

OTOÑO
2022

33

REVISTA DE LA ACADEMIA

ISSN 0719-6318 (en línea)
ISSN 0717-1846 (impreso)

INSTITUTO DE HUMANIDADES · UNIVERSIDAD ACADEMIA DE HUMANISMO CRISTIANO

ARTÍCULOS

Representaciones del pueblo en la revuelta de 2019
Cristóbal Federico Friz Echeverría

La revuelta como fenómeno de masas: tiempo, religiosidad, violencia e imagen
Gonzalo Jara

El modelo de desarrollo chileno de cara a la nueva constitución política
Andrea Patricia Astrid Freites

La capitalización capitalista entendida como juego caótico
Javier Aranda

Economía circular: ¿un enfoque económico en la producción o en el ser humano y el medio ambiente?
Geovanna Lucía Ruiz Cabrera

Ensamblés. De la socialidad a la participación intercultural
Ricardo Arancibia



UNIVERSIDAD
ACADEMIA
DE HUMANISMO CRISTIANO

INSTITUTO DE
HUMANIDADES

Revista de la Academia

Revista de la Academia es la revista del Instituto de Humanidades de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Recoge resultados originales de investigación y de crítica en el ámbito de las distintas disciplinas y orientaciones de la filosofía, las ciencias sociales y las humanidades.

Revista de la Academia aparece dos veces al año, los meses mayo y noviembre. Quienes quieran publicar en ella deben enviar sus trabajos a través del soporte *Open Journal System (OJS)*, para lo cual es necesario registrarse en el mismo. Toda comunicación posterior se llevará a cabo a través de dicho soporte.

El envío de un trabajo a Revista de la Academia implica el compromiso por parte del autor o autores de que éste no ha sido publicado ni está en vía de ser publicado. Se informará de la decisión acerca de las colaboraciones en un plazo no superior a cuatro meses.

Revista de la Academia/ISSN 0719-6318/Volumen 33/Otoño 2022
Universidad Academia de Humanismo Cristiano
Condell 343, Providencia, Santiago de Chile
Dirigir toda correspondencia a revista-academia@academia.cl



Director

José Fernando García
Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Comité Editorial

Dra. Graciela Batallán, Universidad de Buenos Aires, Argentina
Lic. José Bengoa, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
Dr. Marcial Godoy-Anatívia, New York University, Estados Unidos
Dr. Jorge Larraín, Universidad Alberto Hurtado, Chile
Dra. Berengère Marques-Pereira, Universidad Libre de Bruselas, Bélgica
Dr. José Luis Martínez, Universidad de Chile, Chile
Dr. Danilo Martuccelli, Université Paris Descartes, IUF, CERLIS-CNRS., Francia
Dra. Teresita Mauro Castellarín, Universidad Complutense de Madrid, España.
Dra. Chantal Mouffe, Universidad de Westminster, Reino Unido
Dra. Nancy Nicholls, Universidad Católica de Chile, Chile
Dr. Tom Saldam, Universidad Libre de Amsterdam, Países Bajos
Dr. José Eduardo Serrato, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
Dr. Carlos Ruiz Schneider, Universidad de Chile, Chile
Dr. Patrice Vermeren, Universidad de París 8, Francia

Consejo de Redacción

Dr. Marcos Aguirre, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
Dra. Kathya Araujo, Universidad de Santiago, Chile
Dr. Nelson Arellano, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
Dr. Pablo Cottet, Universidad de Chile, Chile
Dr. Raúl González, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
Dra. Cristina Hurtado, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
Dr. Gastón Molina, Universidad Central, Chile
Dr. Juan Ormeño, Universidad Diego Portales, Chile
Dra. Patricia Poblete, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
Dr. Cristián Parker, Universidad de Santiago, Chile
Dr. Adán Salinas, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
Dra. Cecilia Sánchez, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile
Mag. Pablo Solari, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile

Artículos

REPRESENTACIONES DEL PUEBLO EN LA REVUELTA DE OCTUBRE DE 2019

Cristóbal Friz¹

Resumen/Abstract

El artículo lleva a cabo una revisión de algunas representaciones del pueblo a propósito de la revuelta de octubre de 2019 en Chile. Junto con poner de manifiesto que el resurgimiento del concepto pueblo a fines de 2019 supone el regreso de una categoría disputada, se revisan las mencionadas representaciones, si bien desde una perspectiva predominantemente descriptiva, procurando asimismo llamar la atención sobre algunos aspectos delicados, a propósito del proceso de transformación política que presuntamente atraviesa el país. Respecto de las obras analizadas, se presta atención, en primer término, al hecho de que el pueblo es representado por oposición a los grupos dominantes. Se revisa en segundo lugar cómo ellas interpretan el proceso de devenir pueblo. Finalmente, el vínculo establecido en las obras estudiadas, entre pueblo y democracia, vínculo que tratamos de enfocar críticamente.

Palabras clave: representación, pueblo, revuelta, democracia

REPRESENTATIONS OF THE PEOPLE IN THE OCTOBER 2019 REVOLT

This paper reviews some representations of the people in the October 2019 revolt in Chile. Along with showing that the resurgence of the people concept at the end of 2019 represents the return of a disputed category, the representations are reviewed, although from a predominantly descriptive perspective, also trying to draw attention to some delicate aspects, on purpose of political transformation process that the country is supposedly going through. Regarding the analyzed works, attention is paid, first of all, to the fact that the people are represented in opposition to the dominant groups. Second, how they interpret the process of becoming a people is reviewed. Finally, the link established in the works studied, between people and democracy, a link that we try to focus critically.

Keywords: representation, people, revolt, democracy

¹ Chileno. Universidad de Santiago de Chile. cristobalfriz@gmail.com. Texto escrito en el marco del Proyecto DICYT de Postdoctorado 031853FE, Universidad de Santiago de Chile.



El regreso de una categoría disputada

Desde los inicios mismos de la revuelta de octubre de 2019, un verdadero estallido de interpretaciones ha procurado captar el sentido de la misma, tratando de establecer tanto sus causas o antecedentes, como los cursos de acción que ella podría eventualmente abrir. Sobre todo, en un comienzo, pero como algo que no ha dejado de ocurrir hasta el presente (esto es, julio de 2022), el denominado “estallido social” ha parecido constituir un tema obligado, motivo por el cual desde medios de comunicación masiva hasta de discusión académica se han ocupado y siguen ocupándose del asunto.

Sobre la copiosa cantidad de interpretaciones ya presentes en los primeros momentos de la movilización repara Pablo Oyarzún, quien llama la atención sobre el hecho de que, en su opinión, la mayoría de las lecturas de la revuelta la abordan desde marcos categoriales establecidos de antemano. Muchas de las interpretaciones, en sus palabras, “coinciden en leer el acontecimiento con lo que ya saben. Dicho de otro modo, aplican al acontecimiento una plantilla conceptual previamente asegurada”, con lo cual, en su parecer, no logran captar la novedad de este (Oyarzún 2020: 457). La multiplicidad de explicaciones de octubre de 2019 pone al descubierto, según señala Luis Placencia (, que “octubre parece haber sido muchos” (Placencia 2020: 58). Probablemente no sepamos aún qué nombre otorgar a lo sucedido en aquel entonces (¿estallido, revuelta, revolución, acontecimiento, etc.?), pues resulta razonable suponer que lo que fue, lo que es y lo que eventualmente continuará siendo octubre de 2019 constituirá un campo de disputas por mucho tiempo más.

A pesar de la incertidumbre respecto de los significados atribuibles al octubre chileno, cabe afirmar que este volvió a traer a la escena política e intelectual la noción de pueblo. Según Karen Alfaro y Juan Pablo Venables (2022), esta “se posicionó como categoría identitaria central en los lenguajes políticos de los actores de la revuelta”. Los autores destacan el hecho de que, a contrapelo de la neutralización del vocablo pueblo que tiene lugar durante la dictadura militar, y que es continuada con matices por los gobiernos de la transición y la postdictadura, en la revuelta de 2019 el concepto retorna desde “una autodesignación constituida desde el pueblo movilizado en las calles”. El concepto pueblo, declaran, se vuelve “ineludible”, “irremplazable”, “precisamente porque es autodesignativo”.

En sintonía con este resurgir de la noción de pueblo desde la propia movilización, son numerosos los y las intelectuales que se han ocupado de la misma, adjudicándole un lugar central tanto en la interpretación de los acontecimientos, como en la propuesta de orientaciones posibles. A este respecto, sin embargo, no abundan los acuerdos. Por lo tanto, no todos los autores coinciden en que 2019 representa un resurgimiento del pueblo, y que este resurgir –en caso de efectivamente suceder– contenga algún rendimiento político relevante. Rodrigo Castro (2021), por poner un ejemplo, discute la idea de que “el estallido social” corresponda a “una instancia de irrupción del pueblo que opera a su vez como condición de posibilidad de un poder constituyente que sentenciaría de muerte al neoliberalismo”, afirmando categóricamente que “[l]a multitud que se expresa en la calle no contiene en términos esenciales la potencialidad de un pueblo como sujeto político”.

Desde la otra vereda –en la que me interesa detenerme en esta ocasión–, refiriéndose al “total de cuerpos” que a fines de 2019 se toman el espacio público en demanda de condiciones de vida más digna, Oyarzún afirma que “[e]se total se llama, no puede llamarse de otro modo, ‘pueblo’” (Oyarzún 2020: 460). Cristóbal Balbontín (2021) señala, a su turno, que la “revuelta popular... implica cierta capacidad de agenciamiento político con un sentido de pertenencia común que volvió a aparecer con la recuperación de la palabra *pueblo* durante los acontecimientos”. Lo anterior supone, en su opinión, “[e]l rescate de este sentido democrático, que la soberanía radique en el pueblo y que este pueda autoconvocarse como poder constituyente para establecer democráticamente los términos fundamentales de la vida en común.”

Como podemos observar, del mismo modo que no existe consenso respecto de qué fue, qué es y qué seguirá siendo 2019, tampoco lo hay sobre si este implica un resurgimiento del pueblo. Y, según veremos, aun entre quienes suscriben que la revuelta comporta un reemerger del pueblo, no necesariamente hay acuerdos sobre qué sea o qué nombra ese pueblo, o respecto de las implicancias políticas de su presunto despertar. El pueblo, la misma noción de pueblo, en consecuencia, constituye una categoría en disputa. Sobre esta disputa, referida al presunto despertar del pueblo en la revuelta de octubre, me ocuparé en las próximas páginas, pero para orientarme en ella debo establecer algunas coordenadas previas: un breve marco teórico, si se quiere.

Lo primero que viene al caso destacar es que, si bien la noción de pueblo puede ser ponderada como una categoría legitimaria de distintos ordenamientos políticos, desde la monarquía y la tiranía hasta el populismo y la democracia, esta última parece requerir marcadamente el mencionado criterio legitimador. Por cierto, que la voz democracia constituye un campo de disputas por sí mismo, pues la sola elucidación de lo que su nombre mienta es objeto de polémica: como lo expresa Jacques Rancière, “[e]ntender lo que quiere decir democracia es entender la batalla que se libra en esta palabra.” (Rancière 2012: 132-133). Por lo tanto, con independencia de la interpretación de democracia a la que adscribamos, si prestamos atención a su raíz etimológica –a la “potencia casi magnética de la etimología de la palabra democracia”, como la llama Pierre Rosanvallon (Rosanvallon 2006: 26)–, resulta difícil desentenderse del hecho de que *demokratía* nombra un sistema de gobierno o eventualmente una forma de organización social en los que la fuerza, el dominio, el mando o el poder (*krátos*) son o debieran ser ejercidos por el pueblo (*démos*).

Lo anterior no comporta necesariamente asumir que el pueblo exista como tal, orgánica, sustantivamente, y que en cuanto tal pueda o deba efectivamente gobernar (*kratein*). De hecho, la consideración sustantiva, ontológica o esencial del pueblo –la idea de un pueblo uno, idéntico a sí mismo, y que como tal es el sujeto que manda o gobierna– puede comportar rasgos autoritarios. Esto lo han remarcado autores como Claude Lefort y Judith Butler. Para el primero, los movimientos totalitarios del siglo XX se sostienen sobre una “lógica de la identificación”, conforme la cual “[e]l proletariado es uno y lo mismo con el pueblo, el partido con el proletariado, el buró político y el *egócrata*, finalmente, con el partido” (Lefort 1991: 22). Butler, por su parte, llama la atención sobre la dificultad de identificar toda emergencia o expresión del pueblo con la democracia. El motivo es simple: del mismo modo que los movimientos democráticos, también “las contrarrevoluciones despliegan sus propias ideas de ‘pueblo’, de quiénes constituyen ‘el pueblo.’” (Butler 2019: 158).

Enfocado desde otra perspectiva, considerar al pueblo como el sujeto que articula un régimen u ordenamiento democrático puede suponer, aun cuando suene paradójico, asumirlo como una categoría a la vez que necesaria, imposible en términos empíricos. O, según lo he sugerido en otra ocasión, como la condición de posibilidad imposible, como el exceso sin el cual no nos es dado concebir democracia alguna (Friz 2021).

Tratemos de explicar el aserto anterior. Tengamos en cuenta, en primer lugar, que una característica de las categorías políticas fundamentales (pensemos en nociones como democracia, tiranía, poder, libertad, igualdad, derecho, justicia, decisión, excepción, o la que se quiera) radica en que ellas, más que describir un estado de cosas puntual y ser, en consecuencia, evaluables por su grado de correspondencia respecto de un objeto instituido de antemano, constituyen conceptos-límites que, según Marcos García del Huerta, operan como “referentes imaginarios que orientan la acción y procuran significación al mundo” (García de la Huerta 2003: 225). En una óptica cercana señala Franz Hinkelammert: “el contenido de lo posible es siempre algo imposible que da sentido y dirección a lo posible. Es decir, todo posible existe en referencia a una plenitud imposible.” (Hinkelammert 2002: 381).

Prestemos atención, en segundo lugar, a que según indiqué previamente, Oyarzún (2020) propone que “pueblo” es el único nombre que compete adecuadamente al “total de cuerpos” que se congrega en las calles a fines de 2019. Advierte, sin embargo, que “[e]l ‘pueblo’ es una ficción, acaso, y como toda ficción extrae su potencia de que se la crea y afirme como ficción sabiéndola tal” (p. 460). El pueblo puede ser ponderado como una ficción. Lo relevante, sin embargo, es reconocerlo como una ficción necesaria. Me parece que en algo parecido piensa Norbert Lechner cuando señala que “[e]l pueblo en tanto sujeto soberano que decide su destino no existe empíricamente: se forma como una pluralidad de sujetos en pugna” (Lechner 1984: 180). Para el autor, la democracia se supone fundada en el “principio de autodeterminación”: en la capacidad de un pueblo de decidir soberana y autónomamente sobre sus modos de vida. Sin embargo, dicho fundamento, observa Lechner, constituye “un principio imposible de realizar, pero sin el cual no es posible la democracia.” (Lechner 1984: 181).

Una consecuencia de lo señalado consiste en reconocer que, si bien la palabra pueblo no designa una realidad susceptible de circunscripción o delimitación definidas, constituye no obstante una *conditio sine qua non* del discurso político y, para lo que acá interesa, del discurso político-democrático. Por ello, junto con admitir que pueblo nombra algo –algo que, me parece, hay que procurar determinar con precisión en cada caso puntual–, conviene reconocer, con Benjamín Arditi, que “hay distintas maneras de ver la política y todas ellas reclaman para sí el sentido de palabras como pueblo.” (Arditi 2014: 223). Es en virtud de lo antedicho que constituye una categoría inevitablemente polémica y, en cuanto tal, disputada.

Respecto de la polémica que tiene al pueblo como sede, afirma Alain Badiou que “‘pueblo’ no es en sí mismo un sustantivo progresista... tampoco es un término fascista”, motivo por el cual, según el filósofo francés, su carácter reaccionario o libertario dependerá tanto del contexto de enunciación, como del modo y de la intención con los cuales sea utilizado (Badiou 2014: 9). Pueblo, en consecuencia, es una noción estructuralmente ambigua: puede ser conceptualizado, señala Marcos Fernández Labbé, “como amenaza al mismo tiempo que como fuente de regeneración del conjunto del cuerpo político” (Fernández Labbé 2008:1173). A fin de cuentas, el pueblo constituye siempre el objeto de lo que Ardití denomina “re-presentación”; vale decir, de un discurso que antes que mentar un objeto previamente constituido (un objeto, digámoslo así, que espera una etiqueta que lo identifique y lo describa), al nombrarlo lo instituye. Bajo este enfoque, que tiene un indiscutible aire de familia con la performatividad de Butler, toda “re-presentación” del pueblo corresponde a un modo de interpretar, proyectar, y, sobre todo, “de configurar nuestro ser juntos”. Desde esta óptica, según Ardití, pueblo “es lo que disputamos, no lo que somos.” (Arditi 2014: 230-231).

Tomando en consideración entonces que, bajo la óptica esbozada, el pueblo constituye el objeto de una representación (o, como la llama Ardití, una “re-presentación”) siempre disputada, me interesa detenerme en algunas de las interpretaciones del pueblo que han tenido lugar con ocasión de los sucesos de fines de 2019. En la presente oportunidad me enfocaré en *Asamblea de los cuerpos* (2019) de Alejandra Castillo, *El porvenir se hereda. Fragmentos de un Chile sublevado* (2019) de Rodrigo Karmy, y *Octubre chileno. La irrupción de un nuevo pueblo* (2020) de Carlos Ruiz Encina.

¿Por qué, dentro del vastísimo abanico de obras sobre la revuelta, centrar el análisis en las tres mencionadas? En primer lugar, porque ellas corresponden a intervenciones escritas en los primeros momentos de la revuelta. Las tres recogen, en consecuencia, lo trabajado en blogs, columnas de opinión y otros escritos coyunturales. Los libros de Castillo y Karmy aparecen publicados en diciembre de 2019, el de Ruiz Encina en abril de 2020. Representan, sin lugar a duda, reflexiones sobre la marcha, que no pretenden únicamente describir los acontecimientos, cuanto más bien otorgar una orientación, un cauce de acción a los mismos. Y es probablemente a causa de su proximidad a octubre de 2019, que con sus diferencias y matices las tres obras exhiben un fuerte recelo ante el encauzamiento institucional de la emergencia, el que se materializa ante todo en el Acuerdo por la Paz Social y la Nueva Constitución del 15 de noviembre de ese año.

Los libros señalados constituyen además interpretaciones provenientes del amplio campo de las izquierdas. En consecuencia, suponen, en principio, lecturas que en buena medida suscribo, y que me parece comportan insumos importantes para la comprensión de octubre de 2019. Y a pesar de que sus interpretaciones poseen diferencias significativas, comparten una apuesta fuerte sobre el pueblo como agente emergente en la revuelta. Me centro en estas obras, finalmente –y este es sin duda el motivo principal–, por el hecho de que, a pesar de la apuesta compartida, ellas suponen modos distintos de concebir al pueblo. Podría afirmarse incluso que sus representaciones del pueblo son no solo diferentes; quizá lo apropiado sea afirmar, más bien, que bajo la misma noción, pueblo, nombran cosas distintas, diversos pueblos.

Aun cuando mi propósito sea prioritariamente descriptivo, me interesa asimismo prestar atención a algunos elementos de las representaciones del pueblo presentes en las obras indicadas que considero necesario enfocar con cautela, críticamente. Me propongo, por lo tanto, en primer lugar, mostrar que de la misma manera que la revuelta es polisémica, en el sentido de que hay distintos octubres, el pueblo que se afirma que despertó se dice también de muchos modos y, por lo tanto, que asistimos a diversas interpretaciones, a distintos pueblos en pugna. Procuraré al mismo tiempo indicar algunas implicancias de las mencionadas representaciones, relativas al proceso de transformación política que presuntamente atraviesa el país. Ellas guardan relación, básicamente, con el hecho de que considero que los autores analizados, a pesar de las precauciones y las diferencias, tienden a pensar, bien inadvertidamente, bien sin tomar las debidas precauciones, al pueblo en términos sustantivos, orgánicos o incluso esenciales; y, en conformidad con lo anterior, como índice incuestionado ya de un acontecimiento, ya de un régimen democrático plenos y verdaderos, lo cual estimo que refleja una aproximación no suficientemente cuidadosa al problema del pueblo y el fenómeno democrático.

El pueblo y su reverso

Un rasgo común a las obras mencionadas consiste en que presentan al pueblo que se afirma que emerge en la revuelta descrito o caracterizado por su oposición a los grupos dominantes: a las élites instaladas en el poder, si acaso no durante toda la vida independiente del país, cuando menos desde el final de la dictadura militar. Este planteamiento se condice con el diagnóstico, transversal asimismo a las obras estudiadas, según el cual la institucionalidad política instaurada desde la denominada transición a la

democracia se ha erigido ya en desmedro del pueblo, o abiertamente sin el pueblo, ya sobre un abismo entre los grupos elitarios y el pueblo.

En un trabajo anterior a *Asamblea de los cuerpos*, Castillo postula que la teoría de democracia que mejor se condice con la matriz neoliberal es el modelo democrático elitista. Este, en su caracterización, corresponde a “una particular forma de comprender la democracia desprovista de uno de los elementos que la describen: el pueblo”, motivo por el cual, según la autora, comporta una “sustracción del pueblo de la política democrática.” (Castillo 2016: 87). Los acontecimientos de fines de 2019 se posicionan para Castillo en las antípodas de esta sustracción, toda vez que suponen la emergencia de lo que con una metáfora orgánica designa “el cuerpo del pueblo.” (2019: 16).

¿Cómo caracteriza Castillo a este cuerpo-pueblo? Según lo previamente advertido, por su oposición a los grupos dominantes, a lo que denomina como la “oligarquía neoliberal” (2019: 21). Quizá es a causa de este enfoque polarizador que la filósofa propende a identificar al pueblo con los pobres. Advierte que estos constituyen “la inmensa mayoría” que sufre cotidianamente el endeudamiento, y que en base a grandes esfuerzos logra llegar a fin de mes. De lo anterior concluye que “[l]a gran mayoría que no forma parte de la oligarquía neoliberal”, que no quiere reconocerse a sí misma como pobre, y que en consecuencia acepta con mayor aquiescencia la etiqueta clase media, “en algún momento de su vida podría habitar el país de los pobres.” (Castillo 2019: 22).

El enfoque dicotómico adoptado por la autora –el que comporta la afirmación de un nosotros en oposición a un otros– la conduce a sostener que lo que sucede a fines de 2019 constituye una “protesta nacional contra el neoliberalismo” (Castillo 2019: 31). Esta consiste, a su parecer, en la protesta de un “cuerpo multitudinario, una asamblea de cuerpos que se autoconvoca” (Castillo 2019: 44) contra el daño causado al cuerpo del pueblo por la oligarquía neoliberal. Llevadas a un plano de polarización moral, las movilizaciones representan, para Castillo, una “revuelta contra los malos (que también son los ricos o, mejor dicho, el 1% más rico)” (Castillo 2019: 42-43). Según la autora, la mentada oligarquía se caracteriza, junto por la maldad referida, por su “desprecios del pueblo” (Castillo 2019: 62): por relacionarse con este como si se encontrara en una minoría de edad perpetua e insalvable, motivo por el cual lo trata como a “un pueblo de niños” (Castillo 2019: 35).

En *Octubre chileno* Ruiz Encina coincide en gran medida con el diagnóstico de Castillo, de acuerdo con el cual la revuelta constituye el emerger del pueblo –de un “nuevo pueblo”, según el subtítulo del libro–, el que se caracteriza por su antagonismo con los grupos dominantes: por ello refiere una “oposición que estalla entre este nuevo pueblo y esa oligarquía neoliberal” (Ruiz Encina 2020: 84). Difiere con Castillo, no obstante, respecto de la conformación de este agente emergente. Mientras en la autora observamos una tendencia a identificar al pueblo con los pobres, para Ruiz Encina pueblo será sinónimo de sociedad.

Desde la transición, según Ruiz Encina, el paisaje político-social chileno se polariza. Pasa a articularse, señala, en base a la dicotomía entre el “nuevo empresariado” (Ruiz 2020: 61), la “oligarquía neoliberal” (p. 75), la “oligarquía del gran abuso” (Ruiz Encina 2020: 54) –a la que llega a calificar incluso de “casta”, dado su carácter hermético (p. 39)–, y aquel amplísimo sector que denomina “gente sencilla” (Ruiz Encina 2020. 17, 93), “sociedad sencilla” (Ruiz Encina 2020: 71, 93) y, en ocasiones, simplemente como “la sociedad” (Ruiz Encina 2020: 36). En su argumento, desde el fin de la dictadura militar la élite se reproduce y perpetúa en el poder, tanto a nivel político como económico. Entre otros mecanismos, expulsando a la “gente sencilla” del aparato burocrático-estatal. La expulsión referida no es solo administrativa; es también simbólica, y se caracteriza por “un irritante desprecio por la sociedad” (Ruiz Encina 2020: 54). La revuelta constituye, para el autor, un vuelco radical en este curso. Por eso afirma que “[e]l distanciamiento que [la restringida política elitaria] acumula con la sociedad le estalla encima” (Ruiz Encina 2020: 56) y, en consecuencia, que “[h]oy la calle le pertenece a una sociedad que fue negada por esa política de la transición” (Ruiz Encina 2020: 83).

El análisis de Karmy concuerda con el de los autores previamente referidos en lo que compete a comprender al pueblo que emerge en la protesta en oposición a los grupos dominantes. Esta oposición, sin embargo, adopta en *El porvenir se hereda* un tono distinto que, en las obras de Castillo y Ruiz Encina, toda vez que puede decirse que Karmy enfoca la contraposición en términos abiertamente bélicos. El punto de arranque de los tres autores es el mismo: los tres abordan la oposición pueblo/oligarquía a partir, entre otros factores, de la desafortunada declaración del presidente Sebastián Piñera, “estamos en guerra contra un enemigo poderoso...”, del 20 de octubre. Palabras que, aunadas al decreto de Estado de excepción constitucional, el que justifica la presencia de militares en las calles a fin de resguardar el orden público, y sumadas al excesivo uso de la fuerza contra las manifestaciones y las flagrantes violaciones de derechos humanos, recuerdan los peores momentos de la dictadura.

El punto de arranque es el mismo, pero los acentos varían de modo considerable. Cabe afirmar, pues, que el tono bélico que se encuentra tímidamente insinuado en Ruiz Encina –quien afirma que el “nuevo pueblo” tiene por “adversario” a la “hermética oligarquía neoliberal” (Ruiz Encina 2020: 39)–, y de un modo algo más decidido en Castillo –para quien “la oligarquía chilena hoy en el gobierno le ha declarado la guerra a los pobres” (Castillo 2019: 19), llegando a referir una “pelea... épica” que tiene lugar en las calles (Castillo 2019: 43), y que “las principales armas de la revuelta social no han sido otras que el propio cuerpo” (Castillo 2019: 64)–, se expresa abiertamente en Karmy. No resulta desacertado sostener, entonces, que *El porvenir se hereda* reposa en una comprensión de la política de corte hobbesiano-schmittiano; vale decir, que enfoca el fenómeno político desde los parámetros de la guerra, ya sea de la “guerra de todos contra todos” (la *bellum omnium contra omnes*) de Hobbes, ya desde la contraposición amigo/enemigo, entendida como categoría central de lo político, en la interpretación de Schmitt.

Para Karmy, la violencia de 1973 reviste un carácter fundacional: “el golpe de 1973 arrojó al pueblo al sacrificio para fundar la nueva institucionalidad como Estado subsidiario” (Karmy 2019: 33), inaugurando con ello una “guerra sistemática y teledirigida contra los pobres” (Karmy 2019: 28). Por ello, según el autor, “la violencia de 1973 permanece incólume en la violencia de 2019” (Karmy 2019: 33). En virtud de este diagnóstico, Karmy lleva a cabo una verdadera apología de la violencia que denomina popular. Sostiene, en efecto, que lo que estalla en 2019 es una “una guerra civil silenciosa que la potencia popular ha desatado por años contra el poder empresarial-militar” (2019: 24), y que “[e]l 18 de octubre debe ser recordado como el día del triunfo popular” (Karmy 2019: 27). En consecuencia, ante el escenario que califica como “la batalla de Chile” (2019: 131), señala que “[l]ejos de negar la violencia popular es necesario abrazarla porque solo ella representa un verdadero *comienzo* pletórico de *posibles*” (Karmy 2019: 38).

El encomio de la violencia popular por parte de Karmy descansa, a la vez que, sobre una conceptualización belicista de la política, sobre la distinción, impregnada de connotaciones religiosas, entre violencia sacrificial y violencia martiroológica. La primera, a la que también designa como “violencia soberana” (Karmy 2019: 34), corresponde en su interpretación a aquella violencia que, ejercida desde el poder, procura instaurar un orden, y que indefectiblemente lo hace mediante la inmolación; para el caso que aquí nos ocupa, del pueblo, según el autor.

En oposición a esta, la violencia martiroológica, en la que se inscribe la violencia popular, corresponde en la interpretación de Karmy a aquella que revoca o destituye el poder. Esta violencia, por lo tanto, no da pie a un futuro entendido como la continuación del presente: a un tiempo, en consecuencia, que resulta conocido de antemano, sino a uno por definición abierto. Esto es lo que el filósofo entiende por porvenir. La violencia martiroológica, según el autor, pone al descubierto, junto con “la ingobernabilidad de un pueblo” (Karmy 2019: 29), el carácter intempestivo del mismo. Ella representa, pues, un “comienzo radical... donde la fuerza transformativa de la imaginación está dispuesta a luchar, cuerpo a cuerpo, contra los ejércitos de los dueños de Chile” (Karmy 2019: 64). La referida violencia, señala Karmy, se hallará siempre precavida ante los intentos de instaurar un orden, toda vez que “[l]a normalidad es una declaración de guerra para la potencia popular.” (Karmy 2019: 96).

Devenir pueblo

Según hemos visto, los autores describen al pueblo que emerge en la protesta de 2019 por oposición a los grupos dominantes. Cabe preguntarse, sin embargo, si allende esta caracterización, su concepto de pueblo comporta algo más que una descripción negativa. Conviene indagar asimismo si el pueblo, al ser enunciado como lo que no es la élite, no resulta pensado como una unidad, dado que su referencia, aquello contra lo cual se constituye –al modo de una imagen reflejada en un espejo–, es *el* sector dominante, considerado como un todo estático y homogéneo. Lo anterior, evidentemente, puede suponer desatender la pluralidad y el antagonismo eventualmente constitutivos de aquello que con todas las precauciones del caso llamamos pueblo. Teniendo estos reparos en consideración, revisemos en lo que sigue cómo en la interpretación de los autores se constituye el pueblo que se dice que emerge como agente protagónico de la revuelta, para ver posteriormente en qué medida afirman que este pueblo constituye el índice de una democracia plena.

En las obras analizadas encontramos, con sus matices correspondientes, una tesis compartida respecto del devenir pueblo en las movilizaciones de 2019, que se articula en función de dos ideas complementarias. La primera se puede enfocar, grosso modo, como un contrapunto respecto de la tentación de comprender octubre de 2019 como un “estallido”, en el sentido de un acontecimiento que adviene desligado de antecedentes previos; y, en términos más generales aún, respecto de la consideración de la postdictadura como un período marcado por la apatía ciudadana. En contraste con lo antedicho, se afirma que el pueblo

que emerge en las movilizaciones conecta con procesos de emergencia popular previos, legando una historia de luchas que decantan en octubre de 2019. La segunda idea dice relación a una concepción de la historia de carácter en buena medida teleológico. Afirma pues que el advenir del pueblo en la revuelta representa el índice de un nuevo tiempo, el que, entendido en términos progresivos, comporta la superación de una serie de rasgos deficitarios de la convivencia política nacional.

Comencemos por la primera idea señalada. ¿Cómo se conforma, quiénes constituyen el “pueblo nuevo” referido por Ruiz Encina en *Octubre chileno*? Aun cuando el autor no lo reconoce explícitamente, su interpretación reedita la clásica tesis de Marx conforme la cual el despliegue del capitalismo incubaba las condiciones de su superación. Dice Ruiz Encina: “el capitalismo... crea en su seno –en su propio desarrollo– fuerzas sociales capaces de transformarlo” (Ruiz Encina 2020: 102). Por lo tanto, para comprender cómo se constituye el pueblo que según el sociólogo emerge en la protesta de 2019, debemos echar un vistazo previo a su interpretación de la modernización neoliberal chilena.

Ruiz Encina afirma que esta se sostiene, entre otros factores determinantes, sobre un “capitalismo de servicio público” (Ruiz Encina 2020: 55), entendido como la privatización de los otrora servicios brindados por el Estado, los que al ser subsidiados por este generan un enriquecimiento sostenido de los sectores oligárquicos. En su opinión, por lo tanto, el neoliberalismo ha creado en Chile riqueza a costa de desigualdad. Esto conlleva, según Ruiz Encina, que amplios sectores de la población, no obstante, su heterogénea composición social y sus diversas formas de precarización –y pese a carecer de criterios unificadores, como una identidad colectiva o conciencia de clase–, se vayan reconociendo como el polo expoliado, la sociedad.

El proceso de reconocimiento de la sociedad como sector expoliado en oposición a los grupos dominantes, afirma el sociólogo, se remonta a las movilizaciones de 2006, las que marcan en su interpretación el comienzo del ciclo político que culmina en 2019. En virtud de lo antedicho, los acontecimientos de octubre de ese año deben ser entendidos, según el autor, como “la revuelta de los hijos de esa modernización neoliberal” (Ruiz Encina 2019: 51), los que “se ubican en el más frontal antagonismo al capitalismo actual” (Ruiz 2019: 77). Son estos hijos, “los productos más genuinos de la mutación social de casi medio siglo de neoliberalismo” (Ruiz Encina 2019: 44), quienes constituyen el nuevo pueblo pregonado por Ruiz Encina.

Por su parte, aun cuando en *Asamblea de los cuerpos* Castillo sienta una serie de antecedentes cercanos a la revuelta, alude también, en un registro temporal más extenso, a procesos de emergencia popular de la historia de Chile, puntualmente a ciertos proyectos constitucionales de corte popular, participativo y feminista, como el de la fallida Asamblea Constituyente de Asalariados e Intelectuales de 1925 (conocida también como Asamblea Constituyente Popular). En lo más inmediato, y destacando como Ruiz Encina el peso gravitante de las movilizaciones de 2006, señala, no obstante: “Si esta revuelta contra el neoliberalismo tiene algún antecedente es la revuelta feminista del año recién pasado” (Castillo 2019: 36).

Según la autora, lo novedoso y radical de las manifestaciones feministas de 2018 reside en que, antes que enarbolar demandas sectoriales puntuales, ellas sacaron a la luz la ubicuidad de la “violencia patriarcal” ejercida sobre el “cuerpo del pueblo”, la que cubre desde el funcionamiento de las instituciones hasta la organización de la vida cotidiana. A causa de lo anterior, señala Castillo, “[l]a revuelta feminista hizo escuchar muy fuerte un ‘no más’ a los abusos del Estado autoritario y patriarcal. Un ‘no más’ que se vuelve a escuchar hoy, en esta revuelta de octubre” (Castillo 2019: 37).

El planteamiento expuesto tanto en la obra de Castillo como en la de Ruiz Encina, en virtud del cual el pueblo que estalla en 2019 conecta con una serie de antecedentes, adopta connotaciones acaso excesivas en *El porvenir se hereda*. Una clave central del libro de Karmy radica en la noción, presente en su título, de un tiempo venidero que se recibe como legado. Señala Karmy: “la revuelta nos recuerda que el temblor más decisivo, el ajuste con nuestra historicidad no es más que un porvenir que se hereda” (2019: 20). Y en sintonía con la matriz belicista con la que interpreta la revuelta, afirma que esta “[d]eviene potencia afectiva que recuerda a sus muertos en el acto mismo de la batalla” (Karmy 2019: 39).

Para Karmy, la violencia soberana de 2019 reitera la violencia de 1973 sancionada por la Constitución del 80. Esta reedita a su turno la violencia fundacional del Estado portaliano. La cual, finalmente, actualiza la violencia colonial ejercida contra las comunidades indígenas. Las resistencias a las violencias antedichas dan lugar, en su parecer, a “un pueblo que no existe de suyo, sino que solo adviene en el instante de su irrupción” (Karmy 2019: 59). En consideración de lo anterior, no debiera sorprendernos que la “conexión... de la multitud con su pasado”, de acuerdo con la cual “un pasado *nunca sido* ingresa intempestivamente al reducto del presente” (Karmy 2019: 67-68), que constituye según Karmy lo que

anima la revuelta y permite al pueblo mártir emerger, sea presentada por el autor como una concatenación que cubre registros temporales diversos.

El primero es, por supuesto, el más inmediato. Según Karmy, “[e]l Chile de 1973 termina con sus hijos que heredaron su violencia”. Si el Chile dictatorial culmina en octubre de 2019, “ese ‘fin’ no ha llegado solo: la lucha popular –la de hoy, pero las tantas de ayer– lo ha hecho imaginablemente posible” (Karmy 2019: 30). El pueblo mártir de Karmy conecta también, en un registro temporal mayor, con las distintas olas de resistencia ante el poder oligárquico fundante del Estado chileno. Conecta incluso, sostiene el autor, con las controversias filosófico-teológicas del siglo XII. “La Córdoba del siglo XII remueve intempestivamente al presente” (Karmy 2019: 73), afirma, refiriendo la disputa de Averroes con las autoridades de la Iglesia Católica. Si para estas el pensamiento consiste en una facultad individual, para el filósofo musulmán aquel es una potencia común. De esta tesis concluye nuestro autor que la revuelta, al materializar el “carácter común de la potencia del pensamiento”, pone de manifiesto que un pueblo piensa. Por ello, según Karmy, en 2019 “[e]l pueblo chileno devino averroísta” (Karmy 2019: 80).

¿Cómo se engarza, en las obras acá revisadas, la idea previamente referida, según la cual el pueblo que irrumpe en 2019 actualiza procesos de emergencia popular previos, con la segunda: esto es, con la afirmación de que este pueblo abre un tiempo cargado de novedad, ¿del cuál es su protagonista? Una posible respuesta a esta interrogante la podemos extraer del planteamiento de Alfaro y Venables (2022), para quienes “el retorno de la categoría pueblo sintetiza una temporalidad de pasado, presente y futuro en un mismo momento”. Si adscribimos a este enfoque, bien podemos señalar que es aquella síntesis la que permitirá, en cuanto que ejercicio de memoria, reconocer el pasado y aprender de él, con el cometido de constituir una fuerza o movimiento que, anclados en el presente, se proyectan hacia el porvenir. Según veremos, la formulación de esta segunda idea –vale decir, que el pueblo emergente abre un nuevo ciclo o período histórico– varía en las obras acá comentadas, como varía también el tono, más o menos optimista, con el que se afirma el advenimiento de este tiempo nuevo.

En *Asamblea de los cuerpos* Castillo señala que la revuelta comporta una alteración de la experiencia de la temporalidad. En su interpretación, aquella supone, por una parte, la “aceleración”, en el sentido de que todo se torna vertiginoso e incierto (Castillo 2019: 63). Pero, de un modo más decisivo, la revuelta implica para Castillo una puesta en jaque de la temporalidad que sanciona y reproduce el poder. Refiriéndose a la

represión de la que es objeto la protesta, la autora identifica al tiempo de la violencia estatal con el “ahora”, con “la inminencia de un golpe, de un decreto represivo que se ajusta al tiempo de la inmediatez del reloj” (2019: 41-42). La congregación de cuerpos en el espacio público –que es lo que la filósofa denomina “asamblea de los cuerpos”– supone, según ella, otra temporalidad. Partiendo de un “atemporal ‘no más’”, de la constatación de que el cuerpo del pueblo no puede más con el sistema, la revuelta corona en “el tiempo de la política de un ‘hasta que la dignidad se haga costumbre’”, el cual reviste, para Castillo, la promesa de “un tiempo venidero de una vida mejor” (Castillo 2019: 41-42).

Si el planteamiento de Castillo parece optimista, el de *Octubre chileno* puede ser catalogado de ingenuo, toda vez que la idea de que la revuelta supone el puntapié de una nueva etapa histórica es presentada por Ruiz Encina sin matices ni contrapesos. Esto queda en claro ya en las imágenes empleadas por el sociólogo para referir la protesta. Haciendo eco, por ejemplo, de la expresión “Chile despertó”, con la que sobre todo en un comienzo se procuró describir la revuelta, Ruiz Encina señala que fueron los jóvenes quienes le despertaron y quienes, por consiguiente, “izaron el sol de este amanecer” (Ruiz Encina 2020: 13). Refiere, en otra ocasión, una “condición partera” (2020: 65) que anuncia “[l]a fragua de un mundo distinto” (Ruiz Encina 2020: 38). El nuevo pueblo, “la sociedad”, constituye para Ruiz Encina el protagonista indiscutible del tiempo nuevo, el que, anunciado ya en las movilizaciones de 2006, llega en 2019 para quedarse. “No hay vuelta atrás” (Ruiz Encina 2020: 81), advierte: el cambio histórico que presenciamos es de tal envergadura que acontece, en su opinión, “[s]in dejar fisura para que el calendario mire hacia atrás.” (Ruiz Encina 2020: 66).

Tan patentes y potentes son, para Ruiz Encina, los “impulsos refundadores” (Ruiz Encina 2020: 67) del pueblo nuevo, que afirma que 2019 representa “un gran cambio histórico... un antes y un después” en la historia de Chile (Ruiz Encina 2020: 81-82). El autor va más lejos aún, al punto de sostener que el viraje protagonizado por el pueblo nuevo remite a “horizontes de alcance universal” (Ruiz Encina 2020: 117). Según el autor, nos encontramos ante “una nueva etapa de desarrollo de toda la condición humana” (Ruiz Encina 2020: 113), en la que se abren paso niveles inéditos de cooperación propiciados por el mismo desarrollo tecnológico al que ha dado lugar el capitalismo neoliberal, cuya crisis terminal es evidenciada por la magnitud de la protesta.

Entre las obras acá examinadas, *El porvenir se hereda* supone probablemente el planteamiento más complejo respecto de la consideración de la emergencia del pueblo como índice de un nuevo ciclo histórico. Karmy coincide con Castillo en que la movilización popular altera la experiencia de la temporalidad. La revuelta supone, para el filósofo, una “suspensión del tiempo histórico en la que los pueblos piensan su presente” (Karmy 2020: 69). Lo que se suspende, según Karmy, es el tiempo común al capital y el poder. Es justamente en la grieta abierta por esta *epojé* que según el autor acontece el pueblo. En tanto que acontecimiento, el pueblo de Karmy no designa a un sujeto político-estatal, pues no se halla consignado en los mapas políticos vigentes: en la interpretación del autor, el pueblo así entendido no aparece contemplado en la Constitución del 80; “tampoco habita la época en la que acontece, porque promete un tiempo enteramente nuevo” (Karmy 2020: 63).

Este tiempo nuevo, sin embargo, no es pensado por Karmy como un futuro; a saber, al modo de una proyección de determinadas tendencias actuales, en virtud de las cuales poder tener algún control sobre lo venidero. El de Karmy es un tiempo nuevo inscrito en el registro de la potencia, de lo que el autor designa en sentido fuerte como porvenir: “la revuelta abre el campo de posibles, convoca a imaginar un porvenir que no está en un más allá, sino que se incrusta intempestivo en el presente” (Karmy 2020: 38-39).

Del mismo modo que para el autor la revuelta es siempre intempestiva, el pueblo no coincide nunca consigo mismo. En sintonía con ello, según Karmy, el advenimiento intempestivo del pueblo en la revuelta (y la revuelta no es para el autor sino ese advenimiento) no puede prometer un tiempo mejor. Puede a lo sumo indicarlo, mostrando su ausencia presente, pero no llevarlo a cabo. Por eso afirma que “[l]a revuelta siempre va a pérdida” (Karmy 2020: 39). Así, el optimismo de Karmy puede ser calificado de ambiguo; o, enfocado positivamente, de cauteloso o crítico. Solo desde la cautela cabe sostener, por ejemplo, que lo acontecido en Chile corresponde a “una revolución exenta de filosofía de la historia, que sabe que no hay garantías de nada porque todo arde en el vestíbulo de una historicidad siempre abierta” (Karmy 2020: 102).

Pueblo democracia

Me detendré finalmente en el eje compartido de las obras acá abordadas que me parece más relevante, y por lo mismo más problemático, y hacia el cual he querido encausar la revisión emprendida en los momentos anteriores. El mencionado eje guarda relación con la afirmación de que el pueblo que en

oposición a los grupos dominantes irrumpe como índice de un nuevo ciclo histórico, supone o bien la realización de una democracia verdadera y plena, o, en su versión más moderada, representa la promesa de un nuevo orden político democrático.

En lo que concierne a la democracia, el punto de arranque de las tres obras parece ser, pese a sus diferentes matices, el mismo: un diagnóstico que impugna el ordenamiento democrático legado de la transición. En *Asamblea de los cuerpos* Castillo plantea la cuestión sin ambages: “¿Es democracia lo que tenemos en Chile? No, es un Estado tomado por los intereses de un pequeño grupo de ricos al que avala una Constitución aprobada en dictadura” (Castillo 2019: 61). Recordemos que para la teórica feminista los ricos constituyen el polo opuesto al pueblo que despierta en la revuelta, polo al que caracteriza de modo marcadamente negativo. Esta negatividad se hace patente en el hecho de que, según Castillo, mediante el “desprecio institucionalizado de la Constitución de 1980.” (Castillo 2019: 62), la oligarquía sanciona una “democracia elitista, corporativa y masculina” (Castillo 2019: 65), la que tiene por efecto que “la voluntad del pueblo es vulnerada.” (Castillo 2019: 44).

No muy distinta es la evaluación del ordenamiento democrático vigente que encontramos en *Octubre chileno*. Ahí Ruiz Encina identifica, como elemento central del mismo, la evacuación de la sociedad, de “los sectores populares”, respecto del ordenamiento político-estatal. La transición, según el autor, legitima el “carácter social restrictivo de la política en nombre de la estabilidad de la democracia”, el que remata en la “ensoñación elitista de una política sin sociedad”, es decir, sin pueblo (Ruiz Encina 2020: 55-56). “La reducción de la idea de democracia a una teoría de la representación como soberanía popular y justificación del monopolio estatal de la violencia ya no es creíble.” (Ruiz Encina: 113), afirma el sociólogo, motivo por el cual considera necesario desmitificar la interpretación de democracia legada por la transición.

El diagnóstico referido es compartido también por Karmy en *El porvenir se hereda*. Según el autor, no es que las condiciones impuestas por el pacto transicional supongan una democracia defectiva, susceptible por lo tanto de mejoras. Para Karmy, dichas condiciones se oponen radicalmente a cualquier democracia: “La razón neoliberal ha horadado cualquier posible forma de democracia; es decir, neoliberalismo y democracia operan hoy día en base a una disyunción irreductible.” (Karmy 2019: 115). En función de la señalada disyunción postula la completa imposibilidad de que la matriz constitutiva del Estado chileno, el

Estado subsidiario, sintonice, aunque mínimamente con el pueblo, toda vez que entiende a aquel “fundado en la negación del deseo popular.” (Karmy 2019: 43). Por ello es por lo que la Constitución de 1980, texto que sanciona la subsidiariedad como principio rector de la actividad estatal, no representa para Karmy un documento al que baste con reformar, sino al que, considerado como “una trinchera... un aparato de guerra” (Karmy 2019: 89) contra el pueblo, hay que impugnar frontalmente.

Es justamente esta impugnación lo que signa el “triunfo popular” que en opinión de Karmy tiene lugar el 18 de octubre de 2019. A partir de ese día, en su interpretación, el miedo sobre el que se funda la transición resulta desplazado por “un afecto políticamente ingobernable”: la rabia (Karmy 2019: 109). De acuerdo con la matriz de su planteamiento, en la que se diluye la distinción entre política y guerra, mediante la absorción de aquella en esta última, en su apología de este afecto redentor, Karmy afirma que “[l]a rabia permitió el advenimiento de una *vida activa* que suda en plena batalla de Chile” (Karmy 2019: 138). La rabia, según el autor, no solo saca a la luz “la ingobernabilidad de un pueblo.” (Karmy 2019: 29). En su parecer, ella sienta el punto inicial de lo que denomina “momento destituyente o, si se quiere, democracia radical.” (Karmy 2029: 62).

Por su parte, ante la vulneración de la “voluntad del pueblo” que a juicio de Castillo institucionaliza la élite dominante mediante la Constitución del 80, la autora afirma que “es momento de la soberanía popular.” (Castillo2019: 44). Este momento, en su planteamiento, no constituye una instancia por venir, en una posible coyuntura que la haga eventualmente factible. La soberanía popular, según la autora, se encuentra ya realizada en la asamblea de los cuerpos que en octubre de 2019 se autoconvoca en las calles, plazas, juntas de vecinos, etc., como asamblea constituyente.

Bajo este vocablo no cabe entender, en la interpretación de Castillo, un órgano legislativo que, en función de determinadas atribuciones jurídicas y en conformidad con una serie de reglas administrativas, redacta un texto constitucional nuevo. Para Castillo, una asamblea constituyente “[e]s un deseo de reunión cuyo principal objeto es la detención de los sentidos que organizan el cuerpo de la política.” (Castillo 2019: 81). No requiere, por ello, enarbolar un pliego de peticiones o demandas puntuales. Para ser asamblea constituyente basta, según la autora, con que se articule como “un ‘no’: un simple, pero tajante ‘así ya no seguimos.’” Por eso es por lo que para Castillo ella suspende y destituye los marcos de lo considerado políticamente posible. En virtud de este planteamiento sostiene la autora: “¿Qué hacer en este tiempo

vertiginoso y de opacidad? Insistir en la única democracia posible, en la democracia destitutiva de la Asamblea Constituyente” (Castillo 2019: 67).

Revisemos entonces cómo caracterizan las obras acá trabajadas la democracia que afirman que es o bien prometida o actualizada por la irrupción del pueblo en la protesta. Según veremos, a pesar de sus matices y diferencias –los que dicen relación fundamentalmente a la posibilidad de traducción institucional del poder del pueblo emergente–, en las tres encontramos, en abierta contraposición al ordenamiento institucional legado de la transición, una concepción de democracia en cuanto que acción o agencia directa del pueblo, y no como representación de este por parte del Estado. Veremos asimismo que, con arreglo a esta interpretación de democracia, las tres obras exhiben un reparo –en algunos casos moderado, en otros frontales– al propósito de encauzar institucionalmente el conflicto que irrumpe con fuerza a fines de 2019. Este reparo se traduce en un rechazo a las negociaciones que decantarán en el Acuerdo por la Paz Social y la Nueva Constitución del 15 de noviembre del mismo año, el que abre el proceso constituyente actualmente (julio de 2022) en curso.

El tratamiento de la cuestión democrática adopta en *Octubre chileno* un tono favorable a la traducción institucional del poder del pueblo que contrasta con la disyunción pueblo/institución que, con diferentes modulaciones, encontraremos en *El porvenir se hereda* y en *Asamblea de los cuerpos*. Según lo antedicho, sin embargo, comparte con estas últimas el rechazo al encauzamiento parlamentario de la protesta y del proceso constituyente. Afirma Ruiz Encina: “este pueblo no está pidiendo ser representado, menos aún por las formas políticas que ha rebasado de modo tan claro, sino que está exigiendo participar”. Esta demanda de participación, puntualiza el autor, debe concretarse en la edificación de “un nuevo régimen político” (Ruiz Encina 2019: 85-86) que tenga por protagonista al pueblo que irrumpe en la revuelta. “[L]a protesta social tiene que ser responsable consigo misma, asumir que la única vía para resolver sus dilemas, sus intereses sociales es la democracia”, sostiene, precisando que “[h]oy la suerte de la democracia en Chile está en manos del pueblo.” (Ruiz Encina 2019: 87).

¿Cómo describe el autor al régimen democrático cuya construcción supone, en su interpretación, una canalización responsable del despertar del pueblo? Ruiz Encina afirma que, recogiendo el impulso refundador incoado en 2006, el movimiento social de 2019 pone en el centro de sus demandas “una idea material de libertad por sobre su añoranza formal”, del mismo modo que “lucha por una democracia

material” (Ruiz Encina 2019: 101). Mientras lo formal alude a un principio rector enunciado, pero no necesariamente cumplido, lo material apunta a las condiciones que hacen posible llevarlo a cabo. “La idea fundante de democracia remite a una determinación social del pueblo, por el pueblo y para el pueblo” (Ruiz Encina 2019: 113), señala el autor, advirtiendo que la representación comporta una realización formal de dicho principio, en tanto que la “autodeterminación de la sociedad” (Ruiz Encina 2019: 101) supone su concreción material. Únicamente mediante esta autodeterminación, la que requiere una deliberación racional compartida, sin exclusiones, puede la sociedad, el pueblo de Ruiz Encina, erigirse en dueño de su destino.

Según lo indicado anteriormente, el tono institucional que encontramos en *Octubre chileno*, en conformidad al cual Ruiz Encina apuesta por la traducción institucional del poder del pueblo emergente, se distancia de la interpretación de la emergencia popular en cuanto acontecimiento democrático que ofrecen las otras obras acá examinadas. Vale decir, mientras Ruiz Encina postula que el despertar del pueblo comporta la promesa a la vez que la exigencia de erigir un ordenamiento democrático coherente y responsable con dicha irrupción, Karmy y Castillo, a pesar de las significativas diferencias de sus planteamientos, coinciden en identificar la emergencia popular con la realización de la democracia, con independencia de –o incluso en oposición a– la traducción institucional de aquella.

¿En qué consiste la “democracia radical” que en *El porvenir se hereda* es presentada como sinónimo de “momento destituyente”? Advertíamos anteriormente que Karmy sostiene que la emergencia del pueblo en la revuelta conecta, en un registro temporal amplio, con la tesis averroísta de acuerdo con la cual el pensamiento, lejos de consistir en una facultad individual, constituye una potencia común, abierta a todos. Por ello, según Karmy, “[p]ensar no es privativo de alguien en particular, sino que constituye una operación democrática por excelencia” (Karmy 2019: 76). El autor indica asimismo que “en una revuelta los pueblos piensan sin necesidad de amos” (Karmy 2019: 142). La conexión del pueblo de la revuelta con Averroes radica, entonces, en que aquella pone de manifiesto la facultad de pensar en común con prescindencia del orden institucional, orden que, negando al pueblo, niega su capacidad de pensar.

Afirmándose como sujeto pensante, el pueblo de Karmy se posiciona a sí mismo “como la verdadera república”, como “[u]na *ciudadanía sin Estado*” o “un *pueblo sin país*” (Karmy 2019: 79). Únicamente en la insistencia y permanencia de esta autoafirmación puede seguir siendo pueblo y puede, en tanto que

pueblo, continuar ejerciendo la democracia radical de la que habla el autor. Precisamente aquí reside la distancia de Karmy ante todo intento de contención institucional de la intempestividad de la revuelta. “Solo una Asamblea Constituyente... puede hacer justicia al carácter común de la potencia del pensamiento, solo ella puede proponerse como el lugar del pueblo” (Karmy 2019: 80), afirma el autor, oponiéndose a cualquier tipo de acuerdo parlamentario que, como el que transmutó la noción de asamblea en la de convención, institucionaliza –vale decir traduce, ordena, organiza, reglamenta, estructura– la fuerza destituyente del pueblo.

En vista de lo anterior, Karmy referirá una democracia a la que, junto con radical, califica de popular. La expresión “democracia popular” no designa para el autor un régimen político, pues todo régimen supone un orden, y este comporta para Karmy la despotenciación de la revuelta. Democracia popular es, en su interpretación, sinónimo de “potencia destituyente”, y es la interrupción que esta opera sobre el ordenamiento institucional –interrupción que es invariablemente provisoria, por eso la revuelta siempre va a pérdida– lo que signa el “triumfo popular” que Karmy fecha el 18 de octubre de 2019. El filósofo describe este triunfo como un “anhelo radicalmente común de habitar (y por tanto inventar) un mundo”. Dado que la revuelta pone de manifiesto la capacidad de pensar de cualquiera, afirma Karmy que ella “ha sido el triunfo de la democracia en tanto ha puesto en primer plano la igualdad radical que nos constituye.” (Karmy 2019: 46).

Asamblea de los cuerpos sintoniza con *El porvenir se hereda* en el punto recién comentado. Pues mientras Karmy afirma la capacidad de pensamiento del pueblo, e identifica la revuelta como la manifestación de este pensar común, concebido como la capacidad democrática por antonomasia, Castillo (2019) sostiene que “el pueblo tiene un saber más elevado de la justicia y la igualdad que la élite privilegiada” (Castillo 2019: 24). En correspondencia con esta adjudicación de sabiduría afirma: “Es tiempo que esta inteligencia se organice en una Asamblea Constituyente en la que nos demos un marco democrático y establezcamos un común en que nos reconozcamos por fuera del desprecio institucionalizado de la Constitución de 1980.” (Castillo 2019: 62).

De acuerdo con lo señalado previamente, el tiempo en que la inteligencia común al pueblo de la revuelta deviene asamblea constituyente no se encuentra para Castillo inscrito en un futuro posible, sino que acontece, toma cuerpo, desde el mismo 18 de octubre. Por eso afirma que la revuelta constituye, de por sí,

un fenómeno profundamente democrático. Ella debe ser reconocida, por lo tanto, como “el más grande desorden democrático durante el siglo XX y de lo que va del siglo XXI en Chile.” (Castillo 2019: 65). En el sentido señalado, según Castillo, la revuelta –la asamblea de los cuerpos que en cuanto multitud se congrega en el espacio público para decir basta– es ya la tan anhelada asamblea constituyente.

Si se comprende lo anterior, no resulta extraño el frontal rechazo de Castillo al acuerdo parlamentario celebrado el 15 de noviembre de 2019, el que afirma inaugurar oficialmente el ciclo de redacción de una nueva carta magna. Según la autora, mientras en las calles, las organizaciones territoriales y los cabildos se experimentaba “uno de los procesos más democráticos de los que se tiene noticia en nuestra historia política” (Castillo 2019: 81), los representantes parlamentarios, “a espaldas del pueblo”, sostienen haber iniciado el proceso constituyente (Castillo 2019: 72). Irónicamente pregunta Castillo: “¿Cómo podría ser cierto aquello? El proceso constituyente ya había sido autoconvocado por las innumerables asambleas populares” (Castillo 2019: 82). Por consiguiente, en abierta oposición a las negociaciones que habrían de regular tanto la instalación como el funcionamiento de la convención constitucional, declara: “Hasta el momento las únicas asambleas constituyentes han sido las autoconvocadas.” Castillo 2019: 84).

La crítica de Castillo al Acuerdo por la Paz Social y la Nueva Constitución dice relación, junto a lo anteriormente mencionado, a que el mismo diluye, en su opinión, el desorden democrático de la asamblea de los cuerpos, para reemplazarlo por el orden del poder. Este retorno al *statu quo* imperante representa para Castillo un rechazo frontal de la inteligencia popular afirmada en la revuelta, toda vez que, al sancionar un proceso constituyente regulado por determinadas reglas procedimentales, supone que “la palabra la tienen los que ‘saben’, abogados constitucionalistas principalmente.” (Castillo 2019: 73).

De un modo aún más taxativo, la filósofa rechaza el acuerdo parlamentario por cuanto este supone que la élite política concilia diferentes demandas y reclamos con miras a encauzar el conflicto. En virtud de esto, según Castillo, se reitera y reactualiza la figura que articula y da unidad tanto a la transición, como a la postdictadura y al neoliberalismo chileno: el consenso. Sobre el particular, señala: “esta figura del ‘consenso’ termina favoreciendo a los siempre favorecidos, puesto que se establece desde un punto privilegiado de mira, desde un ‘nosotros’ los que ‘sabemos’ de política.” (Castillo 2019: 77). “Bienvenidos al consenso racional, bienvenidos a la casa de la Concertación” (Castillo 2019: 79), advierte

socarronamente, poniendo de manifiesto que, en su opinión, el acuerdo no hace otra cosa que volverle la espalda al pueblo movilizado, y restaurar el dominio sin contrapeso de los grupos dominantes.

Para una evaluación

Deseo, para concluir, poner sobre la mesa algunos elementos que me parece importante tener en cuenta para esbozar una crítica respecto de las representaciones del pueblo que ofrecen las obras estudiadas. Según lo indicado con anterioridad, me interesa reparar, sobre todo, en las implicancias político-democráticas de las mencionadas representaciones, particularmente en lo que dice relación con el proceso de transformación política que presuntamente abre la emergencia del pueblo en la revuelta de octubre de 2019.

Tal como lo propuse en el breve marco teórico que tracé al comienzo de estas páginas, mi revisión de las obras estudiadas ha estado atravesada por la noción de representación o, con más precisión, de “representación”, entendida, en los términos de este escrito, como la operación discursiva que al nombrar o decir un objeto –en este caso al pueblo– lo instituye. En virtud de ello es que, en los marcos acá propuestos, el pueblo es considerado un objeto re-presentacional, ficcional; o, como señala Ardití, “lo que disputamos, no lo que somos.” (Arditi 1014: 231). En conformidad con este planteamiento, la noción de pueblo, al igual que la de democracia, constituyen, en cuanto que categorías disputadas, objetos de suyo problemáticos que, por lo tanto, no debemos dejar de examinar cautelosa, críticamente.

En nuestro medio, durante la década del 80 –esto es, en un escenario en que la institucionalidad democrática había sido conculcada por el régimen autoritario, y en el que por lo tanto los esfuerzos se hallaban abocados a asentar las condiciones de su presunta recuperación–, remarcando la problematicidad que porta el concepto de democracia, señala Lechner (1984): “presuponiendo que los seres humanos no pueden crear una sociedad que no pueden imaginar, cabe preguntar: ¿nos hemos imaginado la democracia? ¿Nos la hemos imaginado ‘adecuadamente’, para decirlo en términos amplios?” (Lechner 1984: 196).

Esta interrogante fundamental respecto de la democracia se traduce en una interrogación igualmente contundente respecto del pueblo, por parte de autores, justamente, que se han empeñado en esclarecer los posibles vínculos entre pueblo y democracia. En su insistente propósito de pensar la especificidad de esta última en contraposición a los totalitarismos que surcan la historia del siglo XX, Lefort declara, por

ejemplo: “yo me pregunto si uno está alguna vez en derecho de plantear la entidad pueblo, de darle una definición” (Lefort 2014: 42). No muy lejana resulta la afirmación de Butler, quien, a pesar de haberse ocupado en numerosas ocasiones del tema del pueblo, señala, casi a modo de confesión: “hay una cuestión difícil y persistente que no desaparece: ¿quién es ‘el pueblo’? ¿Hemos planteado siquiera el asunto?” (Butler 2019: 167).

Pues bien, a lo largo de este trabajo he procurado mostrar que, a pesar de sus significativas diferencias, *Asamblea de los cuerpos*, *El porvenir se hereda* y *Octubre chileno* tienden a re-presentar al pueblo, que afirman que emerge intempestivo, ingobernable en la revuelta, en términos sustantivos. Esto se pone de manifiesto, a mi parecer, en las dicotomías que surcan las representaciones estudiadas. Para los autores, según vimos –y esta es sin duda la dicotomía básica, basal a las restantes–, el pueblo se define *como lo que la élite no es*. Se trata, como resulta evidente, de un planteamiento disyuntivo que propende a pensar una polaridad insalvable entre el pueblo y las élites, como si ambos polos se hallasen sustantivamente constituidos en sí mismos, al punto de que la polaridad entre ambos parece irreductible –de aquí, probablemente, la tentación de pensar dicha polaridad en términos bélicos (como lo hace de un modo extremo Karmy, por ejemplo, adscribiendo a una concepción política de corte hobbesiana-schmittiana).

En sintonía con la dicotomía basal pueblo/élites, los autores postulan otra dicotomía: la inconmensurabilidad entre pueblo e institución. La cual se traduce a su vez en otra división dicotómica –esto es, pueblo/consenso–, pues se rechaza todo intento de acuerdo o consenso, como si estos supusiesen de por sí, y sin remedio, una denegación del pueblo, y una consiguiente sanción del orden estatuido desde la dictadura y la transición. Vimos asimismo que en oposición a la traducción institucional de la potencia destituyente del pueblo, los autores –Castillo y Karmy, puntualmente– afirman que el pueblo sabe, que porta un pensamiento común entendido como el signo indudable de una democracia radical y popular, comprendida a su vez como agencia directa del pueblo. El pueblo así entendido es asimismo considerado el índice de un nuevo tiempo –idea si bien presente en los tres autores, particularmente marcada en Ruiz Encina–, que promete dejar atrás los vicios que la sociedad chilena arrastra por décadas, si no por siglos.

Son numerosas las preguntas que cabría formular a los planteamientos referidos. Destacaré solo algunas. ¿Por qué afirmar que el pueblo piensa solo en una revuelta? ¿No podría hacerlo acaso en períodos de presunta estabilidad socio-política? Y, aun cuando considerásemos acertado afirmar que piensa en la

protesta, que el pueblo sepa y piense, ¿es sin más sinónimo de democracia?, ¿no cabría suponer que puede pensar también con una orientación autoritaria? Por otra parte, respecto de las dicotomías mencionadas – pueblo/oligarquía, pueblo/institución, pueblo/consenso–, ¿no se presentan como si no hubiese porosidad ni mediación posible entre los polos, como si aquello que llamamos pueblo fuese idéntico consigo mismo y no portase antagonismos en su seno? ¿O será que, a fin de cuentas, sin oposición –a los grupos dominantes, a las instituciones y los consensos– los autores estudiados no logran concebir un pueblo, menos afirmar que sabe o piensa, quedando a merced de la disgregación y la desintegración? Podríamos interrogar asimismo la afirmación de que el pueblo emergente inaugura un nuevo ciclo histórico, no solo a nivel nacional, sino a escala humana. Pero la misma parece reposar en una concepción progresivo-teleológica de la historia tan añeja, y tan impugnada teórica y empíricamente, que me parece que no demanda –para efectos de este trabajo al menos– mayor atención.

Huelga señalar, por otra parte, que concebir al pueblo como una unidad –unidad que se establece como tal, justamente, por su oposición a la oligarquía, las instituciones y toda forma posible de orden–, puede tener efectos relevantes a la hora de pensar la política y, puntualmente, una política democrática. “La política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres”, afirma Hannah Arendt (2015: 131), advirtiendo que solo en virtud del reconocimiento de la diversidad de experiencias y puntos de vista se torna factible el “espacio-entre” que hace posible la política. Por eso señala que “siempre es necesaria una pluralidad de personas o pueblos y una pluralidad de puntos de vista para hacer posible la realidad y garantizar su persistencia” y, en consecuencia, que “el mundo solo surge cuando hay diversas perspectivas, únicamente es en cada caso esta o aquella disposición de las cosas del mundo.” (Arendt 2015: 202, 203).

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe han enfatizado, a su turno, el “carácter constitutivo de la división social y del antagonismo” (Laclau y Mouffe 2015: 239). Estos son, para los autores, inerradicables. Bajo esta perspectiva, eso que denominamos pueblo está atravesado, en consecuencia, por la diferencia, de demandas, de vindicaciones, de reclamos, los que solo pueden llegar a ser concordantes por el trabajo de la construcción hegemónica y la cadena de equivalencias. Para nuestro asunto, lo relevante es reconocer, pues, que “la división social es inherente a la política y también... a la posibilidad misma de una política democrática” (Laclau y Mouffe 2015: 14) y, por consiguiente, que “sin conflicto y división, una política pluralista y democrática sería imposible.” (Laclau y Mouffe 2015: 18).

Conflicto y división, entonces, no solo respecto de los grupos (que no el grupo, como si fuese único, homogéneo, compacto) dominantes, sino al interior de eso mismo que ya, con las debidas precauciones, podemos llamar pueblo. Este se dice de muchos modos, afirmaba al comienzo de este texto. En esto coincido con Georges Didi-Huberman, para quien “*el pueblo* así simplemente, ‘el pueblo’, como unidad, identidad, totalidad o generalidad, simplemente no existe” (Didi-Huberman 2014: 61). Según el autor, “siempre hay *pueblos* coexistentes, no solo de una población a otra, sino incluso en el interior –el interior social o mental– de una población por coherente que se la quiera imaginar” (Didi-Huberman 2014: 62). Si no hay pueblos y por lo tanto vale la pena pensar al pueblo en plural (en el transcurso de la discusión constitucional, por cierto, se ha enfatizado en este decir plural pueblos), también debiéramos estar precavidos ante la tentación de identificar, sin más, primero, a la emergencia con el pueblo, y, en segundo término, a este con un fenómeno o proceso democrático en sí mismo. Esto lo advierte lúcidamente Butler, quien señala que “el empeño por asociar una movilización o levantamiento concreto con la democracia misma es una tentativa tan emocionante como errónea, porque corta de un plumazo el proceso conflictual a través del que se articula y gestiona la idea de pueblo.” (Butler 2019: 159).

Considero, pues, que debemos tomarnos en serio el carácter “re-presentacional” del pueblo, y no olvidar que este, como también la democracia, son objetos de disputa y, por lo tanto, entidades de suyo problemáticas. No creo por cierto que esto suponga desentenderse de la noción de pueblo. Es sin duda un concepto político fundamental, que en consecuencia conviene revisar e interrogar. Tampoco hay que negar, de entrada y frontalmente, que la categoría pueblo describa lo que aconteció en octubre de 2019. Como he señalado, creo que poner el acento en esta noción constituye un mérito de las obras acá comentadas. El pueblo, indicaba al comienzo, es una ficción necesaria. Si bien no designa una entidad sustancial, tampoco tiene por qué ser un engaño o una quimera. Quizás la voz pueblo no nombre otra cosa, según propone Oyarzún, que “la promesa de un ‘común’ allí donde este puede llegar a ser insostenible, imposible”. Acaso el pueblo no sea sino, como señala asimismo el autor, “el límite de toda experiencia común a que pudiésemos aspirar.” (Oyarzún 2020: 460).

Referencias bibliográficas

Alfaro, K. y Venables J.P, (2022). “Nos volvemos a llamar pueblo”. El retorno del concepto pueblo en los lenguajes políticos de la revuelta social de octubre/2019. Almonacid, F., Cuevas H. y Zúñiga, Y. (edit). *La rebelión contra el orden. Octubre 2019-presente*. LOM (en prensa).

-
- Arditi B. (2014), El pueblo como representación y como evento. *Kuaapy Ayvu*, 4/5, 223-248.
- Arendt, H. (2015). *La promesa de la política*. Paidós.
- Badiou A. (2014), Veinticuatro notas sobre los usos de la palabra “pueblo”. VV.AA. *¿Qué es un pueblo?* LOM, 9-18.
- Balbontín C. (2021), Para que una revuelta sea exitosa no bastan los hechos, hacen falta los conceptos. Entrevista de Talía Chang. *Centro de Desarrollo Editorial y de Contenidos*. <http://cdeyc.com>
- Butler J. (2019), *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.
- Castillo A. (2019), *Asamblea de los cuerpos*. Sangría Editora.
- _____ (2016), Democracia. Estupiñán, M.L. (ed.). *El ABC del neoliberalismo*. Communes, 85-100.
- Castro R. (2021), El neoliberalismo no nace ni muere en Chile. *Revista Disenso*. <https://revistadisenso.com/rodrigo-castro-neoliberalismo/>
- Didi-Huberman G. (2014), Volver sensible / hacer sensible. VV.AA. *¿Qué es un pueblo?* LOM, 61-88.
- Fernández Labbé M. (2008), Pueblo-Chile. Fernández Sebastián, J. (dir.). *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. La era de las revoluciones, 1750-1850. Iberconceptos I*. Centro de Estudios Constitucionales, 1163-1175.
- Friz C. (2021), *El exceso de la democracia*. Cenaltes.
- García de la Huerta M. (2003), *Pensar la política*. Sudamericana.
- Hinkelammert F. (2002), *Crítica de la razón utópica*. Desclée de Brouwer.
- Karmy R. (2019), *El porvenir se hereda. Fragmentos de un Chile sublevado*. Sangría Editora.
- Laclau E. y Mouffe Ch. (2015), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Lechner N. (1984), *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. FLACSO.
- Lefort C. (1991), *Ensayos sobre lo político*. Universidad de Guadalajara.
- _____ (2014), *El pueblo y el poder*. Prometeo.
- Oyarzún P. (2020), La fuerza de un acontecimiento. Balbontín, C. y Salas, R. (comp.). *Evadir. La filosofía piensa la revuelta de octubre de 2019*. Libros del Amanecer, 457-462.

Placencia L. (2020), Interpretaciones de un acontecimiento. Breve examen de la literatura sobre el octubre chileno. *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 26, 47-59.

Rancière J. (2012), *El odio a la democracia*. Amorrortu.

Rosanvallon P. (2006), La historia de la palabra “democracia” en la época moderna. *Estudios políticos*, 28, 9-28.

Ruiz Encina C. (2020), *Octubre chileno. La irrupción de un nuevo pueblo*. Taurus.

LA REVUELTA COMO FENÓMENO DE MASAS: IMAGEN, MITO Y TELEPATÍA

Gonzalo Jara Townsend¹

La experiencia de la revuelta resulta monstruosa todo aquello que yacía ordenado se mezcla, cruza, encuentra choques perfectos para devenir otro de sí. Nadie se aísla del mundo, sino más bien se abalanza sobre él
Rodrigo Karmy, *Intifada*

Resumen/Abstract

El siguiente artículo inicia a partir de *Intifada. Una topología de la imaginación popular* (2020) de Rodrigo Karmy Bolton (1977). En el texto, se da lugar a distintas aristas para el análisis sobre la revuelta desde un ámbito filosófico. En primer lugar, se realiza una distinción de este concepto con el de revolución, dejando en claro sus diferencias. Posteriormente, se posiciona a Furio Jesi (1941-1980) como el intelectual más propicio para la comprensión de la revuelta mediante la categoría del “mito puro”, utilizada, también, por Karmy en *Intifada*, asimilándola con la idea de la “imaginación popular”. De esta manera, se abre la pregunta sobre la comunicación de las masas en esos momentos de ebullición, resaltando el concepto de “telepatía” como método de interacción espontánea, el cual niega la necesidad de una vanguardia y de una imagen incapaz de apuntar al presente.

Palabras clave: revuelta, revolución, mito, telepatía, imagen

THE REVOLT AS A MASS PHENOMENON: IMAGE, MYTH AND TELEPATHY

The following article starts from Intifada. Una topología de la imaginación popular (2020) by Rodrigo Karmy Bolton (1977). In the text, it gives rise to different edges for the analysis on the revolt from a philosophical scope. First of all, a distinction is made between this concept and that of revolution, making their differences clear. Subsequently, Furio Jesi (1941-1980) is positioned as the intellectual most conducive to understanding the revolt through the category of “pure myth”, also used by Karmy in Intifada, assimilating it with the idea of the “popular imagination”. In this way, the question about the communication of the masses in those boiling moments is opened, highlighting the concept of “telepathy” as a method of spontaneous interaction, which denies the need for a vanguard and an image incapable of pointing to the present

Keywords: revolt, revolution, myth, telepathy, image

¹ Chileno, Universidad de Chile. Correo electrónico: ga_jaratownsend@hotmail.cl



Introducción

El siguiente trabajo nace de una lectura de *Intifada. Una topología de la imaginación popular* (2020) de Rodrigo Karmy Bolton (1977). El texto se centrará específicamente en la diferencia que hace Karmy entre “revuelta” y “revolución”, de la misma manera se analizarán algunos conceptos que se manifiestan en la primera como la idea de “mito” y “telepatía”, los cuales se centran en imágenes que activan el movimiento en los sujetos. A la vez, se pretende mostrar que hay en *Intifada* una lectura crítica, la cual puede ser utilizada como herramienta en lo que respecta al fenómeno de la revuelta.

Para comenzar se debe aclarar que los fenómenos sublevación social dan siempre la impresión de que comienzan en focos que parecen indisolubles y premeditados, pero de manera paulatina se extiende, dispersando sus energías, creando nuevas causas y efectos, llegando a disolver posteriormente el fenómeno causal. Finalmente pareciera que ya no existe un “ayer” como tampoco un “mañana”. Dentro de la filosofía se presenta a este movimiento de distintas maneras, se puede visualizar siendo guiado por la fuerza de un *elan vital*,² el cual traspasa a la vida entera en su cantidad de formas distintas. Este “impulso” es como las esquirlas de una granada que saltan al detonar, comienzan a golpear a distintos objetivos, vuelan de manera desordenada y se dispersan hacia lugares indeterminados provocando el cambio, como también la caída de las distintas tendencias que conviven en la sociedad, las que se encuentran en disminución eminente. La energía explota y se manifiesta enfrente de lo ya colapsado y tendrá una fuerza difícil de explicar dentro de su multiplicidad.

Para continuar con otra descripción, se puede también recordar el proverbio chino utilizado por Mao Zedong que dice: “una sola chispa puede incendiar la pradera”³. La imagen evoca distintas lecturas, pero

² La referencia a un *elan vital* o “impulso vital” apunta a una fuerza invisible, con la cual Bergson describe el cambio. Afirma el filósofo francés: “La vida en general es la movilidad misma; las que a disgusto y se retrasan continuamente respecto a ellas. Aquella va siempre adelante; estas desearían patallar siempre en el mismo lugar. La evolución se haría en general, tanto como fuera posible, en línea recta; cada evolución espacial es un proceso circular. Como remolinos de polvo levantados por el viento que pasa, los vivientes giran sobre sí mismos, suspendidos por el gran soplo de la vida, son pues relativamente estables [...] No obstante a veces se materializa entre nuestros ojos, en una fugitiva aparición, el soplo invisible que la empuja. Tenemos esta iluminación repentina frente a ciertas formas del amor maternal [...] Nos muestra cada generación inclinada sobre lo que seguirá. No deja entrever que el ser viviente es sobre todo un lugar de paso, y que lo esencial de la vida consiste en el movimiento que la trasmite”. (2007: 141)

³ Aquí no se pretende utilizar la frase en el mismo sentido que Mao, solo se trata de posicionar la imagen en un tono explicativo. El texto completo de Mao termina de una manera también interesante a nivel de imagen, pero no es útil para los fines que se

se ha de afirmar que no está siendo utilizada para mostrar la idea sobre una organización con acciones determinadas, entendidas por medio de un cálculo premeditado en pos de un acto revolucionario de vanguardia, más bien, se podría entender como el retrato de la propagación que puede producir un solo foco descuidado, una chispa que activándose rápidamente sin previo aviso y guía, se extenderá por todo su alrededor, haciendo arder todo lo seco, de la misma manera que lo vivo que se encuentra a su paso, creando de esta manera una cantidad de nuevos focos que provocarán distintas formas que no lograrán en su momento de hervor poder ser comprendidas, llevando a la confusión total a los espectadores.

Estos dos cuadros expuestos más arriba son algunos retratos que presentan posibles características de un levantamiento o insurrección popular, las cuales ocurren esporádica y espontáneamente. Ninguno puede ser planeado, ni se le puede estructurar y encontrar un final indiscutible cuando se encuentra en su efervescencia más libidinal, solamente se observa su extensión que no tiene una temporalidad matemática, sino que tiene, algunas veces, forma de bloque y otras, de figura fragmentada. Ellas nacen de causas diversas, apuntan a distintos malestares que luego se manifiestan como acción de masas y se activan en el “contacto directo” o en el “cara a cara” (Rude, 1971). Su imagen no es un cuadro quieto, sino que un calidoscopio que crea una infinidad de formas.

Es por lo dicho anteriormente que el libro *Intifada* sea de interés para la crítica, porque ayudará a la comprensión de algunos elementos filosóficos de la revuelta, y no solo entenderla como una imagen incomprensible y como un movimiento completamente “acéfalo”. A grandes rasgos, el texto permite entender que estas tendencias se comienzan a masificar en grandes pugnas, en antagonismos que, sin la necesidad de guía alguna, pueden llegar a cambiar el mundo preexistente, no teniendo como fin el “bien” o el “mal”, como tampoco, un mundo peor o mejor. Lo complejo de todo esto, es que es completamente impensable el futuro dentro del movimiento permanente del “hoy”, ya que lo que ocurre es una creación, la transvaloración del mundo inscrito en la tierra. La pluralidad de formas que se manifestará después de todas estas inclinaciones no podrá ser analizadas *a priori*, solo *a posteriori* de manera siempre inacabada

propone este ensayo, dice Mao. “El ascenso revolucionario es como un barco en el mar, del cual se divisa ya la punta del mástil desde la costa; es como el sol naciente, cuyos rayos, iluminando el oriente, se ven a lo lejos desde la cumbre de una alta montaña; es una criatura pronta para nacer, que se agita impaciente en el vientre de la madre” (Mao, 1967: 81). En este texto existe la imagen de lo maternal, de la “historia” como madre que procrea a su nuevo hijo que es visualizado en la revolución y el movimiento de vanguardia que ella implica. En Mao la historia todavía sería protectora de la revolución, es la que le da la posibilidad de nacer y, a la vez, de crecer. Por el contrario, en este ensayo no habrá imagen maternal frente a las masas y ni una idea de historia determinada.

y confusa. Todo se vuelve un poco más claro cuando todo se detiene y queda su mensaje incrustado en los sujetos partícipes de una sociedad, al mismo tiempo que en las instituciones que la comprenden.

Diferencias entre revuelta y revolución

Hacer una diferencia entre “revuelta” y “revolución” se vuelve entonces esencial. En primer lugar, dejar en claro que no se puede aceptar que existen ciertos movimientos predecibles en las masas y que podríamos identificar con un análisis contrafactual, como se hace en un juego de ajedrez imaginario, pero pese a todo, en ese ejercicio existirían movimientos limitados por reglas. Lo que sí se puede aceptar, es que en momentos de la vida humana concurren ciertas áreas en donde hay una efervescencia social que tiende al cambio, político y cultural, los cuales se manifiestan de maneras parcelada, incalculables, impredecibles, a fin de cuenta son inconmensurables.

Introduzcámonos en una de las primeras diferencias entre revuelta y revolución dadas por las ciencias sociales, a través de la propuesta de Georges Rude en su texto *La multitud en la historia* (1964). En él explica algunos momentos en donde las masas anteriores a la sociedad industrial se levantaban de manera constante, movilizadas por sus condiciones paupérrimas de vida y por la llegada de la industria al campo. Este texto es de sumo valor, ya que por medio de él existe el primer intento de mostrar a las “muchedumbres” como “un fenómeno histórico vivo y multifacético” (Rude, 1971: 24). Rude convierte a esta tendencia no en una entidad abstracta, sino más bien en una concreta y dinámica. Aleja a las masas de un estudio sicologista y las posiciona en el ámbito social. El autor las presenta como un colectivo con cierta “identidad”, “cultura” y “discursos a fines” que intentan manifestarse de manera parcelada (Rude, 1971). El historiador analiza las “revueltas campesinas” como un medio a través del cual se movilizan las masas, ellas funcionan como modos de congregación, en donde se exterioriza el descontento colectivo. El autor las describe como acciones que se dan de manera simultánea y, que la mayoría de las veces, son movilizadas por el “hambre” y no con un ánimo de “complot” y “conspiración” como se trata de hacer creer siempre por los medios oficiales (Rude, 1971). Para el historiador inglés, las muchedumbres no tienen intención de llevar al poder a un enemigos internos o externos del Estado, ellas buscan que el poder las escuche, ya que no tienen nombre y representación real⁴. El problema con este autor es que se acerca

⁴ Un ejemplo de esto es el caso de los luditas ingleses. Rude comenta distintas formas de actuar de este supuesto “grupo” que destruían maquinarias, rompían ventanas, amenazaban a dueños de fábricas junto a sus familiares y creaban “estallidos” esporádicos en una Inglaterra que estaba iniciando su industrialización. Estos se manifestaban de manera desorganizada, se manifestaban cuando fallaban ciertas negociaciones con los dueños de las maquinarias, comenzaban ciertos levantamientos

al proceso revolucionario como una apropiación natural de la revuelta, pero dejando en claro que las revoluciones son una forma de “usurpación” de las consignas de la primera y para esto ejemplifica con lo ocurrido dentro de la Revolución Francesa. En ella se utilizó a las revueltas campesinas como una oportunidad para llevar las consignas antimonárquicas de la burguesía revolucionaria al poder (Rude, 1971). A pesar de que existió una apropiación de las consignas, no triunfó la solución del problema y, las “revueltas del hambre” se siguieron manifestando dentro de la Revolución (Rude, 1971). Se puede concluir con esto que los intereses de los revolucionarios profesionales siempre son otros a los de las masas, ya que los primeros solo utilizan de manera programática su descontento para llevar a cabo su programa.

Karmy se hace cargo de esta distinción, ya no desde la historia como lo hace Rude, sino desde la filosofía, en su trabajo apunta a una profundización en la diferencia entre revuelta y revolución entregando no un análisis abierto. El autor de *Intifada* en su capítulo *Mitología de la revuelta* entrega luces de esta diferencia y hace una lectura que quiebra con el proceso revolucionario, asimilándolo con un tiempo conservador, “cartográfico”, contrario al “topológico”⁵. Para Karmy, el primero corresponde a la revolución y el segundo a la revuelta, la primera intenta una nueva categorización del mundo, una geometrización de las conductas, por el contrario, la segunda concibe la eterna mutabilidad, proponiendo una multiplicidad de salidas que dependerán solamente de la imaginación. El libro de Karmy, que se encuentra en debate con Badiou y su tesis escrita en *El despertar en la historia* (2003)⁶ en donde el último afirma que la “Revuelta

que llamaban la atención por no ser guiado por una organización determinada, sino que solo una imagen visualizada en el personaje Ned Ludd y Su esposa. Estos “estallidos” se daban en pequeñas aldeas inglesas y, de vez en cuando, al mismo tiempo. Lo interesante es que las masas de campesinos se representaban con la imagen de Ludd y su esposa para atacar las maquinarias y sus patrones, en donde más que una organización establecida que busca triunfos esporádicos en el tiempo y tomar las instituciones del poder de facto, solo se dedicaban a explotar por medio de una imagen que los unificaba, la cual que como muy bien dice Rude, tenía cierta incidencia en el poder, pero más por el miedo: aumento de salarios, el abandono de algunas maquinas por sus dueños y no menos importante lograron la simpatía del público. (1971).

⁵ La diferencia entre cartografía y topología es la siguiente: la primera apunta a trazar mapas y a categorizar el mundo, es crear una carta a seguir con finalidades políticas de conquista. Por el contrario, la topología es una rama de las matemáticas mucho más abierta. Podríamos describirla que: “El topólogo considera los mismos objetos que el geómetra, pero de modo distinto: no se fija en las distancias o los ángulos, ni siquiera de la alineación de los puntos. Para el topólogo un círculo es equivalente a una elipse; una bola no se distingue de un cubo: se dice que la bola y el cubo son objetos topológicamente equivalentes, porque se pasa de uno al otro mediante una transformación continua y reversible” (Satalder, 2002: 63). Por lo tanto, esta implica que el estudio dentro de la topología llevado al ámbito de lo social es sobre el cambio, de una construcción no determinada, que es mutable en sus formas. No existe una geometría establecida como en la cartografía, más bien un movimiento dinámico de las mismas figuras que componen las formas.

⁶ Badiou categoriza las Revueltas en tres maneras distintas; la inmediata, la latente y la histórica. La primera se da especialmente por los elementos jóvenes de la sociedad, se manifiesta en lugares periféricos que luego se extienden al centro. La revuelta inmediata vive del “contagio” pero de manera “restringida”, es un sujeto “impuro”, “no político”, menos “prepolítico” y finalmente nihilista (Badiou, 2011). La segunda no se encuentran en “acto”, sino que en “latencia”. Estas se encuentran en los

histórica” es la superación de toda revuelta, ya que ella llevaría a la organización revolucionaria, dadas sus características universales que facilitarían la toma del poder, en ella se levantaría la sociedad civil junto con las fuerzas armadas revolucionarias propiciando la toma de poder. Muy por el contrario, Karmy manifiesta ideas completamente nuevas en su conjunto en relación con las de Badiou. El autor, apoyándose en Furio Jesi, comenta lo siguiente:

El criterio por el que Jesi distingue la revuelta de la revolución será el de la diferente experiencia de tiempo [...] para Jesi, una crítica de la revuelta necesariamente habrá de desechar cualquier criterio que las circunscribe alrededor de los fines a cumplir, subrayando su singular experiencia de tiempo [...] al suspender el tiempo histórico. La mayor parte de aquellos que participan en una revuelta eligen comprometer su propia individualidad en una acción en cuyas consecuencias no conocen ni pueden proveer (Karmy, 2020: 74)

Lo interesante de esta concepción de la revuelta es que rompe con los mitos de la utopía revolucionaria del paraíso por venir, de un futuro esplendor, se quiebra también con la idea de volver hacia atrás, del pasado mejor y de ir en busca de las tradiciones⁷ perdidas que son propias de las imágenes del mito técnico reaccionario, las cuales, apuntan al control de las masas por medio de la emisión. La revuelta para el autor de *Intifada* se construye en el presente inmediato, en donde nada es predecible, no existe un determinismo

países capitalistas occidentales, en un desarrollo del modelo ya estable, en los países imperialistas, que tienen dinero para comprar gobiernos y, a la vez, una fuerza militar permanente para impartir el miedo. Estas se dan con la creación de cierta fuerza popular antiestatal que se logra articular de manera dispersa (Badiou, 2011). La tercera es la revuelta histórica y es la que más valor le da Badiou. Ella no es el sitiar a una ciudad, sino que sitiar al “Estado”, no es una extensión por “imitación” pero si es “cualitativa”, es decir, se unen todos los componentes del pueblo desde trabajadores hasta policías y militares. Se crea una consigna única se podría resumir así: “en periodos de intervalos, la revuelta es la guardiana de la historia de la emancipación” (Badiou, 2011: 48). Podemos afirmar que esta visión de la revuelta es sucinta y llanamente una cartografía de esta, un intento de categorización del espacio de la insurrección. Karmy en su texto postula a todo lo contrario, es decir, su idea es mucho más anárquica, ya que la Revuelta es topología, creación de formas que se manifiestan en la “imaginación popular”. Las consignas pueden ser muchas y por medio de ellas todo se vuelve inestable. Badiou postula a la revolución, a la organización liderada por el “partido de clase”, dejando al fenómeno dependiente de una actitud sacrificial.

⁷ La búsqueda de la tradición tiene dos formas, la primera es negadora de la “cristalización” y del problema museológico y la segunda apunta a que ella se manifieste en el presente. En un ir al pasado para que esta se manifieste en el presente creando un eterno retorno. La idea que tiene es poder trabajar con en la actualidad, reconstruirla con los nuevos elementos, en otras palabras: “Hay tradición, en tanto se caracteriza precisamente su resistencia a dejarse aprehender en una fórmula hermética. Como resultado de una serie de experiencias, esto es de sucesivas transformaciones de la realidad bajo la acción de un ideal que la supera consultándolas y la modela obedeciéndola. La tradición es heterogénea y contradictoria en su composición”. (Mariátegui, 1986: 162). El segundo tradicionalista es reaccionario, crea mitos técnicos que no pretende ser creativos, son ortodoxos, viven en un sentimentalismo en relación al pasado, la reactualización de los mitos de la muerte es querer volver a la “edad de oro” de una civilización. La familia, la religión y el amor sobre el trabajo de la tierra. El reaccionario busca retornar al pasado y a sus tradiciones, a la “comunidad”. Postulan a una sociedad en donde los males de la modernidad liberal desaparezcan y volver a un esencialismo radical de las culturas, aquí entran intelectuales como Evola, Dugin y Fusaro.

sobre la acción humana en la revuelta. Esta no tiene medios ni tampoco fines, por lo tanto, no caería en la “espectacularidad” en el momento de su manifestación. Esta lectura no crearías efigies organizacionales, ni tampoco “imágenes movilizadoras” (Jara, 2014) como la lucha final o la huelga general de Sorel⁸. Esto dado su inmediatez y su incomprendibilidad en relación con sus impulsos más inmediatos. La estabilidad es la reproducción y el eterno retorno que mira al pasado para su reactualización. Pero lo que nos muestra *Intifada* es que en la revuelta nada sería estable, ya que no hay producción, por lo tanto, no se reproduce nada, quebrando de esta forma la dinámica del capital. Pero todo esto no implica que no pueda devenir mercancía en algún momento y de que el capital no se apodere de ella. Para que no ocurra esto, Karmy propone la idea “martirilogica”, la cual consiste en que los individuos más que ser guiados por un “pastor” se les manifiesta el “profeta” (Karmy, 2016) que no pide el sacrificio⁹ de los individuos que participan de un movimiento espontáneo contra el poder, este último, no quiere nada a cambio de sus “profecías”, permitiendo a los seres tener la experiencia del “martirio”. Esta última no es revolucionaria, ya que no implica sacrificarse por la causa, por lo tanto, no guarda características “quijotescas” y menos construcciones “mítico-heroicas” propias del fascismo y el nazismo. Karmy ve el martirio versándose en el poeta Mahmud Darwish aceptando que este puede ser cualquiera de los sujetos que se enfrenten a esas circunstancias de la vida, expresando lo siguiente:

Los Mártires no son criaturas extraordinarias. Mas bien son cualquiera volcado a la eternidad. Todos podemos devenir mártires porque, a pesar de reiterado carácter excepcional con el que el martirio ha sido

⁸ Estas imágenes son los llamados mitos políticos, cristalizaciones momentáneas que se dan en la “duración” del presente. Esto no es una utopía, ya que no postula al futuro (Schmitt, 2010). El mito soreliano considera que el tiempo en el capitalismo es un espacio ficticio donde solo hay abstracciones, no existe verdadera *praxis*, por lo tanto, es un tiempo sepulcral. Para el autor de *Reflexiones sobre la violencia* (1908) el presente es vital, en él se desarrolla la vida verdaderamente y se crean las imágenes que llevan a los seres humanos a la *praxis*. El movimiento provocado por las “imágenes movilizadoras” que se encuentran en el mito, siempre se manifiestan como la lucha entre dos “tendencias” que se encuentran en distintos niveles volitivos⁸. Estas imágenes de Sorel son la lucha entre dos fuerzas antagónicas. Ellas se ven como imágenes presentes en la catástrofe, sus posibilidades en el desenlace se vuelven inciertas y proponen como fin el golpe entre fuerzas y, con ello, el ascenso de una de ellas hasta su sofocación. Este movimiento propio de la vida consiste en un dejar solo a la intuición, para que se eclipse a la razón, ya que esta permite la acción sin reflexión y medición, produciendo la creación de nuevas formas dentro del combate. Como dirá Bergson “Los éxitos más grandes han sido para aquellos que han aceptado los riesgos más grandes” (2007:145) y el mito es aceptar el peligro de manera total frente a la existencia, por lo tanto, se vuelve indeterminado, impredecible en el momento en que se activa y siempre se hace frente a la violencia.

⁹La diferencia entre sacrificio y martirio la describe Karmy de la siguiente manera: “el martirio no es un sacrificio y que si el primero ha sido pensado a partir del segundo fue porque la tradición de pensamiento no ha querido saber nada respecto de los oprimidos, sino tan solo de los opresores: el sacrificio sería, en este sentido, el mecanismo característico de los opresores para constituir una unidad política sobre la base del imaginario de la sangre; en cambio, el martirio sería una fuerza popular no tiene objetivo alguno de restitución del orden, sino más bien, se abalanza –sin “sangre”– como aquella fuerza que lo hace estallar en mil pedazos. El sacrificio será el mecanismo conservador, en tanto tiende a cerrar a la comunidad sobre sí misma; el martirio, el arrojado decisivo que abre la intensidad de una sublevación.” (2020: 63)

revestido [...] El mártir es enteramente popular. No se deja encantar por los falsos mitos de la retórica héroe y su halo sacrificial, tal como ilusionan los supuestos “guardianes” y los “revolucionarios del libro” [...] (2020: 107)

Los seres sujetos en el martirio se liberan no solo del mundo de la idealización, también se libera del mundo de la reproducción del héroe-mercancía propio de los mitos fascistas. El mártir puede ser cualquiera, ya que en él se encuentra lo popular, por lo tanto, es contrario a las características especiales de un superhombre, no tiene formas divinas o sobre humanas, como tampoco conocimientos herméticos, ni educación de sujeto de vanguardia revolucionaria, sino que, es un cualquiera dentro del mundo de lo mortal y natural. Esto es un interesante quiebre a la tradición revolucionaria, ya que el heroísmo es parte del eslogan de los movimientos tanto fascistas como de una izquierda de inicios del siglo XX, entendiendo las proporciones y sus diferencias, sin embargo, los dos llevan a seguir un ideal de persona, a una reformulación del mito del héroe.

Según Karmy, el martirio en la revuelta no se desarrolla en un sujeto formado en el pasado que tiene intenciones de recordar viejas aventuras, pero tampoco la imagen de un “hombre nuevo” de futuro, sino que es un ser en el “presente” que se unifica con la movilidad de cada uno de los sujetos que se hacen activos en una ofensiva determinada. La revuelta es tan parecida como una “fiesta” que se encuentra entre lo “salvaje” y lo “civil”, entre la “causa” y el “efecto”, pero tienen algo en común, apuntan a la “sobrevivencia” (Jesi, 2013) dentro de lo inestable.

Evidentemente no es “pasado” ni futuro lo que provocará el cambio, sino actualidad permanente en un “presente”, en donde se manifiesta el verdadero “hacer” en el “uso” y no en la farsa del intercambio, en donde es el único espacio posible en donde no se pueden concretar los mitos del poder o también llamados “falso mitos”, que para Karmy, versándose en Jesi, son los mitos de los explotadores que apuntan solo a la represión. Estos están en manos de ciertos intelectuales que utilizan “los materiales mitológicos” para encantar a las masas, Jesi indica:

La distinción del fenómeno originario respecto del falso y de la tecnificación implica en efecto una fe positiva en su existencia actual. Incluso hoy existirían pues para Kerényi aquellos que, únicos “verdaderos maestros” y “poetas” (como los más cercanos a él: Thomas Mann o Hermann Hesse), alcanzan

directamente, en la inspiración, las fuentes genuinas del mito. Y después de ellos estarían entonces los sabios, los estudiosos de las mitologías (como Walter Friedrich Otto o el propio Kerényi), que no son poetas, pero que gracias a su saber son al mismo tiempo alumnos directos, testigos e intérpretes de los primeros, y, por lo tanto, a su vez son maestros y educadores de los últimos, o sea, de los no eruditos, de la multitud de lo contrario dispuesta a creer en los falsos mitos y a quedar a merced de un encantador cualquiera” (2014: 11).

La fe y las creencias en estos mitologemas creados, es lo que llevaría al peligro de la tecnificación de la imagen y esta es traspasada a las masas por intelectuales de características reaccionarios como también revolucionarias con aspiraciones vitalistas. Un ejemplo de estas especies de sabios del conocimiento oculto son los intelectuales del Círculo de Eranos: Kerényi, Eliade, Jung etc....¹⁰ quienes estudiaban una supuesta “esencia del mito”, circulaban alrededor de ella sin percatarse de su inexistencia y trataban de reactualizarla de manera constante en el presente, entregando una explicación de este en tanto substancia imperecedera e inmutable, la cual no estaba abierta para ciertas personalidades, razas o “espíritus”.

Las ideas sobre la revuelta de Jesi: el mito

¿Quién es Furio Jesi del cual nos habla Karmy? Responder esto es importante, porque el autor de Intifada da una lectura a este poco conocido personaje y lo activa como herramienta metodológica para el análisis político. Podríamos partir diciendo que Jesi es un intelectual italiano “poco común e irregular” (Manera, 2009: 21) que ha dado una nueva lectura al mito en el siglo XX. Inicia su análisis gracias a la influencia de Karl Kerényi¹¹, pero alejado de una visión “especialista” y, al mismo tiempo, de la “fragmentación del saber” (Lanfranchi, 2019: 9). Gracias a esto, pudo nutrirse de diferentes autores y disciplinas dentro de las humanidades, especialmente de la literatura alemana. Según algunos autores, existe un cambio en la forma

¹⁰ Blanca Solares describe al Círculo de Eranos de la siguiente manera: Eranos insiste en forjar una posición medial entre el reino de la conciencia y del inconsciente, del espíritu y la razón, de lo anímico y de lo racional, del ego y del “sí mismo” como trabajo cultural insoslayable[...] se abordan la reflexión sobre la dimensión simbólica del Homo sapiens no en el ámbito de la realidades estereotipadas propias de la difusión de masas, sino a nivel simbólico, desideologizado, mediador, abierto a la exégesis, arquetípico, buscando una especie de medio radicado entre los extremos, o tratando de compensar la unilateralidad simplista o cerrada de las interpretaciones de la realidad [...] frente a la retórica pseudo progresista del materialismo europeo de izquierda[...] (Solares, 2004: 203-204) El Círculo Eranos busca la esencia del mito, sus arquetipos como representación simbólica, no desde un ámbito social, sino que desde el mito en sí mismo. Evidentemente son antimaterialistas y, al mismo tiempo, antimarxistas, se oponen a las construcciones “históricas”, ya que ellas están en contra de la reactualización mítica y la idea de un “eterno retorno” por medio del ritual.

¹¹ En la introducción de *Spartakus*, Andrea Cavalletti (1967) comenta sobre la ruptura que tiene Jesi con Kerényi. Esta comienza cuando Jesi hace su reinterpretación de la idea de mito genuino y el mito tecnificado. Este quiebre comenzará en 1969 y se manifestará de manera explícita en el libro *Spartakus* (Cavalletti, 2014).

de los escritos de Jesi desde el año 1968. En este último periodo, el autor se puede abordar desde la disciplina filosófica gracias a la formulación de su concepto de “Máquina mitológica”, una herramienta que permite observar la gnoseología de los procesos mitológicos en la vida contemporánea (Lanfranchi, 2019)¹². La máquina mitológica sirve para saciar a los “hambrientos” del mito por medio de las “mitologías”, en la búsqueda del no poder hallar lo inencontrable del mito (Jesi, 1977). Por medio de este método, se encargó del estudio del “mito tecnificado” o “no genuino” y del “mito puro” o “genuino”¹³. Jesi afirma que en este último lo inconsciente y el consciente se manifiestan de manera equilibrada. Esta forma del mito tiene imágenes que se revelan y que parecen no estar cargadas de ninguna influencia del sujeto por medio del cual se declara, es decir, están limpias de manipulación alguna, pero no se pueden utilizar dentro de la repetición, ya que estas no existen en la constancia de la realidad, son manifestaciones momentáneas, por este motivo su manifestación es de carácter epifánico e irreproducible. Por otro lado, existen las imágenes míticas técnicas, que están completamente viciadas por los contenidos “patológicos” de los sujetos, por sus ansias de control, de dominio y manipulación para llegar a objetivos determinados por el poder.

De la misma manera que Jesi, para Karmy el mito debe esfumarse de la mano de los ideólogos y de los sujetos que quieran extender su patología a otros, escribe que: “no estarán presentes en los maestros solitarios impregnados de una espiritualidad que habría que alcanzar, sino precisamente de una *comunidad* que se libera del orden establecido” (2020: 79). Para profundizar en esto, se vuelve fundamental volcarse al libro póstumo de Jesi, *Spartakus* (1969). En este texto, se posiciona la crítica del mito dentro del ámbito en lo político, trata de eliminarlo específicamente del fenómeno de la revuelta, al contrario de Sorel, que lo reivindicaba como herramienta para la revolución¹⁴. Para el intelectual italiano, es en este fenómeno de

¹² Mercedes Ruvitoso describe la máquina mitológica de la siguiente manera: “Se trata entonces de un mecanismo gnoseológico que suspende — o mejor, que dice contener — la sustancia “mito”, esa experiencia de los antiguos inalcanzable para nuestra experiencia, en pos de indagar las “mitologías”, es decir, los materiales histórica y empíricamente apreciables que remiten a la existencia del mito” (2014: 111)

¹³ Para observar la diferencia entre estas dos formas de mito, es menester introducirse en uno de los textos más importantes de Jesi, *Literatura y mito* (1968), donde afirma lo siguiente: “Las manifestaciones del mito genuino significan, en rigor, adoptar una postura irracionalista, pero en tanto el mito sea genuino, no tecnificado con determinadas finalidades y deformado por quien proyecta en él las propias enfermedades o culpas [...] El proceso mediante el cual las imágenes míticas afloran del inconsciente a la conciencia constituyen [...] también una determinante de equilibrio entre inconsciente y conciencia” (1972: 37)

¹⁴ Para Sorel los mitos son cristalizaciones momentáneas que se dan en la “duración” del presente. Esto no es una utopía, ya que no postula al futuro (Schmitt, 2010). El mito soreliano considera que el tiempo en el capitalismo es un espacio ficticio donde solo hay abstracciones, no existe verdadera *praxis*, por lo tanto, es un tiempo sepulcral. Para el autor el presente es vital, es en donde se desarrolla la vida verdaderamente y se crean las imágenes que llevan a los seres humanos a la *praxis*. El

masas donde se puede manifestar la negación del mito tecnificado, ya que: toda revuelta puede describirse, sin embargo, como una suspensión del tiempo histórico. La mayor parte de los que participan en una eligen comprometer su propia individualidad en una acción cuyas consecuencias no conocen y no pueden prever (2014: 70)

El fenómeno atemporal que se presenta en la revuelta es la no causalidad, como se dijo anteriormente, un momento que se encuentra entre la causa y el efecto (Jesi, 2014), un tiempo que es contrario también a la duración bergsoniana del mito soreliano, sino que un momento sin ciclos históricos. No es la “memoria” que activa las “imágenes movilizadoras” del pasado, sino que son elementos inconscientes mucho más profundos que se manifiestan como “epifanías míticas” en el presente, es decir, como un único momento de la verdad, que no tiene duplicación posible. Esta última se encuentra oculta para la memoria y, al mismo tiempo, para la historia. Jesi toma la idea de un “mito genuino” y comenta que la única manera de anclarlo a la realidad es por medio de la literatura¹⁵, herramienta que le permitirá poder posicionarlo en un lugar concreto, por el contrario, el “mito técnico” es pura metafísica de control. Jesi no hace nacer su idea del mito desde una manipulación de la filosofía del 900, sino que desde las conceptualizaciones que había tomado de Kerényi sobre la esencia del mito que, para Jesi, se elimina en la “comunidad”, en la “fiesta”, en la inocencia de la “niñez” y en el espíritu dionisiaco de la revuelta y la fiesta.

movimiento provocado por las “imágenes movilizadoras” que se encuentran en el mito, siempre se manifiestan como la lucha entre dos “tendencias” que se encuentran en distintos niveles volitivos¹⁴. Estas imágenes de Sorel son la lucha entre dos fuerzas antagónicas. Ellas se ven como imágenes presentes en la catástrofe, sus posibilidades en el desenlace se vuelven inciertas y proponen como fin el golpe entre fuerzas y, con ello, el ascenso de una de ellas hasta su sofocación. Este movimiento propio de la vida consiste en un dejar solo a la intuición, para que eclipse a la razón, ya que esta permite la acción sin reflexión y medición, produciendo la creación de nuevas formas dentro del combate. Como dirá Bergson “Los éxitos más grandes han sido para aquellos que han aceptado los riesgos más grandes” (2007:145) y el mito es aceptar el peligro de manera total frente a la existencia, por lo tanto, se vuelve indeterminado, impredecible en el momento en que se activa y siempre se hace frente a la violencia. El mito político de Sorel es adquirido también por las fuerzas reaccionarias, llevándolo a ser una herramienta teórica tanto de derecha como de izquierda, pero teniendo más auge en la primera tendencia. El fascismo se posicionaba en sus inicios con una actitud beligerante y volitiva. Mussolini escribió alguna vez: “En el gran río del fascismo podemos descubrir afluyentes cuyo manantial es Sorel” (Quintanilla, 1953: 171). Esta afirmación no es gratuita, sin Sorel no existiría una fundamentación para el mito de la nación que fue utilizado por Mussolini para movilizar a las masas. Schmitt entiende esto en las palabras del *Duce* cuando afirma: “Hemos creado un mito, el mito es una creencia un noble entusiasmo, no necesita ser realidad, es un impulso y una esperanza, fe y coraje. Nuestro mito es la nación [...]” (2010: 152). Desde este momento, el mito de Sorel comienza a verse como ambiguo, pero debemos afirmar que Sorel no es un fascista, ya que este negaba el Estado, la democracia parlamentaria y al proletariado como una tendencia válida para la creación de una alternativa nueva.

¹⁵ Manera escribe al respecto: “La literatura es una versión secularizada de la mitología que conserva su función más alta, la de poder pensar en otros mundos posibles sin dejar de estar firmemente anclada a éste. Permite el uso del relato mítico eliminando el espectro de la tecnificación fascista: guarda su significado y potencial comunicativo, excluyendo cualquier fundamento metafísico” (2009:104).

Según Jesi, el mito tecnificado no guarda ninguna de las conexiones anteriores, no le interesa la “comunidad” en su “hacer”, sino que una imagen formulada para la repetición y, de esta manera, permite la cristalización de las imágenes que apuntarán a objetivos determinados en un “eterno retorno” que vuelve toda la vida en un cadáver androide. Jesi Intenta visualizar estos mitos técnicos como parte de la política, especialmente de la derecha conservadora, los describe como “idea sin palabras” (Jesi, 2011), es decir, como parte de una manipulación de los “materiales mitológicos” (2011). Esta forma del mito cristalizada o mito técnico se convierte en un “círculo cerrado de secretos” (2014: 28) que solo algunos pueden obtener, los iniciados, los jerarcas y las vanguardias revolucionarias son los que pueden conectarse directamente con los “símbolos” que ellos instalan. Para el autor italiano, los que conocen la ciencia oculta de la manipulación de estas imágenes cristalizadas son miembros de la cultura burguesa y sus derivados de derecha e izquierda.

El mito en intifada

En *Intifada*, Karmy toma la idea de “revuelta” y de “mito técnico” de Jesi para construir su discurso, el cual llama a ver la acción desde otro punto de vista, fuera de la óptica reaccionaria o revolucionaria, extiende la manera de ver los fenómenos sociales gracias a su análisis que apuntan a las revueltas de medio oriente, pero que con habilidad de comprensión y de análisis del fenómeno, permite ver la revuelta en Siria como si fuera Chile en el 2019. El autor de *Intifada* trata de entregar estos tópicos a los lectores y advierte por medio del pensamiento de Jesi sobre los mitos técnicos, con el fin de mostrar que existen espacios fuera de esto, en donde todo deviene “común”. Karmy pretende que los símbolos se destruyan en su amplitud, ya que por medio de esto se encontrará lo nuevo. El sujeto al encontrarse con lo que está fuera de los mitos del poder, se posiciona en una visión momentánea que ese encuentra en la “epifanía mítica”, la cual provocará la actualidad en un “pasado mañana”, ella se convertirá en la base de una “comunidad”, debe ser el trastorno del tiempo histórico. Sin mitos técnicos de “futuro” y de “pasado” se acabará la “cronología” y comenzará el espacio de un “mundo imaginal” (Karmy, 2020) en donde existirá solo la persistencia de la imaginación popular.

Karmy afirma que existe el mito, pero uno que es momentáneo, que no guía, no apunta a la manipulación de las masas, sino que es pura epifanía, un momento sin los obstáculos de la ideología del modelo capitalista, y que tiene la facultad de manifestarse solo en la comunidad.

Si el mito y la revuelta van de la mano es, sobre todo, porque solo en el mito se asentará el momento fulmineo de la revuelta: el mito genuino. - aquello que en este ensayo llamaremos imaginación popular será aquel que se arraiga en la potencia de la comunidad liberada[...] (2020: 79)

Sabemos que la imaginación popular es el mito genuino que según Jesi “acerca al hombre a la naturaleza” (2018: 181), por lo tanto, tratemos de entender cuáles son las características principales de este mito que es contrario al mito técnico de Sorel, Gramsci, Schmitt y Mariátegui. El texto en donde se da una primera explicación clara es en *Mito y lenguaje de la colectividad* (1965), donde se afirma que las “prerrogativas específicas del mito genuino son la espontaneidad y el desinterés que acompaña a su manifestación” (1972: 46) y, a la vez, en una carta escrita a Giulio Schiavoni en donde señala que: “Es solo una estación serena del proceso cognitivo [...] no es una estación última, ni se alude a ella, sino que es la única estación de la humanidad más rica que la estación del horror” (Raimondi, 2018: 106). Esta última estación es evidentemente el mito técnico. El mito puro o genuino, por lo tanto, no está unido al poder ni a la propaganda del poder que lo único que causan son el horror. Podemos verlo como una “epifanía mítica” pura, que niega controlar y dominar la situación en donde se manifiesta, esta solo se puede presentar en la “fiesta” y en la “revuelta”, momentos en donde no existe una imagen única de movilización, por el contrario, una pluralidad que se unifica en una causa común. Este mito puro no es dado por los hombres “geniales”, ya que se manifiesta en cualquier ser humano. Por el contrario, el mito técnico es propio de la cultura Burguesa que viene desde la revolución francesa. El mito puro no le pertenece a ninguna vanguardia o cultura, todo lo contrario, crea, construye y hecha a volar la imaginación popular. Para resumir, al no depender de la abstracción sino de la práctica espontánea, el mito puro está contra la muerte, en oposición de vivir encerrado en un ataúd, el cual es símbolo de la propiedad privada y de sus relaciones cadavéricas, él ilumina por medio de la creación de formas la inestabilidad de un mundo supuestamente estable y eterno.

Comunicación Telepática

Una pregunta que surge de esta idea sobre la epifanía-mito es ¿cómo se comunican las masas, si no tienen líderes ni vanguardias que transmitan las directivas a seguir? Uno de los puntos que resalta Karmy es sobre una manera de comunicación “comunista”, a la cual llama “telepatía”¹⁶ y por donde se traslada la

¹⁶Este concepto fue tomado muy en serio por Freud, que según Eduardo Braier en un estudio llamado *Trasferencia, telepatía e identificación con el analista* (2001) ve viabilidad de la telepatía dentro del psicoanálisis, por lo tanto, hay alguna posibilidad

“imaginación popular”. Ella es una forma de comunicación de las masas que se puede describir de la siguiente forma en relación con lo que llama Cosmopolitismo salvaje. Sugiere el autor:

Frente al frenético avance del “desierto” que ha intentado sustituir el común del “mundo” por la desolación de un “globo” (Nancy), las revueltas hacen mundo del mundo (Dabashi). Pero su acontecer no apela a identidades locales, sino que las disemina en lo que llamaremos un cosmopolitismo salvaje que no obedece ni al cosmopolitismo estatal-nacional clásico y colonial de la orbe europea, ni al cosmopolitismo neoliberal (globalización) que apela al multiculturalismo identitario; más bien, el cosmopolitismo salvaje irrumpe en el desajuste de ambos cosmopolitismos diseminando así todo identitario etno-confesional: se trata de la transmisibilidad de la imaginación popular –aquello que perfectamente podemos llamar telepatía– en formas exentas de voluntad y, sin embargo, pletóricas de deseo: *ashab yurid isqat al nizam* (en castellano: “el pueblo quiere la caída del régimen”) (Karmy, 2019).

El autor entiende la telepatía como una capacidad comunicacional del “cosmopolitismo salvaje”, es la imaginación popular que se manifiesta en momentos de sublevación. Ella logra manifestarse en tiempos de efervescencia antagónica, se traslada como de forma comunicativo que escapa de los medios de control, es una manera de traspasar elementos comunes de la imaginación que se encuentra viva entre los “muertos” y los “vivos”, señala el autor de *Intifada*:

Comunicabilidad sin voluntad que acontece en la intensidad en los procesos de insurrección: la transmitibilidad inmanente de la potencia telepática aferra al pasado con el presente a los muertos con los vivos [...] telepatía define aquí una experiencia de sensibilidad común comprometida tanto a nivel espacial como temporal: espacial en el sentido de las esquirlas de protesta que saltan hacia diversas geografías casi simultáneamente en una suerte de sincronía de multitudes; y temporal, porque gracias a la transmisibilidad

en adentrarlo a la psicología de masas. Freud lo explica así: “Como ustedes saben, llamamos telepatía al presunto hecho de que un acontecimiento sobrenatural en determinado momento llega de manera casi simultánea a la consciencia de una persona distanciada en el espacio, y sin que intervengan los medios de comunicación consabidos. Una premisa tácita es que ese acontecimiento afecte a una persona en quien la otra, el receptor del mensaje tenga un fuerte interés emocional. Por ejemplo, la persona A sufre un accidente o muere, y la persona B, muy allegada a ella -su madre, hija o amada-, se entera más o menos en el mismo momento a través de una percepción visual o auditiva; en este último caso es como si se lo hubieran comunicado por teléfono, aunque no fue así de hecho: en cierto modo, un correlato psíquico de la telegrafía sin hilos.” (Braier, 2001). Para finalizar expondremos unas palabras de Freud hechas ya en su vejez, que tal vez puede hacer aceptar este concepto: “La transmisión del pensamiento no puede ser simplemente accidental. Aunque algunas personas opinan que yo devengo crédulo y envejezco, no lo creo. He aprendido toda mi vida, lisa y llanamente, a aceptar los hechos nuevos con humildad”. (Braier, 2001)

en ella en juego , los pueblos pueden abrazar su pasado nunca sido, aquel que ha quedado trunco en la historia de los oprimidos para inventarlo otra vez en el desgarró de la actualidad [...] (2020: 25-26)

A todas luces pareciera ser una fuerza metafísica y no concreta de un pasado que no existe, pero Karmy se está refiriendo a imágenes movilizadoras momentáneas que traspasan fronteras, que se manifiestan en la realidad, la cuales se presentan en momentos de ebullición social que se trasladan intuitivamente consignas por medio de la imaginación a todos los que están participando de determinada acción. Es una forma de transmitir lo que no está y se construye en el presente, por media de ella se puede comunicar lo inexistente, lo que no será, pero si lo que está siendo.

Ya el concepto telepatía es acientífico, por lo tanto, es un concepto que no podría analizarse como parte de una herramienta propia de las ciencias sociales oficiales. Hay que dejar en claro también que aquí no se están transfiriendo pensamientos, como se daría en la telepatía propia del ocultismo moderno, sino que son imágenes las que se mueven en este proceso dinámico que ocurre desde un sujeto a otro.

Ya se tiene una forma de comunicación propia que se aleja de los rituales comunicativos del poder, por lo tanto, de sus mitos. Karmy explica su contenido práctico y sensible dentro del espacio tiempo. La telepatía es la que se presenta en todos los que están participando de determinada acción popular de masas. Ella traspasaría también los falsos mitos y de la propaganda del poder ya que, eliminaría el discurso tecnificado y permitiría la ausencia de “materiales mitológicos”. Esta es una forma común de comunicación, no existe un intermediario, no atraviesa un comité central que filtre los datos, como tampoco un líder que levante órdenes respaldadas en su autoridad simbólica. Esta forma de interacción se resuelve en el fervor de la existencia, sin un tiempo cronológico, ya que dura en tanto que es acción de masas. Según Karmy ella lo decidirá en el momento de detención del tiempo Histórico (2020). Existe en esta lectura un cierto Averroismo, por esta razón esta telepatía la podemos relacionar con “el intelecto agente” del cordobés. Este último, es algo que nos traspasa a todos por igual y que se entiende por medios de grados. Al parecer, esta es otra veta para entender este acto comunicativo comunista que nos plantea Karmy, como algo que está en todos en los momentos en donde el “cosmopolitismo salvaje” se manifiesta, pero en distintos grados¹⁷.

¹⁷ Para iniciar esta discusión se debe aseverar que, para Averroes, el “intelecto material” que recibe a todos los “inteligibles” de manera potencial, para poder existir necesita otro intelecto que se dé siempre en “acto” (Averroes, 2004) el cual, versándose

Conclusión

Esta forma de ver la revuelta, con estas características, la convierte en algo completamente distinto y antagónico a la revolución. Pero una no es negación de la segunda, pues la constancia del cambio siempre tendrá formas distintas. Es muy probable que la revuelta social tengas más afinidad con el movimiento revolucionario que con el reaccionario. Hay que entender a la revolución y la revuelta como posibilidades distintas, su diferencia esencial es que la primera tiende a solo cambiar la imagen de los mitos del poder, el revolucionario profesional permanece en los mitos de control, por lo tanto, instala nuevos dentro de la sociedad. La segunda, apunta a suspenderlos en el tiempo, para que solo se manifieste la vida en su pluralidad de diferencias en un ámbito de lo “común”, por lo tanto, es la realización de un momento comunista. La revuelta eliminará el sacrificio, solo habrá martirio, es en ese lugar en donde convive la vida y la muerte, es donde habrá cercanía con lo verdaderamente natural del ser humano, inocencia, infancia, responsabilidad con el otro. En la revuelta como en la fiesta existe un infinito desarrollo de la creatividad, que se proyecta hacia la negación de lo existente en el presente y hacia un mañana que nunca se manifestará.

Una nueva reivindicación del “mito puro” es posible, ya que es la comprensión de las imágenes que se manifiestan en la causa común sin guía alguna, pero que de forma extraña se unen, convergen en un plan común. La revuelta de octubre demostró la sincronía de las masas, pese a que sus imágenes eran distintas, lograron converger en el acto del “hacer”, del crear dentro de las ciudades que parecían horribles, desde el momento en que se rompe con los mitos del poder la ciudad se volvía común y natural. Pero estas imágenes que movilizaron hacia lo comunitario lograron entregarse unas a otras por lo que es la telepatía, fuerza de comunicación que tiene la misma presencia que el intelecto agente de Averroes, dado que solo en momentos de ebullición social se comienza a manifestar como algo que es entendido solo en grados

en Aristóteles, llamará “agente”. Es decir, que el intelecto material (o potencial) se encuentra latentemente en acto y este otro intelecto, el agente, lo posiciona en el acto mismo. Este último es el que provocaría que se revele el intelecto de manera actualizada. Según lo antes dicho, se puede afirmar que para Averroes existiría un entendimiento que podría llegar ser todas las cosas y, a la vez, otro que es capaz de hacerlas todas (Silva y Pérez: 2014). Para Averroes, el intelecto agente siempre está en acción, ya “que existe en sí mismo en acto siempre con un entendimiento, ya sea que nosotros lo entendamos o que no lo entendamos” (Averroes, 2004: 92). En otras palabras, este intelecto siempre es manifiesto, sin detención, pese a su incompreensión. Este proceso se puede no entender o, por el contrario, entenderlo, sin embargo, siempre estará dispuesto para todos. Por lo tanto, la relación con él solo dependerá de una cuestión de “grados”, ya que, la capacidad de interactuar con el entorno será la que formará esta graduación. Al parecer, de esta misma manera funcionaría la “telepatía”, como algo que traspasa a todos pero que vamos comprendiendo de manera gradual, las imágenes se traspasan y se entiende de formas distintas provocando, posteriormente, la acción

distintos, pero que todos lo entienden de alguna forma, es la manera en que las imágenes se trasladan de un sujeto a otro sin necesidad de un guía o una vanguardia que los guíe.

Referencias bibliográficas

- Badiou, Alain. (2011). *El despertar de la historia*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Bergson, Henri. (1960). *Introducción a la metafísica*, DF México, Centro de estudios filosóficos UNAM
- Bergson, Henri. (2007), *La evolución creadora*, Buenos aires: Cactus.
- Braier, Eduardo (2001), “Transferencia, telepatía e identificación con el analista”. En: <https://www.alsf-chile.org/Inedpsi/Articulos/Clinica-Ferenciana/Transferencia-Telepatia-eIdentificacion-con-el-Analista.pdf>
- Caveletti. Andrea. (2014). *Prefacio a Spartakus*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora
- Gramsci, A (1972). *Maquiavelo y Lenin*, Santiago: Editorial Nascimento.
- Guérin, Daniel (2003) *Rosa Luxemburgo y la espontaneidad revolucionaria*, Buenos Aires: Utopía Libertaria. Jesi, Furio (2014) *Spartakus. Simbología de la Revuelta*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editores.
- Jara, Gonzalo. (2014). *El mito político en Georges Sorel y José Carlos Mariátegui*. En P. Gutiérrez (edit.): *Un marxismo para Latinoamérica: ensayos en torno José Carlos Mariátegui*. Valparaíso: Universidad de Valparaíso.
- Jesi, Furio. (1972). *Literatura y mito*, Barcelona: Barral Editores.
- _____ (1989). *Mito*, Milano: Arnaldo Mandadori Editore S. p. A
- _____. (2011). *Cultura di destra*. Milano: Nottetempo.
- _____ (2014). *Spartakus. Simbología de la violencia*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo
- _____ (2018). *Germania segreta. Mitin ella cultura tedesca del 900*, Milano: Figure Nottetempo.
- Karmy, Rodrigo (2016) *Escritos barbaros. Ensayos sobre razón imperial y mundo árabe contemporáneo*, Santiago: LOM.
- _____ (2019) *El porvenir se hereda: fragmentos de un Chile sublevado*, Santiago: Sangría.
- _____ (2020) *Intifada. Una topología de la imaginación popular*, Santiago: Metales Pesados.

Lanfranchi, Pierluigi. (2019). “Adoperare Furio Jesi”, en *Mithos Revista de Storia delle religioni*, n° 13. Extraído de: <https://journals.openedition.org/mythos/1075>

Le Bon, Gustave (2004). *La psicología de las masas*, Buenos Aires: Editorial Virtual. Luxemburgo,

Luxemburgo, Rosa (1967). *Reforma o revolución*, D. F México: Editorial Grijalbo.

Manera, Enrico. (2009). “La poética nella riflessione sul mito di furio Jesi (su alcune postille alle lettere a un giovane poeta)” en *Estética*, n°1, pp. 21-47. Extraído de: https://www.academia.edu/43267154/LA_POETICA_DI_R_M_RILKE_NELLA_RIFLESSIONE_SUL_MITO_DI_FURIO_JESI

Mariátegui, José Carlos (1982) *Peruanicemos al Perú*. Lima: Amauta.

Marx, Karl. (2019) *El capital*, D.F México: Fondo de Cultura Económico.

Perez López, Carlos (2016) *La huelga general como problema filosófico. Walter Benjamín y Georges Sorel*, Santiago: Metales Pesados.

Raimondi, Fabio. (2018) “De-miticizzazione e parodia: la lotta de Furio Jesi contro il mito tecnicizzato”, en *Storia del pensiero político*, Fascicolo 3. Extraído de: <https://www.edizioninottetempo.it/pub/media/productattach/files/6/de-miticizzazione-e-parodia-la-lotta-di-furio-jesi-contro-il-mito-tecnicizzato-d3089.pdf>

Rude, George (1964) *La multitud en la historia*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Sorel, Georges. (2005) *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid: Alianza Editorial.

Stadler, Marta (2002) *Topología general, Managua*: en <https://docplayer.es/20247786-Topologia-general-managua-febrero-2002-profesora-marta-macho-stadler.html>

Tse-tung, Mao (1967) *Selección de escritos militares*, Pekín: Ediciones de Lenguas Extranjeras.

EL MODELO DE DESARROLLO ECONÓMICO CHILENO DE CARA A UNA NUEVA CONSTITUCION POLÍTICA

Andrea Freytes H.¹

Resumen/*Abstract*

El propósito de este trabajo es discutir acerca del modelo de desarrollo económico chileno, haciendo énfasis en el Capitalismo Jerárquico como forma de expresión. La primera parte ofrece una panorámica macroeconómica general del país para llegar a una identificación de los desafíos para Chile. La segunda parte aborda el modelo de desarrollo económico chileno actual desde el lente de la teoría de las variedades de capitalismo. El modelo de desarrollo económico chileno ha significado crecimiento económico que, sin embargo, ha repercutido escasamente en el bienestar de la ciudadanía. Este trabajo propone generar debates en torno a este tema que impliquen revisar otras formas de articular la industria y el mercado. Asimismo, ofrece reflexiones que permiten ampliar el debate que gira en torno al Capitalismo, proponiendo alternativas para organizar la economía, poniendo el foco de atención en el debate constitucional que está vigente en el Chile de hoy.

Palabras Clave: modelo de desarrollo chileno, variedades de capitalismo, nueva constitución

THE CHILEAN ECONOMIC DEVELOPMENT MODEL IN FACE OF A NEW POLITICAL CONSTITUTION

The purpose of this paper is to discuss the Chilean economic development model, emphasizing Hierarchical Capitalism as a form of expression. The first part offers a general macroeconomic overview of the country to arrive at an identification of the challenges for Chile. The second part addresses the current Chilean economic development model from the lens of the theory of Varieties of Capitalism. The Chilean economic development model has meant economic growth that, however, has had minor impact on the welfare of citizens. This work proposes to generate debates around this issue that involve reviewing other ways of articulating the industry and the market. Likewise, it offers reflections that allow expanding the debate that revolves around Capitalism, proposing alternatives to organize the economy, putting the focus of attention on the constitutional debate that is in force in Chile today.

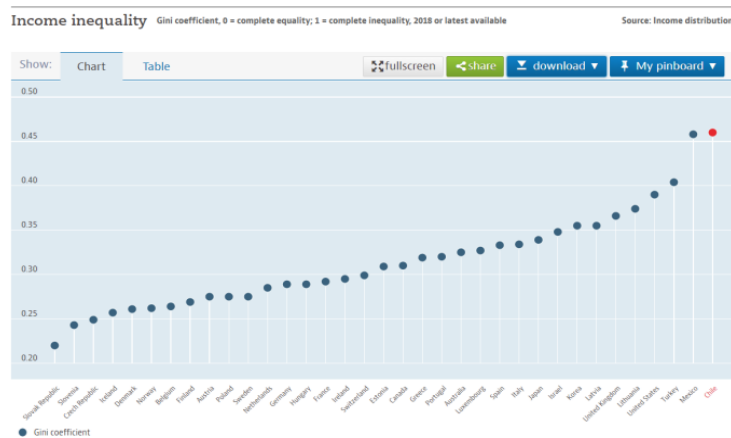
Keywords: Chilean development model, varieties of capitalism, new constitution

¹ Chilena, Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: Andrea.freytes@gmail.com.



Líneas introductorias

En el entendido que el modelo de desarrollo económico chileno en la actualidad presenta algunas controversias no menores y tomando en cuenta el proceso constituyente, es importante analizar de manera sucinta algunos elementos relevantes que permitan avizorar propuestas hechas por importantes teóricos de la disciplina económica y la subdisciplina del desarrollo, las que pudieran ser plausibles al momento de pensarse el modelo de desarrollo económico que Chile necesita en la actualidad, a propósito de alcanzar el tan anhelado desarrollo económico.



Una panorámica contextual sobre la base de algunos de sus datos macroeconómicos, permiten poner sobre la mesa de discusión la pregunta que se deja entrever: *¿Es relevante pensar un nuevo modelo de desarrollo económico para Chile?* Lo que dichos datos revelan plantean lo siguiente. Por un lado, mientras que se ha perfilado como una de las economías de la región latinoamericana con

más rápido crecimiento durante los últimos años, según cifras ofrecidas por el Banco Central, Chile cerró el año 2018 con una tasa de crecimiento del 4%, aumento significativo en comparación al 1,5% con el que cerró el 2017. Sin embargo, para el primer trimestre del 2019, registró solo un 1,6% de crecimiento, muy por debajo de la cifra estimada, cerrando ese mismo año en 1.1%², lo que lo ubicó en el segundo lugar de Latinoamérica, detrás de Panamá, descendiendo del primer lugar del ranking en la región tras 14 años de liderazgo.

Su índice de Gini para el año 2017 y de acuerdo con el ranking de países miembros de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE)³, con un 46,6%, se ubicó como el país más

² Según datos del Banco Mundial. Consultado en línea 2020.

³ Fuente OECD data. Consultado en línea 2020.

desigual de este bloque, recordando que los niveles de desigualdad en el país andino se condicen en gran medida con el descontento social que se ha venido manifestando en la calle desde octubre de 2019. Asimismo, la pobreza 10,9%, el desempleo 7,2% y la pobreza extrema 1,4% muestran la realidad socioeconómica chilena para el año 2017⁴, de acuerdo con datos de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Lo anterior, puede compararse con los datos arrojados por el informe del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) 2018⁵, en el cual, Chile se ubicó en el puesto 42 del ranking mundial de acuerdo con su Índice de Desarrollo Humano (0,847) y primero en América Latina. Sin embargo, tal como el mencionado informe señaló, si lo anterior se contrasta más allá de los promedios, y se descuenta de acuerdo con el nivel de desigualdad, el Índice cae en un 17,8%, lo que evidencia brechas estructurales y una latente desigualdad.

Igualmente, datos recientes sobre niveles de escolaridad reflejados en el Censo 2017⁶ muestran que la población en Chile ha alcanzado mayores niveles de escolaridad en comparación al censo anterior del año 2012. Por ejemplo, para personas encuestadas de más de 25 años, un 29,8% señala haber aprobado por lo menos un curso de educación superior, superando el dato anterior de 11,7%. Respecto al promedio de años de escolaridad también fue en aumento pasando de un 8,3 a un 11,05. Por otro lado, y aludiendo a su apertura económica, Chile destaca por exportar principalmente cobre, con el 50% de sus exportaciones, igualmente, presenta alta dependencia del comercio internacional, por ello, toda estrategia de intercambio comercial resulta importante para su crecimiento interno. Otros productos de exportación son: sulfato, pasta química de madera, uvas y otras frutas, cobre sin procesar, así como también productos pesqueros. Mientras que las importaciones están relacionadas con productos como: autos, refinado de petróleo, petróleo crudo, equipos de radiodifusión y camiones de reparto. Con relación a los servicios, representan el 13% de las exportaciones y el 17% de las importaciones.

Aunque estos datos pudieran ayudar a suponer que la economía chilena presenta avances en los últimos años, es importante que puedan identificarse los desafíos que están por venir, aunado a las oportunidades que el mercado global representa para su fortalecimiento económico. Dichos desafíos, grosso modo son:

⁴ Según datos de la Cepal. Consultado en línea 2020.

⁵ Informe del PNUD, 2018. Consultado en línea 2020. http://www.hdr.undp.org/sites/all/themes/hdr_theme/country-notes/es/CHL.pdf

⁶ Síntesis de Resultados Censo 2017. Consultado en Línea 2020. <https://www.censo2017.cl/descargas/home/sintesis-de-resultados-censo2017.pdf>

1) el escenario post pandemia que hace que, de acuerdo a un análisis prospectivo sobre el impacto de la pandemia en América Latina, CEPAL 2020, Chile proyecta un crecimiento del PIB en 2020 de -4%⁷, 2) el proceso plebiscitario, 3) el descontento social que se evidenció en las calles de la capital y otras ciudades del país desde finales del año 2019, 4) el índice de desempleo actual, así como también, la brecha de género que existe para este mismo indicador, 5) creciente éxodo migratorio que lo posicionan como uno de los principales países receptores de migrantes en la región suramericana, 6) cerca de veinte mil personas viviendo en situación de calle como una dimensión de pobreza extrema⁸ y, 7) diseñar e implementar políticas públicas de corte social que posibiliten erradicar la pobreza extrema y encuadrarse con los Objetivos de Desarrollo Sostenibles contenidos en la Agenda 2030 de las Naciones Unidas, entre otros grandes desafíos. Ahora bien, para poder acercar algunas propuestas, primero hay que conocer el estado del arte que en materia de desarrollo económico se tiene para el caso chileno. Por ello, a continuación, se ofrece una mirada contextual del modelo de desarrollo económico en Chile.

Definiendo el modelo de desarrollo económico chileno en la actualidad

La literatura especializada en materia de Variedades de Capitalismo (VofC) por sus siglas en inglés, apunta a que existe una diversidad de arreglos institucionales y modos de gobernanza económica presentes en el capitalismo contemporáneo y, su desempeño constituye uno de los ámbitos de investigación más fructíferos en ciencia y economía políticas durante las últimas décadas. Asimismo, es importante destacar que esta literatura, que nació del estudio de las trayectorias institucionales de las economías avanzadas en la posguerra, recibió un fuerte impulso tras la publicación en 2001 del influyente libro *Varieties of Capitalism* de Madariaga, (2017). Lo anterior, surge en el momento en el cual, el capitalismo norteamericano es importado a la Europa post guerra, lo que dio lugar a la implementación del modelo, sobre la base de formas institucionales diversas que dieron cuenta entre otras variantes del surgimiento del denominado Estado de Bienestar.

Sin embargo, a partir de la década de los 90 y a propósito de la caída de la Unión Soviética y el resurgimiento económico estadounidense, las VofC se pusieron en duda, sobre la base del establecimiento de un capitalismo liberalizante, al estilo de los EEUU. Hall y Soskice, citados en Madariaga, (2017),

⁷ Informe sobre el impacto económico del Covid-19 en América Latina, CEPAL. Consultado en línea, 2020. https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/45602/1/S2000313_es.pdf

⁸ Sobre Informe realizado en abril 2020 por el Ministerio de Desarrollo Social y Familia. Consultado en línea, 2020. Fuente EMOL: <https://www.emol.com/noticias/Nacional/2020/06/13/988915/Chile2020-Personas-situacion-calle.html>

parecen ser los principales exponentes del resurgimiento de la necesidad de mostrar las VofC como una apuesta política por relevar la existencia de una variante del modelo capitalista que es capaz de ser económicamente eficiente y socialmente inclusivo. Los autores además ofrecieron un marco para comprender y reconocer la existencia de las distintas variedades de capitalismo y su desempeño, manifestando que se debía hacer un zoom especial en el comportamiento de las empresas. Específicamente, Hall y Soskice, (2001) propusieron que los comportamientos de las empresas son precisamente el resultado de instituciones que limitan a la vez que posibilitan la solución de diversos problemas de coordinación entre empresas y otros agentes económicos. Asimismo, proponen ámbitos estratégicos claves de coordinación económica. Estos ámbitos son: las relaciones industriales, educación y capacitación, el gobierno corporativo, la estructura interna y las relaciones entre las empresas; los cuales pueden inducir a las empresas a coordinar sus acciones a través de dos principios ideales: los mercados o la coordinación estratégica.

En consecuencia, los autores sostienen que la manera en cómo estos ámbitos de coordinación alcancen su institucionalización, generará tipos de órdenes sociales y ventajas comparativas específicas. De esta forma, surgen dos tipos ideales de VofC según los patrones de mercado (economías de mercado liberales, EML) o de coordinación estratégica (economías de mercado coordinadas, EMC)⁹ que dichos ámbitos institucionales sean proclives a generar. Igualmente, se identifican otros patrones de mercado: la Economía de Mercado Planificada (EMP) y el Capitalismo Jerárquico (EMJ).

Con relación al EMJ, Schneider, citado en Madariaga (2019), argumenta que los países latinoamericanos forman parte de un tipo de capitalismo en el cual, ni los mercados ni la cooperación determinan las relaciones económicas sino más bien, las relaciones de jerarquía. Asimismo, el autor propone que la investigación sobre la diversidad del capitalismo ayudaría a salir de la trampa de los bajos ingresos, baja productividad y alta desigualdad. Del mismo modo, vale la pena destacar que el análisis hecho por Hall y Soskice, (2001), tiene cabida para explicar las economías desarrolladas, sin embargo, su análisis excluye economías emergentes y economías en vías de desarrollo (Saucedo, Rullán y Villafuerte (2015). Ahora bien, el surgimiento de la categoría de las EMJ representa un aporte de Schneider, (2009), quien inserta a

⁹ Consultado en línea, 2020. <http://www.scielo.org.mx/pdf/pyg/v25n2/1665-2037-pyg-25-02-441.pdf>

la región latinoamericana en el debate teórico precedente, alejándose de esta manera de la idea de aplicar normativamente el marco analítico desarrollado por Hall y Soskice, (2001).

Llegado a este punto, es importante preguntarse por las características de esta variante capitalista que ha servido a los teóricos para analizar, entender y explicar, el modelo de desarrollo económico chileno. Debido a que las firmas nacionales más importantes del país, junto con grupos económicos multinacionales tienen el control de la economía nacional, se ha producido la existencia de monopolios y oligopolios. Este modelo es aplicado a Latinoamérica y particularmente al caso chileno. El mercado laboral en el contexto de las EMJ se caracteriza por tener muy bajas capacidades y por ser dual, por un lado, el empleo formal cuenta con una fuerte regulación, pero, por otro lado, el mercado informal no está regulado y es bastante flexible.

Los autores Saucedo, Rullán y Villafuerte, (2015), plantean la siguiente hipótesis: el Capitalismo Jerárquico tiene efectos negativos en el crecimiento económico, en la innovación y también, en los niveles de democracia, dado que tanto los monopolios como los oligopolios, presentan cero interés en innovación y un gran interés en el establecimiento de fuertes relaciones de poder con el gobierno nacional. Schneider, 2009, por su parte, prueba en su estudio que organizaciones como los Grupos Económicos no son un reflejo de las reglas institucionales y que no responden directamente a los incentivos legales. Por el contrario, las organizaciones impactan sobre la institucionalidad y la economía política, influenciando de forma decisiva sobre la innovación tecnológica, el desarrollo de habilidades, la reducción de la desigualdad e inclusive la representación política.

El modelo de EMJ se caracteriza por la concentración de la mayor parte de la producción y crédito en los grupos económicos locales y las empresas multinacionales y, por contar con mercados laborales fragmentados y sistemas educativos deficientes que no estimula el crecimiento de mano de obra calificada, ni la inversión en investigación y desarrollo. Por otro lado, y tal como Schneider comentó en entrevista para CIPER Chile, el modelo en Chile opera de manera distinta en comparación a las economías de mercado estadounidense y aquellas del sudeste asiático, los grupos latinoamericanos, invierten muy poco en investigación: mientras Corea invierte el 3% de su PIB en Investigación y Desarrollo (I+D), Chile destina sólo el 0,4%. Y mientras en Corea la mayor parte de ese gasto lo hacen las empresas, en Chile solo aportan poco más del 30%. Esto quiere decir que, el empuje para lograr un salto tecnológico es débil y lo

hace mayoritariamente el Estado¹⁰. Esta situación sirve además para explicar la consolidación de monopolios y oligopolios, que en Chile además se configuran en grupos familiares que tienen a su vez una fuerte influencia en las decisiones políticas.

Si bien es cierto que, Latinoamérica y Chile particularmente, por un lado y desde un punto de vista macroeconómico ha sabido reducir brechas respecto de economías desarrolladas, por otro lado, esta variante del modelo capitalista trae fuertes repercusiones especialmente en la formación de los trabajadores, en el fortalecimiento de la industria y en la diversificación, lo que incide en el desarrollo económico del país. Asimismo, impide la puesta en marcha de políticas públicas que posibiliten hacerle frente a las desigualdades reales que aquejan a la sociedad chilena en la actualidad. En palabras de los especialistas, Chile y Latinoamérica, siguen dando tropiezos en la zona de la denominada Trampa de los Ingresos Medios, expresión que define a un fenómeno que se expresa en un menor crecimiento económico el cual viene afectando a muchas economías, incluidas las latinoamericanas, que retrasa su convergencia tanto hacia el grupo de economías de alto ingreso como de mayor nivel de producto per cápita (Alarca y Castillo 2018)

Las hipótesis o teorías para explicar estos fenómenos son múltiples, las mismas van desde factores estructurales, problemas macroeconómicos particulares, reconcentración del ingreso, problemas tecnológicos e institucionales, síndromes como la enfermedad holandesa, entre muchos otros. Estas explicaciones se pueden enmarcar en diferentes paradigmas o escuelas económicas. Los diagnósticos parecen ser particulares a cada economía, aunque pueden presentarse muchos elementos en común. Al parecer, esta realidad macro estructural pudiera ofrecer algunas luces para explicar por qué por ejemplo, Chile, a pesar de contar con una matriz económica parecida a la finlandesa hasta mediados del Siglo XX, hoy en día no es lo que logró ser Finlandia, entendiendo que este país nórdico ha sabido aprovechar su mercado, industrializar sus sectores productivos y en definitiva poner los beneficios de lo anterior al servicio del bienestar de sus ciudadanos, siendo su modelo educativo un relevante ejemplo de ello.

¹⁰ Consultado en línea, 2020. <https://ciperchile.cl/2016/05/04/el-capitalismo-jerarquico-de-chile-dificilmente-puede-ser-defendido-por-los-partidarios-del-libre-mercado/>

Economía de Mercado Coordinado y su cabida en Chile

A propósito de los distintos efectos que el capitalismo ha tenido en el mundo, especialmente en función del desarrollo institucional de las naciones, el peso relativo que tienen en el concierto internacional y su posicionamiento sea de centro o de periferia, este modelo económico empieza a cuestionarse fuertemente. Y es que particularmente en América latina, al término de la guerra fría, los países comenzaron a introducir cambios en sus economías, reduciendo el papel de las regulaciones gubernamentales o de las empresas estatales y ampliando el papel de empresas privadas, inclusive extranjeras. Los precios de productos y servicios cambian, pero no por decisión del gobierno (Legler et al. 2021). Sin embargo, a mediados de los años noventa del siglo pasado, severas crisis en diferentes países periféricos lanzaron señales de que la euforia capitalista estaba rebasando los contornos institucionales de la regulación ante la apetencia por la valorización, particularmente en la esfera financiera. Lo anterior ya evidenciaba que el libre movimiento del capital, amparado en el discurso del libre mercado y la globalización para sobrepasar cualquier frontera, tanto geográfica como legal, minaba las bases productivas al preponderar la rentabilidad de corto plazo más que el financiamiento a la creación de riqueza real (Hernández 2017). Tal como la autora señala, las consecuencias de esa extrema liberalización, animada por las reformas tendientes a la apertura, la desregulación y la privatización, desembocaron en la gran crisis global de *Lehman Brothers*; con consecuencias que no se hicieron esperar en prácticamente todo el mundo.

Ahora bien, si bien es cierto todas estas problemáticas que se palpan en el mundo y particularmente en las diferencias entre países de centro y países periféricos y la imposibilidad de países latinoamericanos de alcanzar el tan anhelado desarrollo económico, tienen como una de sus causas al sistema capitalista, este artículo argumenta que, tomando esta situación en consideración, este sistema no es monolítico o en palabras de Hernández (2017) no es uniforme ni cerrado sino que es más bien dinámico, complejo, asimétrico y contradictorio; por ende, se manifiesta con peculiaridades significativas en diferentes regiones, por lo que pueden identificarse distintas modalidades nacionales que parecen descansar en los marcos institucionales que cada país tiene. Al argumentar esto en el artículo se asume que, para el caso latinoamericano y chileno en particular, el EMJ ha sido en gran parte una variable significativa en la imposibilidad de alcanzar un desarrollo económico inclusivo y sostenible en el tiempo.

En este punto es relevante decir que, tomando en cuenta las epistemologías que han surgido desde el sur global y específicamente desde Latinoamérica, las que proponen entender estos procesos de desarrollo

económico desde la periferia del mundo, surgen matices interesantes y casos que ponen en tensión las miradas más críticas acerca del capitalismo que lo hacen ver como que si se tratase de un proceso monolítico. I.e., el caso asiático y el desarrollo de los conocidos tigres asiáticos durante las últimas décadas del siglo pasado y el milagro nórdico de países como Finlandia muestran que, desde la periferia del mundo, el desarrollo económico también es plausible y por ello, su estudio y comprensión como casos significativos, pueden contribuir a quienes toman las decisiones políticas en materia de desarrollo económico desde países como Chile. De acuerdo con Hernández (2017), el desarrollo económico es posible bajo ciertas condiciones estructurales que permiten que se incremente. Este autor, a diferencia de lo que plantean las teorías ortodoxas, plantea que ni el crecimiento, ni mucho menos el desarrollo son procesos que se derivan espontáneamente por las fuerzas del mercado ni de las relaciones que del mismo se derivan como el comercio internacional o la apertura a la inversión extranjera. Por lo tanto, lo que interesa mirar son las condiciones bajo las cuales se produce el desarrollo económico sostenible en el tiempo en aquellos países que forman parte de lo que se conoce como el sur global. Este artículo, apelando a la teoría de las variedades de capitalismo, propone mirar en profundidad la categoría de EMC y con ello poder comprender las dinámicas que posibilitarían su aplicación y fortalecimiento en el Chile de hoy.

En este punto vale decir que la propuesta de Hernández (2017) es bastante atractiva a la hora de intentar explicar y comprender lo que significa aplicar una EMC en un país periférico, lo anterior se justifica sobre la base de sus ideas en torno al desarrollo tecnológico, los cuales, de acuerdo al autor son un síntoma y no una causa de desarrollo económico. Por lo tanto, desestructurar los obstáculos que llevan a una EMJ a un estancamiento económico, para lograr conductas innovadoras se requiere de incentivos a la acción que atraigan a los agentes en ese sentido, prerrequisito fundamental para la eficiencia institucional y organizacional que derive en el comportamiento *schumpeteriano*, lo que no está dado en la mayoría de los países inmersos en el atraso que, de acuerdo con el orden institucional prevaleciente, pueden más bien extenderlo (Hoff y Stiglitz, 2002) citados en Hernández (2017).

De manera general, por EMC se entiende como aquel escenario donde las instituciones nacionales se articulan con los regímenes de regulación-organización de la producción social, asimismo, las empresas que conforman el sector privado de la sociedad van asumiendo una serie de estrategias para superar la falta de coordinación intersectorial en el ámbito productivo. Hall y Soskice (2006), plantean que en las EMC las empresas dependen en mayor grado de la coordinación estratégica para organizar sus esfuerzos

junto con los de los demás actores, y para generar sus propias competencias específicas. Por lo común, estas modalidades de coordinación estratégica implican habitualmente un mas amplio recurso a los contratos relacionales, al monitoreo de las *network* sobre la base del intercambio de informaciones privadas dentro de las propias *network*, así como una mayor confianza en las relaciones de colaboración que en las de tipo competitivo. Así, en las EMC el resultado es más a menudo el producto de la interacción estratégica entre las empresas y los demás actores a diferencia de las EMJ donde las empresas generan un resultado de equilibrio caracterizado típicamente por las condiciones de oferta y demanda determinadas en los mercados competitivos (Hall y Soskice; 2006). Hernández (2017), plantea que Hall y Soskice (2001), se enfocan en cinco esferas en las cuales las organizaciones resuelven sus problemas de coordinación. Estas esferas son aquellas donde se establecen las relaciones industriales, donde se plantean las necesidades de capacitación y educación, la esfera de la gobernanza corporativa, la esfera de las relaciones entre firmas y; la esfera de las relaciones entre las firmas y su staff profesionales. Es decir, en las EMC las empresas dependen de la coordinación estratégica y de relaciones que no se basan exclusivamente en el mercado para definir los esfuerzos con los demás actores, lo que implica contratos relacionales, monitoreo a las redes de información privada, así como confianza en las relaciones de colaboración (Hall y Soskice, 2001) citados en Hernández (2017).

Ahora bien, la EMC aplicada al caso chileno tendría en principio que articular una institucionalidad que posibilite mecanismos de consenso ya que, en palabras de Hall y Soskice (2001) esta dimensión adquiere una mayor relevancia, así como también, la capacidad de coordinación entre la autoridad y los distintos agentes tanto públicos como privados. Tomando como referencia el trabajo de Hall y Soskice (2006), se presenta la siguiente propuesta para el caso chileno:

1. Que la institucionalidad nacional esté incorporada en los regímenes de regulación y organización de la economía política de manera que puedan coordinar la adopción por parte de las empresas de estrategias para la resolución de los problemas de desarrollo económico.
2. Generar flujos constantes de intercambio de información entre los actores involucrados.
3. Monitoreo constante del comportamiento de las partes, de manera que puedan levantar sanciones cuando se presenten incumplimientos de los esfuerzos cooperativos.
4. Establecer mecanismos sólidos para la deliberación.

Estas organizaciones deberán estar integradas por actores como poderosas asociaciones empresariales o de empleadores; sindicatos fuertes; amplias redes transversales de participación, sistemas jurídicos o regulatorios orientados a facilitar la colaboración y la práctica de compartir información. Las políticas sociales deberán estimular a la fuerza de trabajo a adquirir capacidades específicas del sector en que se desempeña, concediendo subsidios de cesantía con elevados porcentajes compensatorios de tal compromiso. La generosidad de los subsidios por invalidez y de los incentivos a la jubilación anticipada ha permitido que las empresas de este tipo de economías, cuyo régimen productivo requiere de la lealtad de los empleados, dejen que sus asalariados se vayan sin que por ello resulten violados los contratos implícitos de trabajo a largo plazo (Hall y Soskice; 2006).

En el marco de la discusión constitucional que se vive en Chile en la actualidad y más recientemente, en la propuesta de borrador de una nueva Constitución para Chile, se aprecia que el rol del Estado es fundamental de cara a la consagración de un modelo económico solidario y ecológico lo que sin lugar a dudas plantea grandes desafíos para el sector privado (Moreno 2022). Lo anterior resulta de mirar la función que la Comisión de Medio Ambiente adelantó desde la Convención Constituyente, la que tenía como propósito regular el modelo económico y productivo que se proyecta con esta nueva Constitución. La mencionada Comisión, estableció normas que dibujan los principios rectores que deben regir la economía. Asimismo, se hace muy evidente que desde el marco de la propuesta el Estado se convierte en un actor fundamental en materia de modelo económico. Igualmente, en el conjunto de las cerca de 30 normas que se levantaron desde la instancia, se proponen nuevas reglas para el sector privado haciendo especial énfasis en la protección medioambiental. De manera general, las normas plantean un rol central del Estado para el cumplimiento de una serie de principios tales como solidaridad, ecología, economía circular, pluralismo económico, entre otros.

Grosso modo, el entramado de normas en esta materia propone que el Estado tendrán el deber de participar activamente en la economía para de esa manera velar por el cumplimiento de los objetivos que se establecen en la nueva Constitución. Aluden además que dicho rol estará fundado de manera coordinada y coherente con principios que ponen énfasis en objetivos económicos de solidaridad, diversificación productiva, economía social y solidaria y pluralismo económico. Además, plantean que, para tales fines, el Estado regula, fiscaliza, fomenta y desarrolla actividades económicas, disponiendo de sus potestades públicas, en el marco de sus atribuciones y competencias. El Estado fomentará la innovación, los mercados

locales, los circuitos cortos y la economía circular. Lo anterior representa sin lugar a duda una oportunidad para hacer un cambio paradigmático en torno a lo que modelo de desarrollo económico respecta para el caso chileno. Lo que cabe preguntarse entonces es si con estos elementos se estaría entonces proponiendo una EMC para el Chile que está por venir.

Reflexiones finales

Llegado a este punto, es importante arrojar algunas reflexiones que pudieran poner en tensión el debate actual acerca del modelo de desarrollo económico que Chile requiere. Tomando en cuenta que, por lo menos en el ideario colectivo, pareciera ser que el modelo capitalista se entiende como si se tratara siempre del mismo, vale la pena contrastar esta idea con las teorías del VofC que se mencionan con anterioridad. Asimismo, pareciera ser que resulta muy difícil reconocer que las EMC que hoy en día son reconocibles en los países nórdicos, son causas estructurales de Estados de Bienestar Social sólidos, que han conducido a dichos estados a alcanzar el desarrollo, a pesar de que, para la primera mitad del siglo XX, sus estructuras económicas no eran muy disímiles a la matriz productiva chilena.

Dicho esto, vale preguntarse lo siguiente: *¿Cómo se justifica que el modelo capitalista en Chile no ha llevado a la economía chilena a alcanzar y mantener en el tiempo índice positivo de desarrollo económico y mucho menos, garantizar el bienestar de sus ciudadanos?* Puede justificarse esta pregunta sobre la base del argumento que apunta a decir que, efectivamente, lo que ha impedido a Chile su llegada al desarrollo económico, no ha sido el capitalismo per se, sino que su EMJ. Decir lo anterior constituye una invitación a pensar y seguir posicionando en el debate público la necesidad de ampliar la mirada con relación a este eje crucial de cara al momento constitucional que se vive en el país. Si bien es cierto que las EMJ implementadas en Latinoamérica no están trayendo buenos frutos, hoy en día también se ponen en tensión y en profundo cuestionamiento, economías o modelos económicos planificados, argumentando que, efectivamente, en el contexto de la Unión Soviética, también hubo importantes destrucciones ecológicas (Pizarro 2020)

Ahora bien, volviendo al caso chileno actual, (Pizarro, 2020)¹¹, plantea lo siguiente, “la base material que ha dado sustento a las desigualdades, los abusos y la corrupción de la sociedad chilena, vale decir, el modelo económico y, en particular, su matriz productiva y exportadora”. Sobre la base de este

planteamiento, es entonces imperante poder posicionar, la necesidad imperante de trabajar en pos de su fortalecimiento respectivo. Hablar de una mejora de la matriz productiva de un país cuya economía no está desarrollada implica un salto no menor en la diversificación del mercado, especialmente cuando una economía dada basa su desarrollo en función de la explotación de recursos naturales y la dependencia de los precios de los *commodities* en el mercado internacional. Justamente esa situación hace que agregar valor a los recursos naturales, procesar bienes o generar servicios avanzados sea más complejo, exige una creciente innovación e incorporación de nuevas tecnologías. Además, requiere una fuerza de trabajo más calificada y por tanto la elevación de su calidad para el conjunto de la sociedad (Chang y Lin 2009).

Lo fundamental entonces para el caso chileno, será intentar dar el salto hacia el desarrollo de industrias que no dependan o bien, estén en estrecha vinculación con recursos naturales, como lo es el caso del cobre o como lo fue en el pasado la dependencia con el salitre. Una vez se logra avizorar que gran parte de las capacidades tecnológicas se adquieren de manera específica y en una industria dada mediante el desarrollo del *know how* de la fuerza laboral, se empieza a comprender cuán relevante significa para un país, que requiere desarrollar nuevas industrias y fortalecer en ese proceso su estructura industrial, desafiar su ventaja comparativa.

Ahora bien, *¿qué pasa con la política industrial?* Pareciera ser que la clave para fortalecer y garantizar una sólida política industrial que aporte a la diversificación de la matriz productiva, pasa también por pensar no solamente el rol que el Estado deba tener, sino que también, es necesario reflexionar acerca del tipo de institucionalidad que permitirán un desarrollo eventual a países que aún no lo han alcanzado, asimismo, apuntar a que dicha institucionalidad no solamente garantice el crecimiento económico. El debate debería apuntar a que el desarrollo económico sea sostenible, justo e inclusivo. Sin lugar a duda, lo que empuja al desarrollo es el cambio estructural que permita dar el salto desde la tradicional utilización de recursos mediante actividades económicas de baja productividad, hasta la puesta en marcha de modernas actividades que permitan una alta productividad.

Lo anterior va mucho más allá de pretender que esto se trata de un proceso automático, al contrario, requiere mercados que tengan un funcionamiento saludable. Garantizar la “salud” de esos mercados, es precisamente el rol que debe desempeñar la política industrial, de manera que estimule la inversión en nuevos ámbitos de actividad económica, especialmente, en aquellos sectores que puedan favorecer a la

diversificación de las ventajas comparativas. La política industrial, adecuadamente estructurada, es entonces un proceso de colaboración estratégica entre los sectores público y privado, donde los objetivos son identificar los bloqueos y obstáculos a nuevas inversiones y diseñar políticas apropiadas en respuesta a ello (Rodrik 2007).

Finalmente, una preocupación actual y recurrente gira en torno al rol del Estado en un contexto social y político que busca un cambio estructural importante. La crítica que subyace al Estado subsidiario chileno en detrimento del bienestar social es sin duda un punto neurálgico en el debate económico, por un lado, porque necesita ser revisado y, por otro lado, porque justamente el papel que ha desempeñado el Estado “no ha sido neutral respecto del gran empresariado rentista. En realidad, lo ha apoyado para que dirija sus inversiones hacia la explotación de recursos naturales, mediante una política deliberada de subsidios”, (Pinto, 2020). Por lo tanto, la neutralidad política por parte del Estado característica de las EMJ y del modelo neoliberal, en Chile se ha presentado más bien como una verdadera paradoja.

Lo cierto es que, sin el ánimo de configurar argumentos pro capitalismo, si se busca incentivar un debate que apunte a revisar otras formas de desarrollar EM, especialmente EMC que como se ha manifestado, han resultado ser modelos propicios para que, países como Finlandia, Noruega y Suecia, hayan alcanzado el desarrollo y con ello, la consolidación de Estados de Bienestar Social que apoyan indudablemente, políticas sociales encaminadas a reducir la brechas que existen en términos de empleo y de desigualdad social.

Estos ejemplos son pertinentes en tanto, como se mencionó anteriormente, para la primera mitad del Siglo XX, compartían similitudes con el caso chileno y no exclusivamente en materia de matriz productiva, también, presentaban ritmos de crecimiento económico equiparables a Chile. Si bien es cierto que, como se ha manifestado también, no es sencillo dar un salto económico y avanzar hacia políticas industriales que apunten al desarrollo económico de un determinado país, si es posible repensar el modelo actual y tratar también de revisar modelos que pudieran responder favorablemente. Finlandia por su parte, sin ser ese *paraíso del capitalismo* y sin ser un país socialista como tal, ha logrado contrarrestar de manera favorable, mediante políticas propias de una EMC, los estragos de la pobreza y la desigualdad social que antaño le caracterizaron. No estaría mal entonces, que pudieran empezar a tener mayor fuerza y cabida en el debate nacional, ideas que apuntan hacia la necesidad imperante de pensar modelos de economía verde

como alternativas al modelo de producción y consumo actual¹². Especialmente modelos que apunten hacia el crecimiento sostenible e inclusivo, sobre la base del respeto y protección del planeta.

Referencias bibliográficas

Alarco G & Castillo C. (2018). América Latina en la trampa de los ingresos medios o del lento crecimiento. *Análisis económico*, 33(82), 5-29. Consultado en línea, 2020. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2448-66552018000100005

Chang H y Lin J. (2009). Should Industrial Policy in Developing Countries Conform to Comparative Advantage or Defy it? A Debate between Justin Lin and Ha-Joon Chang. *Development Policy Review*.

Hall, P y Soskice, D. (2001). *Varieties of Capitalism. The Institutional Foundations of Comparative Advantage*. Nueva York. Oxford University Press.

_____ (2006). Variedades de capitalismo: algunos aspectos fundamentales. *Desarrollo Económico*, vol. 45, núm. 8, Buenos Aires, enero-marzo, pp. 573-590.

Hernández M. (2017). Variedades de capitalismo, implicaciones para el desarrollo de América Latina. *Economía: teoría y práctica*. <https://doi.org/10.24275/etypuam/ne/462017/hernandezlopez>

Legler T, Santa Cruz A y Zamudio A. (2021). *Introducción a las Relaciones Internacionales, América Latina y la Política Global*. D.R. 2021 Universidad Iberoamericana, A.C.

Madariaga A. (2017). Variedades del capitalismo y sus contribuciones al estudio del desarrollo en América Latina. *Política y Gobierno*. VOLUMEN XXV · NÚMERO 2 · II SEMESTRE DE 2018 · PP. 441-468.

_____ (2019). El Resurgimiento De La Economía Política En La Ciencia Política Actual. *Revista de Economía Institucional*, vol. 21, n.º 41, segundo semestre/2019, pp. 21-50 issn 0124-5996/e-issn 2346-2450.

Moreno V. (2022). El rol del Estado en la consagración de un modelo económico solidario y ecológico y el desafío para el mundo privado. *Diario Universidad de Chile*, consultado en línea en junio del 2022. <https://www.uchile.cl/noticias/186964/las-normas-sobre-modelo-economico-en-la-nueva-constitucion>

Pizarro R. (2020). Chile: rebelión contra el Estado subsidiario. *EL TRIMESTRE ECONÓMICO*, vol. LXXXVII (2), núm. 346, abril-junio de 2020, pp. 333-365 doi: 10.20430/ete. v87i346.1055.

Rodrik, D. (2007). *One economics, many recipes: globalization, institutions, and economic growth*. Princeton University Press.

¹² Consultado en línea, 2020. <https://ethic.es/2020/09/desastres-mediaambientales-union-sovietica-mar-aral/>

Saucedo A, Rullán S y Villafuerte V. (2015). Hierarchical capitalism in Latin America: Comparative analysis with other economies. DIEM: Dubrovnik International Economic Meeting: 370-387.

LA GLOBALIZACIÓN CAPITALISTA ENTENDIDA COMO UN JUEGO CAÓTICO. REFLEXIÓN SOBRE LA INCERTIDUMBRE SOCIAL

Javier Aranda¹

Resumen/*Abstract*

El capitalismo es un universo no mecanicista que se expande de manera global a partir del aumento constante de la velocidad de la producción promoviendo un desarrollo del caos social. El caos, incentivado por el capitalismo y su producción, se construye a partir de una serie de estrategias en el que los participantes evolucionan el juego a partir del conocimiento de las reglas que transforman su escenario como sistema económico. Este juego plantea un problema basado en que, una minoría de los participantes, condicionan la participación de una mayoría de los participantes que tienen una información incompleta del juego. Esta mayoría, al desconocer con claridad las reglas del juego, y condicionados por el crecimiento de la producción, observan como en su entorno, la realidad en la que viven está envuelta por la incertidumbre social.

Palabras claves: capitalismo, caos, Teoría de juegos, economía, tecnología

CAPITALIST GLOBALIZATION UNDERSTOOD AS A CHAOTIC GAME. REFLECTION ON SOCIAL UNCERTAINTY

Capitalism is a non-mechanistic universe that expands globally from the constant increase in the speed of production promoting a development of social chaos. Chaos, encouraged by capitalism and its production, is built from a series of strategies in which the participants evolve the game from the knowledge of the rules that transform their scenario as an economic system. This game poses a problem since a minority of the participants condition the participation of a majority of the participants who have incomplete information about the game. This majority, clearly not knowing the rules of the game, and conditioned by the growth of production, observe how, in their environment, the reality in which they live is enveloped by social uncertainty.

Keywords: Capitalism, chaos, game theory, economics, technology

¹ Español, Universidad de Barcelona. Correo electrónico: javieraranda@msn.com



El capitalismo como generador del caos

El capitalismo es un juego global de carácter dinámico que no necesita normas ideológicas o políticas para subsistir entendiéndose ya que lo que ha hecho pervivir al capitalismo en el tiempo es existir en el orden y en el desorden, formado como un sistema abierto que se construye a partir del espacio y el tiempo (Beaud 1984:101). El sistema capitalista como concepto juega en un universo que se edifica en un espacio que se conoce como mercado financiero, dominado por el tiempo y el espacio, como leyes naturales que el ser humano ha intentado moldear dotándolo, a este universo, de unas estructuras sociales de carácter económicas y políticas que establezca un orden, de lo que a simple vista parece no entendible, o caótico (Briggs 1990). En relación con el tiempo se tiene que especificar que su existencia es ajena, y a la vez relativa a la propia existencia del ser humano. El tiempo prevalece, entendiéndose como una unidad de medir, independiente de la humanidad, y a su vez, está conceptualizada por la humanidad misma, partiendo del aumento constante de la producción mediante su aceleración, a través de la innovación tecnológica, impulsada esta por las diferentes fuentes de energía.

La humanidad ha actuado, dentro de la sociedad, como un observador dinámico en el que desempeña el papel de generador, y a su vez ha sido su consumidor, lo que ha acrecentado un interés en base a una realidad dual a nivel social, desarrollando la sensación de caos. En esta esta sensación caótica, la falta de una estructura social sólida a nivel global ha efectuado que el sistema capitalista funcione a partir de un valor tan aleatorio como es el valor del precio, y no mediante la eficiencia estructural de la organización empresarial. El valor aleatorio que domina el universo capitalista viene determinado por la aceleración de la producción que han reducido los ciclos de bienestar social, lo que ha efectuado el papel del capitalismo como generador del caos.

El equilibrio de Nash como explicación caótica del capitalismo global

El mercado financiero es el tablero en el que se juega, desplazándose los humanos, mediante la utilización de las mejores estrategias para salir beneficiados dentro de unas reglas, y estructuras sociales, que no siempre son las mejores para los participantes del juego (Restrepo Carvajal 2009).

Este juego sería necesario entenderlo a partir del equilibrio de Nash en el que la decisión de uno de los jugadores (A) es óptima dada la elección de los otros participantes (B), y la del contrario es óptima para el uno (A) en el punto que al revelarse la opción de todos los participantes (B), cada uno de ellos conoce y adopta su mejor estrategia. Este juego para que fuera perfecto debería de ser cooperativo a partir de que los participantes del juego respetasen las reglas del “contrato” para que los partícipes quisieran invertir, siempre que esta fuera justa y eficiente para todos los participantes.

La situación, en el mercado financiero, de los participantes es que estos mueven las “piezas” de manera simultánea, en teoría, desconociendo los movimientos de los otros participantes, pero esto no es del todo cierto, ya que la impresión, aplicando el principio de Pareto, es que existe un 20% que conoce las estrategias a utilizar, y sus resultados, y un 80% que juega a ciegas, con lo que el equilibrio de fuerzas no es actualmente real.

La sensación que tiene la mayoría de los participantes (B) es que existe una minoría (A), que de alguna manera, hace trampas porque juegan a juegos diferentes, unos, la minoría (A) teniendo una información completa del juego, y secuencial, en el que conocen los movimientos que van a efectuar previamente los otros jugadores, mientras que estos jugadores, que son la mayoría (B), no conocen las acciones que van a efectuar la otra parte minoritaria (A) por lo que tienen una gran dificultad, esta parte mayoritaria de participantes (B), para encontrar una estrategia óptima para avanzar en el juego, por la multiplicidad de movimientos posibles que han de afrontar, con lo que se tiende al error, causado por el desconocimiento, llevando a los participantes al desorden, ya que se juega desde la incertidumbre.

La minoría (A), en cambio, juegan con un número finito de movimientos con lo que sus posibilidades de éxito es mayor ya que tienen siempre la estrategia ganadora por lo que el modo de jugar pierde interés al existir una clara tendencia a la trampa con el único fin de ganar o perder. Esta minoría (A), que juega en un tablero del que conoce todas sus combinaciones, tiene como objetivo el control del juego, para no perder su preminencia, sobre esta mayoría (B), a partir del capital y la tecnología, fomentando con ello la desigualdad social (Nicholson 2008).

El exceso de producción como generador caótico de la desigualdad social

La pobreza en el mundo desde el 1990, a pesar de la crisis del 2008, ha decrecido, pero no así la desigualdad social. En relación con el capital la mejor manera de intervenir en la mayoría (B) es a partir de la deuda (en los primeros seis meses de 2019, la deuda mundial aumentó en 7,5 billones de dólares, llegando a un máximo histórico de más de 250 billones de dólares, indica un informe del Instituto Internacional de Finanzas (IIF)). El FMI expone que los dos factores principales del endeudamiento son la globalización de la banca y el fácil acceso a los créditos bancarios. El segmento de la deuda global que más crece corresponde a las empresas, principalmente a las multinacionales. La deuda subió de los 16 billones de dólares desde 2013 hasta los 74 billones de dólares en el 2018, es decir, más del 28% según el IIF. Este dato influyó por encima de todo en los países en vías de desarrollo. Esta realidad deudora empobrece de manera controlada a la mayoría, con el objetivo de que no vean las posibilidades infinitas (oo) que ofrece el juego convirtiendo, con ello, que su único objetivo sea simplemente no perder conociendo el dato de que, por ejemplo, actualmente existen 1.500 millones de personas que viven en precariedad laboral ².

Economistas como B. Powell (2014) o Krugman (2019) creen que la situación global ha mejorado en parte gracias a las multinacionales que han dado empleo a países que están en vías de desarrollo, en cambio, Thomas Piketty indica que la única manera de mejorar la situación que proyecta la desigualdad social es a partir de un pacto fiscal de carácter universal (Piketty 2015). El salario, por una parte, actúa como un mecanismo que activa este juego mediante la recompensa del trabajo efectuado por la mayoría (B), incentivando su funcionamiento, controlado por unas reglas sociales construidas por la minoría (A). Por otra parte, la duplicidad de los roles sociales y económicos que concede el propio juego provoca un constante endeudamiento.

La pregunta por formular es la razón de porque la mayoría (B) no reacciona ante la trampa salarial, y la respuesta podría ser por la toma de decisiones efectuados por la minoría (A), que, impulsados por el desarrollo tecnológico, y unas reglas inflexibles del juego, provoca la incapacidad, por la mayoría (B), de entender las nuevas posibilidades que ofrece el juego, provocando un desequilibrio social que rompe el equilibrio de Nash, e impulsa el sentido caótico del juego.

² Informe llamado “La desaceleración salarial en el lugar del trabajo” del OIT, 2016-2017, introducción (xxii-xiv) / Perspectivas Sociales y del Empleo en el Mundo – Tendencias 2019, 2019, p. 1-4.

En el universo capitalista, dentro del espacio, que funciona como un tablero, las “piezas” del juego se mueven mediante una velocidad (V) determinada por el factor energético (E). El cambio paulatino de la fuerza humana por la velocidad que ofrece la suma de la tecnología (T_e), y el factor energético, ha ido en aumento en cada revolución industrial, como fue el caso del vapor en la primera o la electricidad en la segunda, a partir de la mejora de la eficiencia científica en la productividad mediante el desarrollo de las ideas de F.W. Taylor, como fue el caso del fordismo (Coriat 1991) y, como señalan H. Totsuka (1997) y K. Satoshim (1993) posteriormente del Toyotismo, que fueron las ideologías laborales que produjeron la intensificación de la producción (P) (Aranda 2018a) que permitió en un primer momento escapar de la trampa malthusiana a partir del perfeccionamiento industrial.

En las siguientes revoluciones industriales, como señalan J. Rifkin (2011), o K. Schwab (2016), este desarrollo se construyó desde el aumento constante de la velocidad en la producción, que influyó en los valores tradicionales del trabajo en relación con la misma producción, pero no así en las condiciones sociales, aunque de manera gradual, condicionaron por igual a la oferta y la demanda global de dos formas, 1) a partir de los nuevos sistemas productivos, y 2) al acortar los plazos de entrega y venta. La velocidad, que es igual a la distancia/tiempo, siendo un parámetro inversamente proporcional a la misma, a partir de su aumento, provoca que el tiempo disminuya, de igual modo, si la velocidad aumenta, es que la distancia también lo hará, ya que, a diferencia del tiempo, es directamente proporcional a una velocidad que siempre es constante, no aminora. Este hecho hace que el tiempo (T) que tienen los participantes del juego, a la hora de tomar las decisiones adecuadas para establecer el equilibrio disminuya, favoreciendo a una minoría (A) que están en posesión de la información completa del juego, y puede formular estrategias más arriesgadas, controlando y previendo los movimientos de los demás participantes que, ante la adversidad, racionalizan el desorden.

La inercia de la velocidad en la producción ha provocado, como señaló F. Hayek, un aumento del stock de bienes de capital, un exceso de almacenamiento que no es siempre positivo, ya que la inversión puede ser excesiva y estar basadas en proyectos irreales financiados por una política crediticia especulativa que no está sustentada en un ahorro voluntario de la comunidad. Este proceso, según Hayek, produce grandes niveles de sobreproducción por el exceso de una oferta de bienes de consumo y de capital que la gente no quiere o realmente no puede comprar, produciendo, este proceso, que el consumo y la inversión sea cada

vez menor porque la mayoría de la sociedad está endeudada, pero al no disminuir la oferta, por la inercia adquirida, por el exceso de producción acumulado, será cada vez mayor en volumen, circunstancia que empobrecerá la situación financiera de las empresas del entorno, que de manera contagiosa, se expandirá por todos los sectores industriales, produciéndose ciclos más frecuentes de crisis, y por lo tanto de caos.

El exceso comercial, por culpa de la inercia de la producción, es una de las consecuencias, no la única, que desencadenarán el desorden social. En el informe estadístico del comercio mundial 2018 (ECM) se expone que el comercio mundial registró en 2017 su mayor tasa de crecimiento en seis años, tanto en términos de volumen como de valor. El volumen del comercio de mercancías, medido por el promedio de las exportaciones y las importaciones, creció en un 4,7%, lo que supuso el primer incremento anual superior al 3,0% desde 2011. El crecimiento del volumen del comercio fue sólido en 2017, pese a las tensiones comerciales. Durante el primer semestre de 2018, esas tensiones se tradujeron en la aplicación de una serie de medidas restrictivas del comercio, que abarcaban una amplia gama de bienes, y grandes economías, porque existe el riesgo de que a partir de 2019/20 se desencadenen un ciclo de retorsiones que podría perturbar el comercio y el crecimiento mundial.

El incremento del volumen del comercio en 2017 fue del 4,7%, situándose cerca de la tasa media del 4,8% registrada desde 1990, y estando muy por encima de la media del 3,0% posterior a la crisis. El acrecentamiento del comercio de mercancías en volumen registrado se debió en parte a la debilidad del comercio durante los dos años precedentes, lo que estableció una base de referencia más baja para la expansión actual, y además se tiene que advertir el hecho de que el crecimiento del comercio en términos de valor fue en 2017 más sólido que en términos de volumen lo que se reflejó tanto en el aumento de las cantidades como en la subida de los precios.

Las estimaciones del aumento del PIB se revisaron al alza durante 2017, lo que explica en parte el hecho de que el crecimiento del comercio de mercancías del 4,7%, para ese año superara incluso las previsiones anteriores más optimistas ya que se realizaron sobre la base de las proyecciones económicas existentes a principios de 2018, en general positivas, que reflejaron, no solo el incremento de la inversión y del empleo, sino también un aumento de la confianza de las empresas y los consumidores. Sin embargo, varios riesgos a la baja pueden socavar a partir del 2019, fácilmente esta situación. A pesar de la mejora del crecimiento del comercio, siguen presentes algunos factores estructurales que han afectado al comercio en los últimos

años, entre ellos 1) el proceso de reequilibrio de la economía china, 2) de la inversión (que tiene un contenido de importaciones muy elevado) al consumo (con un contenido de importaciones menor que la inversión), y 3) el paulatino descenso del ritmo de la apertura del comercio mundial en los últimos decenios.

En el posible reequilibrio de China se podría frenar ligeramente las importaciones a corto plazo, pero debería generar un mayor crecimiento sostenible a largo plazo, lo que estimularía el comercio, sino fuera por la guerra comercial existente en 2019 entre China y Estados Unidos que podría generar la ausencia de una mayor apertura del comercio, lo que provocaría que el crecimiento de los intercambios comerciales fuese menor, tanto a corto como a largo plazo, como el inicio de una etapa de desorganización y retroceso social³.

J.M. Keynes apostó por la inversión, pero no se entiende esta política con un Estado, que es el órgano que comunica y distribuye las reglas del juego, como garante de la estabilidad social, deprimido y endeudado, a punto del colapso, en el que la sociedad a la que se dirige crece a partir de la deuda. El Estado del bienestar está enfermo porque la nación no puede contestar a todas las preguntas del juego, y eso ha efectuado que la aceleración del tiempo haya deformado la realidad en miles de realidades individuales, y con ella, se ha desarrollado, gradualmente, la incertidumbre social convirtiendo el progreso social en un mito ya que el avance social no se ha efectuado a partir del desarrollo científico sino del crecimiento desmedido de la demografía mundial que ha beneficiado a una minoría (A) que ha podido diseñar múltiples estrategias controlando todos los posibles movimientos, a corto y largo plazo, ante la necesidad de una mayoría (B) que solo tiene una estrategia, y es la de la supervivencia, ahogados ante la falta de recursos para avanzar porque todas las piezas están en manos de una minoría (A) que tiene en su posesión las reglas del juego.

El problema demográfico como agravante de la pobreza económica y social

El juego capitalista, como sistema, tiene mecanismos que se desarrollan a partir de una fuerza laboral que se construye a partir del caótico crecimiento poblacional como es el caso de países como la China (1.393 millones), la India (1.353 millones) o los Estados Unidos (328 millones) diseñándose con ello un espacio

³ Examen estadístico del comercio mundial 2018, Tendencias más recientes del comercio mundial, 2017-2018, “Tendencias generales y motores del comercio en 2017”, Capítulo III, 2018, p. 28-29.

que evoluciona de manera dinámica a partir del exceso de la producción que se expande en un universo infinito en el que, a partir del exceso demográfico, ha construido infinitas realidades individuales y comunitarias que viajan motivadas por el empobrecimiento social sin que se haya construido un relato global en el que se puedan identificar.

La humanidad transita en este espacio indefinido como un organismo vivo que responde a estas adversidades con respuestas aparentemente caóticas, como puede señalar el aleatorio crecimiento demográfico. La población mundial ha aumentado desde la aparición de las revoluciones industriales de los mil millones de 1800 a los casi once mil millones que serán en el 2100, según todos los pronósticos de varios demógrafos como en su día desarrolló hombres como Paul R. Ehrlich. La sociedad moderna se desarrolló a partir de una competencia desigual que provocó una mejora de la abundancia, pero no de un reparto justo. Este desarrollo comunitario evolucionó hasta que los factores naturales estabilizaron el crecimiento demográfico en las zonas industriales, y se degeneró en las zonas en vías de desarrollo. El aumento de la población en las zonas más pobres (dos mil seiscientos millones de habitantes en 2050), permiten defender su continuidad como identidad social a partir del instinto de supervivencia biológico, ante el miedo de no tener descendencia, como señala la sociobiología, pero genera mediante el caos estructural la necesidad de desarrollar un altruismo comunitario que, con el tiempo, va desapareciendo cuando aumenta el aparente grado de desarrollo en el que los países más industrializados crean una imagen no real del orden, y de la evolución, imponiendo sus normas basadas en unas estrategias aplicadas a una cooperación ficticia.

TABLA 1. *Evolución demográfica de las principales zonas del mundo, 1995-2050*

Zonas	Población Mundial (M)			Aumento Medio Anual		
	1995	2014	2045-50	1995	2014	2045-50
África	699	1.138	2.393	17,3	27,0	39,9
Asia	3.432	4.342	5.164	53,9	43,9	5,7
Europa	729	743	709	1,3	0,6	-1,6
América Latina	478	623	782	8,2	6,8	2,1
América del Norte	294	358	446	3,0	2,9	2,0
Oceanía	29	39	57	0,4	0,5	1,49

Fuente: Naciones Unidas, informe del 2014.

El Banco Mundial señala que el 93% de la clase media mundial, que crecerá de los cuatrocientos treinta millones en el 2000, a los mil doscientos en el 2030, la mayor parte, estará en los países en vías de desarrollo, con lo que se incrementará el crecimiento general de la economía global mediante un aumento de la renta que alcanzará su cuota más elevada en Asia, siendo el centro de gravedad de la economía mundial, por ello las empresas se están trasladando hasta allí, ya que quieren aprovechar las tasas de crecimiento de consumo que ahora son inimaginables en las economías occidentales desarrolladas. Las estrategias de desarrollo efectuadas a partir de un crecimiento del egoísmo rompen el sueño de la cooperación global pero a la vez permiten detener el crecimiento demográfico, con lo que siguiendo con la teoría de juegos, aunque los participantes tomen decisiones independientemente para su beneficio personal, no impide que en algunos casos dicha toma de decisiones pueda favorecerlos a todos, entendiendo que este beneficio se basa en la desigualdad del reparto de las ganancias que permite el dominio de una minoría oligopolista (A), beneficiada por el desconocimiento de las reglas del juego de la mayoría.

Esta mayoría (B) tienen que deducir las reglas a partir de la experiencia, en cuyo caso, incluso siendo racionales, pueden deducir equilibrios que no corresponden completamente a equilibrios reales. G. Blandir indica que, en el juego de la modernidad, el mundo moderno está fundamentado por la fórmula (M) movimiento más (I) incertidumbre, en el que, entre las rupturas y el avance, se sitúa la ignorancia como gran medida de control en el que se promueve la ilusión del progreso (Balandier 1989).

El mito del progreso en un mundo global sometido a la incertidumbre

El mundo moderno, expone Wallerstein, está basado en el progreso, pero según el científico social histórico estadounidense, la idea del progreso es parcial porque no se menciona cuanto conocimiento se ha perdido por el camino, o si en realidad, esta transición realmente existió (Wallerstein 1988). Este progreso no existe porque, como señaló Günther Anders, el ser humano moderno no forma parte del sistema que construye el mundo, por lo tanto, tampoco lo siente, y por ello vive inerte e insensible a los problemas que van surgiendo en el mundo en el que subsiste, observando por ejemplo la pobreza y la desigualdad como una consecuencia normal y lógica del mundo existente, es un humano que no lucha ya que no se identifica con nada, y, sin identidad, pierde parte de su humanidad. El progreso no se puede considerar auténtico, porque no evolucionamos como seres humanos, sino que solo observamos como el

mundo cambia mientras la humanidad, ignorante de su verdadera condición, desconoce el mundo que realmente existe, en parte porque la humanidad es conocedora, parcial, e interesadamente, de la situación real en el que se encuentra respecto al mundo que ve crecer, y no hace nada al respecto porque existe una falsa sensación de satisfacción, al creer que tiene una participación activa, y transformadora, en esta naturaleza artificial que en realidad no ha cambiado, una naturaleza perturbada por a la incertidumbre social (Anders 2011). Esta perturbación social surge, siguiendo la paradoja de Abilene, cuando un grupo de personas pueden actuar de una forma opuesta a sus deseos individuales ya que ninguno está dispuesto a ser apartado de la sociedad a la que pertenece, por ello ocultan sus posibles objeciones al grupo. En la incertidumbre el sistema se vuelve paradójico, lleno de contradicciones, por esta razón, siguiendo la paradoja de Arrow, en un momento de irresolución, puede existir un sistema de votación que no permita reflejar las preferencias individuales, por unas decisiones comunitarias que no cumplen criterios puramente razonados. Los altavoces que son los encargados de elaborar las distintas estrategias lo hacen desde una perspectiva apolítica reivindicando valores subjetivos, o emocionales, como la patria o Dios, exhibiendo realidades verídicas, que no reales, en un universo que se construye a partir de unas estructuras no racionales, con lo que encontrar un equilibrio, en el juego, se vuelve utópico. En esta fase del juego las “piezas” se mueven sin que haya un claro sentido de colaboración, y si mediante un egoísmo individual en el que ninguno de los participantes quiere perder la partida, por esta razón maximizan sus estrategias, porque ninguno quiere colaborar sin que se gane nada, por eso mismo muchos de los participantes recurren a la trampa, motivo por lo que crece la incertidumbre, poniendo en peligro al propio juego.

El conocimiento global y el papel de la tecnología en el caos social

En esta situación crítica, la mejor manera de erradicar la incertidumbre, y llegar a un equilibrio real en el juego capitalista, es a partir de desarrollar el conocimiento de las reglas de forma global aunque la realidad mundial hoy sea bien distinta, ya que siguen existiendo actualmente más de 750 millones de personas analfabetas, en el que dos tercios de esta cifra son mujeres, y 115 millones son jóvenes que tienen entre 15 y 24 años, siendo África el continente que más casos de analfabetismo registra. El objetivo hasta 2030 es garantizar que todos los jóvenes logren una alfabetización básica y que la mayoría de los adultos sepan leer y escribir. Proyectar la educación a todos los rincones del planeta requiere unos costes, que se han calculado que erradicar la alfabetización mundial en unos 1.200 millones de dólares, en un mundo globalizado en el que, el grado de progreso de la educación en el mundo en vías de desarrollo, es vital para construir un sistema financiero que resulte viable en el futuro.

En el informe de Seguimiento de la Educación en el Mundo (GEM) de 2016 la UNESCO ya puso de manifiesto el potencial que tenía la educación para impulsar el avance hacia la totalidad de los objetivos mundiales que se formulan en la nueva Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible, señalando que, ya entonces, era urgente que la educación avanzara más decididamente. En el informe se indica que, de mantenerse la tendencia actual, la educación primaria universal en el mundo se conseguirá en 2042, el acceso universal al primer ciclo de la educación secundaria se alcanzará en 2059 y, al segundo ciclo de la educación secundaria, en 2084. Esto significa que habría medio siglo de retraso con respecto al plazo de 2030 fijado para los ODS.

El Banco Mundial también advierte, desde hace años, que la crisis del aprendizaje está ampliando las brechas sociales en lugar de cerrarlas. Los estudiantes jóvenes que ya se encuentran en una situación desventajosa debido a la pobreza, a conflictos, a cuestiones de género o a discapacidades llegan a la primera etapa de la adultez sin contar siquiera con las competencias más básicas para desenvolverse en la vida”. La Unesco señala que no se puede agrupar las escuelas en los lugares urbanos, sino que se tiene que implantar en el mundo rural en unas condiciones que puedan expandir una mejora vital en sus poblaciones siendo la única manera de conectar los pequeños entornos de las grandes zonas cosmopolitas, del pequeño empresario al gran empresario.

En el informe de la Unesco titulado “Informe de seguimiento de la educación en el mundo, 2019: Migración, desplazamientos y educación: construyendo puentes, no muros” señala que, en relación con la inmigración, en los países de destino, es frecuente que los inmigrantes abandonen pronto la escuela. En la Unión Europea, en 2017, el 10% de los nativos y el 19% de las personas de 18 a 24 años nacidas en el extranjero abandonaron pronto el sistema educativo. El abandono puede depender de la edad de llegada; los resultados varían de forma muy considerable en función del momento de entrada de los alumnos en el sistema de acogida, al inicio, a mediados o al final de la enseñanza obligatoria. En los Estados Unidos de América, el 40% de los inmigrantes mexicanos que llegaron a la edad de 7 años no terminaron la escuela secundaria, en comparación con el 70% de los que llegaron a los 14 años.

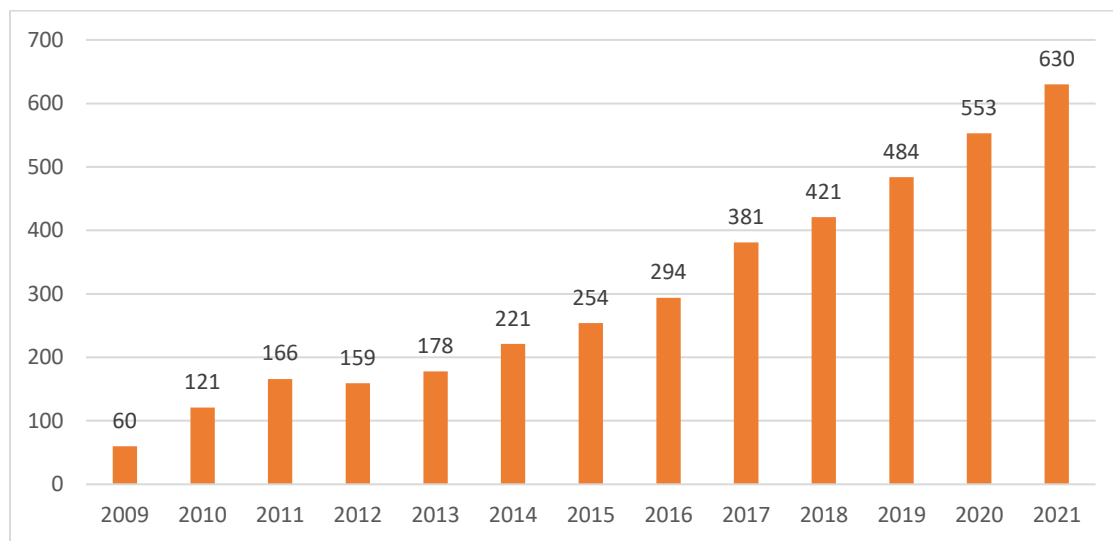
La educación tiene la función de cohesionar una sociedad globalizada que está perdida por ello se necesita que los contenidos educativos pudieran poner de relieve la contribución de la migración y a las zonas más

marginadas a la riqueza y la prosperidad. Los enfoques pedagógicos han de promover la apertura a perspectivas múltiples, como fomentar los valores de convivencia y valorar los beneficios de la diversidad, contrarrestando los prejuicios y desarrollando la capacidad de pensamiento crítico, para que los alumnos puedan superar incertidumbres al relacionarse con otras culturas y rechazar las imágenes negativas de inmigrantes y refugiados que transmiten los medios de comunicación, por esta razón los gobiernos se tienen que comprometer a aprovechar las experiencias positivas de la educación intercultural con el objetivo de formar una identidad y conciencia global basada en la justa prosperidad económica. Abhijit V., Banerjee cree que establecer un mundo global es actualmente improbable porque las políticas educativas son erróneas en los países en vías de desarrollo, zonas incapaces de encontrar el talento que haría falta para edificar una industria nacional próspera a partir de una estructura política eficiente, que evitaría el caos, y que crearía un mayor equilibrio mundial (Banerjee (2011). El *Doing Business* ⁴, informe perteneciente al Banco Mundial, muestra en los países en vías de desarrollo, la poca protección estatal que tienen los inversionistas minoritarios, y la debilidad de la administración pública, situación que dificulta el comercio transfronterizo porque se juegan con las reglas de las multinacionales, apoyadas por un sistema capitalista global, que no tiene en cuenta el desarrollo del negocio local

En este contexto desigual, habría que saber cuál es el papel que va a desempeñar la tecnología con el objetivo de llegar al equilibrio de fuerzas. Las verdaderas revoluciones, o una evolución real de la sociedad moderna, tal como la entendía Adam Schaff, son las que se proyectan a partir de la ciencia y la tecnología, con las consiguientes modificaciones en la producción y los servicios, ya que ellas han sido las que provocaron anteriormente las distintas variaciones en las relaciones sociales, expandiéndose desde, en el uso cotidiano hasta en logros tan espectaculares como los vuelos espaciales (Schaff 1985). La tecnología puede cambiar el mundo, pero el mundo no solo cambiará a partir del avance tecnológico, y aunque para Lewis Mumford, la eficiencia mecánica ya solucionó el problema de las sociedades pasadas, como fue la escasez y la insuficiencia, no se puede olvidar que del mismo surgió otro problema de carácter opuesto, como fue el problema de la cantidad, y con este problema, se generaron varios dilemas como, por una parte, como distribuir con justicia la abundancia potencial de bienes, de tal modo, que toda la comunidad pueda beneficiarse de ellos, y, por otra parte, como invertir en organizaciones dedicadas a la gestión de la máquina sin negar o destruir, por ello, las múltiples actividades y funciones humanas a las que la automatización causa más perjuicio que bien (Mumford 2010-2011).

⁴ Doing Business, Banco Mundial, <https://espanol.doingbusiness.org/>, consultado el 5 de enero del 2020, a las 0:15.

Gráfico 3. *Evolución del suministro anual de robots industriales 2009-2018 y estimación para el 2019 al 2021*



Fuente: F.I.R.

La F.I.R. (International Federation of Robotics) cifró, que, en el 2014, el número de 229.000, como el número total de robots industriales vendidos fue de un 48%, más que en el 2010, con un valor de 32 millones de dólares, en el que el suministro de unidades ha aumentado desde 2009, pasando de 60 mil unidades, a 421 mil en el 2018. Las estimaciones para el 2019 hasta el 2021, es que el suministro siga aumentando con 484, 553 y 600 mil unidades respectivamente⁵. En el ranking de adquisiciones de robots en 2015, Alemania, Japón, Corea del Sur, Estados Unidos, y China encabezaron la lista, mientras que el índice de densidad robótica en el sector de la industria automovilística señala que Japón era la referencia mundial, seguido de Alemania, Estados Unidos, Corea del Sur y China que sigue empleando actualmente más de 20 millones de trabajadores que alcanzan cargando el peso de la producción. El crecimiento de los robots industriales crecerá en los próximos años un 12%, lo que superará los 2,6 millones el número total de dispositivos autónomos, extendiéndose este trabajo en todas las facetas de la vida de la especie humana, lo que provoca que las visiones más pesimistas incidan, como el Foro Económico Mundial, que las quince economías más industrializadas perderán cerca de cinco millones de puestos de trabajo hasta el 2020, por factores vinculados al desempleo tecnológico.

⁵ F.I.R., <https://ifr.org/ifr-press-releases/news/global-industrial-robot-sales-doubled-over-the-past-five-years>, consultado el 13 de enero del 2020 a las 17:39.

Thomas L. Friedman acuña el término “era de las aceleraciones” una definición recopilada por primera vez por un grupo de científicos liderados por Will Steffen que aparece en el 2004 en un libro titulado *Cambio global y el sistema terrestre: un planeta bajo presión* en el que se aborda como los impactos tecnológico, social y medioambiental llevan acelerándose y retroalimentándose desde 1750 hasta el año 2000 (Friedman 2018). Craig Mundie, asesor Senior del CEO de Microsoft, cree que cuando la velocidad de cambio supera la capacidad de adaptación, el resultado es la dislocación, por esta razón, de acuerdo con esta afirmación, Friedman resalta las ideas de Eric Teller, consejero delegado del laboratorio Google X, que explica que hace mil años la curva que representaba el progreso científico y tecnológico creció tan gradualmente, que podían pasar cien años para que el mundo pareciera drásticamente distinto, pero este proceso científico en el 1900 empezó a incrementar su velocidad, y fueron necesarios solo veinte o treinta años, para que la tecnología diera un paso lo suficientemente grande para que el mundo fuera sorprendentemente diferente. En esta franja de tiempo, en el 2016, era ya tan corta que estamos en un marco de cinco a siete años desde el momento en el que se introduce una innovación hasta que se convierte en omnipresente, y el mundo cambia de una manera incomoda Teller piensa que la humanidad es más adaptable actualmente a los cambios tecnológicos y científicos, pero no lo suficiente, ya que la velocidad del cambio tecnológico está acelerándose tanto que ha subido por encima de la velocidad promedio a la que la mayoría de las personas pueden asimilar, provocando, este hecho, ansiedad cultural, ya que las estructuras sociales no logran ir al ritmo de la velocidad de cambio, por esta razón los distintos organismos institucionales deberían reevaluar constantemente las formas que son útiles para la sociedad. Esa es la diferencia entre la desestabilización constante y la ocasional (Friedman 2018).

Ramón Barinaga Osinalde (2018), Licenciado en Ciencias Económicas y en Ciencias de la Información y del Postgrado en Ordenación del Territorio. Máster en Gestión de Empresas (MBA) afirma que vivimos en una época en la que la tecnología, la globalización económica y el cambio climático interactúan, y se refuerzan entre sí, de manera crecientemente acelerada. La velocidad del cambio afecta a todo, desde a cómo producimos, como consumimos, como nos relacionamos, e impactamos en la naturaleza. También a cómo nos organizamos social y políticamente. El nuevo escenario exige, entre otras medidas, crear nuevas redes de protección social y facilitar a la ciudadanía que pueda aprovechar las oportunidades, y reducir el impacto negativo del nuevo ciclo. Por otra parte, en las últimas décadas se ha alterado el equilibrio de poder entre política y economía, inclinándose a favor del mercado, y ello está acrecentando

un reparto desigual de la riqueza, que ante la insuficiente respuesta de los poderes públicos a ese desafío, está generando una notable desafección de la ciudadanía respecto de sus representantes políticos, generándose nuevos retos para la estabilidad política, en un mundo global en el que existe una enorme desigualdad entre las diferentes zonas del mundo.

La tecnología no ha creado un espacio alternativo de reflexión y análisis que escape de las manos de la minoría (A) sino que se ha proyectado como un medio para apartar al jugador del sentido comunitario del juego perjudicando a una comunidad global que en su mayoría (B) sigue sin encontrar sentido a su posición real en un mecanismo que es desequilibrado, injusto y que le parece caótico por la velocidad con la que cambian las reglas del propio juego.

Conclusiones de cómo resolver la incertidumbre social a partir de la conciencia

W. Nicholson (2008) plantea que las grandes multinacionales pueden realizar una serie de coaliciones, o con otras empresas, o con los gobiernos autóctonos en los países en el que van a estar situadas, en muchas situaciones mediante promesas de optimizar su producción para así poder aumentar el precio, y a la vez sus beneficios, y con ello, invertir en contratación u otras medidas económicas y sociales que ayuden a las distintas poblaciones que forman la sociedad en el que las distintas multinacionales, con sus empresas, residen e interactúan, pero esta promesa no se cumple porque la producción no aminora, sino que se acelera de manera constante, proceso que comporta un problema que provoca distintos reajustes organizativos, y financieros, en las distintas redes empresariales que forman el actual capitalismo global.

Las poblaciones, ante esta situación, no se revolucionan porque en etapas de crisis económicas, como la que se originó en el 2008, tienen aversión al riesgo, existiendo un aumento de la incertidumbre social. La confusión crece porque la mayoría de la población no conoce las verdaderas reglas del juego teniéndolas que deducir a partir de la experiencia, por lo que se pueden producir equilibrios que no se corresponden con la realidad.

En este contexto es cuando surgen altavoces que no practican políticas racionales, y si emocionales. En este mundo exaltado, uno de los elementos que han alejado a los participantes del juego, como señala Z. Bauman, ha sido construir las diferentes estrategias a partir de un individuo que se ha adueñado de su propio destino, pero en el camino, se ha ido alejando de su sentido comunitario, del cual sabe su existencia,

pero del que ya no conoce su aspecto real. Los participantes del juego social conocen el sentido de comunidad, pero no su situación exacta, porque los vasos comunicantes que deberían ofrecer unas bases más reales del juego, lo que hacen en verdad, es incentivar el sentido de soledad, provocando que los participantes se hayan conformado con vivir en la incertidumbre, una confusión que no se analiza, como dijo G. Anders, convirtiendo el factor humano en el capitalismo, en un elemento pasivo del progreso (Bauman 2013).

El desarrollo del juego capitalista se ha fundamentado en el aumento constante de la producción, que reduce los tiempos de reflexión, con lo que la toma de decisión para realizar estrategias lógicas y racionales se reducen a acciones meramente impulsivas. El desconocimiento parcial, o completo de las reglas de juego es lo que aumenta la aleatoriedad, y con ello, la sensación de caos social. La expansión del juego de forma global ha efectuado que el conocimiento de las reglas sea cada vez más utópico, por esta razón la única manera de estabilizar el juego es a partir de la comprensión global del propio juego, y de los recursos que se tienen que utilizar. El papel de la tecnología, con la evolución de la inteligencia artificial, debería permitir diseñar estrategias más humanas, desarrollando que el juego sea realmente global, y el equilibrio entre los participantes se establezca de una forma más factible, entendiendo que, como dice H. Frankfurt (2016), la igualdad en el juego capitalista se vive como una utopía. En este equilibrio, la economía debería de funcionar, no a partir de la producción, sino a partir de la consciencia, llevando al juego a otro nivel, más complejo y flexible, pero esto solo será posible si todos los jugadores estuvieran de acuerdo en que la partida finalizara, y con ella, las antiguas estructuras de control o dominación social, logrando que, sin que nadie ganara en el juego por encima de los demás, el juego se lograra regenerar a partir de ser realmente uno de carácter global y justo, sin trampas, porque de lo contrario la partida, y sus defectos estructurales que generan la incertidumbre social, continuarán.

Referencias bibliográficas

Andders Günther (2011), *La obsolescencia del hombre*, Valencia: Pre-Textos.

Aranda Javier (2018), *El crac de 1929 en el sistema-mundo: La perspectiva catalana, 1929-1935. El caso de la España industrial*. Sin índice.

_____ (2018a) "La electricidad como causa del exceso de producción (1929-1935). El caso de la España industrial" *Técnica industrial*, ISSN 0040-1838, N.º 319.

Balander Georges (1989), *El Desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales: elogio de la fecundidad del movimiento*, Barcelona: Gedisa.

Bannerjee Abhijit V. (2011), *Repensar la pobreza: un giro radical en la lucha contra la desigualdad global*, Taurus.

Barinaga Osinalde Ramón, (2018) “La era de las aceleraciones: crisis de Europa y su papel en el futuro”, Zerbitzuan: Gizarte zerbitzuetarako aldizkaria, Revista de servicios sociales, ISSN 1134-7147, N.º. 66.

Bauman Zygmunt (2013), *Sobre la educación en un mundo líquido*, Paidós, Estado y sociedad.

Beaud Michel (1984), *Historia del capitalismo: de 1500 a nuestros días*, Ariel.

Briggs John (1990), *Espejo y reflejo: del caos al orden: guía ilustrada de la teoría del caos y la ciencia de la totalidad*, Barcelona: Gedisa.

Coriat Benjamin (1991), *El Taller y el cronómetro: ensayo sobre el taylorismo, el fordismo y la producción en masa*, Siglo XXI.

Frankfurt Harry G. (2016), *Sobre la desigualdad*, Barcelona, Paidós Ibérica.

Friedman Thomas L. (2018), *Gracias por llegar tarde: como la tecnología, la globalización y el cambio climático van a transformar el mundo en los próximos años*, Deusto S.A. Ediciones.

Mumford Lewis (2010-2011), *El mito de la máquina*, Pepitas de Calabaza.

Nicholson Walter (2008), *Teoría microeconómica*, Cengage learning, 2008.

Piketty Thomas (2015), *La Crisis del capital en el siglo XXI: crónicas de los años en que el capitalismo se volvió loco*, Anagrama.

Powell Benjamin (2014), *Out of Poverty: Sweatshops In The Global Economy (Cambridge Studies in Economics, Choice, and Society)*, Cambridge.

Restrepo Carvajal Carlos Alberto (2009), “Aproximación a la Teoría de juegos”, *Revista Ciencias Estratégicas*. Vol 17 - No 229.

Rifkin Jeremy (2011), *La Tercera revolución industrial: cómo el poder lateral está transformando la energía, la economía y el mundo*, Paidós.

Satoshi Kamata (1993), *Toyota i Nissan: l'altra cara de la productivitat japonesa: el punt de vista dels treballadors*, Columna: Comissió Obrera Nacional de Catalunya.

Schaff Adam (1985), *¿Qué futuro nos aguarda?: las consecuencias sociales de la segunda revolución industrial*, Crítica, cop.

Schwab Klaus (2016), *La Cuarta revolución industrial*, Debate, cop.

Totduka Hideo (1997), “La sociedad corporativa japonesa”, dentro del texto titulado “Japón ¿milagro o pesadilla?”, Ediciones TEL.

Wallerstein Immanuel (1998), *El capitalismo histórico*, Madrid: Siglo XXI.

Diarios, informes, y bases estadísticas

Informe llamado “La desaceleración salarial en el lugar del trabajo” del OIT, 2016-2017, introducción (xxii-xiv) / Perspectivas Sociales y del Empleo en el Mundo – Tendencias 2019, 2019.

New York Times titulado “Cuentas; Corazones y cabezas” de Paul Krugman.

Examen estadístico del comercio mundial 2018, Tendencias más recientes del comercio mundial, 2017-2018, “Tendencias generales y motores del comercio en 2017”, Capítulo III, 2018. Naciones Unidas, tendencias en el empleo mundial, 2020.

Unesco, “Resumen del informe de seguimiento de la educación en el mundo, 2016-2019: Migración, desplazamiento y educación: construyendo puentes, no muros”, Unesdoc, Biblioteca digital, 2019.

Doing Business, Banco Mundial, <https://espanol.doingbusiness.org/>.

F.I.R., International Federation of Robotics, 2020.

ECONOMÍA CIRCULAR: ¿UN ENFOQUE ECONÓMICO EN LA PRODUCCIÓN O EN EL SER HUMANO Y EL MEDIO AMBIENTE?

Geovanna Lucía Ruiz Cabrera¹

Resumen/Abstract

En la exploración de alternativas a los modelos de desarrollo aparece la propuesta de economía circular. En esta ponencia se analiza el concepto de economía circular, que busca movilizar a las personas a repensar el consumo y contribuir al desarrollo sustentable, identificando hasta qué punto un concepto circunscrito al ámbito económico trasciende las debilidades de los discursos tradicionales de desarrollo. A través del análisis documental y de experiencias de emprendedores en dicho campo se identificó cómo la economía circular concreta ideas alternativas al concepto de desarrollo centrado en la industrialización y el crecimiento económico. La economía circular puede ser implementada como una medida parche para reducir el consumo y fomentar el uso eficiente de los recursos, pero también permite iniciar conversaciones y acciones concretas respecto al estilo de vida y consumo del ser humano. Este análisis aporta una reflexión y llamado de atención a las soluciones simplistas de la crisis ambiental.

Palabras clave: desarrollo, crecimiento económico, sustentabilidad, economía circular.

CIRCULAR ECONOMY: AN ECONOMIC FOCUS ON PRODUCTION OR ON HUMAN BEINGS AND THE ENVIRONMENT?

Studying alternatives to the development models that have caused an unprecedented environmental crisis, a circular economy proposal has appeared. This paper analyzes the circular economy concept that looks to mobilize people to rethink consumption and to move towards a sustainable development, finding to what extent a concept circumscribed to the economic sphere transcends the weaknesses of traditional development discourses. Through documentary analysis and the experiences of entrepreneurs in the field, it was found how the circular economy specifies alternative ideas to the concepts of development centered on industrialization and economic growth. The concept of circular economy can be implemented as a stopgap measure to reduce consumption and promote the efficient use of resources, but in other cases it allows to initiate conversations and concrete actions about the lifestyle and consumption of human beings. This analysis supplies a reflection and a wake-up call to the simplistic solutions to the environmental crisis.

Keywords: development, economic growth, sustainability, circular economy.

¹ Ecuatoriana, Universidad Nur. Correo electrónico: geovannaruiz@nur.edu.bo



Introducción

El desarrollo, desde la segunda guerra mundial y los esfuerzos de la modernización de las décadas siguientes, se ha visualizado casi exclusivamente desde el ámbito económico. Debido a ello, muchos países, como los de América Latina, han enfrentado grandes desafíos por alcanzar un nivel de desarrollo (económico) similar a las grandes potencias ya que las condiciones no han favorecido a todos por igual. Las estrategias propuestas para dicho desarrollo han sido varias. El desarrollo en la producción agrícola, del uso de tecnologías, la sustitución de importaciones y diversificación de exportaciones son algunos de los ejemplos de lo que se ha probado. Su enfoque en el incremento de los ingresos tuvo como efecto un modelo de producción/explotación/ desarrollo insostenible puesto que no se tomaban en cuenta los componentes social y ambiental que más tarde aparecerían con el concepto de desarrollo sostenible o sustentable. A la par, desde la década de los 70 (época en la que la economía circular ya surgió como un modelo de negocios) ya se empezaban a mencionar modelos económicos que revolucionaron la forma de pensar de la gente de la época; principalmente porque el modelo tradicional de la economía lineal ha sido desafiado por los nuevos modelos. Razeto (1990) menciona que la búsqueda de una nueva economía, de una alternativa a la economía capitalista y estatista, se ha perseguido desde hace mucho tiempo. Estos nuevos modelos basados en la autonomía, equidad, en la creatividad y en la solidaridad de sus participantes, han tomado varios nombres. Entre ellos podemos enumerar la economía verde, la economía industrial, la economía popular urbana enfocada en la transformación productiva con equidad (Coraggio 1994), Ecodiseño (Braungart y McDonough 2002), la economía social solidaria (Coraggio 2005), la economía azul que busca servirse del conocimiento acumulado durante años por la naturaleza para alcanzar mayores niveles de eficacia (Pauli 2014), y varias otras.

A pesar de sus buenas intenciones, ninguna de ellas ha perdurado en el tiempo como para posicionarse como un nuevo modelo económico. El Centro Mundial Bahá'í a este respecto menciona que “el materialismo dogmático se aseguró de que ninguna idea opuesta conservara la capacidad de desafiar los proyectos de explotación económica a escala planetaria.” (2005: 5). Lo que se necesita es una transformación profunda y no soluciones paliativas o parche. Existe la necesidad de un verdadero cambio de paradigma. Una transición en todos los elementos del desarrollo. A diferencia de las relaciones de

explotación anteriores, ahora se han generado nuevas relaciones del ser humano con la naturaleza y con los demás.

La Casa Universal de Justicia, el consejo administrativo de la Fe Bahá'í, menciona que el “deterioro acelerado del orden social actual y la creciente necesidad de procesos constructivos que lleven a la aparición de una nueva sociedad mundial, son cada día más evidentes.” (2021). En la actualidad, en contraposición al modelo decadente de economía lineal y las limitaciones de los diferentes modelos propuestos, se configura la economía circular como un nuevo modelo de producción y consumo que pone al centro al ser humano y equilibra las dimensiones económica, social y ambiental (Lehmann 2021). La retórica de los impulsores de la economía circular ha posicionado a este nuevo concepto en las conversaciones de la sostenibilidad, de crecimiento económico con responsabilidad y de los "negocios con impacto" o negocios de triple impacto.

Análisis

La Economía Circular (EC, de ahora en adelante) ha tenido un mar de definiciones, y pone como centro al ser humano. Para empezar, se puede mencionar que es un cambio de paradigma de una economía lineal (extracción de recursos naturales, producción, consumo y desecho) a una economía que cierra el ciclo y se responsabiliza por sus desechos. En la economía actual, basada en el consumo, los consumidores hacen uso de los bienes que adquieren y una vez que termina su vida útil lo desechan sin detenerse a pensar acerca de su disposición final, que en su mayoría son los vertederos. Lo que la EC propone es cambiar ese comportamiento, identificar maneras de cómo se puede llevar a la economía a un ciclo, de tal manera que se revaloriza los materiales que están dentro de un producto, y tratar de aplicar distintas estrategias a lo largo de la vida útil de ese producto para alargarla y que al final de esta se pueda recuperar la mayor parte de la materia prima o componentes del producto.

La EC, según el *World Economic Forum*, se basa en 5 principios: *insumos sostenibles*, el uso de fuentes de energía y materia prima renovables; *producto como servicio*, supone redefinir un producto y ofrecerlo como servicio al consumidor; *compartir plataformas*, crear colaboración que permita ahorrar al consumidor y un uso eficiente de los recursos; *ampliar la vida útil* de los productos; y *reutilización y reciclaje*, recuperar los desechos para darles un nuevo uso (EnelX 2020). Adicionalmente, existe una serie de interpretaciones que provienen de los diferentes actores, como pensadores, think-tanks, instituciones

asesoras y legislativas, académicos y empresas (Blomsma & Brennan 2017). Este concepto global o “umbrella concept” como lo definen Blomsma & Brennan (2017) tiene una característica particular en la que coinciden las distintas definiciones existentes, que es la búsqueda de prolongar la vida de los recursos. Por lo tanto, la EC es un modelo que promete la generación de puestos de trabajo y nuevas fuentes de ingresos, la diversificación del mercado, inclusión social, optimización de procesos de producción y consumo, reducción del impacto ambiental (Fundación Circular 2020). En las conversaciones hacia la sustentabilidad, es una medida de triple impacto favoreciendo a la sociedad, la economía y el medio ambiente.

El concepto de *sustentable* aparece en 1972 cuando en la Declaración de Estocolmo se lo define como un “proceso por el cual se preservan los recursos naturales en beneficio de las generaciones presentes y futuras” (Principio 2). Más adelante, en la preparación, (1987), a la Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre Medio Ambiente y Desarrollo en Río de Janeiro en 1992, el Informe Brundtland se habla del desarrollo no sólo en términos de crecimiento económico sino también apuntando a la dimensión ecológica, surgiendo el término de *sustainable development* o *desarrollo sostenible* en español. La Comisión Mundial para el Medio Ambiente y el Desarrollo lo define como aquel que “satisface las necesidades de la presente generación sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para que satisfagan sus propias necesidades”. (1987: 23). El concepto de *desarrollo sostenible*, entonces se convierte en una interpretación tridimensional que considera la protección medioambiental, el desarrollo social y el crecimiento económico como tres pilares esenciales para tener en cuenta frente a cada acción tomada, para asegurar que se proteja el medio ambiente, sin dejar de lado el bienestar económico y social. A este respecto la EC propone un mecanismo de innovación que va más allá de alargar la vida útil de los productos el mayor tiempo posible, establece la reinversión de “la cadena de valor del mismo, estableciendo los nodos de generación de residuos y uso energético” (G.K. Chamorro, comunicación personal, 5 de diciembre 2021). En sí misma, como se mencionó anteriormente, la EC engloba varios conceptos, una pregunta que surge es ¿hasta qué punto contribuye la EC a la sustentabilidad? Para contestar esta pregunta se analizan algunas experiencias de países en América Latina.

En Latinoamérica, países como Colombia, México, Brasil, Chile y Ecuador están transicionando hacia la economía circular. Perú, Uruguay y Argentina también están emprendiendo en torno a la circularidad. La CEPAL señala que la inclusión de la EC en los programas nacionales de los países latinoamericanos

sentaría las bases para una recuperación tras la pandemia a su vez que está alineada con el cumplimiento de la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible (C. de Miguel et al. 2021). Países como Ecuador y Chile ya lo han incluido en sus legislaciones o dentro de sus normas técnicas. Ecuador ha impulsado una norma técnica de Economía Circular que promueve una producción sostenible y, a su vez, crea beneficios sostenibles para las organizaciones y el país, está dirigida a organizaciones que deseen mejorar su desempeño ambiental, económico y social. Además, ha firmado el Pacto por la Economía Circular que permitirá al país impulsar iniciativas productivas basadas en el reciclaje. Adicionalmente, Ecuador ha iniciado su transformación con el actual trabajo sobre la Ley de Economía Circular Inclusiva (Fundación Circular, 2020). La ley REP (Responsabilidad Extendida del Productor) en Chile establece metas asociadas con la generación de residuos, generadas por los consumidores, así como su recuperación y valorización. Esta ley no solo tiene como objetivo disminuir la generación de residuos sino fomentar el reciclaje y responsabiliza al productor de productos primarios (aparatos electrónicos, pilas, neumáticos, baterías, envases y embalajes, diarios y revistas, aceites y lubricantes), de organizar y financiar la gestión de los residuos derivados de la comercialización de sus productos (Ministerio del Medio Ambiente, 2016). Además, para el año 2020 el Ministerio del Medio Ambiente aprueba la Hoja de Ruta Nacional a la Economía Circular para un Chile sin Basura y la Propuesta Estrategia Nacional de Residuos Orgánicos 2020-2040. La visión de la hoja de ruta para un Chile circular al 2040 es que la economía circular ‘regenerativa’ impulse al país hacia un desarrollo sostenible, justo y participativo que ponga el bienestar de las personas al centro (Ministerio del Medio Ambiente 2020). Esto ha ocasionado que más de 200 ‘emprendimientos circulares’ surjan en el país desde artículos de limpieza, de uso diario, agricultura hasta muebles y ropa. Este cambio legislativo, ha llevado a los países mencionados a repensar el desarrollo e impulsar la generación de empleos.

Finalmente, analizando la línea de las narrativas del desarrollo se puede identificar el surgimiento de una nueva concepción del desarrollo, de los procesos de expansión y perfeccionamiento de la nueva economía, que sean sostenibles en relación a las exigencias de la ecología y del medio ambiente; que sean social y políticamente consecuentes y realistas y que proporcionen orientaciones claras y convincentes a las personas y a las organizaciones orientadas en la perspectiva de la nueva civilización. Además de ser un deber y necesidad actual reconceptualizar la definición del desarrollo, se necesita desarrollar un nuevo estilo de vida. Schumacher, en su libro *Small is Beautiful*, añade que debemos empezar a desarrollar otros métodos de producción y pautas de consumo, enfocados hacia un nuevo estilo de vida diseñado para la

permanencia (Schumacher 1973). La EC tiene ese enfoque pues busca cerrar el ciclo de vida de los productos o actividades. Por otro lado, dentro de los discursos de transición del desarrollo Ramírez menciona que “resulta fundamental organizar de una manera diferente el modo de producción en donde se re-distribuya produciendo y se produzca distribuyendo. Esto implica romper con la forma ‘moderna’ de producción en la que se da una relación jerárquica de poder entre capitalistas y trabajadores.” (2017). Es imperativo añadir a la nueva economía en curso propósito y valores como la colaboración y empatía. Es igualmente importante establecer nuevas bases para la felicidad humana, eliminar de raíz los antiguos dogmas basados en el consumo y acumulación de recursos. En los escritos bahá’ís se menciona que si el ser humano “cierra sus ojos al bienestar de la sociedad y malgasta [su] vida yendo en procura de sus propios intereses egoístas y ventajas personales”, será desdichado (’Abdul-Bahá, 1875). Si no se cambia de raíz el discurso de un paradigma materialista, que instauró en la gente el deseo en aumento de adquirir bienes y las actitudes de consumo, competencia e inversión asociadas, hacia un modelo en el cual se entienda la interdependencia de todos los seres humanos y se vea a la sociedad como una sola familia cuyos principios de acción se basen en la cooperación y apoyo mutuo, seguirá aumentando el hambre, la pobreza y deterioro del medio ambiente.

En esencia la EC, aunque es un concepto económico no deja de velar por el bienestar del ser humano, se demuestra que busca una relación coherente entre las necesidades del ser humano, los medios de producción y el medio ambiente. Preguntas que surgen para evaluar el impacto real de este nuevo modelo son: ¿Cómo repensamos la economía en toda América Latina y el mundo hacia un modelo de producción circular? ¿Qué pasos intermedios debemos dar para no quedarnos en discursos esperanzadores y tener una gestión y acciones eficaces? ¿Qué prácticas se pueden y deben aplicar desde los individuos?

Otras consideraciones

Algunas consideraciones en cuanto al nuevo modelo económico promovido por varios países a nivel mundial son:

La EC aporta al esfuerzo global para alcanzar los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) enmarcados en la Agenda 2030 de la ONU. En particular aborda los ODS 12 y 13 sobre Producción y Consumo Sostenibles y Acción por el Clima, respectivamente. Pero a su vez depende de cómo es llevado a la práctica en cada país en el que se implementa. Es una estrategia loable, pero puede caer en una acción parche si no se definen objetivos y compromisos claros. Como menciona Luisa Santiago, líder de la Fundación Ellen

MacArthur en América Latina, “es necesario que la economía circular se convierta en la norma, y no en la excepción. Y para ello sí son necesarios los mecanismos regulatorios” (Alomar 2021). Se necesitan mecanismos claros que no permitan que la EC quede como un modelo más de desarrollo.

La EC no está dirigida solo a empresas u organizaciones, ha generado una gran ola de emprendimientos que han tomado los objetivos globales a una escala local, generando una autonomía a nivel local. Los emprendedores se han replanteado el concepto de desarrollo en la cual se ve una integración del elemento humano para añadir la dimensión espiritual del ser humano. Un emprendimiento en Ecuador, Eco-Urban, a raíz de la pandemia lanzó la campaña *Better Human* que a través de los huertos en casa llamaba al ser humano a reconectarse con la naturaleza y sacar lo mejor de cada uno, a ser humanos más conscientes, responsables. La EC indirectamente hace un llamado a un mayor protagonismo de parte de los actores involucrados (productor y distribuidor, instituciones reguladoras, sistemas de gestión y el individuo).

Los estudios muestran que el 80% del impacto ambiental de un producto está directamente relacionado con el productor (Fundación Circular 2020). Es decir, que el otro 20% es responsabilidad del consumidor. Mientras que el productor se pregunta cuál es su costo/beneficio de volver a insertar su producto en el proceso productivo, es necesario ampliar el horizonte del consumidor quien, con su elección, tiene la decisión final y el poder de influir en la cadena de producción. El consumidor también puede generar un impacto si es más activo en su consumo y para ello se debe adquirir mayor conciencia e informarse mejor. Muchos pensadores afirman que se debe ir más allá del antropocentrismo. En palabras de Esterman si se mantiene el antropocentrismo de la modernidad occidental no se toma en cuenta que con “la objetivación de la Naturaleza”, que el antropocentrismo trae, “se desnaturaliza el propio ser humano” (Estermann 2012). Hace falta reflexionar aún más acerca del rol del ser humano en la EC y el desarrollo sustentable.

A este respecto, otro emprendimiento en Chile ha logrado, a través de acciones circulares, llevar la economía circular a todas sus acciones. Dejan de lado el concepto de EC desde un punto de vista industrial o empresarial. Buscan homologar las acciones de la fundación a la forma en que funciona la naturaleza y revalorar el concepto barrial de la EC. Lo hacen rescatando los diversos saberes de la comunidad y sistematizándolos, “creemos que la EC existe en los saberes populares de la gente” menciona Nicole Vergara, co-fundadora de Fundación Mingako. Al rescatar los oficios que ya practicaban, la EC de forma popular, revalora e innova para poder compartirlo con la comunidad. Con la lógica del concepto basura

cero empezaron a reciclar los residuos de un lote abandonado y lo adecuaron, utilizando también el concepto de EC en la construcción de sus espacios. Han logrado bajar la EC a un nivel barrial y a generar alianzas, ya que creen que en la colaboración está la base de la circularidad.

La EC es un nuevo modelo de producción y consumo que busca garantizar un crecimiento sostenible en el tiempo. Al hablar de la reducción del consumo el enfoque está más dirigido hacia la explotación de los recursos o la explotación responsable de recursos y un mayor aprovechamiento de los residuos como un nuevo recurso o materia prima. Y eso lleva a pensar a muchos de hasta qué punto las acciones tomadas por las empresas o emprendimientos es EC o es marketing. Si bien es un concepto económico con varias décadas desde su primera mención, han existido distintos grados de avance, es un camino que recién empieza y falta aún mucho por transitar para concretar la implantación de este nuevo modelo económico (Lehmann 2021). Tanto en la academia como en la práctica se está ganando experiencia en la transición a la circularidad. Es un trabajo para otros estudios poder analizar más a fondo si llevará a la sociedad a una transformación más trascendental.

Referencias bibliográficas

'Abdul-Bahá. (1875). *El Secreto de la Civilización Divina*.

Alomar, J. M. (2021a, noviembre 24). *Luísa Santiago: "Si la gente dice 'estamos haciendo economía circular' eso no es verdad, porque la economía circular es un sistema económico"* [Entrevista]. <https://www.paiscircular.cl/consumo-y-produccion/luisa-santiago-si-la-gente-dice-estamos-haciendo-economia-circular-eso-no-es-verdad-porque-la-economia-circular-es-un-sistema-economico/>

_____ (2021b, diciembre 6). Daniel Vercelli: "Ya ni siquiera basta con ser empresas sustentables, sino tenemos que pensar cómo hacer que nuestras empresas sean regenerativas". *País Circular*. <https://www.paiscircular.cl/consumo-y-produccion/daniel-vercelli-ya-ni-siquiera-basta-con-ser-empresas-sustentables-sino-tenemos-que-pensar-como-hacer-que-nuestras-empresas-sean-regenerativas/>

Blomsma, F., & Brennan, G. (2017). The Emergence of Circular Economy: A New Framing Around Prolonging Resource Productivity: The Emergence of Circular Economy. *Journal of Industrial Ecology*, 21(3), 603-614. <https://doi.org/10.1111/jiec.12603>

C. de Miguel, K. Martínez, M. Pereira, & M. Kohout. (2021). *Economía circular en América Latina y el Caribe: Oportunidad para una recuperación transformadora*. CEPAL. <https://www.cepal.org/es/publicaciones/47309-economia-circular-america-latina-caribe-oportunidad-recuperacion-transformadora>

Centro Mundial Bahá'í (2005), *Una Misma Fe*. Santiago: Editorial Jazmín.

CMMAD-Informe-Comision-Brundtland-sobre-Medio-Ambiente-Desarrollo.pdf. (1987). Recuperado 12 de diciembre de 2021, de http://www.ecominga.uqam.ca/PDF/BIBLIOGRAPHIE/GUIDE_LECTURE_1/CMMAD-Informe-Comision-Brundtland-sobre-Medio-Ambiente-Desarrollo.pdf

EnelX. (2020). *Circular Economy Factbook 2020*.

Estermann, J. (2012). *Crisis civilizatoria y Vivir Bien*. 33, 22.

Fundación Circular. (2020). *Insumos para la Elaboración de la Normativa Nacional de Economía Circular*.

Geng, Y., Fu, J., Sarkis, J., & Xue, B. (2016). Towards a national circular economy indicator system in China: an evaluation and critical analysis. *Journal of Cleaner Production*, 23, 216-224.

Gunter Pauli (2014), *La Economía Azul*. <https://www.buscalibre.cl/libro-la-economia-azul/9789584237958/p/38916075>

Lehmann, L. (2021). *Cómo hacer clic hacia una Nueva Economía: Una revolución circular con el ser humano como centro*. <https://luislehmann.com/> LEY 20920 ESTABLECE MARCO PARA LA GESTIÓN DE RESIDUOS, LA RESPONSABILIDAD EXTENDIDA DEL PRODUCTOR Y FOMENTO AL RECICLAJE, N° LEY 20920 (2016). <https://www.bcn.cl/navegar?i=1090894&f=2016-06-01>

MINISTERIO DEL MEDIO AMBIENTE. (2020). *HOJA DE RUTA PARA UN CHILE CIRCULAR AL 2040*. <https://economiecircular.mma.gob.cl/wp-content/uploads/2021/07/HOJA-DE-RUTA-PARA-UN-CHILE-CIRCULAR-AL-2040-ES-VERSION-COMPLETA.pdf>

_____ (2020a), “Propuesta Estrategia Nacional de Residuos Orgánicos 2020-2040”, Santiago [en línea] https://chilecircularsinbasura.mma.gob.cl/wp-content/uploads/2020/10/propuesta_EstrategiaNacional-Residuos-Organicos-2020-2040.pdf.

_____ (2020b), “Propuesta Hoja de Ruta Nacional a la Economía Circular para un Chile sin Basura 2020-2040”, Santiago [en línea] <https://economiecircular.mma.gob.cl/wp-content/uploads/2020/12/Propuesta-Hojade->

[Ruta-Nacional-a-la-Economia-Circular-para-un-Chile-sin-Basura-2020-2040.pdf](#).

Ramírez, R. (2017). *La gran transición: En busca de nuevos sentidos comunes* (Primera edición). CIESPAL.

Razeto Migliario, L. (1990). *¿Cómo iniciar la creación de una nueva civilización?* Univirtual.Net.
Schumacher, E. F. (1973). *Small Is Beautiful*.

ENSAMBLES. DE LA SOCIALIDAD A LA PARTICIPACIÓN INTERCULTURAL

Ricardo Arancibia¹

Resumen/Abstract

Las socialidades interculturales responden a expresiones históricamente invisibilizadas. El encubrimiento de América y el comienzo de la modernidad serán el acontecimiento que marcará las relaciones y socialidades venideras. Mientras en “América” se replicaban los Holocaustos, en Europa se dinamizaba la modernidad. El proceso de civilización será un referente justificador para el adiestramiento de “los naturales” de este continente. De esta manera las socialidades, vistas desde Europa serán rastreadas en sus procesos de imitación, oposición e innovación. Sin embargo, ¿cómo estos procesos concilian las atrocidades en América? ¿cómo los procesos de intercambio –siguiendo a Simmel- pueden asumir racionalidades normativas frente a crímenes de lesa humanidad? Sin duda, esta “neutralidad valorativa” se vuelve problemática. Encontrar en lo cotidiano la expresión de los invisibilizados será un campo fructífero para introducir la noción de Socialidad Intercultural en tanto cosmopraxis. Esta noción nos permite hacer el ejercicio de ensamble, desde una singular interpretación, las nociones de protocolos y participación interculturales serán los articuladores que permitirán el ensamble para el ejercicio de derechos y la reivindicación ciudadana de demandas.

ASSEMBLIES. FROM SOCIALITY TO INTERCULTURAL PARTICIPATION

Intercultural socialities respond to historically invisible expressions. The cover-up of America and the beginning of modernity will be the event that will mark the relations and socialities to come. While in America the Holocausts were replicated, in Europe modernity was invigorated. The process of civilization will be a justifying reference for the training of "the natives" of this continent. In this way, socialities, seen from Europe, will be traced in their processes of imitation, opposition, and innovation. However, how do these processes reconcile the atrocities in America? How can exchange processes –following Simmel- assume normative rationalities in the face of crimes against humanity? Undoubtedly, this “value neutrality” becomes problematic. Finding in everyday life the expression of the invisible will be a fruitful field to introduce the notion of Intercultural Sociality as cosmopraxis. This notion allows us to do the assembly exercise, from a singular interpretation, the notions of intercultural protocols and intercultural participation, will be the articulators that will allow for the assembly the exercise of rights and to citizen claim of demands.

¹ Chileno, Universidad Tecnológica Metropolitana (UTEM). Correo electrónico: ricarkuz@gmail.com



Encubrimiento de socialidades

Pensar las socialidades desde una perspectiva intercultural, nos lleva a recorrer los caminos que llegan a Roma, para luego volver con nuestro navegador al territorio de América y precisamente a Latinoamérica. Gran parte de las ciencias sociales, son erigidas desde Europa o Norte Global, cuya historia en comunada y universalizada responde a procedencias judeocristianas y grecolatinas de Occidente. No obstante, desde la invasión europea a la *Terra incógnita* también comienza el ejercicio moderno del hombre europeo, quien despliega su racionalidad instrumental con el fin de producir su mundo en base a la extracción del planeta y la naturaleza como recurso disponible. En particular este continente y toda su población se vio afectada por diversos y sistemáticos “holocaustos”² en el que se instalan lógicas de dominación colonial, racial, patriarcal y posteriormente de clase. “El encubrimiento del otro” dirá Dussel (1993) para referirse al “descubrimiento de América” y la creación del mito de la modernidad que justifica las atrocidades de la *Europa indefendible* (Cesaire, 2006).

En la cifra americana se encuentra encriptada la colonización patriarcal que desembarca y cabalga por *Abya Yala*, por *Anahuac*, el *Tawantinsuyo* y el *Meli Witran Mapu*³, codificando los territorios según su valor de uso y abuso, considerando a los humanos habitantes, naturales inmaduros, sin alma, inferiores, abusables, apropiables, exclavisables, violables, desechables y también como recursos en masa ensamblables. Pero esta razón europea no era nueva, pues la consideración africana sostenía similar relación, lo que les permitió extraer mano de obra esclava de África, para potenciar la mano de obra esclava “india”, estableciendo de esta manera una sociedad de “castas” racializada. La gran civilización europea civilizando a la barbarie afroamericana, el blanco subordinando al negro, al rojo y también al amarillo.

² “La mayor masacre de la historia de la humanidad, eso ocurrió aquí, ahí en nuestra Latinoamérica y ni un triste museo del holocausto” refiere John Maximino Muñoz Telles (2016) especialista en Cultura Indígena Latinoamericana. En esa línea Aimé Cesaire en su discurso sobre el colonialismo, expresaba su crítica al asombro del pseudo humanismo por el Hitlerismo, sin embargo, este era solo por haber aplicado al “hombre blanco”, lo que Europa hacía en sus colonias.

³ *Abya Yala* es el nombre dado por el pueblo Kuna al territorio continental; *Anahuac* es el nombre Nahuatl dado por los Mexica al territorio en el que vivían, literalmente significa tierra entre aguas; *Tawantinsuyo* es el nombre Quechua dado por la civilización Inka al extenso territorio andino cuatripartito; *Meli witran mapu* del mapudungun referido a los cuatro puntos del territorio mapuche.

Sin entrar en detalles, los procesos de colonización dinamizaron la modernización del mundo europeo, lo que marca a su vez los procesos de socialidad en el Norte Global, circunscritos en procesos de “psicogenesis y sociogenesis civilizatoria” como dirá Norbert Elias (1987) en su sofisticada descripción en relación al traspaso de la “edad” media a la “edad” moderna. La técnica, los modales, avances científicos, ideas religiosas y tradiciones serán parte de las transformaciones civilizatorias. La sublimación del Estado como forma de organización nacional, marcará la nueva configuración geopolítica modernizante, en la que la “ideología del progreso” será la nueva cifra del mundo y la tarea de América, su encriptación será la reconfiguración productiva extractiva de estos territorios y sus habitantes subordinados. El establecimiento de lo civilizado y lo incivilizado estará dado por un profundo tutelaje y adulto centrismo evolutivo, tal como lo plantea Elias: “la estructura afectiva y mental del niño tiene un cierto parentesco con la de los pueblos “incivilizados” (Elias, 1987; 49). Esta distinción será un referente al interior de “América” en la que encontramos obras como Faustino Sarmientos en la que sitúa el legado europeo civilizado por sobre la “barbarie” de los “indios, negros, mestizos y gauchos”, resaltando la incapacidad de estos últimos. Esta idea será una constante que se desplazará a los procesos independentistas criollos en toda la región, actualizando esta dialéctica moderna del “Amo y el Esclavo” (Hegel) en la que la “historia universal, esa historia debe ser la interrelación entre tiranía y esclavitud: La dialéctica histórica es la dialéctica del amo y el esclavo” (Kojève 2006; 15)

Esta reconfiguración civilizatoria, cuya socialidad se verá reordenada por la emergencia de los Estados Nacionales en Europa y posteriormente en América, resonará de manera residual, las sociedades criollas replicarán estos idearios, “*imitando*” los procesos eurocentrados. No obstante, la empresa colonial con sus encomiendas, tributos y ordenamientos damero van reproduciendo una mala copia de las ciudades y gobiernos de Europa, mientras la gran masa de población segregada es adoctrinada y evangelizada con el fin de responder a los intereses de los oligarcas criollos. La revolución francesa y las “aboliciones” monárquicas permitirán la correlación de fuerzas independentistas en “América”. Así, de la “Asamblea” en Europa se pasa a la “Componenda” en el “Nuevo Mundo”, se proclama Igualdad, Libertad y Fraternidad desde Europa como proceso de racionalidad normativa emergente y en las colonias americanas como proceso *imitativo* y replicador de la oligarquía Criolla. Sin embargo, la población subalterna, heredera de la esclavitud y la desdicha colonial, seguirá sometida, ya no a la autoridad Real, sino a la Republicana: “*Ya no son los españoles los que le quitan el pan, ahora son los propios chilenos*” dirá Violeta Parra.

Lo anterior, si lo observamos desde un ángulo sociológico tardeano, podemos encontrar procesos de “imitación como reproducción que conserva y varía permanentemente, se tiene *la invención* que es una co-adaptación creativa y se tiene *la oposición* que es una relación entre dos fuerzas, dos direcciones” (Tarde 2013: 79). La imitación podemos rastrearla en la forma criolla de seguir los idearios modernos civilizatorios, la que los lleva también a *oponerse* a la “realeza” pero dentro de un marco imitativo, que claramente está lleno de *invenciones*. La invención de la patria, la nación residual, por defecto, como un *working progress*, muy distinto a los procesos europeos que llevaron a las grandes revoluciones abolicionistas.

Si quisiéramos poner el foco en la socialidad subalterna, quizás también encontraremos puntos corridos que nos dificultan ver con claridad. ¿Cómo situar los zoológicos humanos que la racionalidad civilizatoria produjo con tal naturalidad? ¿Cómo entender este tipo de socialidad? Sin duda, es un “hecho social” beligerante del cual no se puede reducir a una mera expresión social ¿acaso estas expresiones son “antisociales”? o ¿disfuncionales? Durkheim (2013) planteó que la conciencia colectiva está compuesta por creencias, tradiciones, prácticas, rituales comunes de los miembros de una sociedad, como también refirió que existe una solidaridad mecánica propia de sociedades con baja división del trabajo, y que a medida que esta división aumenta, se da paso a la solidaridad orgánica. ¿Acaso es naturalizable que poblaciones humanas sean tratadas como animales? ¿Acaso es naturalizable que animales y seres vivos sean tratados como “cosas”? ¿Cómo podemos pensar una solidaridad orgánica sin considerar crímenes de lesa humanidad? Por uno u otro lado, no es posible iluminar estos acontecimientos desde una aproximación sociológica “europea”. Desde otro punto de vista, encontramos la sociabilidad de Simmel quien refiere que: “la mayoría de las relaciones humanas se pueden considerar como un intercambio; el intercambio es la acción recíproca más pura y elevada de las que componen la vida humana, en la medida en que ésta ha de ganar sustancia y contenido” (Simmel 2002:113). Sin duda, estas categorías fueron hechas para analizar un “escenario común” de iguales, en el que cuesta encontrar esas “otras” sociabilidades, y en ese sentido, cuesta también encontrar la racionalidad normativa frente a las heridas de las historias, cuesta ver la “neutralidad” que invisibiliza los holocaustos que no son blancos.

Una salida cotidiana

Más allá de esta discursividad semi historiográfica planteada anteriormente, resulta importante relevar las manifestaciones socioculturales desde lo “cotidiano” siguiendo a De Certeau, pues permanentemente

habrá puntos de fuga en todo lo que se imponga, multitud de tácticas, en un esfuerzo por exhumar formas subrepticias de creatividad dispersa, antidisciplinar (De Certeau 2000), las cuales están presentes en esa larga noche del encubrimiento, cuya ciencia de la naturaleza ha dado fuerza y sentido para permanecer sin ánimos de reconocimientos. Centrarnos en estas expresiones, significa confeccionar una urdimbre que busca tejer una historia de socialidades invisibilizadas, que logran hacer y deshacer el juego del “otro”, que “aseguran al mal nacido la victoria en un espacio maravilloso, utópico.”(De Certeau 2000: 28) Desde esta clave “cotidiana” es posible observar las socialidades subalternas y su dificultad de representación (Baverley 2004) pues siempre habrá una tendencia al escamoteo de la identidad originaria, una suerte de relato bautizado con el nombre cristiano dado por las misiones evangelistas, pero que tras de sí contiene la vida misma y su relación genuina con el mundo, más allá de su bautismo. Desde aquí es posible leer la experiencia de una mujer mapuche quien tiene un *perimontun* (visión) con la virgen maría quien le habla y le pide que le ofrende *Cako* (mote). La devoción mariana en Latinoamérica es una fe viva que marca socialidades singulares y repetitivas como un mantra, desde la virgen de Guadalupe en México, que originariamente es *Tonantzing*, la virgen de la Copacabana o *Khota Kawana*, y la virgen de *La tirana o Andacollo* serán la manifestación del “sincretismo” en el que la Virgen María es el bautismo de las fuerzas o dueñas espirituales de los territorios en los que se manifiestan. Su devoción, su culto y su socialidad es parte de la persistencia originaria que está dispuesta a usar la forma impuesta, pero continúa llenando el fondo en esta relación *inter espiritual*.

Inteligencia inmemorial dirá De Certeau, ciencia oculta de la naturaleza dirá un *Pajé, Taita o Curandero* Amazónico. Lo que sí es claro, es que la gran heterogeneidad de procesos sociales dibuja un escenario al menos pluralista en donde las palabras y las cosas claramente no se encuentran en la misma sintonía modulada. El lenguaje que nos permite comunicarnos se encuentra condenado a su diseminación, sin embargo, resulta relevante examinar sus “dominios de uso”, “descubrir sus formas”, poder reconocer las prácticas cotidianas gobernadas por “reglas pragmáticas”, dependientes de “formas de vida” *Lebensformen* (Wittgenstein en De Certeau 2000). De esta manera, podemos rastrear socialidades “otras” o más bien las invisibilizadas en el escenario latinoamericano, así como también las consideradas esclavas siguiendo la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel, pues en esa lógica “no es solamente el amo que ve en el otro su esclavo. Ese otro se considera a sí mismo como tal” (Kojève 2006; 25) Lo que nos lleva a

— pensar en esa acertada concepción de “colonialismo interno” trabajada por González (2006) quien sitúa el inicio de esta reconfiguración en los procesos independentistas latinoamericanos⁴.

Socialidades interculturales

Lo anterior ha servido de antesala para abordar los procesos de socialidad intercultural, los cuales no han de ser descripciones aisladas de sus estratos o formaciones históricas constituidas por “capas sedimentarias” de cosas y palabras, visibles y decibles, de ver y hablar (Deleuze 2008). Siendo la colonización parte de estos estratos sedimentados y diseminados. En ese sentido la interculturalidad da cuenta de la afectación de estos procesos y en ningún momento será una descripción estática de la relación entre dos o más “culturas”. Por su parte, la socialidad se entenderá situada en los puntos de encaje culturalmente originarios, los que se entretajan ecológicamente, inspirados en la noción de ecología social de Félix Guattari al igual que el *socius* —el campo de lo social que cambia mediante pequeñas acciones cotidianas sociales-ecológicas que se auto-promueven (Guattari 1989). Esta forma de seguir a alguien, este *socius* de las asociaciones (Latour, 2008) tendrá varias “correspondencias” entretajadas. Desde una visión andina, “las líneas de vida trenzadas por las criaturas vivas entre —acudiendo a distinciones difusas y flexibles— las cosas y materiales “vibrantes” (fibras, greda, hojas, etc.), los seres vivos (humanos, animales, plantas, agua, etc.), el cosmos (cielo, sol, luna, estrellas, etc.) y los integrantes de los ‘paisajes’ (wak’as, uywiris, chacras, etc., vistos desde contextos andinos) (De Munter 2016). Si consideramos esta multitud de correspondencias, específicamente desde la perspectiva de la socialidad o praxis social humana, se puede hablar de “correspondencia humana” (Ingold 2015).

Esta forma de socialidad ha sido relacionada con el concepto de cosmopraxis, el cual trasciende las nociones de cosmovisión, pues refiere a una “praxis del convivir,” esta supone no solo un (aprender a) actuar “socialmente” como agencia intencionada o seguir a las asociaciones como *socius* (Latour, 2008), sino también un someterse a un (saber) dejarse llevar por el “estando-vivo” (de Munter 2016). Estas expresiones podemos olfatearlas y sentir las, visionarlas e intuir las desde distintos lugares de enunciación alojados en una perspectiva cultural originaria, tanto para las expresiones andinas como las mapuche,

⁴ En la actualidad resulta clave observar el Colonialismo Interno en sucesos como los de Curacautín en agosto del 2020 en el que un grupo de mapuches se tomó la municipalidad en apoyo a los presos políticos mapuche. No obstante, una turba de personas los desalojó violentamente gritando “indios de mierda” o “el que no salta es mapuche”, siendo estos mismos en su mayoría mestizos mapuche también.

encontraremos socialidades sedimentadas que se intersectan, en donde pueden cohabitar “adaptaciones” subordinadas a los procesos coloniales como también la cosmopraxis de correspondencias espirituales, materiales, políticas y económicas, que podemos encontrar en las ceremonias y encuentros colectivos mapuche como el *Nguillatun*, *Palikantun*, *Trafkintun* o en prácticas andinas como la *Challa*, el *Amay uru* y la *Wilancha*. Si bien, estas prácticas se encuentran situadas en determinados nodos del ciclo del tiempo, se articulan de manera cotidiana, pues regulan las temporalidades de los propósitos. Se entretjejen como un telar de correspondencias en que los diversos protocolos comunicacionales de cada pueblo e identidad territorial van dibujando modos de relación humana y no humana.

De acuerdo con lo planteado anteriormente, la socialidad intercultural se configura como un enunciado sensible a la cosmopraxis, y en ese sentido vale la pena hacer ciertas distinciones de sentido. Siguiendo a Walsh (2012) podemos encontrar tres expresiones básicas de interculturalidad: *Funcional*, que es de carácter asimilacionista, pues usa los elementos de una cultura subordinada y la ordena en los términos de la cultura dominante, lo cual la hace funcional a las formaciones coloniales; *Relacional*, que refiere a la visión de dialogo igualitario entre culturas, lo que omite las desigualdades de base y por tanto reproduce por omisión la historia de subordinación. También encontramos la visión *Crítica*, siendo este tipo de interculturalidad, la que reconoce las marcas de la colonización como proceso histórico y no desvinculado del proceso de socialidad. De esta manera, al conceptualizar una socialidad intercultural, diseñamos una urdimbre entre las hebras de la cosmopraxis y la interculturalidad, a modo de dispositivos de observación a las expresiones cotidianas, invisibilizadas, incivilizadas.

Protocolos interculturales. Ensamblés para ensamblar

La sensibilidad, pertinencia, y/o empatía cultural es una noción vital para trabajar con identidades originarias, la socialidad intercultural entendida desde la cosmopraxis sitúa la observación de este entramado de correspondencias humanas y no humanas en un territorio determinado. Visitar a un *peñi o lamngen*, llevar un *llewun* (obsequio), saludar al dueño de casa, dirigirse circularmente del lado derecho al lado izquierdo, esperar que le indiquen donde ubicarse, atender al saludo inicial o *Chaliwun* establecer un *Pentukun* o conversación protocolar en profundidad, atender al proceso del mate y sus lógicas, poner una intención en cada sorbo, usar una joya y/o amuleto de protección, dialogar con los ancestros, arboles, montañas, pájaros, padre sol madre sol, padre luna madre luna, soñar con dicho encuentro, tener un *pewma*. Son situaciones impropias de una asociación de elementos presentes en una relación protocolar

mapuche, si lo llevamos a la práctica del *palin*, los protocolos serán de raíz común pero ramificadamente distintos, asociarse para un encuentro de *palin* o *palikantun* requiere un acuerdo de líderes o *lonkos*, de ida y vuelta, de *kon* a *kon* (jugadores), de *reñma* a *reñma* (Familias), de *lof* a *lof* (comunidades); dependiendo el tipo de palín, puede ser para resolver un asunto, ceremonial, con machi y una infinidad de elementos de tipo humano relacional con un territorio y sus seres, sus vestuarios, sus alimentos y bebestibles, sus instrumentos musicales, sus artefactos de juego y espirituales. Una serie asociada con *newen* o fuerza vital presente en cada una de ellas.

Desde el mundo andino, la *challa* que en aymara significa rocío tiene que ver con el acto de rociar con una buena intención algún objeto, sujeto, relación, proyecto, propósitos queridos para canalizar la energía cósmica que permita dar curso a lo deseado. El uso de la hoja de coca es central en todo, el dialogo con esta como planta de poder, al igual que el tabaco y sus propiedades comunicativas, cocinar con saludables intenciones, vaciar un poco de algún bebestible a la tierra antes de tomarlo uno, y siempre procurar la dualidad es parte de estas socialidades interculturales en las que circulan y se corresponden estos elementos.

En este sentido, cada pueblo originario e identidad territorial asociada contempla una serie de articulaciones que dan cuenta de cierta socialidad. No obstante, la dinámica intercultural con otras identidades pone en dialogo una forma de con-vivencia la cual puede seguir o no a distintos imaginarios y ensambles discursivos sedimentados como el colonialismo y sus diversas expresiones actualizadas y neoliberalizadas. En el caso de “seguir a los actores” haciendo visible las pequeñas conexiones materiales y de sentido que dan cuenta de un pluriverso paralelo, de una cosmopraxis de correspondencias que se ensambla a través de distintos protocolos comunicacionales situados en un nodo de tiempo cotidiano, pero conectado a los nodos colectivos de cada pueblo. La socialidad intercultural requiere de protocolos que le permitan reconfigurar el mundo en su diferencia. Por ello se propone la concepción de *protocolos interculturales*, entendiendo estos como el conjunto de reglamentaciones –flexibles y situadas- que permiten comunicarse, según la identidad cultural, en forma sensible culturalmente. Para la Real Academia de la Lengua Española, protocolo sería “*la regla ceremonial diplomática establecida por decreto o por costumbre*”. Ya sea para el caso mapuche, aymara o de cualquier pueblo originario existe una significativa diplomacia, la cual ha sido invisibilizada y subordinada, y por ello la noción crítica de la

interculturalidad nos suplementa esa deuda colonialista, con el fin de abrir horizontes de sentido que permitan el despliegue de los condenados de la tierra (Fanon 2018).

El concepto de *protocolo intercultural* lo entendemos como la asociación de referentes culturales originarios que permiten una mejor comunicación, una traducción de sentido entre humanos originariamente distintos cuyas dinámicas con-viven de manera biocoscocéntrica, es decir descentrándose del antropocentrismo, pudiendo observar así, la asociación con el *wenuleufu* o río estrellado (Vía láctea) la *ñukemapu* o madre tierra desde una visión mapuche; o bien la *chakana* o constelación de la cruz del sur y la *pacha mama* desde una visión andina. De esta manera podemos reconocer en el textil, su lenguaje que narra conexiones entre semillas y estrellas, el movimiento de la galaxia y las olas del mar, correspondencias más allá de lo humano que significan una forma de ensamblar a propósito de Latour (2008) en este sentido, los protocolos interculturales serían una suerte de ensamble que puede articular asociaciones colectivas, operando como una traducción de cosmopraxis, una forma de saber y “rastrear” comprendiendo y reconociendo la existencia del “otro” como parte fundamental de un proceso de relaciones, donde se generan nuevas expresiones en las que se debe resguardar la coexistencia sin arbitrariedades etnocéntricas. Estos protocolos interculturales, que van más allá del mero reconocimiento o tolerancia, resultan claves a la hora de ensamblar invisibilidades humanas y no humanas, pues no solo alude a la equidad de “condiciones económicas, sino también a aquellas que tienen que ver con la cosmología de la vida en general, incluyendo los conocimientos y saberes, la memoria ancestral, y la relación con la madre naturaleza y la espiritualidad, entre otras” (Walsh 2008: 140).

Participación intercultural, un ejercicio de ensamblaje

Hemos revisado aproximaciones a la socialidad y los protocolos interculturales, siendo este último término el punto de encaje que modula las expresiones iniciales. Por un lado, la socialidad iluminada desde la cosmopraxis y por otro los protocolos como expresión pragmática de socialidad intercultural, dispositivo de ensamble entre diversos asociados originarios. No obstante, creemos relevante introducir el concepto de participación intercultural, como una forma de ensamblaje de distintas asociaciones originarias, tradicionalmente invisibilizadas, descalificadas y subordinadas como ha sido planteado en el comienzo de este texto. Esta articulación requiere traducciones de sentido, reconocer las socialidades entrecruzadas, los protocolos compartidos, la cosmopraxis de los pueblos en un proceso de con-vivir para reconocernos. La participación intercultural es una innovación conceptual (Arancibia, 2018) que se sitúa en un espacio

institucional, pues surge en la experiencia del Programa de Pueblos Originarios de la Municipalidad de Recoleta y precisamente incorpora tanto la socialidad como los protocolos interculturales como clave de acceso a las dinámicas de las distintas asociaciones de pueblos originarios habitantes de la comuna.

Existe amplia literatura respecto a la participación social, y para el caso intercultural, se aplica la misma descripción mencionada por Walsh (2012), pues siguiendo ese esquema podemos rastrear experiencias de participación de tipo funcional, relacional y críticas. Ahora lo interesante, es que para este concepto hay una inspiración en la óptica “sustantiva” de Diego Palma (1999), en la que podemos encontrar dos elementos centrales que permiten el ejercicio “formal” de la participación; por un lado encontramos la capacidad y potencial de agenciamiento de la ciudadanía “intercultural”, entendiendo que una forma de aplanar las desigualdades de los derechos humanos, tiene que ver la capacidad de ejercicio del derecho; por otro lado, encontramos la oportunidad que apertura la institucionalidad para dicho ejercicio. En ese sentido la participación sustantiva intercultural (Arancibia 2017) se entenderá como el proceso dual en que los distintos pueblos originarios organizados tienen la capacidad de ejercer sus derechos y por otro lado las oportunidades que dan las instituciones para validar la participación.

Para este caso, la participación intercultural vista como un ejercicio de ensamblaje que logra articular el pluriverso de las distintas asociaciones originarias en cuanto cosmoprácticas efectivas, cotidianas y situadas en un ciclo temporal singular y simultáneo, que van tejiendo expresiones interculturales ya que no sólo con-viven aisladamente sus tradiciones, pues son compartidas, dialogadas, dinamizadas en un contexto urbano, pero mayor aun cuando se hace efectiva la participación intercultural. En el caso de Recoleta, desde el Programa de Pueblos Originarios se “sigue a los actores” en su genuina expresión, desde el conocimiento, dialogo y toma de decisiones a partir del *kuimi* (trance) de una machi, al establecimiento diferenciado de diversos protocolos por pueblo originario participante y de manera conjunta protocolos dinamizantes que reconozcan la singularidad y la coexistencia simultánea de varios pueblos. Organizaciones de tipo autónomas, familiares, funcionales, cooperativas, asociaciones, comunidades, mapuche, aymaras, quechua, likanantay, diaguíta y selk’nam son parte de los “actores que seguimos.” En este ejercicio de ensamblaje se destacan los protocolos interculturales que se encuentran desplegados en base a las socialidades, siendo estas manifestaciones las tributarias de la participación intercultural, la cual se ensambla a lo dispuesto por la institución municipal: “Si queremos reensamblar lo social, es necesario detectar, junto con la circulación y el formateo de los vínculos sociales concebidos

tradicionalmente, otras entidades en circulación”.(Latour 2008: 327) Estas otras entidades, las encontramos en las socialidades interculturales, en cuanto cosmopraxis y relaciones de correspondencia humana y no humana.

Desde otra óptica, cabe destacar el proceso de “estallido social” del 18 de octubre del 2019 que llevó a Chile a un proceso de movilización histórica que devino en la conformación electoral de una convención constituyente con escaños reservados para pueblos originarios. En esta situación, también se manifiesta el ensamble de la participación intercultural, pues la organización de asociaciones originarias dinamizadas por la movilización social post-estallido social, logra amplificar la demanda “indígena” y la apuesta plurinacional en cuanto reconocimiento constitucional del Estado a los pueblos originarios como primeras naciones y como deuda histórica. Si bien, no se logró la Asamblea Constituyente, la Convención resuena a componenda, pero de todos modos es un espacio histórico de participación en el que muchas voces, pensamientos, cosmoprácticas, ancestralidades, sentires y todas sus resonancias, se encuentran presentes, visibles y con la convicción: *“que esta vez estamos instalando aquí una manera de ser plural, una manera de ser democráticos, una manera de ser participativos”*. (Loncon 2021).

Reflexiones hasta aquí

Las socialidades interculturales, entendidas desde una visión crítica, constituyen múltiples expresiones de permanencia, “formas de vida” que se rearticulan para sostener una determinada perspectiva de mundo. La cosmopraxis viene a dotar de sentido a estas prácticas, descentrando la mirada lógica y antropocéntrica, reificando las ontologías relacionales presentes en los pueblos. Estas singulares aproximaciones relacionales, han de ensamblarse por medio de protocolos interculturales, siendo estos una suerte de conectores a la medida. Reconocer lo anterior, nos sitúa en un espacio político de agenciamiento ciudadano de tipo intercultural, articular la capacidad relacional con la capacidad de ejercer los derechos abre una posibilidad de ensamblarse a la disposición institucional, formal, instituyente. Tal situación, la podemos ver en los procesos de participación en la Convención Constituyente, en la cual se abren espacios de dialogo ciudadano considerando lo intercultural, cuyo ensamble facilita el agenciamiento de distintas demandas. Sin duda, estos ensambles interculturales van abriendo y amplificando las perspectivas plurinacionales.

Referencias bibliográficas

Arancibia, R. (2017) Participación Intercultural. Experiencia de los Pueblos Originarios en la comuna de Recoleta. Edit. UTEM.

Arancibia, R. (2018) Innovación conceptuales para el trabajo social intercultural, Cuaderno de Trabajo Social N°11, UTEM, disponible: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7270095>

Baverley, J. (2004) “Subalternidad y Representación. Debates en teoría cultural” disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=311132>

Cesaire, A. (2006) “Discurso sobre el colonialismo”, E. Liberación, disponible en: https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Filosofia_liberacion/Discurso_colonialismo-Aime_Cesaire.pdf

De Certeau, M. (2000) “LA invención de lo cotidiano. Artes de hacer”, Cultura Libre, disponible en: https://monoskop.org/images/2/28/De_Certeau_Michel_La_invencion_de_lo_cotidiano_1_Artes_de_hacer.pdf

De Munter, K. (2016) “Ontología relacional y cosmopraxis, desde los andes. Visitar y conmemorar entre familias aymara”, Chungará, disponible en: https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-73562016000400009

Deleuze, G. (2008) “Foucault”, Paidós, Buenos Aires, Argentina.

Durkheim, É. (2013). *La división del trabajo social*. (A. J. Ribes, Ed.) (1.ª ed.). Biblioteca Nueva Minerva.

Dussel, E. (1994) “1492, el encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad”, Edit. Plural, Bolivia, La Paz. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>

Eliás, N. (1987) “El proceso de la civilización”, FEC, disponible en: https://ddooss.org/libros/Norbert_Elias.pdf

Fanon, F. (2018) “Los condenados de la tierra”, Fondo de Cultura Económica, México.

González, P. (1960) “Colonialismo Interno” disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/campus/marxis/P4C2Casanova.pdf>

Guattari, F. (1989) “Las tres ecologías” disponible en: <https://www.arteuna.com/talleres/lab/ediciones/FelixGuattariLastresecologas.pdf>

Ingold, T. (2015) *The Life of Lines*, Routledge, London.

Latour, B. (2008) “Reensamblar la sociedad. Una introducción a la teoría del actor-red”, Ed. Manantial, Argentina.

Loncon, E. (2021) “discurso inaugural, presidencia de convención constituyente”: disponible en: <https://www.colegiodeprofesores.cl/2021/07/05/discurso-de-elisa-loncon-al-asumir-la-presidencia-de-la-convencion-constitucional/>

Kojeve, A. (2006) “La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel”, Ed. Leviatán, Buenos Aires, Argentina, disponible en: https://perio.unlp.edu.ar/catedras/filosofia/wp-content/uploads/sites/129/2020/05/Kojeve-La-dialectica-del-amo-y-el-esclavo_copy.pdf

Simmel, G. (2002) “Sobre la Individualidad y las formas sociales”. Escritos Escogidos. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes

Tarde, G. (2013) “Las Leyes Sociales”, Barcelona, Gedisa. disponible en: <https://www.redalyc.org/pdf/997/99743655012.pdf>

Walsh, C. (2012). Interculturalidad crítica y (de) colonialidad: ensayos desde Abya Yala (No. 316.4 (866) 305.800987).2016 <https://www.telesurtv.net/news/Memorias-del-holocausto-indigena-en-America-Latina-20160122-0074.html>