer frente a la muerte, es decir, en atreverse a hablar de ella; estas fuerzas tienen que ver con la solidaridad en la soledad de los extraviados.

Los pensamientos institucionales, sea cual sea su coloración, minimizan la catástrofe, la grande y la pequeña con más razón aún, -así cuando la afrontan la reducen, siendo lo más corriente que se abstengan de hacerlo.

(A la memoria

Los pensamientos del día son bulímicos, ellos no han cesado de tragar eventos y conceptos, sin poder detenerse. Los pensamientos de acomodo y felicidad, cuando son lineales no dicen gran cosa, ya que sólo aquello que interrumpe un movimiento mecánico, que lo corta, lo quiebra, solo eso que rompe la lógica de las cosas, puede ser pensado.

Patocka señala tres tipos de pensamiento: burgués, de impaciencia y de vigilancia. El pensamiento burgués es aquel del cálculo racional, él se quiere neutro, abstracto, indiferente a las peripecias políticas, a las violencias religiosas y a los matices de cada pueblo. El se define porque excluye el tiempo religioso, el rito y el dispendio ostentatorio. Según su lógica propia él tiende a excluir el tiempo político, haciendo prevalecer el tiempo del mercado.

El pensamiento de impaciencia es aquel ligado a la noción de restauración. Corrientes que quieren volver al más acá del tiempo burgués. La vuelta a una tradición.

La restauración niega las rupturas y hace como si los eventos, los quiebres y catástrofes no hubiesen tenido lugar.

El pensamiento de vigilancia es aquel que tiene una relación quizás más justa con el suceso, ya que la vigilancia está hecha de atención al momento presente sin pretensión de gobernarlo. La vigilancia es un medio de lucha, una militancia y una atención a aquello que puede revelar el acontecimiento. Ella se articula de manera diferenciada al tiempo político, no hace número con él, lo supone como supone la ciudad, sus leyes e instituciones y de cierta manera advierte, señala rasgos que la esfera autosuficiente de la política ignora o hace como si así fuera. La vigilancia es una actitud literaria si se quiere, una actitud que tiene que ver con la ironía, el humor, la poesía; aspectos que son capaces de tomar una pequeña libertad respecto al mundo. Libertad es parábola, capaz de decir a la vez la adhesión y la distanciamiento respecto al mundo; habitarlo, afrontarlo y englobarlo mejor.

Como literatura ella podría ser dicha 'apocalíptica', en el sentido de revelación. Como literatura de resistencia ella advierte, el rol de sus visiones pretende sondear los pensamientos de la noche, a fin de hacer un lugar a aquello que no puede ser explicado ni justificado por el razonamiento.

Los griegos tenían sus trágicos, los judíos sus profetas. Los pueblos primitivos cuentan sus mitos, para poner en escena los males que les amenazan. Pero para nosotros, desmitizados o desmitologizados, nuestros recursos son escasos.

Así, los sucesos pueden ser trágicos pero nadie escribe sobre la tragedia. Los arabescos del pensamiento diurno evitan reflexionar en forma literaria, incluso cuando algo es dicho en esta modalidad, suele ser denunciado y podado. Pero las formas literarias son tal vez las únicas que pueden esclarecer y proteger el imaginario de la dilapidación y del olvido.

Patocka llama pensamientos de la noche a esos que afrontan conscientemente la muerte, en este caso el hablar de ella, no de la gran catástrofe sino de la pequeña. Vigilar los hechos donde la sangre, la carne, el cuerpo del otro fueron abruptamente suspendidos, congelados en un gesto irreparable, capaz de situar a sus actores en un punto de no retorno. Para esos actores ya no hay nada que perder, por lo tanto ese no retorno es también un punto de extremo y brillante lujo.

En un instante el sobresalto de una insurrección, el acto insensato se vuelve él sólo capaz de atribuir un nombre, una identidad, bienes que aparecen y se escurren junto al horror de la sangre y al cuerpo muerto de la víctima y al cuerpo apresado, sacado del circuito, fichado, del victimario.

Todo crimen es pasional, en la medida que el exceso lo transita, que los afectos desmesurados lo atraviesan. Sin embargo la justicia separa, de acuerdo a los móviles y las voluntades de daño.

Para la justicia el amor y la sangre son incompatibles, para la vida en cambio ambos van estrechamente mezclados.

En los crímenes dichos pasionales uno mata, uno se mata, no solamente porque el corazón esté repleto de amores y de hieles imposibles, sino porque la efracción de la carne ajena, estanca en un momento la vida privada, haciendo emerger la fisura que la funda.

El gesto criminal instaura a un sujeto anónimo hasta ahí, en actor trágico, en una excepción, inscribiéndolo junto con la sangre vertida, en la franja de lo 'aparte'.

El crimen pasional se constituye a principios del siglo XIX y a partir de la opinión pública, que diferencia el crimen crapuloso, cometido por intereses, del crimen perpetrado bajo la impulsión de lo pasional.

de Willy Oddo)

Los criterios de esta distinción son morales. Ellos reflejan, a su manera, la ética de una sociedad cuidadosa de defender los bienes materiales y la propiedad privada bajo todas sus formas. En oposición, el carácter casi desinteresado de los móviles pasionales, le confieren a este acto una dimensión específica. El criminal que mata por amor, por celos, por rencor, es un aislado, un privado; su acto aparece como respuesta a una situación conflictual personal, cuyas consecuencias conciernen a un grupo restringido de individuos, ligados entre sí por lazos familiares, conyugales, sexuales. En todo caso de afectos intensos y entrecruzados.

Este acto pertenece a la esfera privada, aquella de la vida familiar, sentimental, espacio donde la violencia se ejerce sin estar sometida al control de las instituciones estatales.

La violencia física, generalmente condenada, aparece 'tolerada' por la opinión pública en el crimen pasional, ya que aunque provoca espanto e inquietud, también es un 'condimento'. Esos actos y esos relatos despiertan en todos la imagen tremenda de un exceso: el del amor y la muerte.

Otro factor favorable, es el parentesco entre crimen pasional y suicidio. Este acto individual que expresa la afirmación del derecho de vida o de muerte sobre si mismo. El criminal reivindica el derecho de homicidio en eso que siendo él, se va con él; el cuerpo, la vida y la historia del otro, todo eso que sería ya no los bienes, sino el patrimonio último y esto por ser el otro en lo viviente, motivo de tanto bien y de tanto mal.

Crimen y suicidio aparecen así, como las facetas de un solo y mismo acto. El estado de sufrimiento, de exasperación, de violencia resentido es común al uno y al otro y, de cierta manera, legitima el desborde que resulta.

El suicida, sumiso al sufrimiento y a la vez soberbio de si y sus medios vuelve la violencia contra si mismo; el criminal se insurge y agrede al objeto, saliéndose de si, aniquila al otro como fuente externa y a la vez íntima de sufrimiento. Ambos se hacen justicia, queriendo restablecer un orden de las cosas, eliminando al objeto imposible.

El criminal impresiona al público por su aspecto fatal, sangriento en general, y porque él devela un borde existencial amenazante, aquel de las pulsiones arcaicas. Su crimen en si es una conducta de horror, horror vacui ante el otro, -aniquilarlo entonces porque precisamente no está, no es encontrado ahí donde su carne lo muestra.

Así, usurpando el derecho de muerte o atacando la propiedad, el criminal, como cuerpo rebelde, resiste a la disciplina del orden social, él será designado por los criminólogos como un peligro latente, que será posible controlar sólo a condición de constituir al criminal y no a su delito en objeto de saber.

-Que sucede, qué significa entonces que el criminal 'haga' y que nosotros sólo 'soñemos', bifurquemos las masacres, evitando la piel ajena, evacuemos lentamente en literatura, en ficción, en metáforas un delito inmortal?

El "acting out", el pasaje al acto es eso que constituye la diferencia esencial, la que distingue al criminal de los otros individuos, ese tránsito rápido a la concretización, expresa su diferencia.

Hay el desenganche de todo proyecto, el abandonarse con insolencia a su suerte, jugada en un gesto rápido y obnubilado, hay todo eso que nos separa de él.

La evidencia sociológica muestra que el proceso de domesticación de la economía pulsional está estrechamente ligado al estrato social. Los individuos beneficiantes de un nivel de vida más elevado o en busca de ascensión, están obligados a modular sus comportamientos y adherir a ciertos valores dominantes. Así, bajo pena de sanciones sociales susceptibles de arruinar una reputación o un patrimonio, cada uno se esfuerza por gobernar sus pulsiones y emociones.

Esta pacificación a la que se somete especialmente la clase media, alcanzará formas ascéticas reveladoras. Por ejemplo, una voluntad exacerbada de preservar el cuerpo de todo peligro exterior. Cuerpo vuelto objeto y blanco de una política de inversiones encaminada a conquistar el poder y a diferenciarse de los otros, pero también cuerpo homogenizado en sus haceres y quererres.

Violencia matizada por estamentos, porque si bien para todos ella esta prohibida en la esfera pública, su permanencia es activa en los espacios privados, -el ámbito familiar es el lugar específico de tensiones fundadoras de violencias manifiestas o imperceptibles.

Saber acerca del ejecutante del crimen es siempre saber, por supuesto, de su víctima. Aquélla que concentró como blanco fosforescente todo el aroma a aniquilamiento. Y también es saber de cómo él o los estratos de cada uno fueron longitudinalmente cortados por el acto. Y como las interioridades se relampaguearon mutuamente; en el criminal como eyección de destrozo, en la víctima como materia tocable específica para esa eyección.

En sordina a esos actos fatídicos está siempre la historia y la prehistoria del sujeto, la matriz de los afectos, de las administraciones y negociaciones, ésa que reprodujo con fractura y que generó en fragua dislocada lo inviable.

Freud en su obra², ha sido muy cauteloso respecto a los individuos criminales. Sin embargo señala que frecuentemente después de realizado el acto ilícito, el autor se siente mejor psíquicamente y que es precisamente en la franja anterior al hecho, donde existe un profundo sentimiento de culpabilidad, que la concreción distiende, vacía.

La culpa preexistente a la falta y esto porque ella es una reacción a las dos grandes intenciones criminales que nos acompañan desde la infancia; es decir, eliminar al padre y poseer a la madre. La criminalidad nace para Freud con el drama edípico. El acto criminal es, desde esta perspectiva, la respuesta a una falta anterior que el crimen 'confiesa'.

El delito actualiza un drama mal sepultado y reproduce en el sistema social, horadándolo, la primera tragedia, esa de la sangre y la diferencia.

El acto actúa eso que el fantasma no puede contar.

El acto posibilitaría un ajuste gracias al cual, un sujeto, en respuesta a las carencias y vacíos estratificados en él, puede negar y destruir al otro, aniquilándolo 'realmente' para ajustarse con él, para hacérselo par.

La falta cometida es una huella activa y actuada entre una destrucción anterior vivida y la desaparición real del otro. Por eso se podría decir que toda delincuencia es una economía que se establece entre un vacío en sí y el 'borramiento' del otro.

Una arquitectura visible de elementos disjuntos, no soldados. Arquitectura que deja la traza en el acto mismo de la anulación que ejecuta, en ella está el dibujo y el intento de su propia destrucción.

Palabra recubierta de hecho, donde las huellas acumulativas relatan la grieta original. La fisura, el borde, ahí donde no hay palabra.

2. LOS ANDAMIOS DE LA AUSENCIA

"¿Qué has hecho? La voz de la sangre de tu hermano grita desde la tierra hasta mí".

"...Y Yahvé puso un signo en la frente de Caín, a fin de que aquellos que lo encontraran no lo mataran.

(Génesis. 4.15)"

Historia de la cultura: la sangre filial vertida, la marca que distingue, el estigma, el abandono de la tierra del padre y la fundación de ciudades con mujeres de otras tribus.

Si Caín fue marcado con un signo indeleble que recuerda su falta, lo fue también para protegerlo de la muerte y para que las tribus vecinas le reconocieran como suyo y sí pudiese encontrar mujer entre ellos y fundar ciudades.

La ciudad es hija de la marca homicida. Sus ciudadanos son la descendencia de Caín. El hombre rural sufre, enloquece, mata; las pasiones lo recorren igual que al ciudadano. Pero en la ciudad se afichan distintamente las zonas, los archipiélagos destinados a la ebullición del desarraigo y la angustia. La ciudad susurra sus mareas, las del día y las de la noche, cada resaca deja a la vista cantidad de arqueología viva y muerta boqueando sobre la arena.

Los pasadizos de existencia, los que conforman la flora y la fauna en los intestinos de la ciudad anidan en el rincón de un bar turbio, en la pulsación mortífera de los neones, en las calles duras, en el carrusel mórbido de ciertas plazas, en las esquinas señaladas. Lugares del entramado urbano donde la cadencia huele a falta, ella llama y crea a los actores para que, de vez en cuando, la escena trágica sea ejecutada.

Escenarios donde se tacea, aquí y allá, la huella simbólica errática; la premura de una demanda y un mensaje; la llamada hacia los actos quebradores.

Un movimiento de hombros, un cuerpo que arrastra y aficha la provocación, una cierta manera de deslizar la mirada entre el tedio y la deriva: toda una codificación desplegada a que los actos cuajen, rompan y sellen la noche y el destino.

Los verbos son: cargar, levantar, aguantar.

Verbos que indican acciones mecánicas, de fuerza, de esfuerzo.

- Cargarse la noche como un Atlas minúsculo, cargársela también yendo a su encuentro, estrellándose contra ella,

cargarse la vida y al otro también, hacerlo de las dos maneras, en las dos acepciones.

- Levantar, sustraer del suelo, tomar en vilo. Ser levantado para ser cargado.

Otros verbos, los de ingestión: sorber, tragar, aspirar, toda ayuda sirve al aguante.

- Aguantar es resistir, poder aún con la carga y el levante.

La figura es buscar insomne ese objeto que fascina, que se toma y se destruye en un mismo movimiento.

Todos esos signos, toda esa soledad irreparable podría volverse una reconstrucción simbólica, traducirse en espacio para el sueño y para el imaginario. Pero la mayoría de los 'vivididos de transgresión' se efectúan al azar de las situaciones y de los objetos. Ellos son sin proyecto y sin reflexión. Debe haber un antes, un ahí-ahora, debe haber una historia, soñada o reconstruida, pero el escenario cotidiano de la violencia aparece como la identidad de lo sin discurso.

Eso que hace el olor, el ruido, el gesto de las zonas, opera como un relato ritual, -prácticas eclosionadas pero de una increíble eficacia. Escenas materiales que no pueden ser convertidas en discurso, que son incluso 'inaudibles', ya que en ellas lo verdadero y lo falso se mezclan, lo propio y lo social se yuxtaponen. El territorio y la interioridad se responden golpeándose sin cesar.

Escenarios, coreografías donde se repara por el acto eso que el acto ha cometido.

Lo delictual anidado en esas prácticas y transgresiones que se hacen visibles y que sin palabras muestran el lugar donde se aloja una ausencia, la peor de todas, esa que, como único espacio, tiene el acto visible.

Hablo de fenómenos cuyo relieve particular trenza la presión externa con la violencia interna, articulando en esa trampa la simbólica social y la erógena. Mapas cicatriciales cuya existencia no tiene más realidad que la de ser 'lugares de tránsito', transparentes en lo mucho que dicen de sí y súbitamente oscuros, opacos desde que se les quiere hacer decir algo.

El marcaje: tatuajes, encajes respunteados en la piel y que podrían ser llamados 'criminológicos'; ellos recuerdan el contexto pesado de un quebradero, la soledad de las células donde la violencia de la noche depositó sus huevos. Tatuajes emergidos de un ritual antiguo y paradigmático, donde la precariedad semiológica se traduce en la opresión de una escritura del cuerpo sobre el cuerpo. La huella envenenada y luego cicatrizada, muestra tanto la infección de lo afectivo como el sacrificio sagrado; -la insurgencia, la culpabilidad, el fracaso y la angustia en el lento gobierno de una ausencia.

Es pues en la visibilidad misma, en el espectáculo silencioso y definitivo de una demarcación, que esos tatuajes intentan comunicar aquello que no se puede ni callar ni expresar, decir eso que justamente está perdido en ausencia y esa exposición no es más que su andamio.

Ese es el juego de estas fronteras y superficies paradójicas que constituyen las transgresiones visibles. Juegos de tenencias y destrucciones, escrituras sin creencia, mágicos poderes y planicies sin sueño.

Entonces cuando el arte, la literatura, el psicoanálisis hacen como que leen, lo que no siempre comprendemos, es el sueño propio (nuestro) sobre ese pedazo de piel, de sangre corriendo y de masacre, sobre ellos y en los rostros rotos y culpables, somos nosotros, cada uno soñando sobre la superficie abollada. Frente a la transgresión ajena, cada cual trabaja y decripta la memoria de la propia herida. El crimen, el delito, aparece como el objeto a través del cual el lector se encuentra con su falta.

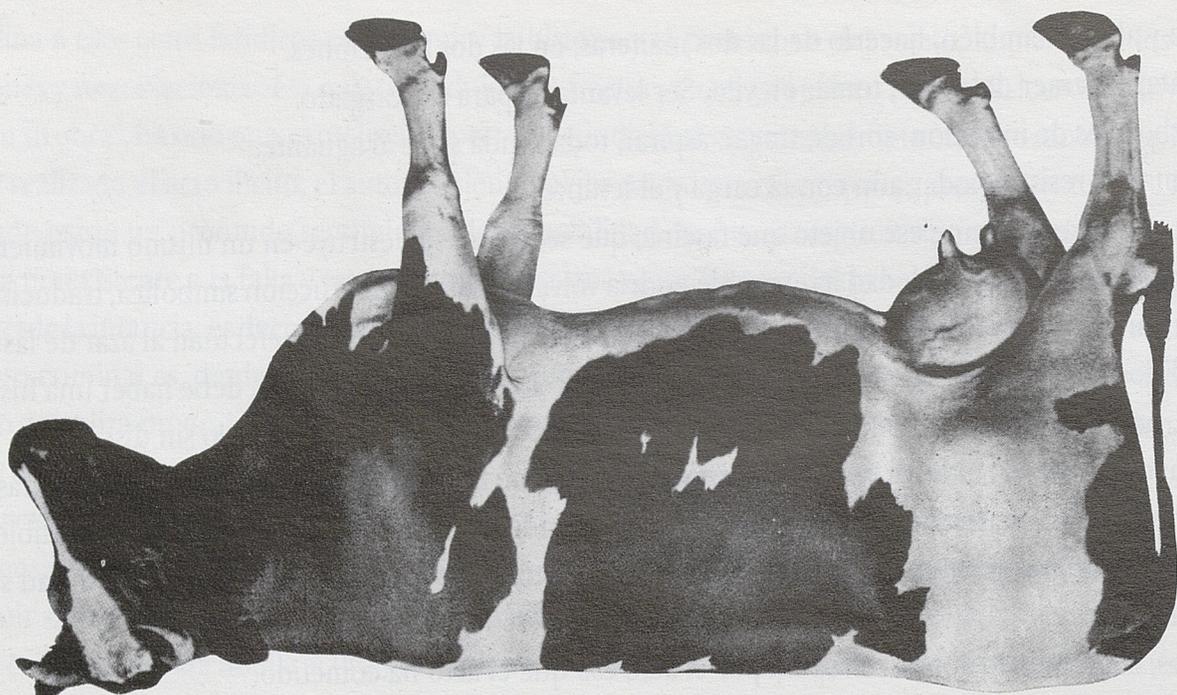
Al relato del acto y al decorado de la punición, corresponde siempre la interrogante sobre el deseo sumergido en esa historia, el trayecto entre el origen y el crimen.

Por eso si la delincuencia 'no dice nada', ella descubre en nosotros, los zócalos, las vigas, de una construcción mal recubierta. El delito figura en el 'afuera', un crimen nunca bien sepultado en nosotros.

Verdugos y víctimas se buscan, se huelen a distancia, se esperan para tomarse mutuamente el ritmo y actuar sin fallas la terminación de una vieja obra. Así, cuando sabemos de ellos, cuando el crimen es encontrado, él se mezcla al nuestro, a nivel fantasmático, permitiéndonos a veces creer que eso, ese acto, no lo efectuaremos nunca, no seremos criminales así, de esa manera; pero que aquello representado, construido, vivido y punido nos prohíbe desconocer el crimen que nos funda, haciéndonos creer, al mismo tiempo, que conjura el nuestro -crimen nunca perpetrado.

(1) Revista Esprit. Enero 1981.

(2) Freud S. "Quelques types de caractère dégagés par la psychanalyse" en *Essais de Psychanalyse Appliquée*. Paris Gallimard; 1971.



**MODERNIDAD,
CULTURA Y DEMOCRACIA
EN AMÉRICA LATINA**



Desde la década de los 30 y especialmente después de 1945 las sociedades latinoamericanas viven un proceso de modernización de efectos contradictorios.¹ Las dinámicas de secularización y de marginalización social cuestionan los fundamentos del orden establecido, incluso en aquellos países que parecían haber resuelto la cuestión nacional y la cuestión social. En este marco veo la "inflación ideológica" de los 60. Respondiendo a una amenaza de disolución y atomización social, nace la búsqueda de una visión totalizadora capaz de unificar el proceso social. Aun bajo signos políticos distintos o antagónicos, esa búsqueda de identidad sigue una pauta similar. Me parecen característicos tres rasgos.

1. La sacralización de los principios como verdad absoluta. Ello conlleva un doble efecto: hacia adentro, fomenta y consolida fuertes identidades colectivas, propias de comunidades religiosas. El precio de la cohesión interna es, hacia afuera la rigidez en la distinción, una intransigencia en las negociaciones. La pureza teme la contaminación; en tanto mayor es la consistencia ideológica de un grupo, más tiende a la demonización del adversario.

2. La sacralización de los principios constitutivos de las identidades se vinculan estrechamente con una resignificación de la utopía. Esta es visualizada como una meta factible, de la cual se desprendería determinada "necesidad histórica". Al identificar la utopía con un futuro posible se logra una gran movilización social para procurar aquellos "cambios irreversibles" que hagan realidad el orden prometido. Se trata de una política instrumental, referida a un objetivo predeterminado y, por tanto, ciega a la producción y selección de diferentes opciones. La percepción del presente como "transición" motiva una conducta abnegada y de sacrificio, pero que desprecia con facilidad las conquistas del pasado.

3. La fuerza utópica descansa en una noción de totalidad, no como instancia articuladora, sino como identidad plenamente realizada. No sólo los límites divisorios entre clases o grupos, también los límites distintivos entre lo público y lo privado, entre teoría y práctica, entre trabajo manual e intelectual, entre cultura y política aparecen entonces como fronteras obsoletas. El resultado es un sugerente cuestionamiento de los espacios establecidos, pero también una inseguridad acerca del ordenamiento social. En lugar de elaborar un nuevo sistema de distinciones, se tiende a extender determinada racionalidad, propia de un espacio, a toda la vida social: la búsqueda de una visión totalizadora desemboca en una posición sectaria/totalitaria.

Para completar y, a la vez, resumir el cuadro esbozado sólo me queda resaltar la carga religiosa que conlleva este tipo de política. Toda política implica una dimensión teológica. Pero en estos casos, para compensar las experiencias de exclusión y desamparo radical, se acentúa el momento religioso de tal modo que la política asume, al menos implícitamente, la redención del alma. Ello otorga a la

LA DEMOCRATIZACION EN EL CONTEXTO DE UNA CULTURA POSTMODERNA

NORBERT
LECHNER

* Germani, Gino: "Democracia y autoritarismo en la sociedad moderna".
Germani y otros: "Los límites de la democracia", tomo 1, Clacso, Buenos Aires, 1985.

política revolucionaria su mística y, por otro lado, hace del nuevo autoritarismo (a pesar del aséptico lenguaje neoliberal) una "cruzada de salvación". Pero no se trata de un fenómeno específico de América Latina. Si consideramos el auge del fundamentalismo en Estados Unidos, vislumbramos la importancia de la motivación religiosa (sea como "religión civil") para contrarrestar el sentimiento de incertidumbre. De ser la incertidumbre una característica constitutiva de la democracia, como sostienen algunos, la demanda de certidumbre debiera ocupar un lugar privilegiado en los estudios de democratización.

Sobre este trasfondo se perfilan los cambios que caracterizan el actual clima democrático en América del Sur (hablo de "clima" porque sabemos poco del arraigo efectivo de las convicciones y conductas democráticas). En la construcción de un sistema político democrático sobresalen, desde el punto de vista que nos interesa, dos tendencias. Observamos, en primer lugar, una fuerte revalorización de la secularización. Por oposición al mesianismo introducido por la perspectiva revolucionaria de los 60 y exacerbado por el autoritarismo, la secularización tiene hoy una connotación exclusivamente positiva, sin mayor reflexión sobre su potencial destabilizador. Para la consolidación democrática aparece imperioso desvincular la legitimidad de la verdad y restablecer el ámbito de la política como espacio de negociación. Para instaurar un clima de transacción sería indispensable aliviar a la política de los compromisos ético-religiosos, origen de la anterior intransigencia, y de expectativas desmesuradas. Se trata, en resumidas cuentas, de "descargar" una política sobrecargada. Ello exige no sólo desmontar la búsqueda de redención y plenitud, sino también cierto des-compromiso en los valores, motivaciones y afectos involucrados. En la misma dirección apunta también la segunda tendencia: *el llamado al realismo*. Reaccionando contra una posición "principista", contra una visión heroica de la vida y un enfoque mesiánico del futuro, se replantea la política como "arte de lo posible". La pregunta por lo políticamente posible desplaza el anterior énfasis en lo necesario ("necesidad histórica"), a la vez que se opone a lo imposible: no repetir un pasado que se mostró inviable ni pretender realizar una utopía no factible. Aparte de sus intenciones críticas, la invocación del realismo es un llamado a la construcción colectiva del orden. El orden no es una realidad objetivamente dada; es una producción social y ésta no puede ser obra unilateral de un actor, sino que tiene que ser emprendida colectivamente. De ahí, la revalorización de las instituciones y los procedimientos, o sea, de las formas de hacer política por encima de los contenidos materiales.

Ambas tendencias buscan restringir el anterior espacio de la política, considerado desmesurado. ¿Cuáles serían los límites adecuados del espacio político? Estamos participando en un conflicto más larvado que explícito, acerca de los límites del espacio de la política, que me parece ser uno de los terrenos privilegiados en la génesis de una nueva cultura política. Por ahora, no han cristalizado marcas claras. Un primer paso ha sido tomar conciencia del anterior "complejo de omnipotencia" política y, por lo tanto, de la especificidad de los distintos campos sociales. Se percibe la tensión entre política y moral, política y cultura, estado y política, etcétera. Estas tensiones son asumidas, pero no elaboradas (ni siquiera casuísticamente) a falta de criterios. ¿Qué nos aporte la cultura posmoderna al respecto?

Quiero señalar dos fenómenos que insinúan cierta contemporaneidad entre el clima democrático en América Latina y el contexto cultural internacional; ambos fenómenos iluminan las dificultades de la democracia moderna.

El llamado a una secularización de la política puede apoyarse en la cultura posmoderna en tanto ésta implica cierto desvanecimiento de los afectos, propiciando una conducta "cool" e irónica. En este sentido, la "moda" internacional contribuye a enfriar la carga emocional de la política, disminuyendo las presiones y, por tanto, permite al ámbito político adquirir mayor autonomía. Tales tendencias probablemente favorezcan una consolidación democrática en nuestros países. Pero no por eso entramos en la "posmodernidad". La cultura posmoderna no orienta un proceso de secularización; es su producto. Más exacto, es la expresión de una hipersecularización. Quizá debamos entenderla como una racionalización *ex post* de un desencanto; pero una racionalización mimética, no reflexiva. Dicho en términos políticos: la cultura posmoderna asume la hipersecularización en su tendencia a escindir las estructuras sociales de las estructuras valorativas, motivacionales, emocionales. Es decir, acepta la visión liberal de la política como "mercado": un intercambio de bienes. ¿Y qué pasa con los bienes no transables? Me refiero a los derechos humanos, a necesidades psicosociales como el arraigo social y la pertenencia colectiva, a la necesidad de referentes transcendentales, pero también a los temores y el deseo de certidumbre. No veo en la cultura posmoderna una reflexión al respecto. Al contrario, su crítica a la noción de sujeto (en parte, sin duda, justificada) tiende a socavar las bases para repensar la política. Al identificar la lógica política con el mercado y el intercambio no puede plantearse el problema de identidad. Esta es, sin embargo, precisamente una de las tareas mayores que enfrenta la cultura política democrática.

También el llamado al realismo tiene, a primera vista, una afinidad con la cultura posmoderna. Ambos rechazan las grandes gestas, son sensibles a lo nuevo, a los "signos de la calle", exploran lo político en la vida cotidiana. Ante todo, desdramatizan la política. Visto así, la cultura posmoderna alimenta un realismo



MODERNIDAD, CULTURA Y DEMOCRACIA EN AMÉRICA LATINA



político en tanto prepara una nueva sensibilidad acerca de lo posible; sensibilidad que podría ayudar a reducir la distancia entre los programas políticos y las experiencias cotidianas de la gente. En cambio, no veo que la cultura posmoderna reflexione sobre el problema principal del realismo: los criterios de selección. Una vez descubiertas y formuladas las posibilidades, sino igualmente para evaluar lo eficiente y lo exitoso de una gestión política. Quiero decir: el realismo no mira solamente lo que es, sino también lo que podría y debería ser. Exige pues una anticipación del futuro; justamente lo que está ausente en la cultura posmoderna. Volveré más adelante sobre la falta de futuro, pero adelanto un aspecto fundamental: la renuncia a una idea de emancipación. Junto con criticar al determinismo y la visión teleológica de la historia se abandona toda referencia a la emancipación (cualquiera sea su formulación). Este abandono me parece problemático. Aparentemente la cultura posmoderna se libera de ilusiones iluministas; en realidad, sin embargo, pierde noción de la historia y, por encima de todo, pierde capacidad para elaborar un horizonte de sentido. Ahora bien, ¿no enfrentan los procesos de democratización precisamente la tarea de producir un nuevo "sentido de orden"? De ahí la importancia de la cultura política. Si no lográramos desarrollar un nuevo horizonte de sentidos la institucionalidad democrática quedaría sin arraigo: una cáscara vacía.

En resumen, creo que el ambiente posmoderno nos ayuda a desmistificar el mesianismo y el carácter religioso de una "cultura de militancia", a relativizar la centralidad del Estado y del partido y de la misma política; por otro lado, introduce a la actividad política una sociabilidad menos rígida y un goce lúdico. En este sentido, contribuye a replantear los límites de la política, aunque no aporte criterios para acotar el campo. Por el contrario, incrementa la indeterminación de los límites y, por consiguiente, el conflicto en torno a ellos. Esto dará a los procesos de democratización su dinámica, pero también una inestabilidad.

Este fragmento de texto pertenece al libro *Los patios interiores de la democracia; subjetividad y política*. (Fondo de Cultura Económica, 1990. Santiago de Chile).

LO NACIONAL — POPULAR

Bajo la noción de lo nacional-popular se mantiene el antiguo anhelo de otorgar a la cultura un eje unificador, sea de clase, raza, historia o ideología. Una vez que la cultura empieza a desterritorializarse, que se vuelve compleja y variada, que asume todas las heterogeneidades de la sociedad, que se industrializa y masifica, que pierde su centro y se llena de expresiones "livianas" y transitorias, que se estructura a partir de la pluralidad de lo moderno, dicho anhelo unitario se vuelve reduccionista y peligrosamente totalitario o puramente retórico.

De hecho en las nuevas circunstancias de la modernidad contemporánea, la cultura que todavía podemos llamar (sociológicamente) nacional y popular ha pasado a expresarse como cultura de masas, fenómeno mucho más complejo y variado que lo que imaginan tanto los "apocalípticos" como los "integrados" del clásico estudio de Umberto Eco. Pues, efectivamente, lo nacional y lo popular están hoy día en la plaza pública pero también en el mercado, en las tradiciones rurales pero también en las evanescentes modas urbanas, en la industria de mensajes y en el aparato educacional, en las vías de comunicación sin fronteras y en los flujos que los recorren, etcétera. Nacional y popular (moderno) es la televisión, tanto cuando emite una ópera como cuando pasa una telenovela; es la escuela que forma, filtra y selecciona; es el catolicismo, son las elecciones y sus ritos, es el rock en varios idiomas y las zapatillas Bata.

Dicho de otra forma: Macondo hace rato que es sólo una nostalgia, una ilusión y un mito de lo nacional-popular, igual como lo es el canto de protesta, la pintura política, la novela "de contenido social", los clubes

radicales y la Citroneta.

Hoy día, creo, no tiene ya sentido hablar "en nacional-popular" de la misma manera como pudimos hacerlo hace veinte años o a mediados de siglo. Ni siquiera se sostiene dicho discurso en los países con fuerte presencia de tradiciones indígenas, también ellos embarcados en la empresa histórica de incorporar la modernidad en sus culturas, de escolarizar a su población, de diversificar sus códigos simbólicos, de diversificar sus patrones de consumo y de internacionalizar sus territorios simbólicos.

El problema de las identidades nacionales no reside ya más en identificar un principio de lo popular como fuente pura, incontaminada, auténtica y siempre renovada de la patria, la historia, la raza, la clase o el grupo. Las identidades nacionales se construyen hoy día en el descentramiento de la cultura y su desterritorialización, en medio de procesos cada vez más intensos de incorporación a los mercados internacionales. Son identidades múltiples, con puntos locales de apoyo, con capas más o menos duras de tradición entremezcladas con cambiantes elementos de modernidad; son en parte un sello de exportación y en parte un reducto turístico, pero también son un sentido socialmente construido de las continuidades y de las rupturas; son la amalgama incómoda de leyendas institucionales (del movimiento popular, las fuerzas armadas, las iglesias, los capitalistas); son un lugar común de disputas entre grupos, clases, fracciones y estamentos, todos los cuales concurren allí con sus propias identidades, basadas en intereses, expectativas y anhelos. Las identidades nacionales son hoy también, en América Latina, el monto de una deuda externa, el éxito o fracaso de los intentos democráticos y la debilidad de estas economías periféricas, débiles, heterogéneas, desarticuladas, masivamente pobres.

JOSÉ JOAQUÍN BRUNNER REVISTA DE CRÍTICA CULTURAL N 1



**MODERNIDAD,
CULTURA Y DEMOCRACIA
EN AMÉRICA LATINA**



Un historiador sabe que todas las cosas tienen un tiempo. Y que los tiempos son múltiples. Que existe el tiempo corto (événementiel, como lo denominó un historiador famoso), que corresponde a eventos que se pueden ver, fotografiar, filmar, que capturan la atención y el quehacer de periodistas y políticos. Pero hay tiempos largos que no captan las cámaras de TV, porque no se ven, pese a los efectos que generan. Por ello, 'lo concreto' se nos disuelve en dos o tres planos, en dos o tres ritmos, y a menudo en procesos profundos que no están necesariamente en la noticia ni en los grandes debates sobre 'problemas generales'.

Esto, que el historiador invariablemente encuentra en los hechos concretos que inspecciona, lo encuentra también en los problemas que discutimos hoy. Por ejemplo, en el problema de 'la cultura'. Aquí cabe distinguir -cuando menos- dos tipos de cultura: una que puede denominarse cultura-objeto, que corresponde, por decirlo así, al conjunto de productos terminados, normas establecidas, formas institucionalizadas de vivir, relacionarse, hacer política, etc. Cultura que llega hasta uno como una mercancía terminada, cerrada, y sólo en disposición de 'ser consumida'.

De otro lado, cabe distinguir una cultura-sujeto -de gran importancia para la perspectiva histórica-, que dice relación con la capacidad que los sujetos sociales tienen para modelar su propia identidad y desenvolver sus propios proyectos de humanización, interactuando con la 'cultura objeto' que les cae encima. Aquí el

sujeto crea cultura luchando por su identidad y por sus proyectos de vida y sociedad. Es en esta cultura específica donde late la raíz más genuina y permanente de la historicidad.

En Chile, por siglos, ha predominado la cultura-objeto. Y ha sido predominante porque la llamada 'modernización' -o modernidad- ha sido aquí, en un sentido específicamente histórico, hegemónica. Porque no hay que asumir estos términos de "alta categoría" como conceptos puros -a la manera de Gino Germani-, sino como procesos concretos de la historia de este país. Y estos procesos indican que la modernización no ha sido otra cosa en Chile que el amasijo de mercancías y lógicas liberales que el comercio exterior nos ha estado metiendo por más de dos siglos. Que no ha sido otra hegemonía que la de las empresas de tipo comercial-financiero sobre las de carácter productivo. El predominio perenne de lo transnacional sobre lo efectivamente nacional.

Uno de los procesos 'invisibles' más sorprendentes de nuestra historia ha sido la supremacía secular de las élites mercantiles y especulativas. La utilidad del famoso mito según el cual los terratenientes han sido la clase dominante histórica en este país y la responsable de su "inferioridad económica" salta a la vista: frente a su "feudalismo" retrógrado, la modernización (mercantil y liberal) es un ángel salvador. Pero el doble fondo de ese mito muestra que no fueron los terratenientes sino la primacía del comercio exterior (de importación) lo que constituyó en este país, en concreto, su proceso de modernidad y su cultura de productiva inferioridad. Su cultura dominante, que ha sido mercantil, exógena, extranjera. De la cual ha derivado su predominante concepción (liberal) de la política, la democracia, del sujeto y el ciudadano.

La introducción de tal cultura ha sido posible mediante la activación permanente de mecanismos autoritarios. La cultura-objeto de tipo mercantil no puede internalizarse sino con la colaboración activa del poder estatal.

Así ocurrió con la constitución de nuestro sistema nacional de educación y aun con nuestro sistema político, sobretudo a fines del siglo XIX y comienzos del XX. En ambos casos la modernización -o imposición de la cultura objeto- aplastó y cercenó el desarrollo de formas culturales locales que los movimientos sociales criollos estaban impulsando en los planos económico y político. Así, los logros del empresario o artesano local, que articulaban dinámicas de cultura-sujeto y auto-modernización, fueron sepultados bajo estructuras importadas y definiciones filosóficas (pero "occidentales"), de cultura y modernidad.

CULTURA - OBJETO Y CULTURA - SUJETO



Las preocupaciones más acuciantes de la actualidad latinoamericana merecen y necesitan una mirada cultural. Problemas y desafíos como el desarrollo, la modernización, el impacto y rol de la televisión, la descentralización o regionalización, la contaminación, la calidad de vida, incluso el ámbito de la política. Con frecuencia estos problemas son "leídos" o diagnosticados sólo con una mirada económica o, cuando más, política.

En cuanto al desafío del desarrollo, la mirada cultural sale al paso a las percepciones economicistas que miden el desarrollo sólo en término de patrones universales de corte tecnocrático-racional, como si el desarrollo se alcanzara con un determinado índice estadístico. A partir de la variable cultural se vértebra, entonces, una concepción no tecnocrática del desarrollo y un concepto integral del mismo, que valora lo cultural como una dimensión no adjetiva sino sustantiva del desarrollo. La mirada cultural contribuye también al concepto de desarrollo endógeno, apuntando a un desarrollo originado al interior de cada país, basado en los contextos reales de cada sociedad, en las necesidades y aspiraciones de su población y en los recursos actuales y potenciales de que dispone. De acuerdo con esta mirada cada sociedad debe encontrar su propio modelo de desarrollo y no hay un modelo único que pueda ser aplicado como tabla rasa. Se trata por ende de imaginar modelos de desarrollo que sean consecuentes con la especificidad cultural y social de cada país y que no transgredan su memoria colectiva.

Hay dos formas extremas, y a nuestro juicio discutibles, de percibir el proceso de modernización. Una es aquella que se instala en la economía o la política y que se rige únicamente por criterios funcionales o tecnocráticos, y que extremando estas lógicas hace tabla rasa del espesor y la realidad cultural del país. Desde esta postura -y no se nos escapa que estamos caricaturizando- podría sostenerse la necesidad de recurrir al inglés como lengua nacional porque es el idioma más eficiente para la modernización. La otra postura, antípoda, es aquella que se instala únicamente en el espesor cultural, y que desde allí percibe a la modernización como un fenómeno postizo y exógeno a la realidad latinoamericana)so-



bre todo a su ethos étnico, popular y religioso).

Planteadas de este modo estas dos posturas niegan toda aproximación entre las dos lógicas. Son sustancialistas y fundamentalistas. Llevadas a su aplicación práctica se traducen en dos modelos o concepciones que históricamente se han mostrado insuficientes: el modelo del neoliberalismo a ultranza (los "Chicago Boys" en Chile) y el modelo camboyano de Pol Pot. La mirada cultural sobre la modernización implica precisamente eso: una mirada entre otras. O en términos de análisis; una variable necesaria de considerar a la par que otras. Si se asume la modernización sin contar con esta mirada se corren graves peligros de anomia u otras patologías socia-

les.

La regionalización o descentralización de un país no puede tampoco concebirse únicamente como un proceso administrativo o de índole jurídico-burocrática. La dimensión cultural y la necesidad de preservar, fortalecer y proyectar las identidades culturales regionales es una necesidad para el éxito del proceso de descentralización. Y nos referimos al éxito en todas sus dimensiones: éxito político, administrativo y económico. La variable cultural debiera ser por ende un componente fundamental en el análisis y consideración de los más diversos problemas.

Incluso en el análisis de la esfera política la mirada cultural tiene mucho que decir. Los partidos políticos, por ejemplo, tienen una cara visible que son sus ideas, sus programas, sus afinidades ideológicas; pero tienen también otra cara que rara vez se explicita: una cara y una agenda casi secreta de índole cultural. En el caso de Chile y de cada uno de los partidos se podría decir, en este sentido, algo. El Partido Radical es la cultura del comestraje, del dominó, del amiguismo, de los pataches y de la camadería. El Partido Comunista -más allá de su a menudo equivocada cara visible- es la cultura de la puntualidad, de la seriedad y honradez con los dineros, del sacrificio y del tradicionalismo moral. Estas dimensiones culturales casi nunca se consideran en el análisis, pero sin duda existen y funcionan y a veces son -ya

vimos que la perdurabilidad es una de las características de la lógica cultural-fundamentales, tanto o más relevantes que la cara visible o explícita.



BERNARDO SUBERCASEAUX

LA MIRADA CULTURAL

Ante esta pareja de cultura y democracia, me interesa concentrarme en la sensación de una cierta antinomia que forma parte -podríamos decir- de la historia del mundo moderno.

Partimos, por cierto, de una situación que es la instalación hegemónica de la democracia liberal sobre el escenario político global. Podríamos discutirlo largamente, pero creo que hay un cierto horizonte liberal de nuestro tiempo ya de alguna manera insuperable, y creo que esto se demuestra porque, incluso, las contestaciones más radicales también se centran en reivindicaciones de tipo antiautoritario que son por esencia reivindicaciones liberales.

Me parece que el caso paradigmático y extremo es el Movimiento Juvenil Lautaro repartiendo condones. Lo que ahí se pone en escena, finalmente, no es otra cosa que una reivindicación antiautoritaria del aumento -por decirlo así- de la libertad. Y en el plano conceptual, creo que, incluso, los críticos más acervos del liberalismo del consenso liberal, terminan utilizando categorías del campo de la democracia liberal.

MODERNIDAD Y CULTURA

Ahora, ¿por qué esta antinomia entre cultura y democracia? Estoy hablando de cultura en el sentido de formas de vida, de tradiciones prácticas, identidades, juegos de lenguaje -podríamos decir- que por definición se dan en plural. Y por otro lado, creo que la democracia se puede identificar con la idea de modernidad. Y que el núcleo de la modernidad, de la democracia, es la idea de la constitución del vínculo social bajo la figura de una cierta universalidad. Es decir, usando un lenguaje contemporáneo, bajo la figura de la comunicación, del consenso comunicativo, entre sujetos que son supuestos como iguales. Esta idea de igualdad es la idea básica de la modernidad. La idea de un espacio público donde de alguna manera nos entendemos como iguales. La pretensión moderna ha sido, y sigue siendo, la pretensión de constitución de la comunidad sobre la base de la universalidad.

Si lo viéramos desde un punto de vista tradicional o desde el punto de vista de la tradición que siempre la modernidad disuelve, podríamos decir que la modernidad, la democracia es una reconstitución pobre de un vínculo que estaba asegurado por la tradición: el vínculo social. Pero, por cierto, esa es una visión sesgada porque también la modernidad constituye comunidad, constituye sociedad donde no había, es decir, constituye una sociedad global que no existía. Se puede entonces argumentar que de esa manera, la modernidad no es una forma degra-



MODERNIDAD,
CULTURA Y DEMOCRACIA
EN AMÉRICA LATINA



dada de las sociedades tradicionales, sino que hay una dignidad, una especificidad que le es propia.

Por otra parte, ante la complejidad creciente de la vida social y ante la presión de la globalización, las comunidades tradicionales caen por su propio peso, puesto que esta misma relación inmediata que se establece al interior de la tradición, al interior del mito, entre palabra y mundo o entre palabra y acción, es una relación que, por una parte, asegura el vínculo social, pero por otra parte, también institucionaliza una tremenda fragilidad, una vulnerabilidad, porque lo que se da ahí son sociedades que no tienen flexibilidad frente al

cambio. Entonces, podríamos decir: el gran hallazgo de la modernidad, pero que también de alguna manera es un talón de Aquiles, es esta mediación entre el individuo y la comunidad que está, básicamente, pensada en la idea de autonomía, en la idea de libertad individual, de constitución del individuo, constitución del ego. Es decir, el individuo ya no tiene que pensar en consonancia con las ideas de la tribu, incluso puede pensar en contra de las ideas de la tribu, y eso para nosotros representa una cuestión que muy difícilmente estaríamos dispuestos a abandonar. Presenta una cuestión básicamente moderna, sin embargo, tiene un costo: el costo de la incertidumbre, de la alienación.

Ahora vivimos un tiempo en que se refuerza la tendencia a la globalización. Hay, efectivamente, una tendencia a un cierto imperativo, diría yo, de universalización: de tra-

ducción de los lenguajes locales a un cierto lenguaje universal. Una traducción de las culturas que -como digo- se dan siempre en plural, a un cierto espacio común que está implícito en la idea de democracia en modernidad. Pero la tendencia que prevalece en nuestro siglo es la tendencia a la institución de formas pobres de universalidad. De formas de universalidad abstracta que constituyen lenguajes pobres, encogidos, que están presentes en la lógica del mercado, en la lógica del poder burocrático. Lenguajes, y esta es una expresión de Habermas, reducidos a la pura transmisión de información. Y lo mismo, este tipo de universalidad abstracta la encontramos también en la cultura global: en la homogeneidad, estilo Cadena CNN.

La modernidad albergó una cierta estrategia de constitución de universalidad en el sentido de una cierta traducción, y no veo de qué manera podemos prescindir de ella, sobre todo en un mundo cada vez más global. Pero el tema es cómo constituir un tipo de universalidad que no sea abstracta, que no avasalle la particularidad de la cultura.

LA CULTURA EN PLURAL

EDUARDO SABROVSKY

Frente a la universalidad abstracta que no es capaz de hacerse cargo de las identidades particulares, hay una tendencia -como su doble negativo- a la afirmación unilateral de la particularidad que la erige en totalidad. Es parte de la tendencia a los fundamentalismos y su pretensión de acceso privilegiado a una verdad sustantiva.

La modernidad albergó una cierta estrategia de constitución de universalidad no aniquiladora, no instrumental, y eso fue el proyecto hegeliano. O sea, la idea de una cierta recomposición de la comunidad como una totalidad ética donde, de alguna manera impera una universalidad, pero una universalidad rica en determinaciones, una universalidad que no destruye la particularidad, sino que al revés, la subsume en una totalidad de orden superior. Entonces, de alguna manera, había por el camino una solución a esta antinomia entre democracia y cultura, así como a las restantes antinomias de la modernidad. Podríamos decir que en el proyecto hegeliano había una cláusula secreta. Esa cláusula era que dependía para su realización de la existencia de un sujeto histórico, dotado de una misión emancipatoria universal y las revoluciones reales, los socialismos reales retrocedieron de nuevo al nivel de una cierta racionalidad abstracta. Al nivel de lo que Hegel, analizando el fenómeno del temor en la Revolución francesa llamó "una pretendida racionalidad", o podríamos decir una pretendida universalidad.

Yo creo en un sentido que los dilemas de los años '20 siguen aún con nosotros porque asistimos hoy día a la conclusión de un derrumbe lento que viene desarrollándose justamente desde el momento -para ser bien concreto- en que la clase obrera alemana no hizo la revolución. Creo que ese es un momento fundante del acontecer del siglo XX. No la Revolución del '17 como se pensó, sino que la No Revolución del año '20 o '21, en Alemania. Podríamos decir que vivimos una suerte de república de Weimar global con todo lo que eso tiene de aterrador, aunque creo que la cuestión no se puede reducir simplemente a eso. Pero lo que ha primado es esta tendencia entrópica de la modernidad en contradicción con la riqueza de sentido que uno encuentra en la cultura.

Ahora, este tipo de universalidad abstracta genera también un doble negativo tan criticable, aunque es menos obvia la crítica. Un doble negativo que es una tendencia a la afirmación unilateral de la particularidad. Frente a la universalidad abstracta que no es capaz de hacerse cargo de las identidades particulares, hay una tendencia de reafirmación, a eregir la particularidad en totalidad, y creo que ese es un tema y un problema bien real. Creo que no es una solución, sino que es parte del problema de la tendencia a los fundamentalismos. La pretensión de acceso privilegiado a una verdad sustantiva, que sólo está disponible para el iniciado.

Esto funciona como un doble negativo: una cosa instituye y refuerza a la otra. El discurso que es portador de esta pretensión aparece como una crítica muy fuerte a la universalidad a la metafísica, por ejemplo, pero termina encubriendo más bien una metafísica, el paroxismo de la metafísica, que conduce a la guerra. Porque si no hay ningún espacio común respecto a estas identidades particulares que se afirman cada una a sí mismas como totalidades, la única respuesta frente a eso es la guerra, y esa guerra finalmente termina perjudicando a los mismos sujetos particulares en nombres de los cuales estos profetas (que los hay también en nuestro medio) pretenden hablar.

Yo creo que ésa finalmente es la problemática y la esencia del fascismo que no es de Izquierda ni de Derecha, sino que más bien constituye este doble negativo de universalidad que despliega el tremendo poder destruc-

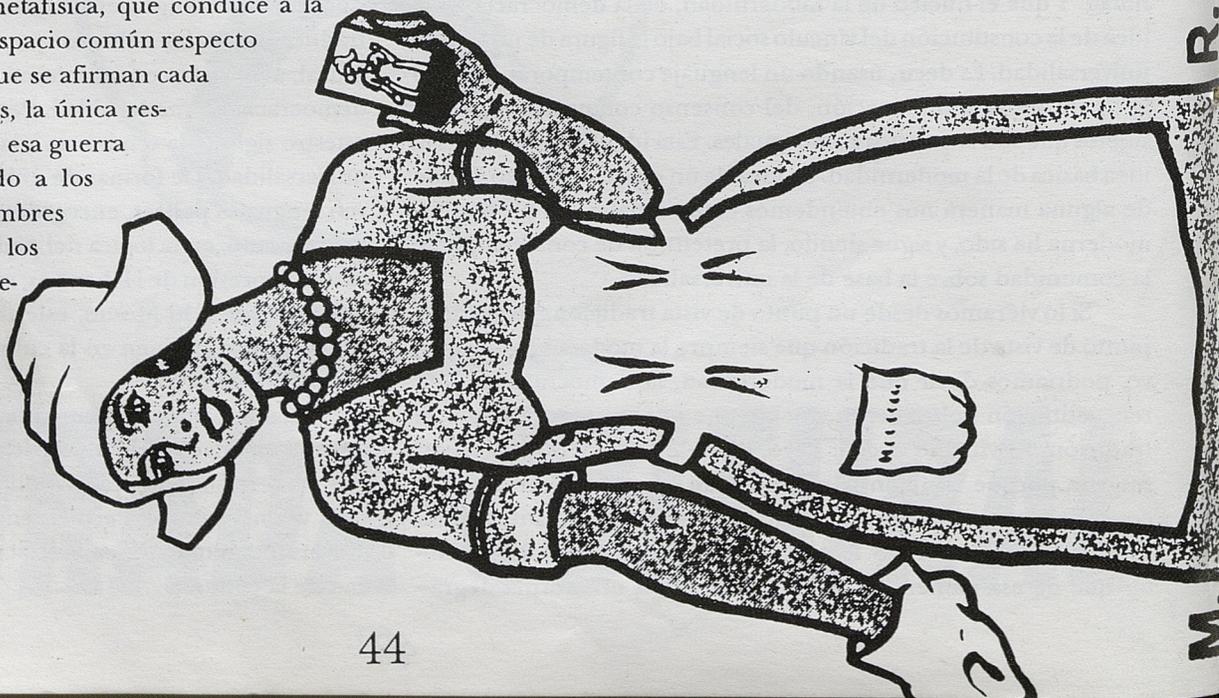


**MODERNIDAD,
CULTURA Y DEMOCRACIA
EN AMÉRICA LATINA**

tor de esta modernidad puramente instrumental.

Ahora, si la modernidad efectivamente agotó su potencial de articular las identidades culturales, su potencial de constitución de sentido, entonces no habrá más que esperar la desdiferenciación total y quizás la catástrofe. Cuando hablo la desdiferenciación, me refiero a la puesta en realidad de predicciones que, por ejemplo, equiparan a la tecnología contemporánea con los campos de exterminio. Esta famosa frase de Heidegger que equipara los campos de concentración con las granjas avícolas y que, de alguna manera, pudiera ser una predicción de un escenario no imposible.

Pero no hay más camino que profundizar en esta pregunta, en esta perplejidad. No veo otra alternativa, pienso que es necesario reponer maneras, formas de articulación entre democracia y cultura. Formas que, por ejemplo, yo designaría bajo el nombre de mestizaje, en la medida de cómo la idea de democracia, que corresponde a la cultura europea occidental se articula con la cultura latinoamericana -una historia de ese mestizaje. El movimiento popular chileno desempeñó, más allá de sus propósitos, un rol articulador de una cierta identidad popular, dentro del campo de la modernidad. No es posible repetir mecánicamente experiencias, pero hay allí un espacio que desde -por ejemplo- la política, no es posible abandonar. Por otro lado, hay que volver a mirar el fenómeno de las fuerzas productivas. No hay que tenerle tanto miedo a este monstruo de la razón instrumental porque... se puede constatar que también la racionalidad instrumental tecno-científica está viviendo su propia crisis. Hay muchos indicios de esa crisis. Incluso en un sentido teórico si uno mira, por ejemplo, lo que es hoy día la teoría del caos en matemática, uno se da cuenta que hay una suerte de experiencia hecha a partir de una misma ciencia de su propia crisis, de sus propios límites. Esto inaugura ciertas posibilidades, que están presente en la proliferación de la comunicación. Por ejemplo. Hay una posibilidad -incluso- a partir de la propia técnica moderna de una restitución del rol del lenguaje natural como principio de integración social. Es un germen, por cierto, pero en esa dirección se puede pensar y avanzar. Restitución del rol del lenguaje natural, es decir, del rol de una cierta universalidad rica, a diferencia de la racionalidad pobre que está encarnada en los lenguajes formales o en la racionalidad instrumental, en la racionalidad puramente sistémica. Las políticas que se desarrollan en esa dirección me parecen extremadamente importantes. Hay un rol aquí respecto a estas dos cuestiones de las que he hablado: el hacerse cargo del fenómeno de la técnica y de la necesidad de mestizaje. La política no puede reducirse a una pura administración.



la MEMORIA mía

es muy frágil

CLAUDIA DONOSO

“”Antes del electrocardiograma yo andaba totalmente ida. Me vino una especie de pensamiento comunicativo de telepatía con la iglesia Católica a través de los santos que me empezaron a hablar quién era yo. El siquiatra de Los Angeles me creyó. El no me ha hecho lo que me hacen acá los doctores que me dicen que esta persona está muerta y totalmente muerta sin poder asegurarlo porque a esa persona perfectamente le pueden haber hecho una mala jugada. Cuando yo tomaba una imagen de ella en las revistas empezaba a temblar. A veces lloraba y no sabía porqué. Yo, mi cuerpo, lo que siento, veo como un túnel de oscuridad dentro de mi y esa persona, a esa actriz Marilyn Monroe. Hay partes que recuerdo y otras que no. La memoria mía es muy frágil.

Todo empezó cuando yo asistía a una clínica adventista que hay en Los Angeles y pagué particular un electrocardiograma porque yo sentía la necesidad, algo me empujaba para que me lo hiciera. Usted con quién lo averigüe en los colegios donde estudié como Mabel Retamales, usted va a llegar a la conclusión de que no miento o si cree que miento tarde o temprano se va a saber porque la verdad siempre gana. Yo estoy volviendo al pasado y empiezo a recordar cosas y digo: yo esto lo he vivido antes, ¿dónde, con quién? Por un lado me gusta porque me acuerdo del cine, de la música y me dan ganas de cantar, me dan ganas de actuar pero estoy encerrada en mi misma, no puedo hacer nada, no puedo realizar nada de lo que quiero hacer. Una muerte en vida total. Pero al ver imágenes, películas de esa persona es como si se interpusiera en mi cabeza una especie de iluminación y empiezo sí, a recordar cosas. Yo, toda vestida de negro, pero no con el cuerpo y el aspecto que tengo ahora sino con el aspecto y la presencia, de pies a cabeza, de esa actriz que fue Marilyn Monroe. Fue una película en imágenes mías. Venían dos personas en un auto bien seguro, azul oscuro o negro y la secuestraban, la tomaban uno de cada brazo y la llevaban a una parte. Yo desconozco el lugar. Es un lugar oscuro, encerrado donde esa persona está incomunicada.

O sea quiere comunicar que a ella jamás la han enterrado y esa persona quiere hacer algo, quiere demostrar que ella nunca ha estado muerta. Incluso a veces despierto y escucho que ella dice: pero si yo nunca he muerto, no estoy muerta, por favor hagan algo por mi. Y me pide ayuda. Es como si yo fuera una parte de todo lo que destruyeron en ella. En los sueños ella se acerca a mi y me dice: tranquilízate, confía en mi, confía en Dios. Yo me tranquilizo y dejo de llorar porque es como si Mabel Retamales fuera la personalidad opuesta de Marilyn Monroe. Por eso yo no puedo ir a ningún lado, no puedo arribar. Si trabajo, todo me sale mal, lo que pienso y deseo me sale al revés. Es como si yo estuviese viviendo al revés porque es como si a Marilyn Monroe la hubiesen puesto al revés y al mismo tiempo la tuviesen en otro lado. ¿Por qué soy yo la única persona que la ve? La veo tal como era ella, como se ve en las películas, en las fotografías, en los calendarios de la vida real. Le pido ayuda a la imagen de Cristo y ahí me comunico y le digo lo que me pasa y él me da instrucciones: que no debo detenerme, me dice, y que este caso quién sabe cuanto tiempo va a durar pero que va a salir adelante porque yo así como estoy, no estoy ni viva ni muerta. No voy a morir nunca tampoco. Pueden pasar cien años y yo voy a mantenerme porque esa persona esta detenida dentro de mi.

Estoy muy nerviosa y confundida no porque tenga miedo sino porque es muy difícil resolverla situación. Por eso me dirigí a la Posta de Urgencia. Me sentía mareada. No es un mareo de embarazo ni tampoco de retroceso, sino un mareo de sentirme manipulada. Me dirigí a una clarividente que me dijo que todo lo que me pasaba, según las cartas, era que me tenían envidia y que me hicieron un mal porque me quieren borrar del mapa.

En mi casa pasaban cosas, penaban, cuando de pronto con el electrocardiograma y con la telepatía con los santos que yo tengo y las conversaciones de esa persona, me di cuenta. Yo converso, le hago preguntas a ella y me las contesta y me hace preguntas y me dice ayúdame y yo le digo: si eres tú la que tiene que ayudarme, yo sola no puedo. Cómo va a ser tan grande el hechizo que va a envolver a los doctores, a la gente que me rodea. Si yo estoy ciega, ellos tienen que ver la realidad.

Siento que me manipulan. La manipulación consiste en que hay un grupo de personas que yo no veo, hombres y mujeres; no sé si son espíritus o si son personas pero en las imágenes que yo tengo hay una cara como de un dios egipcio, de Grecia, de Roma. Me mira mucho. Es hombre. Es como un dios que adoran ellos. Le rinden tributo pero no sé como localizarlo. Es que aquí en la tierra no puedo localizar la parte. Pero me mira. Me dice que no me va a dejar. Yo le digo por favor suéltense, déjenme en libertad. Yo quiero ser yo otra vez, quiero volver en sí como Marilyn Monroe. No, no, no, me dice, no se puede. Pero yo le digo, ustedes me han destruido, me han pasado a llevar con Dios: ¿es que no creen en Dios? ¿por qué me escogieron a mí, a Marilyn Monroe, para hacer todas sus pruebas y todas sus maldades? Me contestan que están haciendo un experimento conmigo. Y yo les digo ¿qué experimento? Entonces me afirman que quieren demostrar algo, que quieren probarle algo a la ciencia y al mundo.

Yo no sé de qué se trata. Ellos no se hacen presente. Solo se comunican conmigo por imagen y pensamiento. Las voces me comunican que me quieren ayudar y que lamentan haber hecho esto conmigo porque ven que yo me opongo. Que soy muy resistente, me dicen, muy terca.

Cuando era pequeña mis documentos señalan que nací en Los Angeles, en la Octava Región. Luego me dirigí a Santiago. En Los Angeles me sentía mal y lo rechazaba. Vine a Santiago y a Santiago también lo rechazaba. Yo desde que me recuerdo como Mabel Retamales me rechacé siempre porque estoy segura de que soy la Marilyn Monroe por eso quiero hacerme un electroencefalograma porque si fue el electrocardiograma el que me iluminó eso y seguimos avanzando con los electro, algo voy a sacar yo. Al médico no le sirve pero a mi me ayuda montones. Antes del electrocardiograma yo estaba nula, nula total, peor que una muerta caminando.

Si me llevaban al norte las amigas de Mabel Retamales por supuesto, también lo rechazaba. La gente me parece muy agradable, muy buena pero yo siempre me pregunto qué hago aquí, por qué yo estoy tan segura de que no soy de este país sino del país donde esa persona, Marilyn Monroe, nació. ¿Por qué entonces yo hablo español? Yes ahí donde yo digo que me dominan la voz porque hablo español y no tendría porque. El pelo me lo teñí rubio debido a que mi cabello de pequeña era muy oscuro por eso le decía que yo me rechazaba en todo: físicamente, socialmente, educativamente, en todo, siempre me rechazaba. Ahí está mi mamá de testigo. Los padres de Mabel me rechazaban y también las hermanas pero yo también a ellos. El pelo me lo teñí rubio, compré pintura y me empecé yo misma a teñir. Yo me sentía mejor que con cabello oscuro.

Para sentirme reconfortada tendría que volver a ser yo misma, Marilyn Monroe. Escucho voces de todo tipo, malignas, benignas, la voz de Cristo y también especulaciones de terror. Me dicen que me conocen, me tratan mal, que yo estoy en

una especie de Averno. Me muestran un sepulcro y ése sepulcro tiene un camino al fondo y yo ando dentro de él y veo a esas personas que tienen una imagen parecida a la de Satanás y me persiguen, me insultan y me tratan mal y me dicen: tú no puedes salir de aquí, tú nos perteneces.

Por supuesto todos los trabajos que yo he hecho ya sea servicio doméstico, atender comercio, restaurantes, de todo un poco, me salen mal. Una vez traté de bailar en un top-less, no se porqué. Es decir que todo coincide. Yo estoy relacionando las cosas para desenmascarar lo que me pasa. Hay tantas personas, si querían a alguien que hubiese participado en el espectáculo; hay muchas que tienen mejores condiciones que yo. Según yo sí, lo hacía bien, según mi manera de catalogar las cosas, lo hacía bien, pero es que no entiendo por qué me están usando entre ellos y la humanidad. Me siento vigilada. Es como si a Mabel Retamales la hubiesen inventado ellos y nunca hubiera existido. Porque derrepente he visto imágenes como Mabel Retamales: me acerco para conversa con esas personas y cuando me acerco no están. Es que es muy complicado. Es como una madeja que hay que desenredar y ellos quieren que yo lo haga, estoy autorizada para realizar todo este programa, para volver a ser quién era yo y no esta persona inventada que rechazan.

Me gusta el cine, me gusta el canto, enfin, de todas las cosas que tienen que ver con el mundo del arte. En el toplless me fue pésimo porque me dijeron que no sabía bailar y lógicamente cómo iba a saber si yo ando totalmente fuera de sí. Estaba comenzando a actuar, cortaron la música y hasta ahí llegó todo. A mi me dolió. Salí desesperada llorando por la calle Huérfanos. Parece que me habían dado un disparo, sentí como un puñal que me habían clavado, como una cuchillada.

Con los hombres soy una decepción, un desastre, porque las personas con las que quisiera tener algo dicen que realmente no pasa nada conmigo chilenamente hablando. Y me preguntan ¿por qué no pasa nada contigo? Y yo que les voy a responder ahora que se más o menos mi verdad. Tengo que decirles justamente eso: no, no pasa nada conmigo. Nunca más nos vemos. Con todas esas personas no me veo más que en una o dos oportunidades. Es como si el mismo hechizo impidiera todo eso. No siento nada con el sexo. Me paso muchas películas por mi mente. Siento que están pensando mal de mi, que no me aceptan como podrían aceptar a cualquier mujer con vida propia, en carne propia. No me siento atractiva. Todo lo contrario; al mirarme al espejo no relaciono nada. O sea solamente las imágenes me muestran que son horripilante, que soy asquerosa, que soy todo lo decepcionante de esta vida, que mejor me vaya a un ataúd. Dentro de todo lo que yo ignoro quería dar a conocer que yo era capaz de realizarme o desarrollarme artísticamente porque a esa persona, a la Marilyn Monroe, de repente la veo afuera y otras dentro de mi como si yo estuviera embarazada. La veo a toda hora. Me siento bien porque la tengo conmigo pero mal también porque nadie me hace caso. Siento mi cuerpo. Digamos que del tronco hacia abajo me siento abultada como si caminara con otra persona en mi interior. Somos dos: esta es la Mabel Retamales que se quedó hacia afuera y esta es la marilyn Monroe que se quedó hacia adentro, metida adentro de la Mabel Retamales. La Mabel Retamales prácticamente es una persona muerta porque es una cosa interna que no tiene vida, no tiene sentimientos, no está humanizada por supuesto como el resto de las personas.

Cuando vino el Papa sentí una transformación, una luz, una esperanza. Fue como si de pronto me hubiesen dicho: puchas Mabel aquí en verdad el hechizo, la maldad que te hicieron se va a descubrir, se va a saber y tú nuevamente vas a ser Marilyn Monroe como fuiste hace una pila de años atrás. Lo que pasa es que voy a tener que seguir desenrollando el hilo como se dice, hasta que yo demuestre y llegue a la superficie con esa persona. Pero eso es muy difícil para mi porque yo no me encuentro capaz.

Me despojaron de todo con el mal que me hicieron y yo no tengo los medios para ir a donde esta la tumba de Marilyn Monroe. La voz de Cristo me sugiere que yo vaya al país donde ella está enterrada, que vaya al cementerio y que vea, porque hay algo enmascarado. Aquí me iba a dirigir a la biblioteca cuando me sentí mal y vine a pedir ayuda. Estoy como atrapada. Como encerrada en el círculo de la muerte si yo pudiera llamarlo así. Nunca he tenido hijos, No puedo. Como Mabel Retamales tampoco puedo engendrar. Primero en el colegio siempre me notaron rara, siempre me aislaban y andaba pensando en los cementerios. Cuando jugaba con mis vecinos jugaba a que estaba muerte y me estaban velando.

No sé porqué insiste en mi vida lo del cementerio. Tres veces me suicidé pero no me dio resultado. Es como si fuera de acero. Nada, nada me destruye. Soy indestructible, soy casi un espíritu, de Marilyn Monroe por supuesto. Estoy tan segura. Por eso le pido los electro al médico. En una oportunidad tomé veneno que era como una pasta dentífrica, en una casa donde yo estaba trabajando. Se me fue la onda y la dueña de casa dijo: qué te pasa, estás muy desesperada o eres peligrosa que te quieres suicidar. Yo, le dijo, soy más inofensiva que una mosca en cambio yo si me mataría. La segunda vez

me traté de estrangular. Colgué una cuerda y me apreté mucho pero tampoco me resultaba y ahí más sufría y lloraba y la tercera vez tomé un cuchillo y me lo mandé fuerte contra mí o lo que yo puedo captar como mi cuerpo. Con toda fuerza me lo empuñalé. Tampoco me dio resultado y ahí yo me tocaba y decía pero por qué yo soy de fiero?

Me da sonrisa saber que soy tan dura, tan reacia a todo como se dice. Nada me consuela. Desde que soy Mabel Retamales ignoro lo que es la felicidad. Yo siempre me sentí rara y me iba estudiando dentro de lo que yo puedo y recuerdo que desde los siete en adelante me empecé a ver y me sentí rara: estudiaba a las personas. A la madre de Mabel Retamales yo siempre le grité que no era mía. A la madre de Mabel Retamales yo la odiaba, siempre era mala conmigo. Siempre estuvo en contra mío. Nunca me quiso. Me apartó de su lado, me levantaba calumnias. Demostró que no era una madre como con su hija. Todas las pruebas como digo, me dan favor.

El doctor me dijo que Marilyn Monroe está muerta hace muchos años. Yo no le discuto eso. Aparentemente todo es así. Yo soy Mabel Retamales hace muchos años también: nació el 18 de septiembre de 1962 pero todo es una maraña. Las personas que tienen poderes, las clarividentes llegan a la misma conclusión. Las pruebas dan el favor. Sé que por supuesto no me voy a ver rubia, esbelta y bonita como era ella porque a mi me destruyeron. Yo siento que todos los cuerpos internos, externos, Dios, todo lo cambiaron. Pero hay algo que me guía y me ilumina a pesar de todo. Lo que quiero es salir adelante, sola, como Marilyn Monroe. Mabel Retamales es una persona absurda que no tiene que existir porque está demás. Yo quiero recuperarme, volver a sí.

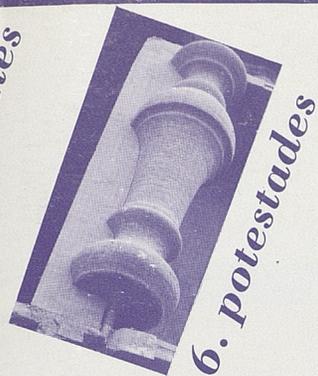
Suponiendo que no soy Marilyn Monroe -aunque yo sé que soy ella por las voces- ¿por qué ella se me hace presente a mi y a nadie más? ¿por qué Dios me dice que vaya a su tumba, que identifique? Quiero salir con la verdad adelante de todas esas personas que están envueltas en el caso y que saben la verdad pero yo necesito más que la seguridad de mis pensamientos: necesito las pruebas. Yo pienso que tendría que hacerme unos cuantos electros. No sé porqué siento como si yo fuera una cruz al revés, una espiral que quedó borrada, desintegrada total porque yo ya estoy totalmente inhibida. Las personas me dicen que me ven pero como Mabel Retamales y me afirman que me encuentran bien. Cuando estaba en cuarto medio me decían: yo a usted "adónde la he visto?", su cara me recuerda a alguien. ¿Y dónde me han visto?

Cuando voy por la calle, mi hermana, la de Mabel Retamales por supuesto, se sorprendió porque dice que yo me asusto de toda la gente. Porque yo le cuento a mi mamá, a mi papá, a toda la familia de Mabel Retamales que todos me miran y se asustan. Se asustan porque me rechazan, porque me ven diferente, como un fenómeno o porque realmente captan eso malo que a mi me sucede alrededor; como que ellos lo supieran. Me miran con una expresión visible de que quisieran borrarame, suprimirme.

Me dicen que mejor me busque un ataúd y que me vaya a enterrar. Yo como Mabel Retamales no valgo la pena porque no puedo hacer nada. Siento que para que Marilyn Monroe pueda vivir, mabel Retamales tiene que extinguirse. Lo siento en todo minuto y ella me lo pide a gritos, me lo suplica: para que salga del secuestro en que está metida. Eso de los funerales, de la tumba fue una farsa, un trabajo hecho y pagado así. El sacerdote, me dice Marilyn, es un impostor que pusieron en esa tumba. Y a toda costa -según las voces- quieren que yo vaya a la tumba para romper el hechizo. El secreto lo conozco yo como Mabel Retamales, el siquiatra de Los Angeles y Dios por supuesto y los santos. Pero ¿y cómo si yo no tengo los medios? Y por último ¿que sacaría?

Yo me dirigiría al cementerio donde ella está, me dirigiría al portero y le preguntaría donde está la tumba. El portero quedaría sorprendido como los hombres de los quioscos en Los Angeles y de las bibliotecas que se miraban unos a otros, a pesar de que yo no capto nada porque ando peor que una pajarona. Voy a la tumba y probablemente la voy a querer abrir y ver lo que hay adentro. Entonces claro, el encargado me va a poner obstáculos y me va a decir: no se puede abrir, no se puede ver. Todos están en el arreglo. No puedo ir sola. Tengo que pedirle a la madre de Mabel Retamales que me acompañe pese a todo lo que me odia o a Isaac Retamales pero no puede ser porque están tan ciegos. Las voces me dicen que los padres de Mabel Retamales son otras personas del mundo del espectáculo; que Isaac, el padre de Mabel Retamales fue Carlos Gardel y que la madre era una mujer a la que llamaban la Rubia Mireya y que bailaban de argentinos en Buenos Aires. Las voces me tocan las paredes, me tocan las puertas. Puse cruces, una blanco al lado de mi almohada y aparecen muertos de ultratumba. Fantasmas aparecen delante mío: lo logramos, lo logramos y lo logramos, dicen, y se balancean para delante y para atrás riéndose. Ando buscando pistas pero estoy tan ciego que ni yo las puedo desenredar. Me levanto. Dicen que me quejo toda la noche, que me lamento.

”



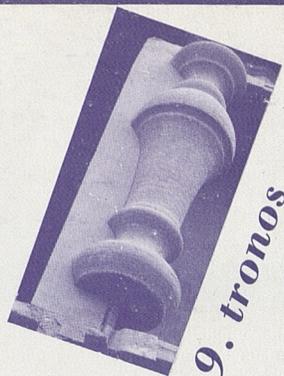
6. potestades



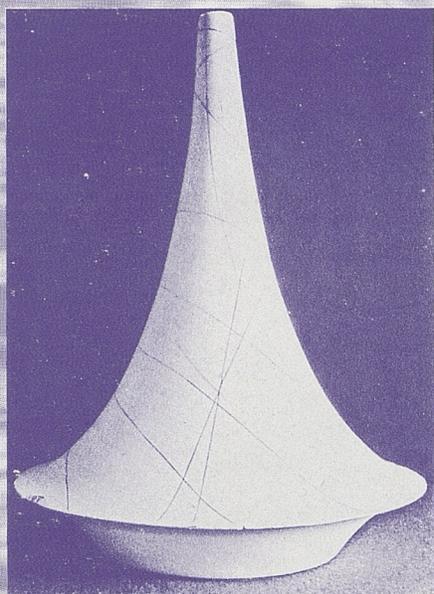
7. serafines



8. querubines



9. tronos



La *Botella Klein* tiene una forma tal, que es incapaz de contener un liquido. Cualquier fluido con que se la llene, está a su vez siendo vertido. Confunde en el lenguaje la distinción entre lo de adentro y lo de afuera.

La forma del cuello de la botella llamada *Modelo Riemann* representa la inversión del espacio curvo. Hay líneas grabadas en su superficie que se relacionan entre sí de modo que pese a no ser paralelas, no se intersectan en ningún punto, aproximándose sin embargo, infinitamente.

(g o n z a l o d í a z)

HISTORIA DE CHILE:



87
86
85
84
83
82
81
80
79
78
77
76
75
74
73
72
71
70
69
68
67
66
65
64
63
62
61
60
59
58
57
56
55
54
53
52
51
50
49
48
47
46
45
44
43
42
41
40
39
38
37
36
35
34
33
32
31
30
29
28
27
26
25
24

REVISTA CULTURAL

DE CRITICA

HILENO

48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88

