

Rodrigo Karmy Bolton

Nuestra confianza en nosotros

La Unidad Popular y la herencia de lo por venir



El fantasma portaliano 2



COLECCIÓN
HISTORIA
Y CIENCIAS
SOCIALES

**Nuestra confianza
en nosotros**

NUESTRA CONFIANZA EN NOSOTROS.
LA UNIDAD POPULAR Y LA HERENCIA DE LO POR VENIR.
EL FANTASMA PORTALIANO 2

Rodrigo Karmy Bolton

EDICIONES UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA

Primera edición: agosto de 2023
ISBN: 978-956-236-432-4

UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA
Av. Francisco Salazar 01145, casilla 54-D, Temuco

Rector: Eduardo Hebel Weiss
Vicerrector académico: Renato Hunter Alarcón
Director de Bibliotecas y Recursos de Información: Carlos del Valle Rojas
Coordinador de Ediciones Universidad de La Frontera: José Manuel Rodríguez

COMITÉ CIENTÍFICO ACADÉMICO ED. UFRO

Mg. Leonardo Castillo Cárdenas
Dr. Mauricio Godoy Molina
Dra. Yéssica González Gómez
Dr. Pablo Navarro Cáceres
Dr. Nicolás Saavedra Cuevas
Dra. Berta Schnettler Morales

Fotografía de portada: *Niña con bandera*, celebración del tercer aniversario del triunfo de la Unidad Popular, Santiago de Chile, 4 de septiembre de 1973, Chas Gerretsen
Diseño de portada: Ediciones UFRO

Impreso en Andros Impresores, Santiago de Chile



Rodrigo Karmy Bolton

Nuestra confianza en nosotros

La Unidad Popular y la herencia de lo por venir
El fantasma portaliano 2



COLECCIÓN HISTORIA Y CIENCIAS SOCIALES

*Nada le importa,
su insolencia es incansable,
no podemos postergar ni por segundos
el terrible amanecer cada mañana.*

María Cristina López Stewart

Yo no creo demasiado en lo que se dice habitualmente sobre los mitos, cuando se los presenta como una expresión, una representación de lo incomprensible. Me parece más bien que en el origen hay un ataque de risa...

Raúl Ruiz

*—Pero ¿a qué clase de constitución —dijo—
llamas oligarquía?
—Al gobierno basado en el censo —dije yo—
en el cual mandan los ricos, sin que el pobre tenga
acceso al gobierno.*

Platón

ÍNDICE

Agradecimientos	11
Prólogo: La dignidad heredada	13
<i>por Carmen Castillo</i>	
Premisa	19
I. CATÁSTROFE	21
1. Parálisis.....	23
2. Comentario	27
3. Detonación	33
4. Potencia.....	37
5. Intempestivo	41
II. USURPACIÓN	47
1. Usurpación.....	49
2. Anarquía	57
3. Pelajianos	63

4. Dualismo	77
5. Impunidad.....	85
Imagen dialéctica	89
III. REVOLUCIÓN.....	91
1. Clase	93
2. Materia.....	99
3. Indios	103
4. Comedia	111
5. Constituyente menor	115
6. Singular.....	121
7. Revolución.....	127
8. Violencia	133
9. Segunda independencia	141
10. Unctad III	149
11. Pueblo(s)	153
12. Pepsi-Cola	161
13. Confianza	169
14. Porvenir	175
Epílogo: El retorno de la Unidad Popular	185
<i>por Sergio Villalobos-Ruminott</i>	
Referencias bibliográficas	193

AGRADECIMIENTOS

Quizás, la cifra amorosa más importante sea a mi hija Antonina Karmy, una ciudadana de cinco años, cuya risa, cariño y compañerismo me han sido cruciales. Antonina impregna todas las líneas de este ensayo. Ella es la verdadera *república de los cuerpos*.

Sin embargo, el presente ensayo no habría podido realizarse sin la invitación que me hiciera Eduardo Karmy, mi padre, tras enterarse de que yo iba a comenzar a trabajar un texto sobre la Unidad Popular. «Ven a la casa», me respondió cuando le pregunté si no tendría algún libro que pudiera servirme. Sobre la mesa del comedor, en lugar de un almuerzo de fin de semana, encontré cientos de libros sobre Allende y la Unidad Popular. Él ya los había leído todos y me los fue recomendando uno tras otro según los temas específicos. Sin esa generosidad, habría sido imposible para mí escribir este ensayo.

Asimismo, no puedo dejar de mencionar con mucho afecto a Carmen Castillo, quien aceptó escribir el prólogo con todo el esfuerzo de una mirada que sabe escuchar y está enteramente dispuesta a abrir nuevos caminos en el problemático trabajo de pensar nuestro presente. También a Sergio Villalobos-Ruminott, responsable del epílogo y compañero que hace mucho tiempo ha estado trazando constelaciones entre mi trabajo y el suyo, impulsándome a seguir pensando en medio del naufragio.

Quisiera agradecer también a Julio Cortés Morales, quien, después de haber leído *El fantasma portaliano*, me regaló el *Portales* de Francisco Antonio Encina en la edición publicada por Nascimento en 1934.

Finalmente, no puedo sino agradecer profundamente a Mauro Salazar por su invitación, recepción y amabilidad en todo momento. Asimismo, agradezco a Carlos del Valle, director del Doctorado en Comunicación y la Dirección de Bibliotecas y Recursos de Información de la Universidad de La Frontera; a José Manuel Rodríguez, coordinador de Ediciones UFRO, y a su excelente equipo editorial. En particular, quisiera agradecer a Javiera Herrera, quien desempeñó un notable trabajo de edición, tanto del *Fantasma 1* como de este *Fantasma 2*.

PRÓLOGO

LA DIGNIDAD HEREDADA

por Carmen Castillo

Terminé de leer el manuscrito de Rodrigo Karmy un día de marzo, en aquella pieza-escritorio del segundo piso de la casa de mi entrañable amiga Claudia. El calor del verano persistía. Mi mirada se quedó prendida en una redonda, perfecta luna llena, que surgía de las cimas de la cordillera. Su movimiento era tan rápido que dudé: ¿era luna o era sol? Se acercaba esa fecha, que también destella en el ocaso de este anochecer, 27 de marzo, día del nacimiento de Miguel.

Ela, la perra suave y tierna, descansa a mis pies, me cuida. Acaricio su pelaje dorado y la caricia abre en mi piel la bifurcación. No es un horizonte de muerte lo que busco, sino una fuerza. Los ojos de Ela, su pata en mi mano. Cierro el libro, bajo a jugar con ella. La luna, ahora invisible, ha devuelto su oscuridad a la noche. Creo percibir una lluvia de luciérnagas sobre el espeso y viejo palto al fondo del jardín. Ela corre y ladra. ¿Es el alma de nuestro perro Pillán correteando detrás de las niñas en el patio de la casa de Santa Fe? ¿Es la risa desafiante de Miguel? ¿Es la lectura? Esa melancolía rabiosa que me embarga desde que llegué a Santiago se desvanece. Al fin percibo algo de un derrotero en esta sucesión de derrotas. La sombría fidelidad por las cosas caídas, de las que habla Víctor Hugo, que despejan el horizonte de sentido.

¿Acaso las luciérnagas, aunque vuelen a ras del suelo, aunque emitan una luz muy débil, aunque se desplacen lentamente, no dibujan, rigurosamente hablando, una constelación? Afirmar esto equivale a afirmar que, en nuestra manera de imaginar, yace fundamentalmente una condición para nuestra manera de hacer política.

Haber sido testigo no es suficiente. Tironeada entre la desmemoria y la nostalgia, creo que es necesario volver a la lectura para crear una memoria en movimiento, pequeñas células rojas que enriquecen el soplo de la sangre circulando por el cuerpo; fragmentos, entonces, que solo a veces construyen relatos, archipiélagos de tierras perdidas donde la nave azotada por la tormenta logra sin embargo acostar.

Con Rodrigo Karmy compartimos afinidades fundamentales y, aunque su equipaje mental es para mí muchas veces enigmático, ese enigma me interesa, me despierta preguntas y ganas de escudriñar tradiciones filosóficas desconocidas. Leerlo amplía mi conocimiento y afirma mis intuiciones.

Las sociedades no están condenadas a ese rostro deforme que nos muestran. Nuestros trabajos no cambian el mundo; lo aclaran a veces de otra manera y esa luz es importante. Las vivencias buscan, a veces con urgencia, palabras para ser contadas, transmitidas. Rodrigo Karmy no solo me regala varias, también da espesor a otras. Recojo entonces algunas. A cada cual su lectura.

El antaño encuentra el ahora

Karmy escribe este libro en tiempos de derrotas, pero reflexiona sobre los mil días de Allende desde la revuelta de octubre de 2019. De un acontecimiento a otro. De ida y vuelta, en ambos sentidos.

Algunos lo sabemos de sobra, pero ¿cómo percibirlo cuando sufrimos sin respiro la violencia de la máquina, el ruido ensordecedor de la actualidad, el tic tac ininterrumpido del reloj de la mercancía, cuando estamos encerrados en esa jaula que el fascismo económico fortifica sin descanso en todo el planeta? Nos invade el miedo y la desolación. Con un solo presente, dentro del tiempo digital, quedamos flotando en la irrealidad, sin lugar. Para extraerse de ese angustioso presentismo, me atrevo a decir que darse media vuelta y caminar hacia el pasado será un progreso. Eso he constatado nuevamente al leer este libro. Deslumbrada ante la riqueza de los mil días de la Unidad Popular, proyectados desde la experiencia de la revuelta,

me ha devuelto la sonrisa, respiro aire puro, el viento sopla. Aún estamos vivos. Ambos momentos históricos, ambos acontecimientos, los vivimos en una suerte de encantamiento mágico, como si estuviéramos asistiendo a la creación de un mundo. Instantes de eternidad. Momentos que existen en el pasado, el presente y el futuro:

Todo el programa de la Unidad Popular —escribe Karmy— fue un programa de dignidad, tal y como aconteció en la imaginación popular que estalló durante la revuelta de 2019 [...]. La dignidad es lo que nos ha sido heredado [...].

Así, el único legado de la Unidad Popular ha sido el porvenir. Por eso las últimas palabras de Salvador Allende nos ofrecen la intempestividad de una esperanza que, lejos de toda ilusión, resuena en los eternos destellos de los oprimidos: «Mucho más temprano que tarde, de nuevo, abrirán las grandes alamedas por donde pase el hombre libre para construir una sociedad mejor» (p. 152).¹

Karmy no vivió ese pasado y sin embargo trae su esencia al presente. Y sus reflexiones fortalecen ese sentimiento que perdura en mi cabeza, en mi ser, desde hace cincuenta años: la memoria de los vencidos nos levanta del suelo, y vuelve a despertar el deseo de luchar. Lo sé, lo vivo, contra viento y marea, cada amanecer.

Para todos aquellos que nacieron cuando de esa época solo quedaban ruinas dispersas, huellas apenas visibles, el espíritu de ese pueblo alzado y digno, construyendo un mundo de justicia y libertad —las dos cosas al mismo tiempo—, fue tangible durante el devenir de la revuelta:

Allende habita la revuelta, pletórico de flores a su alrededor, cristaliza la *telepatía sensible* por la que, de vez en cuando, los pueblos convocan a sus mártires para vivir. En el umbral abierto de la revuelta nadie está vivo o muerto; los vivos parecen muertos, los muertos devienen vivos, las voces se aglomeran en la ciudad y quiebran los circuitos del capital (p. 37).

Pienso: solo la revolución puede salvar el pasado y a nuestros muertos. Hacer deseable el sueño de querer ser semejantes a ellos, no una caricatura, no,

¹ Todas las páginas indicadas entre paréntesis corresponden a este libro.

solo algo como una manera de ser, de estar y de hacer mundo, esa postura. Otra vez.

La fiesta

Karmy emplea la palabra «fiesta» para extraer la savia de esos mil días. Habla de comedia, convocando a Raúl Ruiz para dar cuenta del irreductible mito. Y me cuestiono si no es esa una buena propuesta para clamar aquello que me embarga. La «fiesta», esa sociedad entera en estado amoroso, que ha sido la metáfora que he invocado en múltiples ocasiones para intentar contar lo que vivíamos entonces. Allí radica nuestra verdadera nostalgia, no el dolor de la tragedia que advino. Poner el foco en la risa, en el goce colectivo, mostrar que no hay felicidad en esta tierra sin anhelo de justicia.

El vocablo «fiesta», entonces, despierta esta noche esas «imágenes luciérnagas», que vuelven a maravillarme. Desfilan ante nuestros ojos esos momentos de gracia e inteligencia popular que fotógrafos y cineastas habitados por el compromiso político nos han legado, una memoria viva. La danza amable e intensa de un pueblo, la igualdad vivida, la libertad de la palabra y de los cuerpos. Para Karmy, ese tiempo histórico, definido como un acontecimiento, irrumpió en la historia de Chile abriendo una fisura en la dominación. Brecha desde donde surge una luz que anuncia, no se sabe cuándo, no se sabe cómo, esa aurora que siempre vencerá al crepúsculo.

«Compañero»

Palabra caída en desuso que Karmy recoge devolviéndole su potencia subversiva. Esa palabra designa la igualdad entre los diferentes, la igualdad encarnada en el cuerpo. Esa palabra traza una cartografía familiar, pues, en cualquier lugar donde se enuncia la igualdad, se dibuja una suerte de familia. Más allá de las naciones, de las memorias singulares y las culturas propias, donde se dice socialismo reconocemos una hermana, un hermano.

En los epígrafes del libro leo un verso de María Cristina López Stewart, militante del MIR, gran cuadro político, mujer de coraje y ternura, torturada, prisionera desaparecida desde Villa Grimaldi. Una compañera entre otras y otros. Una columna de caminantes, una procesión sin fin que nos acompaña, ángeles guardianes, ángeles de la barricada. De este lado de la barricada, todo es ya futuro.

Pueblo y nosotros

Allende, el «compañero presidente», resalta Karmy, se dirige al pueblo como su interlocutor. Pueblo ardiente de vida en ese tiempo. Pueblo, «pueblos», nos dice este libro, frente al cual los poderosos tiemblan. Pueblo masacrado por ese odio a la igualdad que se abatió sobre nosotros. No dudaron en utilizar las armas de la brutalidad y la barbarie para borrar la palabra «pueblo». Ni una pizca de culpa en esta devastación. La dictadura cívico-militar y su doctrina de *shock*, un crimen detrás de otro, la impunidad y la justicia en la medida de lo posible. Las palabras son herramientas políticas, el lenguaje dibuja la realidad, así fue como «pueblo» transmutó en «masa» y luego en «gente». Léxico impuesto sobre la sangre derramada, publicitado por los administradores del poder económico que reina sin vergüenza desde entonces.

Allende, él, encarna esa palabra con orgullo y respeto. Nunca olvida que ha sido elegido por el pueblo y se debe al pueblo. Nada hay de populista en él. «No es él, personalmente, quien se ha arrogado la potestad de conducirlo» (p. 74). «Allende dialoga con el pueblo. Lo educa, intenta representarlo, conducirlo, informarlo acerca de la trama imperialista que ha bloqueado al país, acompañarlo —es su “compañero”» (pp. 129-130).

Karmy dice con fuerza lo que muchos vivimos: el pueblo defendió a su gobierno contra la jauría desatada para restaurar el orden de la dominación. Sin ese pueblo organizado, en movimiento, inventando formas de autonomía con imaginación y potencia, luchando contra el tiempo para crear poder popular, no habría sido posible resistir ni un día de esos mil días de vida verdadera, esculpida y habitada por la «confianza en nosotros». Karmy cita el discurso de Allende ante Naciones Unidas: «Es nuestra confianza en nosotros lo que incrementa nuestra fe en los grandes valores de la humanidad, en la certeza de que esos valores tendrán que prevalecer, ¡no podrán ser destruidos!» (p. 30).

Dignidad y porvenir

No develaré en este prólogo la estremecedora y lúcida reflexión de Karmy sobre la resistencia y la muerte de Allende ese 11 de septiembre de 1973. El autor convoca la esencia política del gesto voluntario que deviene victoria frente al crimen y, por ello, es herencia de lo por venir: «El compañero presidente resiste y no se rinde [...]. Allende defiende el lugar de la política contra el de la violencia» (p. 143).

En estas páginas finales, Karmy refuerza nuestra convicción de la importancia, de la urgencia de pensar el devenir de ese acontecimiento para inventar con inteligencia e imaginación popular la lucha política del presente contra los enemigos de siempre. Digo «nuestra convicción», porque somos muchos los que hoy apelamos, a veces exasperados y otras desesperados, a hacer política con las armas de la historia y de la memoria, buscando cumplir la promesa incumplida, siempre activada, de ese pasado palpitante de presente. Ignorar esta, nuestra fuerza, abre un vacío que refuerza la amenaza de la catástrofe anunciada.

Salvador Allende

Karmy nos dice que el sujeto de su ensayo no es la persona de Salvador Allende, sino el gobierno de la Unidad Popular. Sin embargo, al culminar la reflexión con su muerte voluntaria, con su acto político victorioso, se aproxima al misterio de un hombre singular.

La noche avanza, el silencio me envuelve y tengo ganas de reencontrar las viejas palabras con las que evocábamos al Chicho, al Doctor, al compañero presidente, bajo las bombas y el zumbido de los helicópteros rastreando la población La Legua y La Victoria aquel 11 de septiembre de 1973.

En murmullos, conspirando, organizando el repliegue clandestino, nos pasábamos el mensaje: Allende ha muerto. Cada una, cada uno agregaba un recuerdo, un sentir. «Ese hombre era ante todo un hombre de corazón, en él contaban más que ninguna otra cosa los valores de la sensibilidad, el coraje, la rectitud, la lealtad, la emoción». «Ponía más alto que la política, y que su política, una moral, una intuición, una fraternidad». «El Che sabía, mientras vivió, que podía contar con él, a título personal, para no importa qué cosa, incluido llevarle las maletas». «La amistad, el afecto más poderoso que toda divergencia política». «La libertad de palabra en su presencia era total». Y a borbotones se sumaban otras palabras para caracterizarlo, todas surgidas de la cercanía, del privilegio de haber compartido junto a él momentos en la acción política.

La pasión del honor. La lealtad. La nobleza. La integridad. La gravedad y el humor, el rigor y la distancia, la firmeza y el goce de existir. La voluntad vibrando más alto que las ideas. El respeto de los combatientes y el deseo de un cambio no violento: todo esto era Allende.

«Allende se veía a sí mismo, y lo guardaba en secreto —se atreve a balbucear un compañero cercano—, como un caballero de la esperanza».

PREMISA

No viví la Unidad Popular, por eso *puedo* escribir sobre ella. La idea según la cual solo quien vive algo puede dar cuenta de lo que sucedió, en realidad, no es más que la *tumba del testimonio*: la existencia del testimonio es obturada en la sutura de la lengua, es sustituida por la figura de aquel que supuestamente sabe algo simplemente porque lo vivió. Asimismo, la idea según la cual solo sabe aquel que ha estado fuera del objeto que indaga presupone un neopositivismo inane que ha hundido la intensidad de lo histórico en la parálisis historicista. En realidad, estas dos ideas no son más que una sola: ambas carecen de una lectura intempestiva que pueda abrazar dos tiempos en un mismo y problemático instante; ninguna nos ofrece el *derecho* a pensar en torno a nuestro presente.

Me refiero al presente, no a la actualidad. Esta última ha devenido lo invivible por excelencia. El presente en cambio es una actualidad atravesada de porvenir. No se trata del futuro que hoy está en manos de las aseguradoras y sus corporaciones, como antes lo estuvo de los ideólogos y sus vanguardias, sino de lo por venir, entendido como el desgarramiento de la actualidad, seña imprevista de un lugar que no cabe al interior de la representación habitual que nos hacemos del tiempo histórico. Saturados de futuro, hemos sido totalmente privados de él, restringiéndonos a seguir la actualidad, cuya agenda es definida únicamente por el espectáculo mediático.

La apuesta del siguiente ensayo es abrir un presente. Como dice Furio Jesi, posibilitar una «diferente experiencia de tiempo» para con ese pasado que nos convoca y nos lega un porvenir. Esta será mi única propuesta: abrir una relación intempestiva con la Unidad Popular en la medida en que su importancia radica en el *porvenir que nos hereda*.

I. CATÁSTROFE

1.

Parálisis

En «Desolación. Cuestión del nombre de Salvador Allende», publicado en 1989, el filósofo Patricio Marchant escribe:

Catástrofe política —vale decir, integral— chilena, *parálisis*. Así de este modo (transformado en momentos de nuestra propia conciencia) los *compañeros* asesinados por la dictadura vigilan nuestra total desolación, nuestra total desconcertación; y su *cabal finitud* no solo nos aleja de la alegría de los irresponsables, nos impide también toda frívola esperanza, fe o consuelo. Sobrevivientes de la derrota de la única gran experiencia ético-política de la historia nacional —aquella que se condensa, se revela y se oculta en el misterio de la palabra «compañero»— contemplamos, lejanos, una historia, la de ahora, que, si bien continuamos a soportar, no nos pertenece, pertenece, ella, a los vencedores del 73 y del 89: los mismos y otros (ingenuos, demasiado realistas o cínicos), apoyados, es cierto, todos ellos, por un pueblo, ante todo, *agotado*.¹

¹ Patricio Marchant, «Desolación. Cuestión del nombre de Salvador Allende», en *Escritura y temblor*, Santiago, Cuarto Propio, 1989, p. 213.

La medida del texto la da el término «catástrofe». ¿Qué designa la catástrofe en Marchant? Ante todo, la catástrofe política, cuyo efecto inmediato será la «parálisis integral», que no consiste en habernos privado de la palabra, sino de la *experiencia de su irremisible pérdida*. Si hablar y escribir significa hacer la *experiencia de la pérdida de la palabra*, sin la cual no habrá posibilidad de nombrar, entonces el golpe de Estado de 1973, y su profundización en y como democracia bajo los vencedores de 1989, habría implicado un «golpe a la lengua»,² que suturó toda posibilidad de pérdida, confiscando así la irrupción heteróclita de la palabra.

En esto habría consistido la «única gran experiencia ético-política» de la vida nacional, la Unidad Popular: en que habría quedado de relieve la incoincidencia entre vida y *lógos*, el no-lugar que desestabiliza toda sutura entre palabra y cosa. En cuanto «única» —palabra que Marchant subraya—, dicha experiencia destella como un acontecimiento que trastornó los modos de nuestro decir y hacer, de nuestro pensar y actuar habituales, abriendo un campo de imaginación en que los pueblos de Chile inventaron otros modos de ser. En cuanto única, la Unidad Popular irrumpe como un acontecimiento y, en este sentido, como *experiencia radical de la palabra como palabra perdida*.

Habría que comprender la Unidad Popular como una experiencia ética y política no en el sentido de una gesta monumental propiciada por una coalición —muy precarizada, muy desarmada— de partidos políticos, sino por la puesta en juego de la irrupción de una palabra diferente, pronunciada desde otros lugares y bajo otra intensidad, capaz de ir más allá del *fantasma portaliano*. En esto consistió su carácter ético-político. La Unidad Popular habría restituido el campo de las potencias y, en este sentido, habría puesto en cuestión la sutura portaliana, desplegada en el pacto oligárquico de 1925. Así, la Unidad Popular no habría sido otra cosa que la expresión histórica de la *república de los cuerpos*. En esto consistió su precariedad, sus ambivalencias, sus fisuras internas, pero también su real amenaza al histórico orden oligárquico: la Unidad Popular no era otra cosa que *lo que restaba de sí* y, sin embargo, portaba consigo la *potencia destituyente* capaz de desactivar al fantasma.

Al ser la «única gran experiencia ético-política de la historia nacional», la Unidad Popular puso en juego un movimiento totalmente diferente de la pesantez del *continuum* histórico chileno: si este último implicó el despliegue

de un arte de gobierno orientado a la inercialización de la fuerza (el «peso de la noche») y al devenir masa de los pueblos, la Unidad Popular habría sido el acontecimiento que restituyó la potencia a los cuerpos y desafió, de esta forma, al fantasma portaliano bajo la irrupción de la clase.³ Si se quiere, la apertura que la Unidad Popular puso en juego fue la de una «democratización no capitalista», que contradecía el modelo de desarrollo capitalista, de corte tradicionalmente dependiente.⁴ El «ajuste» entre la dimensión política y la económica se fraguó a partir de la noción *upelienta* de «segunda independencia» o «independencia económica», que cimentó el proyecto de la Unidad Popular como un proyecto emancipatorio.⁵ A esta luz, la Unidad Popular quiebra el *continuum* e irrumpe con su singularidad; la *potencia* de los pueblos que se expresa en la Unidad Popular fue a contrapelo, aunque no sin problemas, de su *inercia* portaliana.

2 Patricio Marchant, *Sobre árboles y madres*, Santiago, Gato Murr, 1987.

3 Andrea Cavalletti, *Clase. El despertar de la multitud*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2013.

4 Manuel Antonio Garretón, *El proceso político chileno*, Santiago, Flacso, 1983.

5 *Ibid.*

2.

Comentario

2.1. Ahora bien, ¿qué escritura, qué pensamiento puede habitar la catástrofe política como parálisis integral? Marchant da una seña refiriéndose a la poesía mistraliana:

Como si ésta hubiera necesitado de la catástrofe nacional para comenzar a ser entendida, en tanto ella —en primer e indiscutido lugar— nos entregara, y así es, los elementos para comenzar esta tarea ineludible: el *comentario* —en todos los ámbitos de la estancia nacional— de nuestra catástrofe.⁶

Que la relación que establecemos con la lengua se halle constitutivamente perdida significa, precisamente, que la forma autoral de la filosofía, en cuanto monumentalización del saber y la verdad, ambos heredados de la forma tomista de la *adequatio*, operante en lo que podríamos llamar el discurso universitario, queda completamente fuera de juego.

Marchant pone a circular otro concepto de verdad, que se deja entrever en el *devenir menor* de lo que él identifica bajo la rúbrica de «influencia de la

⁶ Marchant, «Desolación», *op. cit.*, p. 214.

cábala judía» o «escritura árabe».⁷ Convergente con la apuesta —genealógicamente judeo-árabe— que emprende Luis Emilio Recabarren en *La materia eterna e inteligente*, donde se juega una ilustración menor o popular, Marchant abre otra noción de verdad (judía y árabe) más allá de la *adequatio* y su teología.⁸

Si la catástrofe es justamente la puesta en forma de la sutura portaliana, su «comentario» constituiría la «tarea ineludible», el trabajo menor e infinito de mostrar sus dispositivos de sutura, sus mecanismos de olvido y borramiento de la misma pérdida que nos atraviesa. Si la catástrofe es justamente lo que borra la pérdida (la disyunción de lengua y nombre), el comentario sería el modo en que resistimos su violencia.

Seguramente, a cincuenta y tres años del triunfo de la Unidad Popular, el país completo será destinado a una liturgia reconciliatoria en la que la habladoría —sobre todo la del progresismo— insistirá sobre la tesis de la polarización y de la irresponsable juventud, sin enfrentar la *ineludible tarea del comentario* indicada por Marchant. Este relato ha justificado por treinta años la consolidación del neoliberalismo urdido por el partido portaliano y sus agencias fácticas de orden, que habrán podido restituir la sutura fantasmática bajo el nuevo —viejo— auspicio de los vencedores y la desmaterializada teología política sobre la cual se asienta el complejo portaliano Estado-Capital.

El fantasma portaliano. Arte de gobierno y república de los cuerpos, publicado en 2022, se propuso la tarea ineludible de desarrollar un comentario acerca de nuestra catástrofe. En este sentido, *El fantasma* debe ser entendido como un trabajo no solo provisorio, sino también fragmentario e inicial, cuya genealogía no tiene otra apuesta que lidiar con nuestro presente. Para eso, *El fantasma* condensó su reflexión sobre la carta que Portales envió a su socio José Manuel Cea en 1822, uno de cuyos fragmentos aparece como epígrafe del libro.

A esta luz, sostuvimos que el fantasma portaliano constituye un imaginario autoritario que se articula sobre la base de tres campos: saber, poder y subjetivación, y que redundante en que la república de Chile sea en realidad una *economía*, mientras que los cuerpos de sus ciudadanos, desde la arremetida neocolonial liderada por Portales en la batalla de Lircay (1830), habrían

7 Patricio Marchant, «Fundamentación de un proyecto de investigación (1988)», en *Escritura y temblor*, Santiago, Cuarto Propio, 1989, p. 437.

8 Luis Emilio Recabarren, *La materia eterna e inteligente*, Santiago, Rumbos, 2016.

sido despojados de su potencia (clase) para devenir enteramente inertes (masa), consolidando el hecho de que la relación propiamente republicana no se defina más que como una feroz relación de obediencia ciega.

La tarea ineludible implica poner en tensión la *adequatio* (del sujeto y el objeto, del Estado y el Capital) como forma privilegiada de la verdad y, en este sentido, al propio discurso universitario que encuentra en la estética del autor su juego y su violencia. Quizás, todo nuestro comentario consista en poner entre paréntesis la autoría portaliana del país (la idea del genio). Porque a diferencia de la historiografía, para nosotros, Portales no ha sido concebido como un personaje, sino como una operación, un ensamble singular de poder que hemos denominado indistintamente fantasma⁹ o máquina mitológica.¹⁰

2.2. La genealogía inicial propuesta en *El fantasma portaliano* implica un trabajo menor que desarticula la estabilización identitaria de las disciplinas, en particular, la historiografía y la filosofía, en favor de un *inframovimiento* en el que la composición de otras fuerzas interrumpe el *continuum* histórico desde la tarea ineludible y absolutamente radical que plantea el comentario.

Las humanidades hoy viven de su total irrelevancia histórica y política. Convertidas en bienes suntuarios de la educación superior, con pequeños currículos demasiado pedagógicos y privados de problematización, los fondos para su desarrollo que cada día retroceden y sus universidades estetizadas bajo el significativo vacío —pero eficaz, eficaz porque vacío— de la «excelencia» o la «calidad» por la cual circula el capitalismo cognitivo, no hacen más que celebrar la liturgia de su defunción.¹¹

Si el golpe de 1973 pudo ser un golpe a la lengua fue, ante todo, porque urdió un golpe contra las humanidades. ¿En qué sentido? En cuanto que las humanidades, devenidas tales solo bajo el horizonte moderno, y específicamente gracias a la operación kantiana de convertir la facultad menor (la filosofía) en la facultad mayor capaz de examinar las condiciones trascendentales de la verdad (la crítica), han experimentado su axiomatización bajo las nuevas ciencias gerenciales. Estas últimas cumplen hoy la función

9 Jacques Lacan, *Las formaciones del inconsciente. Seminario 5*, Buenos Aires, Paidós, 1999.

10 Furio Jesi, «Knowability of the Festival», en *Time and Festivity. Essays on Myth and Literature*, Calcuta, Seagull Books, 2021.

11 Bill Readings, «La universidad de excelencia», en Raúl Rodríguez Freire y Andrés Maximiliano Tello (eds.), *Descampado. Ensayos sobre las contiendas universitarias*, Santiago, Sangría, 2012.

que otrora tenían las humanidades, constituyendo al nuevo tipo de sujeto que exige la racionalidad del capitalismo neoliberal. Así, las nuevas ciencias gerenciales en realidad devienen las *nuevas humanidades* no porque hagan desaparecer a las *viejas*, sino porque las inscriben en el interior de la lógica de la equivalencia general, sustituyendo su tradicional —y decisiva— función de subjetivación.

Ahora bien, las nuevas humanidades, en rigor, no constituyen ciencias en el sentido ilustrado en el que se entendía el saber bajo el horizonte moderno, sino *dispositivos axiomáticos* que producen saberes desechables —saberes *plásticos*— capaces de subjetivar a los individuos:¹² el toyotismo fue, bajo esta perspectiva, la vanguardia de las nuevas humanidades.¹³ No se trata más del sujeto crítico de Kant que cristaliza la figura del ciudadano (el hombre), sino del sujeto emprendedor de Hayek, que se traduce en la forma del capital humano (el *cíborg*).

Si bien las viejas humanidades —al alero del sujeto crítico— habían sido colonialistas, patriarcales y clasistas, su axiomatización las renueva bajo el actual régimen neoliberal de verdad en el que el colonialismo, el patriarcado y el clasismo se expresarán no bajo su forma estatal-nacional, típica del orden burgués, sino bajo la égida económico-gestional de la nueva burocracia financiera planetaria. En ella, ha tenido lugar una antropologización total del capital y una capitalización completa del hombre.¹⁴ Así como en el pensamiento de Hegel el periplo de Dios acaba en su reconciliación con la Historia (la religión revelada), en los desarrollos de Hayek se sostiene la ilusión de que el capital termina reconciliándose con el Hombre (capital humano). La operación hegeliana tuvo en Marx su contestación, ¿tendrá la hayekiana la suya?

Pero el paso de las viejas humanidades a las nuevas humanidades de tipo gerencial no se da bajo un *continuum*: los procesos de descolonización del llamado tercer mundo (en rigor, la vanguardia del primero) que atravesaron materialmente el siglo xx (incluida la Revolución rusa y el fin de la Segunda

Guerra Mundial) fueron la condición de una nueva composición de fuerzas, el «*a priori* histórico» que puso en cuestión la violencia de la *adequatio* y su noción moderna de verdad.¹⁵ La irrupción del pensamiento proviene de las periferias como un *inframovimiento* que restituye la lógica del comentario y pone en suspenso la violencia de las viejas humanidades.

El agotamiento de las viejas humanidades y la irrupción del *inframovimiento* averroísta del pensamiento implicó una creatividad epistémica que respondía, en parte, a la creatividad de los procesos en curso a nivel mundial y que se orientaba a suspender (destruir, desactivar, deconstruir, etc.) la violencia de la verdad moderna. Las viejas humanidades se pavoneaban en el campus universitario; las nuevas humanidades han llegado a hacerlo en las pasarelas de Gucci. La «tarea ineludible» del comentario —apuesta averroísta por excelencia— ha quedado nuevamente en el olvido y, con ello, la máquina ha logrado domesticar al pensamiento en la forma plana y equivalencial del capitalismo académico.

«Capitalismo académico» es uno de los tantos nombres de la catástrofe problematizada por Marchant, una catástrofe que será, ante todo, la de las humanidades, si acaso estas han quedado imposibilitadas de proveer una forma de subjetivación —precisamente porque son incapaces de ofrecer otra lengua más que la de su propia ruina—. Al portar una noción de verdad afirmada en la monumentalidad de la *adequatio* y su onto-teo-logía, las viejas humanidades fueron parte de la violencia estatal-nacional del mundo burgués. Hoy día, precisamente por pertenecer a la vieja historia de la metafísica (*adequatio*), no pueden medirse con su presente. No podían hacerlo antes, cuando constituían el dispositivo de subjetivación estatal-nacional y proveían la antropología del «ciudadano»; tampoco pueden hacerlo ahora, cuando se articulan como el dispositivo de subjetivación económico-gestional que articula la noción de «capital humano» en la mutación de la *adequatio* bajo la nueva burocracia planetaria, el neoliberalismo. Lejos de la *adequatio* de las viejas o nuevas humanidades, el comentario es precisamente el *devenir menor de las humanidades*, momento crítico, singularidad que se resiste a las lógicas del capitalismo académico. El presente ensayo puede ser visto como un *devenir menor* al interior de la constelación de sublevaciones acontecidas en las últimas décadas que, en medio de la clausura epocal, no dejan de supurar un porvenir.

12 Hamid Dabashi, *Post-Orientalism. Knowledge and Power in a Time of Terror*, Nueva Jersey, Transaction Publishers, 2009.

13 Al respecto véanse Diego Álvarez Newman, «El toyotismo como sistema de flexibilización de la fuerza de trabajo. Una mirada desde la construcción de la mirada de la productividad de los sujetos trabajadores de la fábrica japonesa (1994-2005)», *Si Somos Americanos*, vol. 12, núm. 2, 2012; Mario Tronti, *Obreros y capital*, Madrid, Akal, 2001; Erik Olin Wright, *Clases*, Madrid, Siglo XXI, 2015.

14 Tiqqun, *The Cybernetic Hypothesis*, Londres, Semiotexte, 2020.

15 Samir Amin, *La Revolución de Octubre. Cien años después*, Madrid, Viejo Topo, 2017.

3.

Detonación

Somos hijos del mestizaje, de lenguas encontradas, y somos hijos de la gramática de Bello, de su «lengua depurada». Buscamos solo bordear el riesgo que encierran las palabras. La pos-dictadura suscitó un despliegue de estrategias para sobrellevar aquel peligro, para impedir la detonación de la lengua y tornarla en gramática eficaz mediante la cual se remodelaron —se rediseñaron, dice la empresa comunicacional de Fernando Flores— los lugares sin reinventar las cartografías.¹⁶

Este fragmento de Guadalupe Santa Cruz expresa de manera exacta la complicidad entre los dos momentos de las humanidades: el de Bello con su «lengua depurada» y el de Flores con su «gramática eficaz». Viejas y nuevas humanidades, formas de domesticación de la lengua, sea en su fase estatal-nacional (Bello), sea en su forma económico-gestional (Flores), donde Santa Cruz se sitúa como el momento de interrupción. Tanto Bello como Flores instalaron la sutura necesaria «para impedir la detonación de la lengua». Imprevisto término el que usa aquí Santa Cruz, «detonación», que podríamos escribir «de-tonación», en la medida en que en él se juega no solo

16 Guadalupe Santa Cruz, *Lo que vibra por las superficies*, Santiago, Sangría, 2013, pp. 36-37.

el significado de ‘estallido’, sino también el de ‘bifurcación o desviación del tono’ (el prefijo *de-*): palabra que muta frente al orden de la sutura, lenguas encontradas que resisten la gramática.

No habrá ni lengua depurada ni rediseño cibernético de la gramática, sino más bien *de-to-nación*, estallido o bifurcación de la lengua estatal-nacional, deposición de una sutura en la que la lengua deja entrever su excedencia respecto de sí, su balbuceo. Momento en que la inscripción de la vida por parte de la soberanía encuentra su desactivación y se asoma la historia de «larga violencia» por la cual la gestualidad de los cuerpos (garganta, tono de voz, coordinación muscular de la dicción) ha sido domesticada, estrechando el devenir de las potencias para proveer la inercia de un habla automática, igual a sí misma, transparente.¹⁷

Escribe Andrés Bello:

La ortografía, dice la Academia española, es la que mejora las lenguas, conserva su pureza, señala la verdadera pronunciación y significado de las voces y declara legítimo sentido de lo escrito haciendo que la escritura sea un fiel y seguro depósito de las leyes, de las artes, de las ciencias, y de todo cuanto discurrieron los doctos y los sabios en todas las profesiones, y dejaron por este medio encomendado a la posteridad para la universal instrucción y enseñanza.¹⁸

La lengua en Chile — como en cada proyecto estatal-nacional — fue cultivada bajo la exigencia de orden. La ortografía permitirá conservar «su pureza» y ofrecer un «seguro depósito» de leyes, artes y ciencias. La idea de pureza en Bello implica la regulación total del discurso, tanto en su dimensión oral como escrita: la «verdadera pronunciación y significado de las voces», que «declara legítimo sentido de lo escrito».

Para articularla, será necesaria la instrucción: la fundación de la Universidad de Chile se constituye a partir del *fantasma de Bello*, que funcionará como la versión epistémica del *fantasma portaliano*. La *ortografía* será, en el registro de Bello, el *arte de gobierno* ejercido en Portales. Para ambos, la república opera como el fantasma de la monarquía hispana muerta: sea el

17 *Ibid.*

18 En Iván Jaksic, Fernando Lolas y Alfredo Matus (comps.), *Andrés Bello. Gramática de la libertad. Textos sobre lengua y literatura*, Santiago, Fondo de Publicaciones Americanistas; Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2013, p. 52.

«gobierno fuerte, centralizador» de Portales o la ortografía inspirada en la gramática imperial de Antonio de Nebrija, de Bello, el problema consiste en la territorialización soberana de la depuración de los vicios inmanentes al propio devenir de las lenguas o de los pueblos.¹⁹ En otros términos, si para Bello se trata de suturar cuerpo y lenguaje en una misma unidad sintética (el ciudadano), para Portales se tratará de anudar Estado y Capital en una misma ciudad (la república).

La teología política de la *adequatio*, que sutura cuerpo y lenguaje (Bello), y Estado y Capital (Portales), detona en Santa Cruz, que la hace estallar (sea *de-tonación*, *de-to-nación* o incluso *detención*): se trata de la irrupción de la república de los cuerpos a favor de otros lugares de enunciación y voces que se expresan tanto en la experiencia de la Unidad Popular (destitución de la lengua depurada de Bello) como en la revuelta del 18 de octubre de 2019 (destitución de la gramática eficaz de Flores).²⁰

Las palabras de Santa Cruz ofrecen la soltura necesaria para ir a contrapelo de la verdad, considerada bajo la rúbrica teológico-política de la *adequatio*, y asumir, de manera intempestiva, la ineludible tarea del comentario demandada por Marchant. Hacer *detonar* las humanidades en general (viejas y nuevas), en lo que estas tienen de arte de gobierno, habría sido precisamente la apuesta — no necesariamente lograda — de *El fantasma portaliano*, que continúa en el presente volumen dedicado a la Unidad Popular.

19 Soledad Chávez Fajardo, *Diccionarios del fin del mundo*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2022.

20 Óscar Ariel Cabezas, ¡Quousque tandem! *La indignación que viene*, Santiago, QualQuelle, 2022.

4.

Potencia

El 4 de diciembre de 1972, la Asamblea General de las Naciones Unidas recibía al presidente Salvador Allende. Después de exponer con acuciosidad los problemas históricos y políticos de Chile, denunciando, sobre todo, al imperialismo en curso, Allende termina su discurso así: «Es nuestra confianza en nosotros lo que incrementa nuestra fe en los grandes valores de la humanidad, en la certeza de que esos valores tendrán que prevalecer, ¡no podrán ser destruidos!». ²¹ La clave reside precisamente en la expresión «es nuestra confianza en nosotros», pues, más allá de la tragedia en ciernes promovida por el imperialismo y la oligarquía chilena, designa una activación de la potencia de los cuerpos antes que la inercialización del portalianismo histórico: si el fantasma portaliano escinde la vida de la materialidad de su potencia, provocando que esta termine inerte, gobernada bajo el peso de la noche, la experiencia de la Unidad Popular constituirá el abrazo de la vida con su potencia y, en este sentido, el despertar de la república de los cuerpos.

Nuestra confianza en nosotros condensa no solo el proyecto de la Unidad Popular, sino, ante todo, el momento de *apropiación de la inapropiabilidad de la potencia* por parte de los pueblos, de la *patencia (nuestra) de una potencia*

²¹ Salvador Allende, *Discurso ante la Asamblea General de Naciones Unidas*, 4 de diciembre de 1972. <https://www.marxists.org/espanol/allende/1972/diciembre04.htm>

(*nosotros*) consigo misma, la interrupción del *continuum* histórico bajo el cual se ha asentado el imaginario portaliano.²² A diferencia de la apropiación propiamente burguesa —aquella que podemos, incluso, advertir en la concepción schmittiana de *nómos*—, consistente en poner en juego la excepcionalidad de una soberanía, sostenida sobre la base de una ontología del acto, que puede capturar algo para convertirlo en su propiedad, la apropiación entrevista por la experiencia de la Unidad Popular (esa *patencia* de la potencia respecto de sí) consistiría en desapropiar lo que había sido apropiado por el monopolismo portaliano de principios del siglo XIX.

Se trató, por tanto, de expresar una subversión del régimen de la propiedad vigente y, precisamente por eso, de una experiencia que trajo consigo la llegada de los «huevones» y las «putas»,²³ cuyas fuerzas no resultarán inercializables bajo el marco de la *oikonomía*. En otros términos, la experiencia de la Unidad Popular *promete* interrumpir el dispositivo de subjetivación del fantasma portaliano, donde no habrá nada más que apropiar salvo el «libre uso común de las fuerzas» en el que se juega una apropiación «no capitalizable». ²⁴

Poner en juego este libre uso significa incrementar el devenir de las potencias (recibir la potencia sobre sí misma, habitarla) e ir a contrapelo de la subjetivación inercial de tipo portaliana. Si esta última insiste en la carencia de virtudes cívicas y, por tanto, en la necesidad autoritaria de un gobierno fuerte y centralizador, que no hace más que separar a los pueblos de sus potencias, la expresión de Allende hace exactamente lo contrario: los pueblos *pueden* hablar y actuar, pues la Unidad Popular será el acontecimiento ético-político por el cual los pueblos podrán habitar la *inapropiabilidad de su potencia*.²⁵

La apuesta del presente volumen nos conducirá a un asunto decisivo: el problema del mal, concebido por Portales, no resulta ser casual, sino que se arraiga genealógicamente en cierta veta agustiniana que redundará en una operación metonímica destinada a situar la falta humana como si fuera un pecado por naturaleza. Que Portales se vincule con la concepción agustiniana del pecado y la dirija a una ciudadanía latinoamericana supuestamente llena

de vicios es lo que le permitirá consumir la usurpación y su *katechón*. Justamente cuando la democratización no capitalista sea catalizada por la Unidad Popular, y las potencias abandonen la inercia del peso de la noche, será cuando los problemas de la estructura estatal oligarquizada quedarán abiertamente expuestos:²⁶ los pueblos no se concebirán como pecadores, sino que, al irrumpir en la escena política, podrán alzarse en la construcción de una nueva época histórica, desactivando el esquema oikonomico portaliano, constituido por la bipolaridad entre el pecado y la gracia, el vicio y la virtud, el mal y el bien.

Resulta esclarecedor que *El Hambriento*, pasquín estanquero en cuya redacción, publicación y financiamiento participó Portales, designe el exceso improductivo de los «haraganes» bajo el término «pelagianos»: los pelagianos fueron justamente los cristianos que no consentían la existencia del pecado por naturaleza, declarada por Agustín de Hipona, y, por tanto, abrazaban la idea de que era totalmente posible fundar la felicidad en la tierra. Para Agustín, todo es al revés: ninguna felicidad más que la obediencia es posible en la tierra, puesto que la beatitud está reservada exclusivamente para el alma individual, que resucitará después de la muerte en el más allá. La referencia a *El Hambriento* me parece una clave genealógica desde la cual ubicar el modo en que el fantasma portaliano terminará concibiendo la naturaleza de los pueblos, como una naturaleza corrupta, y el imaginario político chileno, como un imaginario propiamente oligarquizado.

A esta luz, no resulta extraño que, en sus discursos, Allende jamás cite a Portales y que, por el contrario, inmediatamente después de haber bombardeado La Moneda, la dictadura haya transformado el edificio de la Unctad III (construido por el Gobierno de la Unidad Popular para la Tercera Conferencia Mundial de Comercio y Desarrollo, y luego traspasado al Ministerio de Educación bajo el nombre de Centro Cultural Metropolitano Gabriela Mistral) en su nuevo centro de operaciones, alojando en él al Ministerio de Defensa Nacional y renombrándolo edificio Diego Portales. Portales contra Mistral, la monumentalidad del ministro en desmedro del devenir menor de la poeta: que la Junta Militar haya convertido ese edificio en su lugar no fue un acto fortuito, sino el inicio del proceso de axiomatización del fantasma portaliano, cuyo pivote inicial pasó por la restitución de su monumentalidad arquitectónica y la instalación de la nueva semiosis del capital neoliberal.

22 Carlos Casanova, *Estética y producción en Karl Marx*, Santiago, Metales Pesados, 2017.

23 Véase el capítulo 13, «Inutilidad», en Rodrigo Karmy, *El fantasma portaliano. Arte de gobierno y república de los cuerpos*, Temuco, Ediciones Universidad de La Frontera, 2022.

24 *Ibid.* p. 53.

25 Giorgio Agamben, *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.

26 Garretón, *op. cit.*

Habría que medir el acontecimiento de la Unidad Popular como un acontecimiento de imaginación,²⁷ en el que, según Marchant, se pondrá en juego la singularidad y la radicalidad de la palabra «compañero»: los muertos, los desaparecidos, los compañeros «vigilan» —dice Marchant, utilizando la terminología mistraliana— nuestra total «desolación». El término «compañero» porta un misterio —no un secreto—, que no es otro que el de la singularidad de una palabra que solo puede advenir gracias a que está *constitutivamente perdida* (por tanto, dispuesta a su uso en común). «Compañero» será la palabra que porta consigo el misterio indescifrable en su misma expresividad, irreductible a alguna sustancia en cuanto deviene nada más que la república de los cuerpos. En este sentido, la palabra «compañero» será la *detonación* de todo el léxico portaliano, al mostrar la operación crucial que puso en juego la Unidad Popular: restituir la vida con sus potencias y dejar fuera la inercialización portaliana de los cuerpos, con lo que la «masa en reposo» devendrá «clase».²⁸ «Compañero» será, entonces, el término preciso para designar una *an-arché* —los huevones y las putas, denostados y perseguidos por Portales— que disloca radicalmente el *arché* del fantasma.

27 Andrea Soto Calderón, *Imaginación material*, Santiago, Metales Pesados, 2022.

28 Cavalletti, *Clase*, *op. cit.*

5.

Intempestivo

Nuestra confianza en nosotros se presenta como la segunda parte de *El fantasma portaliano*, en la apuesta por seguir el comentario acerca de nuestra catástrofe. Más que un avance, esto implica una profundización sobre tópicos ya referidos. Sin embargo, si en *El fantasma portaliano* el punto de partida fueron las cartas de Diego Portales, en *Nuestra confianza en nosotros* lo serán los discursos de Salvador Allende. Hay aquí un abismo de diferencia: las cartas remiten a un escenario privado, dirigido a amigos, familiares, socios y políticos cercanos, mientras que los discursos abren una escena pública donde la interlocución se da siempre con el «pueblo» —serán la performance que producirá al pueblo allendista— y constituyen el dispositivo de una pedagogía propiamente popular.²⁹ En las cartas de Portales, el pueblo no aparece sino en forma negativa y lejana; en los discursos de Allende irrumpen como un interlocutor válido, racional, apuntalando un verdadero proyecto de emancipación. En este sentido, los discursos de Allende constituyen el extravío de las cartas de Portales, la seña que muestra que, en efecto, una carta no siempre llega a «su destino».³⁰

29 Alejandro Fielbaum, «La excepción de la ley. Portales y la modernización conservadora», en *Las razones y las fuerzas. Ensayos sobre filosofía en Chile*, Santiago, Doble Ciencia, 2022.

30 Jacques Lacan, «El seminario sobre “La carta robada”», en *Escritos I*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 35.

La hipótesis que sostenemos es que, en virtud de una operación metonímica que puede remontarse a la doctrina de Agustín de Hipona sobre el pecado original, en Portales el pueblo asoma como portador de un mal por naturaleza, que se manifestará tanto de forma activa como pasiva: la primera, en la figura de los «malos» (los pipiolos) y la segunda, en la expresión del «peso de la noche». El carácter activo y pasivo del mal funciona como efecto del mecanismo de gobierno que separa la potencia de los cuerpos. La operación metonímica llevada a cabo por el fantasma portaliano será denominada *usurpación*, mientras que su impugnación mediante la experiencia de la Unidad Popular, considerada como forma última de la composición de fuerzas durante el siglo xx, será el momento de la *revolución*: si en Portales asistimos al devenir *población* de los pueblos, en la experiencia de la Unidad Popular se pondrá en juego el devenir *pueblo* de la población. En un caso, las cartas llegan a destino, en el otro se exponen como simples «envíos».³¹

Ahora bien, la Unidad Popular no será considerada una simple coalición política o un movimiento liderado por Allende (el Gobierno), sino un *excedente improductivo* de la propia república de Chile (una experiencia, a decir de Marchant). En cuanto tal, su potencia habría implicado un devenir minoritario que interrumpió al fantasma portaliano, llevándolo a un nivel de implosión tal que, para defender sus intereses, no tuvo más remedio que instaurar una dictadura en una *réplica*, al modo en que lo había hecho Portales contra los pipiolos (en la alianza de los estanqueros con los pelucones) durante los procesos que se consumaron en la batalla de Lircay y que terminaron por institucionalizarse en la Constitución oligárquica de 1833. Sin embargo, dos problemas resultan importantes.

El primero es que no consideramos que la relación del fantasma portaliano y la Unidad Popular tenga un carácter puramente externo, sino más bien, que el primero *impregnará internamente a la segunda*. El fantasma no estará solamente en los otros (la oligarquía), sino también en la misma Unidad Popular cuando esta alcance el Gobierno. Al ser una experiencia (y no simplemente un gobierno), la Unidad Popular puede leerse como el intento por transformar el arte de gobierno heredado del portalianismo. De ahí sus aciertos y complicaciones, anudadas, por cierto, en la relación *no idéntica, no orgánica* con los pueblos (movimientos, organizaciones sociales, etc.) sobre los cuales se apoyaba.

31 Jacques Derrida, «Envío», en *Psyché. Invenciones del otro*, Avellaneda, La Cebra, 2017.

El segundo es que, así como en *El fantasma portaliano* trabajamos atendiendo al forjamiento de un dispositivo y no al personaje histórico de Portales ni a los procesos históricos desencadenados, en *Nuestra confianza en nosotros* no nos importará el personaje de Salvador Allende ni tampoco las causas de los procesos históricos sobrevenidos, sino su fuerza acontecimental, el carácter experiencial de la Unidad Popular, en cuanto pondrá en juego, no sin vacilaciones y complejidades, la interrupción del fantasma portaliano y la emergencia imaginal de la república de los cuerpos.

A partir de estos dos problemas, la apuesta de este ensayo es desmonumentalizar la Unidad Popular y forjar, por tanto, *una relación intempestiva entre ella y nuestro presente*. Frente a la museificación culpógena desenvuelta por la conmemoración de los cincuenta años del golpe de Estado de 1973 (que se ha repetido sin interrupción año tras año), nos interesa una Unidad Popular viva, que sea capaz de heredarnos la radicalidad de un porvenir.

Ahora bien, *El fantasma portaliano* trazó los esbozos para una genealogía sobre las condiciones que hicieron posible el forjamiento del código autoritario de la república chilena. Para ello, recurrió a las cartas del triministro y analizó desde ahí sus formas de saber, poder y subjetivación, planteando un problema que se refería, específicamente, a la redacción de la nueva constitución que estaba llevando a cabo la inédita Convención Constitucional abierta por la revuelta popular de octubre de 2019. La pregunta era: ¿en qué medida *escribir* la nueva constitución posibilita revocar al fantasma?

Nuestra confianza en nosotros, en tanto, buscará en los discursos de Allende las vicisitudes que experimentó la Unidad Popular para determinar en qué medida la «única gran experiencia ético-política de la historia nacional» planteó una contestación radical al fantasma portaliano. Su pregunta será: ¿en qué sentido podemos forjar una relación intempestiva con la Unidad Popular?, ¿en qué medida la Unidad Popular porta consigo un porvenir que puede interpelar radicalmente nuestro propio presente? A esta luz, veremos cómo se modifica el estatuto del saber, que ya no será exclusivamente experto, sino también popular; el lugar del poder, en el intento por desarticular las formas autoritarias heredadas del portalianismo y avanzar, al interior de la misma institucionalidad, hacia formas de ejercicio más igualitarias (una democracia no capitalista, a decir de Garretón), y, finalmente, la forma de subjetivación, puesto que, a diferencia del portalianismo, que reducía los pueblos al vicio, será el pueblo —en rigor, la clase— el que irrumpa en la escena de la segunda independencia de Chile.

Este punto es clave: Allende ve la Unidad Popular justamente como una *reactivación de la revolución por la independencia*, porque nota que existe un profundo desajuste entre el proceso de democratización sobrevenido y el modelo dependiente de desarrollo económico.³² La primera independencia habría sido política y se habría gestado entre 1810 y 1818; la segunda concierne a la independencia económica de Chile y encontrará en la experiencia ético-política de la Unidad Popular su realización. La Unidad Popular se anuda intempestivamente con el pasado y se plantea terminar con lo que los liberadores no pudieron: *la relación de dependencia económica*. En este sentido, la Unidad Popular constituirá una contestación radical a la oligarquía chilena, porque proyectará una destitución de la teología política portaliana sobre la cual se funda el complejo Estado-Capital.

El fantasma portaliano fue escrito entre enero y abril de 2022, mientras se redactaba la nueva constitución. Sin embargo, portaba una sospecha profunda acerca de los alcances que, hasta ese momento, podía tener el triunfo de la propuesta constitucional en el plebiscito del 4 de septiembre. Finalmente, el libro se publicó semanas antes de esa votación, que marcó un punto de inflexión radical en el acontecer de la política nacional, ofreciendo así nuevas densidades al texto.

Nuestra confianza en nosotros fue escrito a partir de ese plebiscito y del avance de la restauración conservadora, cuya trinchera ha sido el Congreso Nacional y su recomposición hegemónica, el Acuerdo por Chile, pacto que restituye la unidad del partido portaliano y lo convierte en el detentor de un proceso constituyente ya muerto. Decimos «ya muerto», porque habrá un proceso redactor pero no constituyente. Todo se ha invertido: el inédito lugar de enunciación abierto por la Convención Constitucional en 2021 terminó clausurado por la restauración oligárquica de 2022.

Aun así, se cumplen cincuenta años de la masacre que significó el golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973. Seguramente asistiremos a un conjunto de liturgias que corearán fuerte el «nunca más», mientras la oligarquía asegura su triunfo en el instante en que denosta al otrora general. Sus miembros se mirarán los bolsillos, verán el poder que han acumulado y se sentirán satisfechos, mientras la dictadura seguirá siendo el trabajo sucio que se activó de otra forma en el momento en que el golpe civil y parlamentario, articulado desde el Congreso Nacional, terminó por aplastar, quizás

³² Garretón, *op. cit.*

transitoriamente, a la república de los cuerpos para recomponer al fantasma portaliano en la axiomática de los nuevos tiempos.

La revuelta popular de octubre de 2019 empalma intempestivamente con la experiencia ético-política de la Unidad Popular. Hasta cierto punto, esta última vive en la primera, aunque desmonumentalizada, desprendida del talante trágico y culpógeno al que la redujo la liturgia transicional, recuperando así su *potencia cómica*. La revuelta popular de octubre habría sido una comedia que recuperó la risa de los pueblos de Chile, tal y como lo hizo la Unidad Popular durante sus mil días de gobierno.

La voz perdida de Allende, atravesando tiempos y olvidos mientras La Moneda se desploma en llamas, parece resonar en la revuelta de octubre bajo otra forma, otros rostros, otros problemas. Allende habita la revuelta, pletórico de flores a su alrededor,³³ cristaliza la *telepatía sensible* por la que, de vez en cuando, los pueblos convocan a sus mártires para vivir.³⁴ En el umbral abierto de la revuelta nadie está vivo o muerto; los vivos parecen muertos, los muertos devienen vivos, las voces se aglomeran en la ciudad y quiebran los circuitos del capital. La revuelta se intersectó en tres formas diferentes: el *sexo* impugnó al capital a partir del rostro del patriarcado, la *raza* desafió al capital en la expresión del racismo y la *clase* desnudó al capital al rechazar a las instituciones neoliberalizadas por su modelo económico. Sexo, raza y clase fueron las tres formas intersectadas de la república de los cuerpos que protestaron contra el abuso institucionalizado del Chile neoliberal.

A esta luz, la revuelta popular de octubre fue un *eco cómico* de la misma potencia *cómica* con la que irrumpió la Unidad Popular y, en este sentido, fue una emergencia de la experiencia ético-política que activó la república de los cuerpos, a pesar de la violencia oligárquica en curso y su peso de la noche. No se cumple aquí el paso hegeliano de la *tragedia* a la *comedia*, si no, la Unidad Popular habría sido una experiencia cómica que hubiera interrumpido algunos momentos de la trágica historia de Chile. La Unidad Popular, diremos, habrá sido una comedia cuya potencia vuelve a irrumpir en la revuelta popular de octubre de 2019: pero esta última es la *verdad* de la primera, en la medida en que su violencia destituyente trajo la experiencia desprendida de cualquier filosofía de la historia de la que aún

³³ Véase la referencia que hace Óscar Ariel Cabezas al modo en que Allende —junto con Mistral— fue «florificado» por la revuelta popular de octubre de 2019. En Cabezas, *op. cit.*

³⁴ Rodrigo Karmy, *Intifada. Una topología de la imaginación popular*, Santiago, Metales Pesados, 2020.

gozaba el discurso de la Unidad Popular. Cómica, porque destituye el mito y muestra la «risa originaria» (Ruiz), el «terrible amanecer» (López Stewart) que la Unidad Popular y la revuelta de octubre de 2019 *exponen y dejan al descubierto*.

II . USURPACIÓN

1.

Usurpación

En el Éxodo (20, 3-4) se cuenta que, después de manifestarse de muchas formas a ojos de Moisés, Dios dijo: «No habrá para ti otros dioses delante de mí. No te harás escultura ni imagen alguna ni de lo que hay arriba en los cielos, ni de lo que hay abajo en la tierra». El pasaje es clave en lo que concierne a la iconoclastia y la prohibición radical de la representación divina (la idolatría): no solo el Dios será uno (el islam restituirá esta misma consigna siglos más tarde), sino que portará consigo la prohibición de adorar esculturas e imágenes, porque de Dios no es posible representar, sino solo atender la multiplicidad de sus signos y palabras. Dios podrá asumir la forma de una nube o de una zarza ardiente, pero jamás podrá ser confundido con un ídolo. En el Éxodo, Dios está sustraído de toda representación, porque el lugar excepcional es atribuido a Él y de ningún modo a los seres humanos.³⁵ Precisamente porque se trata de un Dios nómada y no sedentario, un Dios que se revela en un texto móvil (la Torah) antes que en un templo territorialmente situado, si bien anuncia una posible deriva oikonomica que tendrá lugar en la tradición cristiana, en la tradición judía e islámica, se sustraerá de ella sin economizarse y, por tanto, sin necesidad de representarse.³⁶

³⁵ Jan Assman, *La distinción mosaica. O el precio del monoteísmo*, Madrid, Akal, 2003.

³⁶ Giorgio Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Vicenza, Neri Pozza, 2005.

Un asunto que pasa frecuentemente desapercibido en los análisis en torno a Portales es que su retrato se realizó solo después de su muerte, en 1837, tras toda una vida de negarse a ser retratado. Fue el pintor italiano Camilo Domeniconi (1800-1860), que había llegado a Chile en 1830, quien estuvo a cargo de realizarlo. Frente al cadáver de Portales asesinado, y por encargo del Gobierno chileno, Domeniconi pintó el cuadro que inauguró el proceso por el cual la historia nacional no dejaría de retratar al ministro, convirtiéndolo en un verdadero prócer.³⁷ El cuadro compuesto en 1837 terminó ardiendo en llamas la mañana del 11 de septiembre de 1973, cuando la oligarquía ejecutó el golpe de Estado, y las bombas y los disparos incendiaron gran parte del Palacio de La Moneda. ¿Por qué Portales no quiso retratarse en vida? ¿Cómo es que su retrato quemado terminaría potenciando su imagen en el instante en que los militares usurparon el edificio Gabriela Mistral para instalar ahí su centro de operaciones?

Si el Éxodo ofrece la mirada de un Dios irrepresentable que subordina para sí a sus ángeles, la situación de Portales ofrece una *inversión* totalmente sintomática: Portales no ocupa la posición soberana del presidente, sino la función gubernamental del ministro. No es Dios, pero su acumulación lo eleva hasta ejercer su potestad: se erige irrepresentable, *como si fuera* soberano. El rechazo a ser retratado en vida y, a la vez, la obsesión gubernamental por su retrato después de muerto constituirá una *operación metonímica* que elevará a un ministro que asumía una función angélica en la forma de un Dios que debía asumir el carácter soberano: un ángel devenido Dios, un funcionario erigido al rango de prócer, un mercader convertido en político; Portales expresa la anomalía oikonomica sobre la que pende la república.

Así como Dios se sustrae del mundo para gobernar sobre él, también el portalianismo, investido de un aristocratismo impostado, aparece como la fuerza que despunta sobre los mortales para ubicarse en la posición de la excepción: la alianza estanquera-pelucona configura la oligarquía republicana (ya no colonial) detentora de los modelos de virtud según los cuales deberán subjetivarse los pueblos bajo el término «vicios». A esta luz, el retrato historiográfico —por ejemplo, aquel que elabora Francisco A. Encina, quizás el retratista más estetizado y tenaz del personaje— convertirá a Portales en genio, tomando *la parte como si fuera el todo*, el ministro como un verdadero rey, un personaje menor como el detentor de la soberanía mayor.

37 Francisco A. Encina. *Portales* (tomo I), Santiago, Nascimento, 1934.

Si, tal como mostramos en *El fantasma portaliano*, el arte de gobierno constituido por el triministro no consiste en el cesarismo prodigado por O'Higgins ni en el federalismo liderado por Freire,³⁸ menos aún resultará posible volver a la monarquía: «La monarquía no es tampoco el ideal americano: salimos de una terrible para volver a otra y ¿qué ganamos?», decía Portales en su carta a Cea de 1822.³⁹ Sostuvimos que en Portales opera una suerte de introyección del dispositivo monárquico en la nueva forma republicana. Pero, justamente, dicho dispositivo desmaterializará la forma teológico-política prodigada por la monarquía en la del nuevo y moderno ensamble constituido por el Estado (cuerpo material) y el Capital (cuerpo inmaterial).

Solo así tiene sentido que, en la misma carta de 1822 dirigida a Cea, Portales no dude en decir que para las repúblicas latinoamericanas es necesario un «gobierno fuerte, centralizador», como forma secular de la otrora forma monárquica. En este sentido, la república portaliana deviene una *república del mal*, en la medida en que los ciudadanos carecen de virtud y solo son gobernables gracias a la aplicación de un gobierno cuya forma sea extremadamente autoritaria.

Al constituir un «militarismo estatalizado», articulado para contrarrestar a los pipiolos y su federalismo, Portales renueva las potestades del antiguo poder monárquico cristalizado en los privilegios pelucones y ensambla, de esta forma, un nuevo arte de gobierno que tendrá como puntal la simultánea articulación y separación de la ley y la excepción, del derecho y la violencia.⁴⁰ En otros términos, el fantasma portaliano será esa máquina en cuya circularidad no dejan de separarse y articularse, a la vez, ley y excepción, norma y facticidad, sobre la base de tres derivas clave identificadas con un nombre propio: el saber (Andrés Bello), el poder (Diego Portales) y la subjetivación (Mariano Egaña).⁴¹ Estos tres nombres, asociados a cada una de las esferas yuxtapuestas que operan en la máquina portaliana, implicarán la profundización de su imaginario político bajo las nuevas instituciones de la república.

38 «La Democracia, que tanto pregonan los ilusos, es un absurdo en los países como los americanos, llenos de vicios y donde los ciudadanos carecen de toda virtud». En Adán Méndez, *Cartas personales de Diego Portales. Estudio y antología*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2020, p. 55.

39 *Ibid.*

40 Gabriel Salazar, *Diego Portales. Monopolista. Sedicioso. Demoleedor*, Santiago, Editorial Usach, 2021, pp. 89-90.

41 Rodrigo Karmy, *El golpe portaliano. La violencia del fantasma y el estallido de la imaginación popular*, Santiago, Clacso, 2023.

De esta manera, la historia que construyen los retratos urdidos bajo el complejo nombre del triministro no es más que una topología en la que el gobierno operará como la *sutura* de la ley y la excepción, y donde el singular y estetizado personaje se ubicará, como un Dios, siempre desde las sombras, detrás de las formas institucionales, en la facticidad de las leyes y constituciones. Por eso, la *metonimia* sobrevenida en virtud de los múltiples dispositivos publicitarios que han articulado su retrato resulta decisiva, porque expresa el proceso de una *usurpación*: el ministro ocupará el lugar del soberano, será el ángel que usurpe la posición de Dios, ejecutando un arte de gobierno que actúa como bisagra entre el interior de la ley (mundo humano) y su exterior excepcional (mundo divino).

Para Portales, escribe Bernardino Bravo Lira, «la ley no es un fin. Es un medio, muy respetable, pero no intangible».⁴² Proveniente de un profesor de derecho público, esta observación es clave, precisamente porque advierte que, en la concepción del triministro, el irrepresentable —y permanente— dispositivo de la excepción se vincula con el dispositivo representable de la ley. El problemático *paso* entre uno y otro, entre la excepción irrepresentable (exclusión) y la ley representable (inclusión), definirá lo que hemos llamado el fantasma portaliano. Múltiples ilegalismos articulados desde la excepción capaces de refrendarse legalmente vía leyes y constituciones: en cuanto la ley aparece bajo la forma de un medio y no de un fin, Portales no es un ideólogo que proyecte un ideal de república, sino un gestor que aplica un arte de gobierno basado en la combinación del «garrote» con el «bizcochuelo»,⁴³ la excepción con el derecho, la violencia con la ley, dependiendo de la intensidad que enfrente ante los múltiples ritmos de la sublevación.

Por cierto, Bravo Lira no advierte cómo Portales logra feminizar la constitución y las leyes al utilizar el término «violación»: «Esa señora que llaman la Constitución, hay que violarla cuando las circunstancias son extremas», dice Portales en su carta del 8 de diciembre de 1834.⁴⁴ La masculinización de la violencia excepcional y la feminización de la norma legal no solo exhiben al militarismo estatalizado como soporte del privilegio oligárquico del orden pelucón, sino también el modo en que el fantasma portaliano *usurpa* la república de los cuerpos y hace de la violación a la mujer su más originaria y

permanente forma de captura: el discurso masculino cartografía a la mujer como alegoría de la república de los cuerpos tal y como el hombre será cartografiado por el militarismo estatalizado con el que consumará la usurpación.

¿Qué es la violación sino una apropiación de los cuerpos destinada a marcarlos bajo el sello de alguna propiedad?, ¿qué sería sino el sangriento origen —el bando como origen— desde el cual se funda el régimen de propiedad y su institucionalidad estatal?⁴⁵ La división sexual del trabajo, efecto de la relación de bando, será la *división social más originaria* y, por este motivo, el feminismo, quizás la más radical de sus impugnaciones.⁴⁶

Ahora bien, Bravo Lira pretende establecer muy claramente que, desde el punto de vista de Portales, sería posible diferenciar perfecta y juiciosamente las circunstancias bajo las que resulta justificable suspender el derecho para conservarlo. Sin embargo, su claridad es más bien un «sueño dogmático»,⁴⁷ en la medida en que quien decide las excepcionales circunstancias se sitúa ya en la excepcionalidad de la soberanía y, por tanto, pone en funcionamiento la tautología de la máquina mitológica, en la cual quien dice que las circunstancias justifican la excepción es precisamente el único que puede determinarlas.

Por eso, la decisión de la excepción no puede ser más que arbitraria, en la medida en que depende exclusivamente del soberano y su *performance*. Que la decisión sobre la excepción sea siempre arbitraria significa que, como advirtió Walter Benjamin, más allá de las siempre justificables pretensiones del derecho, resulta imposible distinguir entre norma y excepción, entre ley y violencia, porque ambos términos, lejos de contraponerse entre sí como pretende la jurisprudencia, constituyen dos dispositivos de una misma máquina.⁴⁸

Por esta razón, la lectura de Bravo Lira sobre la noción portaliana de la excepción no advierte que, en la medida que en ella se juega una decisión capaz de determinar su propia condición de posibilidad, lo que se juega aquí

42 Bernardino Bravo Lira, «Diego Portales, ese terrible hombre de los hechos», *Revista de Derecho Público*, vol. 1993, núm. 53/54, 2016, p. 54.

43 Véase Karmy, *El fantasma portaliano*, *op. cit.*

44 En Méndez, *op. cit.*, p. 378.

45 Véanse los capítulos 11, «Violación», y 12, «Anasemia», en Karmy, *El fantasma portaliano*, *op. cit.*

46 Nancy Fraser, *Cannibal Capitalism. How Our System Is Devouring Democracy, Care and the Planet—and What We Can Do about It*, Londres, Verso, 2022.

47 Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (edición bilingüe), Madrid, Istmo, 1999.

48 Walter Benjamin, «Para una crítica de la violencia», en Pablo Oyarzún, Federico Rodríguez y Carlos Pérez López (eds.), *Letal e incruenta. Walter Benjamin y la crítica de la violencia*, Santiago, Lom Ediciones, 2017.

no es más que la violencia de clase de unos mercaderes que pretendieron el monopolio histórico del capital. A esta luz, la textura del orden resulta invisible, pues en ella se juega la máquina o dispositivo que hace posible la operación circular entre la ley y la excepción, volcando la primera en la violencia de la segunda y legitimando la segunda en la facticidad de la primera,⁴⁹ pero justamente de un orden en que la ley es siempre frágil si no está apuntalada por una decisión. Este es el problema de la noción portaliana de orden: la ley aparece solo como un medio y nunca como un fin. En esos términos, no se puede construir una república, sino solo un régimen policial, una oikonomía.

El fantasma portaliano deviene así el dispositivo a partir de cuya axiomática se habría hecho posible la sutura entre ley y excepción, favoreciendo a los mercaderes antes que a los ciudadanos; al monopolio pelucón (y estanco) antes que a los pueblos. Por eso, Portales deviene simultáneamente visible e invisible, personal e impersonal, pues su fantasmática articulará —y gestionará— el puente entre el más allá y el más acá, entre la ley y la excepción, entre la soberanía y la economía: su estrategia no será jamás la de un Dios creador, sino la de un partisano —funcionario— del poder monopolista, que ocupó ilegalmente el trono soberano, *arrebatándose a los pueblos*. Esta ocupación tuvo lugar en la batalla de Lircay, que, a decir de José Victorino Lastarria, restauró el orden de la «reacción colonial» al destruir la «república democrática».⁵⁰

En la medida en que, según Lastarria, Portales no cristaliza al genio, sino al «gobierno absoluto», adviene una violencia irrepresentable que, sin embargo, hará posible la contextura de la representación.⁵¹ A partir de aquí, podemos explicar el rechazo portaliano a retratarse en vida: según Portales, el gobierno fuerte y centralizador tendrá que ser concebido como una «máquina», en la cual el ministro ocupará el lugar del resorte (Portales *dixit*): violencia instauradora de derecho invisible al propio derecho, el resorte ofrece el impulso para que todo el sistema funcione, al tiempo que se mantiene oculto como el núcleo mítico, que solo podrá ver la luz en momentos críticos.

En este sentido, Portales constituye la *operación de usurpación* por la cual se pondrá en juego una metonimia en la que tendrá lugar la *economización*

de la república, que convertirá al orden oligárquico en la ilusión de ser *el orden mismo*. Así, ha sobrevenido un proceso de *angeologización del Dios* o, si se quiere, de *economización de la política*, en que el gobierno devora la ley; la administración, la soberanía, y el funcionario usurpa el lugar del rey: el rechazo a retratarse en vida puede ser leído políticamente como la *operación portaliana de usurpación soberana* a través de cuya metonimia ha ocupado ilegalmente el lugar que le ha arrebatado a los pueblos.

49 Giorgio Agamben, *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.

50 José Victorino Lastarria, *Don Diego Portales. Juicio histórico*, Santiago, Imprenta del Correo, 1861.

51 *Ibid.*

2.

Anarquía

Que el retrato haya podido tener lugar solo después del asesinato de Portales, y que no se haya reducido a la dimensión pictórica del cuadro, sino ampliado a un conjunto de dispositivos publicitarios organizados estatalmente, muestra cómo el triunfo de la clase dominante después de la batalla de Lircay construyó la máquina mitológica portaliana como una serie de dispositivos de glorificación que, a la vez que invisibilizaron la usurpación acontecida, visibilizaron el triunfo alcanzado.

Un término clave usado para este cometido ha sido el de «anarquía». Esta noción (a la que Encina dedica dos capítulos completos de su *Portales*) debe ser entendida estratégicamente como el operador que posibilita la justificación subsecuente del orden oligárquico. Se trata de un operador que aparece cada vez que el núcleo mítico de la violencia sale a la luz y el orden experimenta algún grado de desestabilización.

La referencia al término «anarquía» funciona precisamente para convocar la restitución del orden en el que se activa el arte de gobierno que, en su célebre carta del 16 de julio de 1832, Portales caracteriza bajo la expresión el «peso de la noche»: «La tendencia casi general de la masa al reposo es la garantía de la tranquilidad pública».⁵² El portalianismo constituye un arte

52 Portales en Méndez, *op. cit.*, p. 219.

de gobierno que opera molar y molecularmente y que, frente a la amenaza de la anarquía, apunta a transformar la potencia de los pueblos en inercia, conduciendo a la masa al reposo que garantizará la «tranquilidad pública». Justamente, el significante «anarquía» será complementario del orden portaliano, porque solo a partir de él se podrá implementar el peso de la noche para que, una vez alcanzada la tranquilidad pública, el capital monopólico pueda desplegarse sin interrupción.

El retrato que trazó los primeros contornos del rostro de Portales implicó la edificación de los dispositivos inmunitarios clave que permitieron tanto alejar la amenaza como mantenerla vigente. Sin su espectral asedio, nada del fantasma portaliano puede funcionar, nada de su orden puede constituirse. Este último se debe al primero; el orden se instala en función de declarar la existencia de la anarquía. Será precisamente esa declaración el acto performático que constituirá al orden: la fórmula schmittiana de la soberanía, según la cual «soberano es quien decide sobre el estado de excepción», expresa exactamente la dimensión performática del orden portaliano.⁵³ Lejos de ser una sustancia o una esencia preexistente e invariante a la propia declaración acerca de la excepción, el término «orden» es una *operación*, la *performance* misma del ejercicio de gobierno.

En este sentido, el término «anarquía» amenaza y consolida, a la vez, la existencia del fantasma portaliano y, a esta luz, lo justifica en favor de la posibilidad real —pero una posibilidad cuya realidad es siempre espectral— de su destrucción. Así, el término «anarquía», utilizado por Portales y la ulterior historiografía que lo retrata, será el operador del orden, representación que debe permanecer como un remanente, excluida en la forma de una inclusión, para que la idea portaliana de orden pueda sostenerse, cada vez: frente a la anarquía no habrá más que un orden. Pero aquí el término «orden» no designa cualquier orden, sino el estanquero-pelucón, sostenido sobre la base del capital monopólico; no solo el orden de una *oikonomía*, sino la *oikonomía* en cuanto estructura del orden. Así, el *devenir retrato* de Portales —retrato pictórico, historiográfico, litúrgico, en el fondo— se explica por la conjura de la anarquía contra la cual se asentó su frágil y oikonomía concepción del orden. Un orden sin república, una ley sin eticidad.

El devenir retrato de Portales —es decir, su constitución en fantasma de la república— supone excluir dicha naturaleza, que constituye la textura de

53 Carl Schmitt, *Teología política. Cuatro ensayos sobre soberanía*, Buenos Aires, Struhart y Cía., 2004.

la mentada anarquía, pero que hunde su signatura en una genealogía más vasta que, al igual que en el caso de Hobbes, nos conduce a una indagación en torno al problema del mal: «La obra política de Portales —escribe Encina— está de tal manera ligada a la historia de la república que se confunde con ella; es, sencillamente, el proceso de su organización, el tránsito del caos informe al estado en forma».⁵⁴ El relato del retratista Encina identifica a Portales con un tránsito por el cual se va gestando el Estado.

Sin embargo, si lo que funda el portalianismo es, antes que una república, una *economía*, el proceso descrito por Encina está lejos de tener lugar en la forma de un progreso: a diferencia de Encina, nuestra lectura es que Portales no sería el nombre del tránsito de lo informe a la forma, sino el del *tránsito mismo*, en el que un conjunto de interrupciones expone que *la forma jamás logra consolidarse del todo*, pues siempre está transida de lo que supuestamente ella misma debería dejar atrás. Desechada por Portales en su carta de 1822, la monarquía es, sin embargo, incorporada hipertróficamente en la forma del gobierno fuerte y centralizador:

La obra de Portales —escribió Alberto Edwards— fue la restauración de un hecho y un sentimiento que habían servido de base al orden público durante la paz octaviana de los tres siglos de la Colonia: el hecho era la existencia de un poder fuerte y duradero, superior al prestigio de un caudillo o a la fuerza de una facción; el sentimiento era el respeto tradicional por la autoridad en abstracto, por el poder legítimamente establecido con independencia de quienes lo ejercían. Su idea era nueva de puro vieja: lo que hizo fue restaurar material y moralmente la monarquía: no en su principio dinástico [...], sino en sus fundamentos espirituales como fuerza conservadora del orden y las instituciones.⁵⁵

Para Edwards, la restauración de esa idea «nueva de puro vieja» habría traído consigo un concepto de autoridad, garantizando así la «fuerza conservadora del orden y las instituciones». Nuestra hipótesis es exactamente la contraria: la introyección de la monarquía habría sido hipertrófica en la medida en que se tradujo en un orden institucional autoritario, que puede asumir las formas de la dictadura si la república de los pueblos alcanza la suficiente intensidad como para excederla. Por eso, el orden y las instituciones, más que

54 Encina, *op. cit.*, pp. 33-34.

55 Alberto Edwards, *La fronda aristocrática*, Santiago, Imprenta Nacional, 1928, p. 42.

fuertes, devendrán feroces, precisamente porque carecen de legitimidad en tanto se han impuesto a la luz de una usurpación.⁵⁶ Lejos estamos del diagnóstico de Edwards y Encina, que considera a Portales un personaje orientado a la constitución de la impersonalidad político-estatal. Más bien, Portales es el *nombre de la usurpación*, cuyo único resultado no ha sido la instauración de una forma de república (el orden bajo un contrato), sino el de una *oikonomía*: un orden sin mundo, una institucionalidad sin pueblos, una forma sin vida.

En este contexto, me parece importante discutir la diferencia entre el pensamiento de Thomas Hobbes y el de Diego Portales, si acaso cabe sostener que en Portales hay un pensamiento político. Quizás podríamos decir que existe un pensamiento, mas no una filosofía, en cambio en Hobbes asistimos a un pensamiento devenido filosofía. Para el primero, el estado de naturaleza (la anarquía señalada por Encina) solo puede conjurarse con un contrato que intercambia protección por obediencia;⁵⁷ para el segundo, tal contrato no existe más que bajo el advenimiento del peso de la noche, en cuyo dispositivo las masas encuentran reposo.⁵⁸

Para Hobbes, el reposo de las masas jamás podrá venir de la libertad natural de los individuos, sino siempre de la renuncia en favor de la constitución del Leviatán. La renuncia a la libertad natural articula un poder constituyente orientado a la instauración de un contrato que favorece la propia conservación de la vida. En Portales, en tanto, no habrá renuncia exigida por el contrato, sino inercia producida por el arte de gobierno sobre la masa (el peso de la noche). Si Portales no inaugura una república (como Hobbes), sino una economía, es porque consolida una *república sin contrato* (una *república del capital*, por tanto), que solo puede permanecer bajo el mando —la prerrogativa de clase— que impone el gobierno fuerte y centralizador, y no bajo el contrapeso posible que se ejerce bajo un contrato.

Al instituir una economía y no una república, Portales ofrece, por cierto, un orden. Pero un orden de naturaleza social y nunca propiamente político, como sueñan Edwards y Encina (el Estado en forma). No se trata, por tanto, de la dicotomía entre Estado y guerra civil, como en Hobbes (vida versus

56 La distinción entre «fuerte» y «feroz» se puede encontrar en Nazih Ayubi, *Política y sociedad en Próximo Oriente*, Barcelona, Bellaterra, 1998.

57 Thomas Hobbes, *Leviatán. Sobre la materia, forma y poder de una república eclesiástica*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1998.

58 Alfredo Jocelyn-Holt, *El peso de la noche. Nuestra frágil fortaleza histórica*, Santiago, Debate, 2014.

derecho), sino del problema de si podrá o no funcionar una economía (orden), donde por «economía» habrá que entender, en un sentido amplio, una racionalidad gubernamental basada exclusivamente en la gestión (*oikonomía*) que se articula en función de la combinación entre excepción y norma, entre violencia y derecho. A esta luz, dicha racionalidad muestra el carácter modernizador del portalianismo solo en cuanto su axiomatización es capaz de profundizar las prerrogativas monopólicas de la oligarquía santiaguina, tal como ha sostenido Gabriel Salazar.⁵⁹ En otros términos, la noción de orden difiere en Hobbes y Portales: en el primero, el orden sigue siendo el del contrato, mientras que, en el segundo, será el de la economía y su masa.

Ahora bien, aunque Hobbes y Portales apuntan a reducir la vida hacia su simple conservación, para Hobbes resulta fundamental la función que tiene el derecho, en la medida en que, solo a partir de él, se puede fundar una autoridad capaz de neutralizar la potencia de la libertad natural. Para Portales, en cambio, no será el derecho (las leyes y constituciones), que estará siempre sujeto a la posibilidad de ser «violado» cuantas veces sea necesario, el que prometerá reposo, sino el peso de la noche, esto es, el arte de gobierno que opera capilarmente a través de las instituciones sociales y que no necesita de contrato alguno para funcionar. Cuando Alfredo Jocelyn-Holt destaca el hecho de que, a diferencia de los liberales, Portales no porta un ideario, apunta justamente a dilucidar este problema: no habrá «ideario», sino un «arte de gobierno», no habrá grandes discursos, sino una pragmática oikonomía del orden.⁶⁰

El solo hecho de que el propio Portales se lamenta de tener que hacerse cargo de los asuntos públicos en sus cartas resulta, desde ya, una confirmación sintomática de esta hipótesis:

Siento una fuerte repugnancia —escribe Portales a Elizalde en 1829— para ocuparme y ocuparte de asuntos públicos, cuyo giro causa asco y desesperación: así es que cuando por necesidad tengo que detenerme algunos ratos en escribir acerca de ellos, lo hago con inexplicable violencia, y botando la pluma a cada rato. Ningún sacrificio de cuantos hago por ser buen chileno me cuesta más que éste.⁶¹

59 Gabriel Salazar, *Construcción de Estado en Chile (1800-1837). Democracia de los «pueblos». Militarismo ciudadano. Golpismo oligárquico*, Santiago, DeBolsillo, 2021.

60 Jocelyn-Holt, *op. cit.*

61 Portales en Méndez, *op. cit.*, p. 93.

Los asuntos públicos provocan en él «repugnancia» y «asco». Más aún, ocuparse de ellos significa un enorme sacrificio, el más difícil de todos. Si está dispuesto a asumirlo, es para ser un «buen chileno», mientras una «inexplicable violencia» se apodera de su escritura que, unos años más tarde, escribirá el trazo mismo de la dictadura. Los asuntos públicos asquean, son detestables; aparecen, pues, como un mal necesario para lo cual solo es posible usar la violencia ligada a un derecho siempre frágil y sin mucha importancia.

En esa medida, se podría decir que el orden portaliano es un *orden social* y no político, no solo porque no funda un Estado en forma, sino porque, además, para conservar dicho orden necesitará articular un híbrido entre monarquía y república (un régimen devenido *tránsito* y no *en transición*), cuya forma se expresa en el modo en que la república latinoamericana se configura a partir de dos elementos clave: un gobierno fuerte y centralizador, y un pueblo plagado de vicios, cuyas formas de sublevación (los malos) habrá que combatir. Orden y desorden, Estado y anarquía, virtud y vicio configuran el conjunto de dicotomías inmanentes al pensamiento portaliano, en el que cada término funcionará como el reverso especular del otro, *producidos* por una misma máquina, donde la recurrente noción de anarquía (desorden o vicios), utilizada por el discurso oligárquico, será un operador del orden, que posibilitará la instauración de un régimen orientado exclusivamente a un reposo de las masas que garantice el libre tránsito del capital.⁶²

62 Sergio Villalobos R. escribe: «La preocupación por el orden derivó del quehacer mercantil, como una condición necesaria para la buena marcha de los negocios». En Sergio Villalobos R. *Portales. Una falsificación histórica*, Santiago, Universitaria, 2016, p. 37.

3.

Pelajianos

3.1. En *El fantasma portaliano* señalamos cómo, en la famosa carta de 1822 que Portales dirige a Cea, el mercader es explícito en señalar que la democracia constituye un «absurdo» en los países americanos, pues sus pueblos se hallan «llenos de vicios y [...] sus ciudadanos carecen de toda virtud, como es necesario para establecer una verdadera República».⁶³ Debido a estos defectos y carencias, Portales justifica el gobierno fuerte y centralizador: no es posible volver a la monarquía, pero tampoco es posible acceder inmediatamente a la democracia.

Así, el portalianismo articula un híbrido —un régimen *transicional*—, dado el *factum* vicioso de los pueblos a los que habrá que dirigir autoritariamente. La república portaliana deviene así una república sin ciudadanos, exenta de cualquier virtud cívica y, en este sentido, una singular *república del mal*.

El escenario de la carta es la querrela que Portales entabla contra los pipiolo. Su acusación es que la «democracia que tanto pregonan los ilusos» resulta un régimen abstracto en un escenario donde solo abundan vicios y donde no existen verdaderos ciudadanos: ¿cómo fundar una democracia si

63 Portales en Méndez, *op. cit.*, p. 55.

no existen virtudes cívicas?⁶⁴ La democracia requiere de ciudadanos ya formados, de virtudes cívicas arraigadas, cuestión que, según el comerciante, estaría lejos de suceder en las repúblicas latinoamericanas. De ahí su opción por el autoritarismo, dirigido exclusivamente por los «modelos de virtud», prestos a ser imitados por los pueblos viciosos.⁶⁵

Sin embargo, en la carta de 1822, la opción por el mal resulta transitoria, pues el propio Portales ofrece la posibilidad de alcanzar la democracia mediante un proceso de moralización: «Cuando se hayan moralizado, venga el gobierno completamente liberal y lleno de ideales, donde tengan parte todos los ciudadanos».⁶⁶ El régimen transicional —régimen portaliano—, que hibridiza monarquía con democracia (y que no es ni la una ni la otra), daría paso a la democracia plena (liberal) en la que «tengan parte todos los ciudadanos». Portales parece creer en esa posibilidad, a pesar de la existencia del mal y la necesidad de moralizar a las susodichas repúblicas. En otros términos, el mal que aparece en su carta de 1822, referido a los ciudadanos, parece ser transitorio, aún subsanable gracias a la eventual moralización de los pueblos.

Si en la carta de 1822 Portales todavía parece aspirar al proceso civilizatorio por el cual las repúblicas latinoamericanas podrían idealmente llegar a la democracia, en sus cartas de la década del treinta (justamente cuando ya está en posesión del gobierno), la cuestión de los vicios del pueblo parece intensificarse, experimentando una suerte de proceso de *ontologización*: en 1822, los vicios latinoamericanos eran enmendables y la veta portaliana aún podía admitir un mínimo proyecto ilustrado que le permitiera aceptar la democracia bajo la mediación del *katechón* del gobierno fuerte y centralizador (un despotismo ilustrado, dirá el historiador Villalobos). En otros términos, pareciera que en la carta de 1822 aún se vislumbra una salvación, una suerte de gracia al final del camino, si acaso los viciosos pueblos se dedican a obedecer al virtuoso gobierno.

Pero, para 1832, la posibilidad de moralización resulta escasa ante una figura que no se advertía del todo en las cartas que Portales escribió cuando aún se dedicaba al comercio: el «malo», que no supone la posibilidad de una reforma moral, sino la del combate, no la de su educación, sino la de su destrucción:

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*

Para que la experiencia le abra los ojos y le convenza —Portales le pide a Garfias que le diga a Joaquín Prieto— de que en materia de política y gobierno no hay más que herrar o quitar el banco; y de que el malo, siempre y por siempre ha de ser malo; porque el bien le enfada, y no lo agradece, y que siempre se halla tan dispuesto a faltar y clavar el cuchillo al enemigo como a su mismo benefactor, por lo que se puede asegurar con certidumbre que el gran secreto de gobernar bien está solo en saber distinguir el bueno del malo, para premiar al uno y dar garrote al otro.⁶⁷

El pasaje deja entrever el proceso de *ontologización* moral en el que, lejos de articular un continuo entre el bien y el mal (donde el malo puede reformarse y terminar siendo bueno), Portales acusa la existencia de dos entidades ontológicamente diferentes, que no necesariamente cederán a los enclaves de una reforma.

El mundo portaliano estará constituido por dos modelos antropológicos disímiles: el bueno y el malo, la oligarquía virtuosa y el pueblo vicioso. Dos formas irreductibles, dos principios que pugnan por el dominio del mundo y que deberán ser combatidos por toda la eternidad. «El malo, siempre y por siempre ha de ser malo», dice el ministro. Ya no habrá más apelación al ideal de la democracia, no habrá posibilidad de moralización y, de haberla, siempre estará la amenaza de que el malo vuelva a irrumpir en el instante menos pensado. El bueno y el malo devienen dos principios ontológicos irreductibles y, por eso, un buen gobierno deberá tener la capacidad de distinguirlos, «para premiar al uno y dar garrote al otro». De esta forma, el gobierno justifica su carácter fuerte y centralizador, precisamente porque su función en la sociedad será la de contener el advenimiento del malo y su asedio eterno, aplacando la potencia popular gracias a la constitución de un *katechón*.

En este sentido, todo parece llevarnos a la conclusión de que el portalianismo implica una lectura gnóstica del poder, al terminar por separar en dos principios antinómicos el bien y el mal: el paso hacia la dimensión fuerte del presupuesto antropológico constituye una apuesta de sutura, de hegemonía. Así, si en 1822 Portales se refería a la existencia de vicios en los pueblos latinoamericanos, en 1832 su discurso parece intensificarse al atribuir este diagnóstico a una antropología. El malo responde, justamente, a esa construcción antropológica. Al intensificar su diagnóstico, las cartas de Portales

⁶⁷ Portales en Méndez, *op. cit.*, pp. 124-125.

dejan entrever al pueblo como *detentor antropológico del mal*. Un pueblo que, en su imaginario, remitirá al *exceso improductivo* en el que estarán los «huevones» y las «putas», los «indios» y las «parvulitas»,⁶⁸ en suma, un pueblo devenido la *sumatoria de los vicios*.

3.2. El 22 de enero de 1828, el pasquín estanquero *El Hambriento*, que tenía por función conspirar contra el gobierno liberal, escribía:

Hacia tiempo a que la Iglesia de Jesu-Cristo se hallaba dividida y angustiada por varias sectas de herejes y sismáticos con grave sentimiento de toda la cristiandad, cuando para mayor desconsuelo de los fieles, hemos visto renovarse en nuestros días la herejía de los pelajianos que tanto dieron que hacer a San Agustín a fines del siglo IV, según nos refiere un santo doctor.⁶⁹

Según el número 7, publicado el 9 de febrero de 1828, los llamados «pelajianos» eran «vagos, haraganes, viciosos mal entretenidos, aspirantes, tahúres de profecía, y calaveras desatadas que forman el escuadrón de la briva».⁷⁰ Los llamados «pelajianos» aparecen aquí como una amenaza al orden y, por tanto, serán perseguidos por la sombra de *El Hambriento*. De hecho, Lastarria recuerda que, bajo el término «pelajianos», *El Hambriento* caracterizó a una facción de los pipiolos que no se sumía bajo la otra facción, los liberales, identificados con los hombres ilustrados u hombres del saber.⁷¹

El uso de este término resulta fundamental para nuestra indagación, pues nos propone una signatura que permite reconstruir el modo en que el portalianismo, al identificar a los pueblos con la herejía y el mal, carece de una apuesta ilustrada que se oriente al progreso histórico y a la reforma de la humanidad.

En *El Hambriento*, el término «pelajiano» aparece bajo dos formulaciones clave: la primera como *herejía* —lo cual supone la existencia de un bando ganador, de una ortodoxia que se identifica con la vía de Agustín de Hipona— y la segunda como un *excedente improductivo* (haraganes, viciosos mal entretenidos, etc.), que expresa el contenido de dicha herejía. En este sentido, *El Hambriento* toma el término «pelajiano» para caracterizar a una

68 Véase Karmy, *El fantasma portaliano*, op. cit.

69 *El Hambriento*, núm. 5, 22 de enero de 1828, p. 75.

70 *El Hambriento*, núm. 7, 9 de febrero de 1828, p. 121.

71 Lastarria, op. cit., pp. 19-20.

facción de los pipiolos desde el símil teológico, que arrastra consigo la histórica controversia entre Pelagio y Agustín de Hipona en torno al problema del pecado original.

Es precisamente esa controversia la que articula una lectura *metonímica* de Agustín acerca de la naturaleza del pecado, que será reproducida, bajo otra forma y otro tiempo, en el proceso —igualmente metonímico— de usurpación desencadenado por los estanqueros una vez que, en su alianza con los pelucones, se tomen el poder después de la batalla de Lircay. Posiblemente, el proceso de ontologización experimentado por la noción del mal en Portales, en el que se advierte una diferencia de intensidad entre las cartas de 1822 y las de 1832, esté mediado por lo que significó la batalla de 1830, en tanto consumación del proceso de usurpación promovido por *El Hambriento*, que, al intensificar las posiciones hegemónicas, termina por instalar a la oligarquía (pelucona-estanquera) en el poder. Con ello, se entierra la Constitución de 1828 y, como interpretará Lastarria, las últimas esperanzas de revolución de la independencia abiertas en 1810.⁷²

Bajo este escenario, *El Hambriento* ofrece la controversia agustiniana-pelagiana como una signatura que escenifica un conflicto en el que, precisamente, estará en juego el proceso de ontologización del mal, que Portales atribuirá exclusivamente a los pueblos, como parte de una estrategia para escindir la vida de sus potencias y convertirlos en una «masa en reposo». Solo si los pueblos devienen el mal, y en este sentido se constituyen en sujetos de la culpa, podrán ser inercializados bajo el peso de la noche.

En otros términos, la signatura pelagiana con la que *El Hambriento* escenifica la lucha hegemónica expone el proceso histórico de subjetivación de los pueblos bajo el fantasma portaliano: si los pueblos no pueden tomar el poder, no pueden deliberar sobre él; si no pueden gobernar, será precisamente porque portan consigo vicios que no se condicen con ninguna democracia, sino con una república que deberá ser regida autoritariamente para evitar, justamente, que sean los pueblos los que la rijan. Así, los pueblos aparecen subjetivados como incapaces de gobernar, bajo el signo de la culpa, porque no es nada más que culpa lo que el fantasma portaliano *no deja de producir*.⁷³

Ahora bien, la cita de *El Hambriento* que se refiere a los pipiolos como pelagianos condensa dos tiempos históricos en una misma escena: el de fines del siglo IV, en el que vive Agustín de Hipona, y el de principios del siglo XIX,

72 Salazar, *Portales*, op. cit.

73 Walter Benjamin, *Capitalismo como religión*, Génova, Melangolo, 2013.

en el que vive Diego Portales. El último yace junto al primero, identificando al bando pelucón con la Iglesia de «Jesu-Cristo» (la ortodoxia) y reduciendo al otro bando (los pipiolos) al estatuto de la herejía. Si Agustín opera metonímicamente como el dispositivo para concebir la cuestión del pecado, Portales lo hará para concebir (y aplastar) la festiva improductividad de los pueblos.

La cita de *El Hambriento* unifica ambas figuras a la luz de la operación metonímica que ponen en curso y sobre la base de la cual fundan la hegemonía: según el texto, el bando estanquero-pelucón portaría consigo la universalidad de la Iglesia y su ortodoxia, mientras que el bando pipiolo se reduciría a la particularidad de los errores y las herejías. Se desencadena, así, una lucha teológico-política en la que se juega la diferencia moral entre el bien y el mal, cuyo enfrentamiento aparece escenificado en un conflicto irresoluble entre dos principios ontológica y moralmente antinómicos. Precisamente, será a propósito de este enfrentamiento que, según Portales, el buen gobierno deberá diferenciar el bien del mal, para desplegar una lucha «siempre y por siempre» contra el segundo.

3.3. En *La ciudad de Dios*, Agustín de Hipona plantea una tesis acerca del pecado original que dice así:

Dios, para unir en sociedad a los hombres, no sólo con la semejanza de la naturaleza sino también para estrecharlos en una nueva unión [...] quiso crearlos y propagarlos de un solo hombre; y como ningún individuo del linaje humano muriera si los dos primeros, creados por Dios, el uno de la nada y el otro del primero, no lo merecieran por su desobediencia; los cuales cometieron un pecado tan enorme que con él empeoró la humana naturaleza trascendiendo hasta sus más remotos descendientes la dura pena del pecado y la necesidad irreparable de la muerte.⁷⁴

Este pasaje sintetiza el planteamiento fundamental que defenderá Agustín contra el obispo británico Pelagio. Como se sabe, para este último, mientras Adán vivía en el paraíso cometió una falta, pero no por eso fundó un pecado por naturaleza; no por eso le habría transmitido el pecado a la humanidad. Bajo esta perspectiva, si el pecado no es transmisible, los seres humanos pueden aspirar a vivir una vida justa (feliz) en la tierra.

⁷⁴ Agustín de Hipona, *La ciudad de Dios*, México D. F., Porrúa, 2008, p. 368.

A la inversa, para Agustín, el objetivo no es una vida feliz, sino una vida de obediencia remitida a la institución de la Iglesia (su símil es la angelología), en la medida en que el pecado de Adán sí habría constituido al hombre como un pecador por naturaleza. Solo en virtud de esta obediencia, los hombres podrán aspirar a la salvación de su alma, pero nunca a la felicidad sobre la tierra, cuestión teológicamente vedada precisamente por la transmisión adánica del pecado.

No deja de resultar interesante cómo el propio Agustín expone su operación metonímica, al menos, en dos pasajes en los que apela a la autoridad de los apóstoles:

Conforme a esta doctrina se entiende aquella expresión del sagrado cronista «El Verbo se hizo carne», esto es, hombre, la cual, como no la comprendieron bien algunos, imaginaron que Jesucristo no tuvo alma humana, porque, así como el todo se toma por la parte en el sagrado Evangelio [...] así también por la parte se entiende el todo, y diciendo la carne se entiende el hombre, como en los lugares que arriba hemos alegado.⁷⁵

El propio Agustín señala que el lenguaje del Evangelio es propicio a tomar el todo por la parte, de manera que, en vez de decir «hombre» (el todo), dice «carne» (la parte). Asimismo, en otro pasaje, Agustín señala:

¿Por qué, pues, a estas cosas y a otras tales «el doctor de las gentes en la fe y la verdad» las llama obras de la carne sino porque, conforme al modo de hablar con que se significa el todo por la parte, quiere decir que por la carne entendamos el mismo hombre?⁷⁶

Nuevamente, Agustín cree que el Evangelio porta consigo un modo de hablar que confirma su singular hermenéutica. Al metonimizar «carne» en «hombre», Agustín no hace una simple traducción del Evangelio a la crisis imperial del siglo IV, sino que transfigura completamente el sentido teológico de la noción de pecado, comprometiendo en él al mismo género humano: «La persona — escribe Giorgio Agamben comentando a Agustín —, que imputa al individuo Adán una culpa que la naturaleza no podía cometer, se convierte en naturaleza, haciendo así corresponsable de aquella culpa a

⁷⁵ *Ibid.*, p. 369.

⁷⁶ *Ibid.*

toda la humanidad, transformada en una *massa perditionis*».77 Agamben da cuenta de la operación fraguada por Agustín e insiste en cómo esta, a contrapelo de la tesis de Pelagio, se orienta a privar a los seres humanos de la posibilidad de tener una vida feliz en la tierra. Toda vida será remitida a la obediencia eclesiástica (la *oikonomía*), gracias a la cual los seres humanos, por naturaleza constituidos desde el pecado, podrán encontrar salvación (la gracia) de sus almas individuales en la Iglesia.

Sin embargo, la lectura genealógica que intenta Agamben contempla el modo en que la noción de pecado por naturaleza pondrá en juego lo que será la masa en el orden social moderno, que puede ser considerada la heredera de la otrora humanidad pecadora, *producida* por el legado agustiniano y el carácter *katechónico* de la Iglesia. Voluble, amenazante y, sobre todo, pasiva, la masa cristalizará el pecado otrora instaurado por la metonimia de Agustín.

Esta observación es clave porque nos permite releer la complejidad del fantasma portaliano y su peso de la noche: si este es un arte de gobierno que separa a los pueblos de sus potencias, es precisamente porque los transforma en «masa en reposo». El arte de gobierno portaliano convierte a los pueblos en masa, subjetivándolos bajo la noción de los vicios o el mal, como firmas de la otrora forma del pecado original. Así, el fantasma portaliano reproduce en la nueva *oikonomía* republicana la otrora operación metonímica del pecado por naturaleza fraguada en su momento por Agustín en su lucha contra Pelagio.

En este sentido, Portales articulará el *horizonte biopolítico del nuevo Estado chileno*, toda vez que concibe a los pueblos exclusivamente bajo la forma de una población, privados de acción política, despojados de toda posibilidad de deliberación, únicamente como masas económicamente administrables.78 Así, cuando el triministro acusa a los ciudadanos latinoamericanos de estar llenos de vicios y, diez años más tarde, los caracteriza, policialmente, bajo la figura del malo, no hace otra cosa que instalar un arte de gobierno de antigua técnica agustiniana, en el que los pueblos solo podrán ser vistos a partir del pecado por naturaleza: las repúblicas latinoamericanas *viven completamente en el pecado* y, por eso, no podrán optar a constituirse en repúblicas —es decir, en ciudades virtuosas en las que predomine la felicidad—, sino únicamente en regímenes fantasmáticos, cuyos pueblos viciosos habrán de ser conducidos

77 Giorgio Agamben, *El reino y el jardín*, Madrid, Sexto Piso, 2020, p. 41.

78 Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

por una clase autoritaria y virtuosa capaz de ejercer un gobierno fuerte y centralizador (carta de 1822).

Si seguimos la signatura ofrecida por *El Hambriento*, podemos advertir el modo en que la llamada «república latinoamericana» introyecta hipertróficamente el otrora ordenamiento de la Iglesia católica (la monarquía hispana): la clase virtuosa (de la que Portales y los pelucones creen ser parte) ocuparía el lugar del sacerdocio y la clase viciosa definiría al pueblo devenido masa. La metonimia se consume en el instante en que el fantasma portaliano implica la existencia de un gobierno autoritario que opera bajo el doblez del garrote y el bizcochuelo (mal y bien) para producir la inercialización de los pueblos: la masa en reposo, devenida gracias al arte de gobierno portaliano, no será otra cosa que la subjetivación de los pueblos en la forma de una *massa perditionis*.

Pero aquí habría que subrayar el hecho de que, en la nomenclatura portaliana, el mal —siempre atribuido al pueblo— asumirá dos formas diferentes y opuestas que, en realidad, expresan dos modalidades de su misma máquina gubernamental: por un lado, los pueblos sublevados que configuran la anarquía que habrá que combatir sin contemplación (el malo); por otro, los pueblos separados de sus potencias y devenidos población, transformados por el peso de la noche y su arte de gobierno en *massa perditionis*.

Así, cuando los pueblos se sublevaran, son moralizados bajo la figura del malo para ser combatidos, pero, cuando son obedientes, experimentan el peso de la noche y se adhieren a la premisa de la *oikonomía* que los gubernamentaliza para convertirlos en población (masa en reposo).79 Podrán ser «malos» (bárbaros) u «obedientes» (salvajes), pero jamás pueblos.

La usurpación estanquero-pelucona monta justamente ese doble efecto: antagonizar a los pueblos bajo la forma del malo y docilizarlos convirtiéndolos en población. El doble efecto será el de dos tácticas de una misma estrategia: combatir eternamente sería docilizar, perseguir sería gubernamentalizar, aplastar sería masificar; configurar un *katechón* que posibilite el libre flujo del capital bajo una masa en reposo. Solo así tiene sentido la estrategia portaliana del garrote y el bizcochuelo: el garrote tendrá en la mira al malo, y el bizcochuelo al pueblo devenido población. El primero será *combatido* por sublevarse, el segundo será *recompensado* por someterse a las prerrogativas de la *oikonomía*. Aquí se anuda la dualidad *pecado-gracia*, sobre la que volveremos más adelante.

79 *Ibid.*

El garrote y el bizcochuelo no serían dos tácticas separadas y dispuestas de manera secuencial, sino dos formas yuxtapuestas, dos prácticas que articulan un mismo arte de gobierno que expone, de manera prístina, lo que, en rigor, está en juego en la usurpación portaliana: *la privación de los pueblos de la política*, una neutralización orientada a impedir que se apropien de los asuntos públicos, para contener la irrupción de la república de los cuerpos que active la posibilidad material de transformación.

Así, solo en virtud del hilo genealógico agustiniano que hemos esbozado aquí, podemos comprender en qué consiste la usurpación portaliana: usurpar significa *subjetivar a los pueblos bajo el signo del pecado por naturaleza*, que será expresión de las dos tácticas implicadas en su arte de gobierno: hacer pecador supondrá, en este contexto, inhibir toda acción política, neutralizar las posibles formas de interrumpir al fantasma portaliano y aplastar casi completamente el deseo de los pueblos. En suma, reducir a los pueblos a simples entidades económicas, a verdaderas *vidas desnudas*.⁸⁰

Por eso, *El Hambriento* identifica a los pelagianos con el peligro, porque ellos constituirán la nueva versión de los que no creen en el pecado por naturaleza y podrán prometer, por lo mismo, una *vida feliz en la tierra*. Los pelagianos serán justamente los que no querrán someterse a las prerrogativas de la *oikonomía*, precisamente porque saben que no portan el pecado original y pueden usar y desenvolver libremente sus potencias. Ellos serán los demócratas de la época de Agustín, aquellos que no aceptan someterse al Imperio y, por tanto, habrán de ser perseguidos incansablemente, porque en ellos se encuentra la potencia capaz de destituir la sacralidad del orden.

Frente al híbrido monarquía-democracia de 1822, el portalianismo no solo se articula en un *régimen transicional* o fantasmático, que sitúa la monarquía como lo ya sido y la democracia como lo por venir, sino que, además, termina por ontologizar ese híbrido —justamente porque presupone la antropologización del mal—, clausurando así todo horizonte de progreso: a la política no le cabe más que administrar, no transformar; gestionar y no modificar el orden de las cosas.

No hay más política que el híbrido transicional, limbo entre las ruinas de la monarquía y lo que aún no se expresa como democracia: Portales no enfatiza la dimensión escatológica de lo por venir, sino la fuerza frenante de un *katechón* que dilata completamente el proceso y nos arroja a contemplar el Edén como

si fuera un modelo a imitar ciegamente, institucionalizando la relación de *obediencia patronal* como única forma de relación civil: no habrá tierra prometida, no habrá paraíso, sino solo una compleja relación de bando, que reduce al país a la forma de una copia subjetivada frente a un Edén que, gracias al adjetivo «feliz» del himno nacional, funcionará como su operador mimetológico.⁸¹

Ahora bien, nuestro interés en la cuestión del pecado no reside en el problema doctrinario ni confesional: no importa si Portales se ajusta o no a la doctrina agustiniana *en su totalidad*; tampoco si era o no religioso en sentido estricto. Más bien, nos importa cómo su discurso reproduce la *operación metonímica del pecado* y sus tecnologías de gobierno, puestos originalmente en curso por Agustín contra Pelagio y que Portales identificará con su propio movimiento de usurpación contra los pueblos: no habrá fantasma portaliano sin la *operación metonímica agustiniana* que convierte la falta (parte) en pecado por naturaleza (todo), pues será precisamente esa operación la que le permitirá reducir a los pueblos a poblaciones puramente económicas, que carecerán de virtudes cívicas, y será esta misma operación la que lo proveerá de un dualismo constitutivo, en cuyo despliegue consumará la totalidad del proceso de usurpación. A esta luz, se trata de rescatar dos nociones del mal derivadas de la antropologización operada por el agustinismo: la pasiva, que implica la idea del peso de la noche, y la activa, que subjetiva al otro que no se somete a los imperativos de la hegemonía en la forma del malo; la primera es efecto del combate a la segunda, la segunda orienta sus esfuerzos katechónicos a separar a los pueblos de sus potencias y transformarlos en población. Así, tanto en su forma pasiva como en su forma activa, se trata de una misma maquinaria fantasmática, cuya producción incesante de culpa/deuda caracterizará al capitalismo monopólico chileno.

3.4. El argumento antropológico que esgrimirá el portalianismo después de la batalla de Lircay —el mismo que se esgrime hoy después de la consumación del golpe civil y parlamentario contra la Convención Constitucional de 2021—, según el cual el proyecto ilustrado no se ajustaría a la antropología nacional, a las supuestas formas de vida de los chilenos —una cultura ahistórica—, pone en juego la operación metonímica que, gracias a *El Hambriento*, podemos rastrear en la doctrina del pecado original sostenida por Agustín de Hipona.

80 Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 1999.

81 Véase el capítulo 8, «Edén», en Karmy, *El fantasma portaliano*, op. cit.

Entre otras características, el argumento antropológico erigido en y como fantasma sostendría que la población chilena sería intrínsecamente conservadora y amiga de las relaciones jerárquicas y que, por eso mismo, los proyectos ilustrados orientados a transformarla fracasarían. El fracaso será atribuido, entonces, al choque entre una cultura invariante y auténtica y una ideología falsa e inauténtica: permanencia versus contingencia, verdad versus falsedad.

Con fecha 14 de junio de 1830, el propio Portales se dirige al Congreso Nacional y escribe:

El Gobierno cree que no podrá asegurar la paz interior mientras fermente en el seno de la sociedad tantos elementos de desorden. Cree también que la frecuencia de crímenes atroces e impunes es una mancha de carácter nacional y que es ya llegado el tiempo de hacerla desaparecer, restituyendo a las costumbres chilenas su antigua y nativa pureza.⁸²

Frente al desorden, Portales aboga por restituir a las costumbres chilenas su antigua pureza. Su máquina mitológica comienza a producir el montaje. Se impone la jerga de la autenticidad, de la pureza propia y antigua de las costumbres. En tanto orden que viene a contrarrestar el desorden, las costumbres buenas se erigen frente a las malas; las verdaderas frente a las falsas. Con ello, la máquina mitológica portaliana antropologiza el peso de la noche y su masa en reposo, haciendo que esta, en cuanto población, devenga verdadera, auténtica y originaria, frente a un pueblo sublevado, que sería falso, inauténtico e impostado. La operación metonímica portaliana petrifica al pueblo chileno en un imaginario antropológico que lo concebirá como una población (la masa), es decir, como un sujeto propiamente económico y no político.

En juego está la disputa histórica por la imagen acerca de nosotros mismos, si acaso se congelará en un fantasma que abstraer la antropología del chileno o destituirá la subjetivación dominante, de origen agustiniano, para inventar otras subjetividades (im)posibles. Evidentemente, no existe pueblo alguno que sea *esencial* o *naturalmente* revolucionario o conservador, sino múltiples formas de lucha que, al modo de acontecimientos, fraguan sus devenires históricos. Todo pueblo puede llegar a ser conservador o revolucionario, pues

su devenir depende, antes que de alguna esencia, de la activación de las potencias que puedan o no posibilitar su imaginación.

A esta luz, el fantasma portaliano es el dispositivo biopolítico devenido política de Estado, la racionalidad gubernamental que usurpa el lugar de la república de los cuerpos, la *oikonomía* capaz de separar a los pueblos de sus potencias y convertirlos en masa en reposo. La invención de la masa moderna —en su pasividad poblacional— tiene lugar en Chile con el devenir del fantasma portaliano.

82 En René Peri Fagerstrom, *Historia de la función policial en Chile*, Santiago, Ministerio del Interior, 1982, p. 11.

4.

Dualismo

4.1. El retratismo historiográfico conservador ha subrayado un asunto del todo fundamental en torno al personaje de Portales: la presencia —a la luz de sus cartas— de una suerte de dualismo que condicionaría gran parte de su vida. En este contexto, la tesis del genio resulta decisiva, porque permite unificar en una misma unidad personal (y es clave, para esta historiografía, la dimensión personal del nombre Portales) las antinomias constitutivas de su biografía: «Este dualismo entre el estadista y el individuo —dice Francisco A. Encina— ha sido un rompecabezas de biógrafos e historiadores; y se le ha señalado como una de las mayores anomalías de Portales».⁸³ En esa misma vía, el historiador Sergio Villalobos indica, a propósito de la cuestión política, que Portales «calificaba a sus rivales políticos en un maniqueísmo definitivo».⁸⁴ «Dualismo» y «maniqueísmo», dos términos que permiten seguir el razonamiento que hemos sugerido más arriba: la adopción activa (la lucha contra los malos) y pasiva (el devenir de la masa en reposo) de la operación metonímica agustiniana en torno a la cuestión del pecado por naturaleza inscribirá la gubernamentalidad portaliana como una verdadera teología gnóstica.

⁸³ Encina, *op. cit.*, p. 183.

⁸⁴ Villalobos R., *op. cit.*, p. 41.

El propio Encina deja entrever la existencia de varias expresiones de dicho dualismo: el sexual, el político y el psicológico. El primero, relativo a la muerte de Chepita (Josefa Portales y Larraín, su prima), según la caracterización psicológica ofrecida por Encina (su retrato, por supuesto), le habría producido «una impresión tan profunda que removió el fondo íntimo de su organización moral y afectiva [...]. Ya no volverá a amar, el amor ha muerto para siempre [...]. La mujer se ha dividido para siempre en dos categorías profundamente separadas».⁸⁵ Según Encina, la mujer será concebida por Portales, o bien bajo el signo de la amistad de corte ideal, o bien bajo la forma excesiva de la lujuria y el placer. Podríamos decir: mujer ideal ajustada a la forma versus mujer material que la excede. No hay unidad sintética, sino antinomia imposible de conciliar: una será buena y la otra será mala.

Al dualismo de la mujer se agrega la dicotomía entre el individuo y el supuesto estadista: Encina retrata a Portales escindido entre esas dos posiciones y, sin embargo, destaca su origen romano. Portales no pertenecería a la «aristocracia castellano-vasca», carente de toda concepción de Estado, sino que sería descendiente de los Borgia, que le habrían transmitido la fuerza del carácter romano, necesaria para sostener una concepción impersonal del poder político, perceptible, por ejemplo, a la hora de aplicar la sanción.⁸⁶ Es precisamente esa impersonalidad, que para Encina marcará decisivamente la impronta del genio al instaurar el Estado en forma, la que hará que el dualismo se exprese de otro modo: «Su inflexibilidad en la sanción y sus frecuentes asperezas en la vida afectiva [...]. Es una consecuencia del desdoblamiento completo que se produce en él entre el ciudadano y el hombre».⁸⁷ La antinomia de la vida sexual aparece ahora en el campo político: el ciudadano ejerce la sanción contra quien corresponde, y el hombre mantiene una relación de amistad con los mismos a quienes puede sancionar. En el retrato de Encina, la esfera pública y la privada aparecen claramente definidas: el hombre público (ciudadano) y el privado (hombre) marcarán la impronta romana del genio.

De hecho, las antinomias no son un problema para Encina. Estas encuentran su síntesis en la figura del genio, que el propio historiador monumentaliza bajo la supuesta estirpe romana del triministro. Bien ha subrayado Carlos Ruiz Schneider que Encina ve el período 1830-1891 como la «pugna o

el conflicto entre las tendencias de la raza, y más precisamente, de su sector dirigente, la aristocracia castellano-vasca, y la obra de un genio como Portales que pugna por apartarla de sus atavismos ancestrales».⁸⁸ Conflicto racial antes que de clase, el contexto ibañista al que el libro de Encina responde configura el retrato de Portales como prócer de una política necesariamente autoritaria, capaz de modernizar a una aristocracia que carece de todo concepto de Estado. El genio de Portales vendría a conducir a esa casta hacia la construcción del Estado en forma.

Por cierto, no nos importa si el personaje se ajusta o no a los retratos de sus historiadores. Clave es, sin embargo, la producción del *retrato mismo como personaje*, pues será este el que definirá al fantasma. En esta vía, la historiografía conservadora, tanto aquella que lo ensalza (Edwards-Encina) como la que lo critica (Villalobos), debe reconocer el dualismo o maniqueísmo constitutivo de Portales.

A pesar de la denodada obsesión historiográfica por psicologizar a Portales, que va desde los trabajos de Encina hasta los de Villalobos, creo advertir una diferencia clave entre ambos, que abre diversas resonancias: frente al dualismo de Portales, Encina resuelve sus contradicciones (o, al menos, las articula en alguna agencia) mediante la tesis del genio como unidad sintética, mientras que Villalobos, al perecer, se arriesga y prescinde de esa instancia unitaria: «La vida entera de Portales se desarrolló entre polos contrapuestos que le hacían perder el equilibrio».⁸⁹ El retrato que hace Villalobos porta un mayor peligro de desviación que el de Encina: los dualismos no moderados por la agencia del genio configuran una psiquis más compleja que arrastra al mercader a la pérdida de equilibrio.

Esta será, precisamente, la distancia que Villalobos tiene con Edwards y Encina: la «falsificación histórica» de un personaje erigido en genio implica abstraer la magnitud de las fuerzas históricas involucradas. Para Villalobos, no se trata de descartar la psicología, sino de situarla en el contexto de los procesos históricos que los personajes no necesariamente pueden controlar. A esta luz, advertimos que, entre la idealización de la historiografía conservadora y el trabajo de Villalobos, se produce un leve agotamiento de la metafísica del sujeto. Portales no aparece simplemente como el genio sobre

85 Encina, *op. cit.*, pp. 155-161.

86 *Ibid.*

87 *Ibid.*, p. 180.

88 Carlos Ruiz Schneider, «Conservantismo y nacionalismo en el pensamiento de Francisco Antonio Encina», en Renato Cristi y Carlos Ruiz, *El pensamiento conservador en Chile. Seis ensayos*, Santiago, Universitaria, 2015, p. 62.

89 Villalobos R., *op. cit.*, p. 141.

el cual se erigió la república, sino también como un personaje psicológicamente complejo que muchas veces puede perder el equilibrio. Un Portales fuerte (Encina) frente a un Portales débil (Villalobos), que parece ser tan frágil como su concepción de orden. El Portales débil estaría arrebatado por su propio dualismo, imposibilitado de moderar —salvo excepciones— los polos contradictorios en una unidad sintética fuerte.

El Portales débil deviene impetuoso, desgarrado, fuera de sí mismo. Más allá de la burda psicología que nos ofrece Villalobos, resulta relevante destacar su advertencia en torno al maniqueísmo. El bien y el mal, la virtud y el vicio, lo masculino y lo femenino, la aristocracia y el pueblo configuran parejas antinómicas que traducirán el *devenir gnóstico de su arte de gobierno*: Encina verá en Portales a un verdadero demiurgo, cuya obra será la creación del Estado en forma, de impronta propiamente romana, mientras que Villalobos verá una individualidad que actúa a favor de un proceso histórico mucho más vasto, que él mismo no es capaz de controlar.

Lejos de la psicología atribuida al personaje, aquí nos interesan las condiciones de producción de dicho personaje (su retrato, adornado con los años), que, justamente, configuran la textura del fantasma, legada como dispositivo y construida por los mismos relatos historiográficos. Será dicha textura la que portará la operación metonímica agustiniana a la que nos hemos referido en las páginas precedentes, donde la naturaleza será vista como corrupta y detentora del pecado original.

4.2. ¿Cómo el agustinismo, proyecto teológico devenido vanguardia de la lucha eclesial contra el maniqueísmo pudo devenir él mismo maniqueo? Quizás, lo que se juega aquí sea la secreta impronta gnóstica del propio agustinismo (y del cristianismo en general) en el instante en que interpreta metonímicamente la expulsión del paraíso de Adán en clave genérica: la articulación agustiniana intenta, originalmente, establecer un tránsito entre pecado y gracia, entre cuerpo y alma.

Pero es precisamente ese tránsito el que será roto por el advenimiento agustiniano de Martín Lutero en el siglo xvi: la obra y la fe no encontrarán más armonía, sino quiebre y desarticulación desde el monismo hacia el dualismo desatado entre dos principios en pugna.⁹⁰ Es justamente esta *modernización de la fe* la que constituirá al portalismo: la deriva protestante

del agustinismo, donde la otrora doctrina del pecado original no será más que la naturaleza caída de la humanidad, que deberá ser gobernada por un autoritarismo firme para no sucumbir. El portalismo sigue esta deriva e imagina una política exclusivamente marcada por la contención de dicha naturaleza a favor del devenir del capital.

El agustinismo —que había surgido en el siglo iv para combatir al maniqueísmo— quizás desarrolló al *propio maniqueísmo* de manera introyectada en la forma de la doctrina del pecado por naturaleza, tal como Portales introyectará el *principio monárquico hipertrofiado* al interior de la república, considerando así a los pueblos a partir de la figura del vicio.

El principio gnóstico presente en el fantasma portaliano encontraría su soporte en la operación agustiniana, cuya doctrina del pecado por naturaleza se expresará monstruosamente en la deriva protestante, que profundizará la idea de que la naturaleza humana será ontológicamente corrupta y propiamente caída.⁹¹ Así, la felicidad no será un asunto de este mundo —o quizás sí, pero solo alcanzable por algunos individuos—.

De hecho, en una de sus tantas cartas, Portales se refiere a la posibilidad de la felicidad, pero en términos exclusivamente individuales, nunca como un asunto público: «¿Qué más puedes pedir a los hombres de verdadera honradez? Ud. y yo [se refiere a su socio Cea] vamos ciegos al futuro, pero confiando en nuestra propia fuerza e inteligencia lucharemos hasta conseguir nuestra felicidad».⁹² La felicidad se puede alcanzar, pero como proyecto individual, no colectivo. No es un asunto político (como ocurre en la tradición aristotélica), sino un problema de «nuestra propia fuerza e inteligencia». Habría que deducir que quienes no tengan esas cualidades no podrán alcanzarla. El «nosotros» aquí en juego se limita a los supuestos virtuosos. Así, la felicidad se resuelve como una experiencia para algunos, un asunto puramente oligárquico.

Las escenas que hemos revisado muestran que el dualismo portaliano no será más que la operación de la usurpación, en la que el bien y el mal serán concebidos como verdaderas fuerzas cósmicas en eterna e incansable lucha. Al aceptar el carácter caído de la naturaleza humana, el dispositivo político no podrá sino resolverse en un autoritarismo. Pero, a diferencia de Hobbes, dicho autoritarismo será social y no político, económico y no estatal, propiciando la libre circulación del capital al precio de sofocar a los pelagianos (que en otro momento la oligarquía llamará *upelientos*).

91 León Rozitchner, *La cosa y la cruz*, Buenos Aires, Losada, 1998.

92 En Méndez, *op. cit.*, p. 68.

90 Martín Lutero, *Escritos políticos*, Madrid, Tecnos, 2001.

4.3. Es en la operación metonímica agustiniana donde habría que volver a pensar la consideración que hacía Gabriela Mistral en su texto «Menos cóndor y más huemul», publicado en 1925 en el periódico *El Mercurio*. ¿Sería suficiente apelar al huemul —la gracia— para desarticular la usurpación operada por el fantasma portaliano al adoptar la cuestión del pecado por naturaleza? Es clave esta discusión, porque la impugnación de la usurpación portaliana implica, a su vez, impugnar los emblemas nacionales que sostienen una concepción dualista: es el caso del escudo nacional compuesto por el huemul y el cóndor.

A diferencia de las lecturas militaristas, tan habituales en el pensamiento nacional, Mistral prueba una desestabilización del equilibrio abogado por la tradición de los vencedores:⁹³ calificando de «gracia» al huemul y de «fuerza» al cóndor («que es solamente un hermoso buitres», dice), pone el acento en la primera.⁹⁴ Si leemos la tensión entre ambos animales a la luz de la concepción agustiniana del pecado, diremos que la diferencia entre gracia y fuerza intenta traducir la tensión entre salvación y pecado. A esta luz, la interpretación tradicional de la heráldica del escudo nacional privilegia la fuerza (el cóndor), que, en último término, representaría el lugar del pecado, justamente en desmedro de la gracia, representada por el huemul.

Pero cuando Mistral apela a «menos cóndor y más huemul», e identifica al primero con la fuerza y al segundo con la gracia, ¿está adoptando el principio agustiniano del pecado? ¿Habría en ella una concepción pecadora de la naturaleza (la fuerza)? Diría que no, pues en Mistral sucede la operación exactamente inversa: si en el agustinismo la naturaleza (la carne) parece identificarse con la corrupción, que mediante una expansión metonímica terminará identificada con el propio carácter pecaminoso del hombre en general, en Mistral la naturaleza es lo que está exento de corrupción, pues está enteramente divinizada.

Quizás, el principio sobre el que Mistral se asienta es franciscano, tal como ella misma indica en *Motivos de San Francisco*:

Cuidaba [Mistral se refiere a Francisco] afectuosamente de animales, aves y plantas. Encontraba la cosa más natural del mundo aproximarse a las bestias salvajes, cuidar de las abejas, amparar al halcón, cantar, sí, cantar, en

93 Véase el capítulo 17, «Heráldica», en Karmy, *El fantasma portaliano*, op. cit.

94 Gabriela Mistral, «Menos cóndor y más huemul», en *Por la humanidad futura. Antología política de Gabriela Mistral*, Santiago, La Pollera, 2015.

exquisitos versos latinos al sol, al agua y al fuego y aun alabar aquello que llamamos *inanimado*, en una especie de amor filial hacia aquel Planeta que consideraba como partícipe de la Divinidad, porque Cristo N. Señor se dignó descender a él para redimirlo primero con su Sangre y luego con su Gracia.⁹⁵

La idea de que el planeta es «partícipe de la Divinidad», haciendo de todas sus criaturas, vivientes y no vivientes, formas de participación, deviene la cuestión decisiva según la cual Cristo descendió hacia Francisco para «redimirlo» con su sangre y con su gracia. Otra vez Mistral inclina la balanza hacia la gracia (huemul) y no hacia la sangre (cóndor), haciendo de la naturaleza no el lugar de la corrupción y el pecado (fuerza), como propone el agustinismo, sino de la gestualidad (gracia), tal como adviene en la figura del huemul. Incluso, podríamos decir que la gracia presente en la tradición agustiniana, que en Portales aparece secularizadamente en la forma de la democracia (Carta de 1822), concierne a la salvación del alma individual.

En Mistral, la gracia no tiene que ver con la salvación del alma individual después de la muerte, sino con la *gestualidad de lo viviente y no viviente*, en la que se posa la divinidad: «El huemul es perfecto con solo el cuello inclinado sobre el agua o con el cuello en alto, espionando un ruido».⁹⁶ La gracia del huemul no surge con su sacrificio, muerte o crucifixión; antes bien, irrumpe en la gestualidad misma de su existencia o, si se quiere, en la existencia como nada más que gestualidad. En este sentido, a diferencia del portalianismo, cuyo dualismo ha de violentar el gesto para suturar incansablemente vida y *lógos* en un arte de gobierno eterno y sin fin, en Mistral no habría nada más unívoco, y a la vez múltiple, que el gesto, en la medida que en él no habría diferencia entre vida y *lógos*. No habría así un arte de gobierno orientado a la separación de las potencias respecto de la vida: la operación de «Menos cóndor y más huemul» (cuestión que se intensificará en *Poema de Chile*) desactiva la estructura pecado-gracia, al abandonar la idea de una naturaleza corrupta por una naturaleza totalmente graciosa. La naturaleza está lejos de la corrupción del pecado y se identifica con la gestualidad de la gracia: *donde Portales ve corrupción, Mistral ve gestualidad*. Cada movimiento o detención expresa la gracia. La gracia es la suspensión de la fuerza y su monumentalidad

95 Gabriela Mistral, *Motivos de San Francisco y otras prosas cristianas*, Santiago, Ediciones Andrés Bello, 2008, p. 112.

96 Mistral, «Menos cóndor y más huemul», op. cit., p. 52.

—la *detonación* indicada por Santa Cruz—, una desactivación de la operación metonímica agustiniana sobre la cual se erige la usurpación portaliana.

No habrá dialéctica, reconciliación o neutralización de las dos fuerzas cósmicas, menos aún equilibrio entre ellas en la heráldica del escudo, sino irrupción del *resto improductivo* (justamente la gracia), que no cabe en la totalidad de la fuerza y expone la incompletud constitutiva del gran signo masculino, bajo el cual tantas guerras y colonizaciones se han llevado a cabo. Toda la máquina mitológica chilena, expresada en este caso en la heráldica del escudo nacional, que se articula en función del dualismo y su *chantaje* (esto o lo otro, «por la razón o la fuerza»), resulta destituida por el contramovimiento mistraliano para mostrar la participación de cada uno en la gracia y no en el pecado: «Vivía el huemul sobrado / de pastales y sombreos, / pero por su mal topé / con los sus ojos de ruego. / Se me dio como la gracia / y lo aupé hasta mi pecho»,⁹⁷ escribe Mistral en *Poema de Chile*. Mistral identifica al huemul con un ángel y, a su vez, con la gracia recibida. El poema se despliega en una suerte de oda a la gestualidad, *himno menor* que *irrumpe internamente* en la propia monumentalidad del escudo nacional y desestabiliza la sutura proveída por su feroz portalianismo.

Si el huemul erige su cuello o lo agacha para beber agua, el animal deviene gestualidad. Su gracia no reside en un más allá que nos espera después de la infelicidad experimentada en esta vida, como ocurre en Agustín, sino en la participación misma con la que la divinidad ha envuelto la inmanencia del planeta y ha hecho de la naturaleza el reducto mismo de la gracia, no del pecado. Porque divinidad no será, para Mistral, fuerza sino gracia (no será un director supremo, como denunciará Recabarren contra la Iglesia); irrupción del gesto antes que soberanía, restos que no habitan la ciudad portaliana y cuya improductividad desata la fiesta de la felicidad.

97 Mistral, *Poema de Chile*, Santiago, La Pollera, 2015, p. 35.

5.

Impunidad

El 10 de marzo de 1983, un joven periodista colombiano llamado Andrés Pastrana entrevista al general Augusto Pinochet. Vestido de civil y no de militar, el general intenta mostrar una imagen de normalización civil hacia el extranjero, como si usara los ropajes de la legalización constitucional de 1980 a contrapelo del conjunto de protestas que recorren el país de norte a sur. Pastrana pregunta acerca de las posibilidades de una «reapertura democrática en Chile»: «Ud. ha abierto las puertas a que la gente que está exiliada retorne. Retorne bajo unas ciertas condiciones implantadas por su gobierno».⁹⁸ Pinochet responde:

Mire, la pregunta suya es bien interesante. ¿Por qué está fuera en primer lugar la gente? Está fuera porque esta ciudadanía era negativa en el país. La gente que nos llevaba a la guerra civil. Si no hubiera habido o si no hubiera existido un pronunciamiento militar, en pocos días más venía la guerra civil. Por eso está fuera [...]. Lógicamente, nosotros no les podemos abrir las puertas a todos en el sentido que pasen tranquilamente después de haber tenido al país al borde de la guerra.⁹⁹

98 <https://www.youtube.com/watch?v=AgJmHVzHu0o>

99 *Ibid.*

El discurso portaliano aflora sin contrapeso. El exilio está justificado en la medida en que expulsa del país a la ciudadanía «negativa» que ha causado la debacle. Para Pinochet, esa ciudadanía constituye la causa del mal, pues es la que tuvo al país «al borde de la guerra». Pinochet no pronuncia el término «exilio» (solo Pastrana lo usa en su pregunta), como si su figura jurídica y política no existiera. Esto es clave, porque hacerlo implicaría asumir que su gobierno es efectivamente una dictadura (otro término que el dictador jamás usó). Para el vetusto general, la causa del llamado «pronunciamiento militar» fue la ciudadanía negativa que conducía al país a la «guerra civil».

La argumentación de Jaime Guzmán se inscribe en la misma línea. Cuando, a principios de los noventa, Patricia Politzer le pregunta cómo enfrentar el «hallazgo de osamentas» consignado por la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, Guzmán responde:

Ahora, lo que sí se debe hacer es poner el dedo en la llaga de dónde está la principal responsabilidad de esos hechos. Sin desconocer la responsabilidad de los militares que hayan incurrido en violaciones a los derechos humanos, yo sitúo la responsabilidad principal de esos hechos en los dirigentes de la Unidad Popular que nos arrastraron deliberadamente a un cuadro de guerra civil.¹⁰⁰

La relevancia de esta afirmación es que el discurso que culpa a la Unidad Popular no será privativo de los militares, sino extensivo a los civiles y su operación usurpadora. Así, la operación metonímica que hemos visto desplegarse desde el portalianismo no solo se cristaliza nuevamente en la dictadura bajo el relato de Pinochet, sino que se apuntala lo que será la nueva democracia bajo el discurso de Guzmán.

En otros términos, con Guzmán, la idea de que «la principal responsabilidad de esos hechos» reside en la Unidad Popular se vuelve *paradigma del nuevo orden político*. No habrá, por tanto, transición sin la subjetivación de los «dirigentes de la Unidad Popular» bajo la rúbrica de la culpa que llevará a que el socialismo, y en general los gobiernos de la Concertación, insistan en demostrar que, a diferencia de la Unidad Popular, que arrastró al país hacia la ingobernabilidad (la «guerra civil»), ellos sí pueden gobernar. ¿Demostrar a quién? ¿Gobernar cómo? ¿Quién se identificará con ese Gran Otro sino la derecha económica

¹⁰⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=YvYuQDkQ0gA>

y política por la que fueron interpelados los dirigentes concertacionistas, y en especial los socialistas, en el momento de tener que *reparar* el supuesto pecado cometido al haber participado en la Unidad Popular?

Precisamente porque este discurso anuda a civiles y militares (Aylwin), estará muy extendido en la vida cotidiana para producir culpa y consolidar una «fábula» que constituirá *la razón de Estado de la propia transición*.¹⁰¹

Una historia indisociable de una moraleja —dice Jacques Derrida— que pone en escena seres vivos, animales o humanos, una historia supuestamente instructiva, informativa, pedagógica, edificante, una historia ficticia, montada, artificial, incluso inventada pieza por pieza, pero destinada a enseñar, a aprender, a *hacer saber*, a dar parte de un saber, a llevar el conocimiento.¹⁰²

Para Derrida, la fábula —como la gloria en Agamben— es un montaje que concluye en una moraleja y tiene el efecto performático de «hacer saber» que se sabe, que, si no se cumple con la enseñanza, se caerá en la misma falta en la que habrían caído sus personajes. En este sentido, digamos que no solo la retórica, sino también la filosofía y en particular la filosofía moderna (el contractualismo), obedecería discursivamente a la estructura de la fábula.

En nuestro caso, la distinción de la historiografía conservadora, que introduce el paso del caos al supuesto Estado en forma, no sería más que una fábula que, como una verdadera operación antropogenética, vuelve a activarse a la manera de la transición: antes era la guerra civil (Pinochet) en la que se dirimía el reino de lo animal y, entonces, el sentido moral de las Fuerzas Armadas y de Orden tuvo que actuar para restituir el reino de lo humano. Al acometer un acto civilizatorio en el que surgirá lo humano, habrá una culpa que será distribuida exclusivamente hacia los pueblos, aquellos que «nos arrastraron deliberadamente a un cuadro de guerra civil». A partir de la conspicua enseñanza proveída por la fábula, el discurso transicional dictará que la culpa no es de quienes perpetraron la usurpación en el golpe de Estado de 1973, sino de aquellos que quisieron transformarla; la culpa no

¹⁰¹ Rodrigo Karmy, «La fábula de Chile. La transición como *raison d'état*», *Resonancias. Revista de Filosofía*, núm. 4, 2018.

¹⁰² Jacques Derrida, *Seminario La bestia y el soberano*, vol. I (2001-2002), Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 58.

residirá en los militares en cuanto institución (Pinochet y Guzmán coinciden en este punto), sino en quienes pusieron al país al borde de la guerra.

En esta vía, el fantasma portaliano ha constituido un cierto sentido común que porta consigo los enunciados de la impunidad: decir que los detenidos desaparecidos, torturados y ejecutados políticos «no eran blancas palomas» o que «algo habrían hecho» exhibe toda la textura de una máquina que no deja de repetir que aquellos que sufrieron los embates del terrorismo de Estado, en el fondo, *lo merecían*. Este es el núcleo mitológico del fantasma portaliano, su fábula, que se reproduce en la nueva diáda articulada por Pinochet y Guzmán, por el poder militar y el civil.

Al concebir que quienes fueron violados en sus derechos humanos lo merecían, o, en la versión económica neoliberal, que quienes son pobres merecen serlo porque no trabajan, se pone en juego, otra vez, el núcleo mítico del fantasma. Este núcleo, de origen *no cristiano* en cuanto mítico, es asumido por el cristianismo agustiniano bajo la forma del pecado original, mediante la operación metonímica que, como hemos visto, será actualizada por el fantasma portaliano de manera singular. Tanto en el plano político como en el económico, siempre la responsabilidad última residirá en la persona que sufre la violencia y no en la agencia que la ejerce sistemáticamente.

Sean los discursos de Pinochet o de Guzmán, subyace la justificación del crudo destino de los sublevados en la idea última del pecado original: fueron encarcelados, torturados, hechos desaparecer o ejecutados, fueron pobres, carecieron de pensiones o de educación porque, en el fondo, lo merecían. Es el castigo que les corresponde por sublevarse contra el orden de las cosas. Incluso lo merecían desde *antes*, porque fueron viciosos por naturaleza.

Si algunos merecían el castigo fue porque la «responsabilidad principal de esos hechos» residió justamente en quienes fueron vencidos y no en quienes vencieron. Así, la cuestión de la justicia yace totalmente invertida: los atropellos contra determinados grupos aparecen justificados porque estos, antes de transgredir el orden, *ya lo merecían*; portaban consigo el resabio trágico del pecado original. En este sentido, la justicia transicional fundada en la fórmula aylwiniana de operar «en la medida de lo posible» se cristaliza en la antigua tesis enarbolada por Trasímaco contra Sócrates en *La república* de Platón: «Lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte» (libro I, 338c).¹⁰³

¹⁰³ Platón, *La república*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997, p. 23.

Imagen dialéctica

El contraste entre Allende y Portales es abismal. Jamás Portales aparece mencionado en los discursos públicos de Allende, y Portales solo menciona a los antecedentes de Allende bajo la figura del mal. Allende elabora una pedagogía popular en cada discurso que pronuncia. Portales solo reclama la obtención de la fuerza y su hegemonía. La imagen del pueblo es puesta en Allende como el verdadero interlocutor; en Portales, en cambio, solo aparece como el lugar del vicio o el mal.

El pueblo atraviesa cada discurso de Allende porque en parte se constituye en ellos, mientras que, en Portales, remite a una entidad externa de naturaleza corrupta. Más aún: no es casual que Portales escriba cartas y Allende enarbole discursos. Las primeras remiten al erario privado de quien imagina toda relación pública como una relación privada, toda forma política como una forma económica.¹⁰⁴ Los discursos, en cambio, son inmediatamente públicos, provienen de quien le habla a un público (pueblo), al tiempo que su *performatividad* lo va produciendo. En este sentido, son la desviación del «destino» de las cartas portalianas; el acontecimiento que disemina la posibilidad de que estas lleguen siempre a destino.¹⁰⁵ Si bien en Allende el pueblo

¹⁰⁴ Fielbaum, *op. cit.*

¹⁰⁵ Lacan, «El seminario sobre “La carta robada”», *op. cit.*

aparece como una sustancia dada, en realidad, lo que llama «pueblo» es una producción política a la que Allende *crea pertenecer* y cuya agencia política ha podido tener lugar gracias a que su irrupción ha desactivado la bipolaridad de la máquina mitológica portaliana constituida por el pecado y la gracia (el garrote y el bizcochuelo).

Esto es clave: Allende conduce, es cierto, pero solo en la medida en que pertenece al pueblo que dirige. Más bien, es el pueblo quien lo ha puesto ahí. No es él, personalmente, quien se ha arrogado la potestad de conducirlo. No hay, por tanto, usurpación, como ocurre en Portales: este último no pertenece al pueblo, sino a la oligarquía virtuosa que delibera y se hace con el poder.

Portales no tiene más pedagogía que el gobierno fuerte y centralizador, cuyo arte de gobierno opera sobre la base del garrote y el bizcochuelo (el pecado y la gracia), a diferencia de Allende, que apunta a su total democratización y cuyo arte de gobernar intentará apelar a la razón de sus interlocutores, en especial, del pueblo. Si en Portales la falta de ilustración es la debilidad del pueblo, en Allende es su exceso. El primero funda una economía sin república, el segundo terminará por imaginar una república sin economía. Quizás esta sea la fisura de Chile, el conflicto sin resolución entre ambas dimensiones, ecuación imposible mientras la economía esté en manos de la oligarquía.

III. REVOLUCIÓN

1.

Clase

En *Clase. El despertar de la multitud*,¹⁰⁶ el filósofo Andrea Cavalletti ofrece una pista que resulta crucial para pensar la cuestión de la masa o de la población como sujeto de la modernidad.¹⁰⁷ Si bien el término «clase» habría sido originado por los fisiócratas en la Francia de fines del siglo XVIII para referirse a la dimensión biopolítica de la población, en Marx encontrará otra intensidad: «El nuevo uso del sintagma “lucha de clases” desactiva [...] la teoría de la civilización, rompe el doble vínculo, sale del horizonte biopolítico».¹⁰⁸ Cavalletti sostiene que, para Marx, el término «clase» no adviene como un término social o económico, sino como uno esencialmente político, que no preexiste al mismo proceso de lucha que desencadena: «La auténtica constitución de clase no sucede antes de la lucha ni a través de ella, sino *en medio* de la lucha».¹⁰⁹ Siguiendo el razonamiento de la tesis XII de las *Tesis sobre el concepto de historia*, de Walter Benjamin, Cavalletti subraya que la clase revolucionaria en Marx no puede ser concebida bajo la forma de una sustancia

106 Cavalletti, *Clase*, op. cit.

107 Peter Sloterdijk, *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Valencia, Pre-Textos, 2001.

108 Cavalletti, *Clase*, op. cit., p. 142.

109 *Ibid.*, p. 82.

ni de una estructura social dada, sino de una subjetividad que tiene lugar solo de manera histórica y práctica, «en medio de la lucha».¹¹⁰ Se trata de una subjetividad situada en la *práctica* (práctica que es uso), contingente e interruptiva a las fuerzas históricas y políticas prevalentes.

Si en la segunda mitad del siglo XVIII los fisiócratas habían caracterizado el equilibrio entre gobierno y población (la «adopción espontánea de normas», dirá Émile Benveniste) bajo el término del todo novedoso *civilisation*, serán las ciencias sociales los saberes que surgirán a partir de dicho marco durante el siglo XIX y XX para profundizar el carácter eminentemente social del término «clase» y consolidar así su inscripción como *su-jeto de la población*.¹¹¹

Al remitirse al marco biopolítico instaurado inicialmente por el paradigma fisiocrático, la clase queda reducida a un término puramente económico (o incluso racial, como en el caso de Encina), cuyas múltiples clasificaciones proveerán marcos de gestión más o menos importantes para la administración de la sociedad: la noción de anomia, tan cara a la sociología de Émile Durkheim y el neopositivismo contemporáneo, mantendrá su mirada sobre lo social, justamente para proveer formas de orden funcionales a las lógicas del capital.

En este sentido, nada más portaliano que las ciencias sociales que han renunciado a su talante crítico y se han erigido en saberes expertos que no hacen más que profundizar la deriva *tanática* de las poblaciones, otrora marcadas por el signo del pecado por naturaleza y la operación metonímica agustiniana que ha impulsado la forma moderna de la masa.

Las ciencias sociales operaron con su arsenal epistémico durante la revuelta popular de octubre de 2019 y obliteraron, salvo excepciones, la emergencia de la clase, en el sentido en que usa el término una cierta línea que va desde Marx hasta Benjamin y alcanza a Cavalletti. De ahí que una parte del discurso sociológico haya insistido en que la revuelta fue solo un efecto del «desajuste» entre una subjetividad que aspiraba a un mayor acceso al consumo y una estructura institucional que se lo impedía, reduciéndola a un fenómeno de anomia característico de los procesos de modernización.¹¹²

110 «El sujeto del conocimiento histórico es la misma clase oprimida que lucha», dice Benjamin. En Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso*, Santiago, Lom Ediciones, p. 58.

111 Émile Benveniste, «Civilización. Contribución a la historia de la palabra», en *Problemas de lingüística general I*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971.

112 Carlos Peña, «El malestar en la modernización: el caso chileno», en Carlos Peña y Patricio Silva (eds.), *La revuelta de octubre en Chile. Orígenes y consecuencias*, Santiago Fondo de Cultura Económica, 2021.

Pero al representar de este modo la revuelta popular, el discurso sociológico se planteaba como la rama epistémica del fantasma portaliano, que reducía la clase a su dimensión puramente económica y poblacional. Los pueblos no existen en dicha sociología, sino solo la masa de consumidores que, en algún momento, experimentan un «brote pulsional» pleno de irracionalidad.¹¹³ Así, el sociologismo —el discurso que reduce los fenómenos de clase a fenómenos de masa— resulta ser una deriva epistémica del mismo fantasma portaliano en la que, nuevamente, aparece la *massa perditionis* que, alguna vez, la operación agustiniana condenó al pecado eterno.

Sin embargo, para Cavalletti, esta condena encontraría en Marx un momento de inflexión: en vez de asumir la fatalidad de un pueblo devenido población, como habían hecho los fisiócratas, el término «clase» designará la irrupción imaginal capaz de desactivar a la población producida por el fantasma y devenir el *an-arché* de la clase propiamente revolucionaria, el proletariado. Más aún, para Cavalletti, es importante notar que la clase no proviene del exterior de la masa, sino del momento en que, desde su mismo interior, se experimenta su «distensión» e irrumpe la «solidaridad efectiva»:

Existe algo en la nueva idea de lucha de clases que no encaja en el horizonte de la economía política, así como no encaja en el de la historiografía burguesa, en la perspectiva de la civilización. Es la solidaridad efectiva: y si Marx la concibe como lucha o verdadera guerra civil, si solo en la solidaridad la asociación adopta un carácter político, ella es también el movimiento interno que anula todo antagonismo y, por consiguiente, toda división política.¹¹⁴

Si en la histórica noción de lucha de clases que resignifica Marx hay «algo» que no calza con el «horizonte de la economía política», es precisamente porque para él esta no tiene que ver ni con la raza ni con la vida ni con la biología de la población, sino con la solidaridad efectiva que designa la *distensión* interna a la población, donde la masa deviene súbitamente clase. En

113 *Ibid.* La episteme portaliana asume formas diversas de representación. Entre sus términos, no solo encontramos los característicos del sociologismo, sino también los de cierto *neofascismo esotérico*, como «lumpenfascismo» o «lumpenconsumismo», que, al igual que los del primero, reducen la clase a la forma puramente económica de la masa. En este sentido, la episteme del gran capital y del (nuevo) pensamiento neofascista es la misma: el horizonte biopolítico, es decir, Portales. Véase Rodrigo Karmy, «El desprecio de la noche», *Disenso. Revista de Pensamiento Político*, 31 de mayo de 2022.

114 Cavalletti, *Clase*, op. cit., p. 143.

otros términos, ese algo al que se refiere Cavalletti designa el *excedente improductivo* característico de la experiencia común, que jamás es tomado en consideración por los economistas, porque simplemente no puede ser tomado en cuenta por ningún saber.

Cavalletti mismo usa paradójicamente el término «política»: por un lado, la solidaridad efectiva expresa la politización de la clase; por otro, ya no se refiere a la relación de enemistad, como pudiera expresarla Schmitt o el propio Portales en su maniqueísmo. Más bien, por «política», Cavalletti no entiende la relación con un enemigo, sino la *destitución de toda relación* y, por tanto, la anulación del antagonismo.¹¹⁵ Si, como Nancy y Agamben han sostenido, la relación política originaria es el bando (el estado de excepción), entonces no puede haber política revolucionaria que no pase por la destitución de esa relación.¹¹⁶ La paradoja de toda política revolucionaria consistirá precisamente en la *destitución política de la política*, esto es, en la irrupción de la solidaridad efectiva desde los cadalsos de la propia masa.

Bajo esta escena, la clase vendría a transformar la ilimitación cuantitativa del capitalismo (su «mala infinitud») en una limitación cualitativa o, si se quiere, la ilimitación de la masa en la limitación de la clase, del infinito equivalencial de las mercancías a la finitud irreductible de las cosas y su uso.¹¹⁷ Esto significa que, bajo el término «clase», la relación de expropiación que define al capital y que en Chile se identifica plenamente con la usurpación portaliana amenaza ser destituida: para Cavalletti, el *an-arché* de la clase revoca el *arché* de la masa, tal como, para nosotros, el *an-arché* de la república de los cuerpos lo hace respecto del *arché* del complejo fantasma portaliano.¹¹⁸

Este último —podríamos decir a partir de Cavalletti— introduce la «sugestión» en el sentido de que «toda relación de dominación es sugestiva. Todo amo o patrón es un magnetizador y todo esclavo es un tembloroso

115 Andrea Cavalletti, «Uso y anarquía (lectura de *Homo sacer* IV, 2)», en Gerardo Muñoz (ed.), *Giorgio Agamben. Arqueología de la política*, Leiden, Almenara, 2022.

116 Jean-Luc Nancy, *L'essere abbandonato*, Macerata, Quodlibet, 1995.

117 «Mala infinitud» es el término técnico que usa Hegel para referirse al siempre asintótico capitalismo, es decir, el hecho de abrir una ilimitación completa de las fuerzas. Véase Georg W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu. Ciencia de la experiencia de la conciencia*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1998.

118 Refiriéndose a la sociología de Tarde y al problema de la sugestión tan característico de la masa, Cavalletti escribe: «El componente anárquico es por el contrario distintivo de la clase revolucionaria». Frente al magnetismo por el que se fragua el poder (para nosotros, el fantasma), la clase revolucionaria portaría consigo su desactivación, gracias a que dicho componente corta toda relación cuya forma última se anude en la forma del bando soberano. En Cavalletti, *Clase*, op. cit., p. 90.

sonámbulo».¹¹⁹ La sugestión será el magnetismo inmanente al fantasma portaliano, sistema de imágenes orientadas a escindir la potencia de los cuerpos e instalar el peso de la noche, llevando la vida de los pueblos hasta la inercia de su muerte (el reposo). La usurpación portaliana se consuma *sugestivamente a través del fantasma*. Sin embargo, tal sugestión es siempre frágil, pasajera, y en cualquier momento puede sucumbir frente a las grietas que abre la clase: fue la Unidad popular el acontecimiento ético-político de clase en que la sugestión proveída por el fantasma portaliano fue suspendida y la proliferación de la imaginación popular danzó revolucionariamente.

Si, como hemos indicado, el fantasma portaliano y sus poderes magnetizadores separan las potencias de los cuerpos es precisamente porque pueden aislarlos bajo la forma de la *massa perditionis* legada por el agustinismo. A la inversa: la Unidad Popular habría sido una experiencia, precisamente porque logró destituir la idea portaliana de que los pueblos carecen de virtudes cívicas, permitiéndoles abandonar el ropaje del pecado y asumir una confianza en su propia potencia. En otros términos, la Unidad Popular fue nuestra *experiencia clasista* por excelencia, instante en que la usurpación portaliana fue suspendida y puesta entre paréntesis: la sugestión del hipnotizador (el genio de Portales) será destituida por la *telepatía sensible* de los pueblos.¹²⁰

La masa en reposo fue disuelta e irrumpió la clase en la multiplicidad de pueblos que la constituyen. Por eso, la Unidad Popular fue antes una experiencia ético-política que un programa de gobierno: en la medida en que activó la clase restituyó la potencia de los cuerpos, después de haber experimentado por siglos la separación impuesta por el peso de la noche. En este sentido, la activación de la potencia de los cuerpos fue la verdadera *detonación* (Santa Cruz), donde las calles se volvieron «grandes alamedas» y la política se planteó destituir toda «división política». Si el fantasma portaliano, enclavado en el pacto oligárquico de 1925 experimentó su detonación con el advenimiento de la Unidad Popular fue precisamente porque esta no fue otra cosa que la *experiencia clasista de Chile*, instante erótico en que la potencia experimentó su *propia potencia* y la vida estalló en la solidaridad efectiva.

119 Andrea Cavalletti, *Sugestión. Potencia y límites de la fascinación política*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2015, p. 187.

120 Me permito introducir este término para contrarrestar la noción de sugestión desarrollada por Cavalletti y mostrar que la clase abre una suerte de «comunismo de las inteligencias». En Karmy, *Intifada*, op. cit.

2.

Materia

En *La materia eterna e inteligente*, Luis Emilio Recabarren traza algunas operaciones conceptuales que pondrán en cuestión al fantasma portaliano. Ante todo ataca sin contemplaciones la idea propiamente católica de que el universo fue creado de la nada por un «director supremo» y, más bien, propone que, al ser eterno, el universo no ha hecho más que experimentar un sinfín de metamorfosis:

Reconozcamos que ese Maravilloso Orden del Universo no es obra de ningún gobierno, sino que es la obra natural de su movimiento y de su existencia. Y en ello, no obra ningún fenómeno distinto al que hace que una semilla arrojada al seno de la tierra se convierta en un árbol que dé frutas o que dé flores.¹²¹

La tesis es clave: no existe un gobernante del universo, sino que en él «no obra ningún fenómeno distinto» que él mismo. Frente a la trascendencia del principio gubernamental que defiende la existencia de un director supremo, Recabarren afirma una inmanencia constituida enteramente de

121 Recabarren, *op. cit.*

materia. Cada existencia deviene *expresión* de la materia, en la medida en que esta constituye la única sustancia, que Recabarren llama a veces «universo» y otras «naturaleza». Se trata de un orden sin jerarquías, porque no hay un principio de gobierno externo al propio devenir de la materia:

Verdad imperante es la existencia de la Materia en eterno movimiento, que es su modo de vivir, y en eterna evolución que es el modo de manifestar su inteligencia, cuando por su evolución contemplamos las infinitas formas y condiciones de las formas que adquiere: vegetales, animales, minerales.¹²²

Las formas no se imponen desde arriba, sino que se constituyen a partir del devenir (la evolución, dice Recabarren) de la materia misma. Lejos está la apuesta por un Dios separado del mundo que crea el universo desde la nada, puesto que, en Recabarren, todo deviene *modos de vida* de la única sustancia que existe inteligente y eternamente. Así, no habrá un gobierno dando forma a la materia, sino que ella misma será la que devenga de múltiples maneras.

Toda forma proviene desde abajo, si acaso todavía puede existir una nítida diferencia entre abajo y arriba: ¿dónde podría estar el arriba o el abajo si todo no es más que el devenir formas de una misma materia? Cada planta, animal y mineral es una expresión singular de la misma sustancia, sin ningún director supremo que, por voluntad, sea capaz de crear el mundo desde la nada.

A esta luz, Recabarren desafía al fantasma portaliano y ofrece una singular tesis averroísta, cuya línea de fuerza lo emparenta con David de Dinant y su idea de que existe una identidad entre «el nous, la hylé y Dios».¹²³ De esta manera, Recabarren parece inocular una *ilustración menor*, constituyendo al movimiento obrero chileno mediante la adopción de una suerte de panteísmo materialista que, recordando la noción de materia espiritual propuesta por Avicena, hará de cada existencia una forma que expresa la inteligente totalidad material.¹²⁴

Recabarren interrumpe así el juego portaliano entre un gobierno fuerte y centralizador, y una naturaleza corrupta (el pueblo), para afirmar la

122 *Ibid.*, p. 140.

123 Gabriel Théry, *David de Dinant. Étude sur son panthéisme matérialiste*, Le Saulchoir, (Kain), *Revue Des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 1925, p. 43 (traducción mía).

124 Ernst Bloch, *Avicena y la izquierda aristotélica*, Barcelona, Ciencia Nueva, 1967.

existencia de una naturaleza (la materia) sin pecado ni corrupción, sino que justamente autoformada gracias a la expresión de cada uno de sus modos de vida. De esta manera, la naturaleza parece devenir tan expresiva como en Mistral la gracia.

En este registro, Recabarren no se enclaustra en una ilustración tanática, tal como la que problematizan Theodor Adorno y Max Horkheimer,¹²⁵ sino que propone una ilustración popular, donde el conocimiento se arraiga en y con la imaginación y no bajo la simple forma de la razón. En este sentido, Recabarren no solo desafía al fantasma portaliano en su espíritu antiilustrado, sino también a los liberales y su noción abstracta de razón.

Por eso, Recabarren es decisivo para pensar en lo que será posteriormente la Unidad Popular: su ilustración será distinta, tanto respecto del imaginario estanquero-pelucón como del de los liberales-pipiolos. En otros términos, le abre una voz al proletariado que ni la oligarquía santiaguina ni la liberal podrían visibilizar:

Para este estudio tan útil para enriquecer nuestra mentalidad, no podemos ni queremos recurrir a otros elementos de juicio y de comprobación que aquellos que estén al alcance de todas las inteligencias, sobre todo, de las más rudimentarias, para que especialmente el proletariado de ambos sexos que se inicia en el estudio de todos los fenómenos de la vida, tenga como instrumento de juicio y de comprobación su propia inteligencia y sus pequeños conocimientos, por reducidos que se consideren, pues le será suficiente ayudándose con un pequeño esfuerzo de imaginación, de sentido común para analizar la posibilidad de las cosas que nos rodean.¹²⁶

Al desafiar a la Iglesia católica y su técnica de gobierno monárquica, el proyecto de Recabarren impugna, a su vez, al gobierno fuerte y centralizador del Estado chileno, usurpado por el código portaliano. Desde su punto de vista, el pueblo *piensa*, pero, tal como sostendrán —cada uno a su modo— Al-Fârâbî, Averroes y Spinoza, a la luz de la figura de la profecía, el pensamiento del pueblo se realiza desde la imaginación: la filosofía alcanza la verdad a través de la especulación racional, la profecía a través de la imaginación de los pueblos.¹²⁷ Si los pueblos piensan, será

125 Theodor Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2016.

126 Recabarren, *op. cit.*, pp. 53-54.

127 Véase Abû Nasr al-Fârâbî, *Obras filosóficas y políticas*, Madrid, Trotta, 2008; Averroes, «Libro

precisamente porque pueden ser parte de la historia en la medida en que participan de la verdad.

El proletariado, entonces, forja otra voz y su forma de conocimiento será una *detonación* de las formas propiamente burguesas. Si estas apenas apelan al uso de la razón, como ocurre en el caso de Kant,¹²⁸ la ilustración *menor* o *popular*, cuyas *alamedas* abre Recabarren, apela al *uso público de la imaginación*: los pueblos piensan porque imaginan, en la medida en que, como sabía el averroísmo latino, pensamiento e imaginación devienen el mismo *continuum*. A esta luz, Recabarren abre un nuevo lugar de enunciación, que permitirá al proletariado abrir una voz que no existía —la clase— y desafiar así a la masa en reposo del portalianismo en su deriva propiamente tanática.

La *detonación material* abierta por Recabarren porta consigo un asunto crucial: según el hilemorfismo aristotélico, la materia es siempre la instancia metafísica reducida a potencia natural que, por serlo, no puede alcanzar al universal sino por la forma. En Recabarren resuena todo lo contrario: en la medida en que la materia es a la vez inteligencia, constituye una potencia universal.

En este sentido, el panteísmo materialista de Recabarren implica la *activación de la potencia de los pueblos*, que constituye una impugnación radical del gobierno fuerte y centralizador del genio hipnotizador de Portales. Así, el advenimiento del movimiento obrero bajo el nombre de Recabarren implicó, a su vez, la invención de otra imaginación política —aquella tradición de los oprimidos— que soporta una ontología de la potencia.

del discurso decisivo, donde se establece la conexión entre Ley religiosa y la filosofía», en *El tratado decisivo y otros textos sobre filosofía y religión*, Buenos Aires, Winograd, 2015; Baruch Spinoza, *Tratado teológico político*, Madrid, Alianza, 2014.

¹²⁸ Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza, 2013.

3.

Indios

3.1. «Desde que en el siglo pasado se estipuló reconocer como línea divisoria entre los españoles y los indígenas el río Biobío, bien poco se ha avanzado en la obra de la reducción y civilización de los araucanos»,¹²⁹ escribe Cornelio Saavedra alrededor de 1861. La frase ya reconoce la insuficiencia de la frontera colonial en relación con la administración de sus habitantes.

Para Saavedra, la nueva impronta nacional debe destinar sus esfuerzos a «dar garantías al comercio» y, por tanto, modificar completamente su estrategia respecto de la impronta española y colonial: «Ninguna de las ventajas de la civilización ha podido afianzarse en aquel territorio por medio de las misiones». ¹³⁰ Así, será necesario proyectar otra estrategia que, justamente, permita a los «salvajes» asumir las «ventajas de la civilización»: «La fuerza militar, imponiendo respeto a la barbarie y dando garantías al comercio, conquistó al sur del Biobío, que era antes la línea respetada». ¹³¹ A Saavedra le parece que los misioneros nada han aportado en este proceso.

¹²⁹ Cornelio Saavedra, «Consideraciones a favor del avance de nuestras fronteras en el territorio indígena, y del establecimiento de una nueva línea sobre el río Malleco», en *Documentos relativos a la ocupación de Arauco*, Santiago, Cámara Chilena de la Construcción; Pontificia Universidad Católica; Biblioteca Nacional, 2009, p. 11.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ *Ibid.*, pp. 11-12.

Incluso más, cree que los misioneros son verdaderos «prisioneros» de los indios, en la medida en que se han «sometido a los caprichos y hábitos singulares del salvaje».¹³² Las prácticas lacasianas de los misioneros —ya centenarias, pero decisivas en la colonización del continente— son condenadas por Saavedra.¹³³ Le parece que asumir los mismos hábitos que los salvajes constituye una derrota de la civilización frente a la barbarie.

Justamente, será la «fuerza militar» la única capaz de imponer «respeto a la barbarie», porque solo esta ha podido traspasar la frontera del Biobío y «dar garantías al comercio». Como para Portales, el problema para Saavedra consiste en si se da o no seguridad al comercio, en si el orden impuesto posibilita o no la explotación de la tierra, una estrategia que hoy, en vistas de la colonización sionista de Palestina, podemos perfectamente caracterizar bajo el nombre de «colonialismo de asentamiento».¹³⁴ Saavedra transgrede la clásica frontera del Biobío y con esa operación territorializa al Estado chileno, expandiendo sus fronteras más allá del horizonte colonial.

En efecto, el colonialismo de asentamiento constituye una tecnología colonial del todo novedosa, que está completamente imbricada con la expansión del modo de producción capitalista: consiste en un movimiento por el cual los colonos arrasan con la población nativa para poblar su territorio y utilizarlo conforme a las lógicas del capital. Aplicado en los Estados Unidos contra su población indígena desde el siglo xvii, es también el modo en que, algo más tarde, operaron las repúblicas del Cono Sur en contra de las suyas, en especial, Chile. Saavedra lo muestra de manera elocuente: al ser una cristalización más del fantasma portaliano, para Saavedra la reducción y civilización de los indios tiene el objetivo puramente económico de garantizar el comercio. Interesante es que las experiencias coloniales revelan el núcleo tanático del capitalismo, al mostrar que este no puede imponerse entre los nativos mediante el *laissez faire* fantaseado por los liberales clásicos, sino solo por medio de la fuerza militar —a decir del propio Saavedra—, que propicia el proceso de acumulación originaria

132 *Ibid.*, p. 12.

133 Con el término «lacasiano» me refiero al imaginario ofrecido por Bartolomé de las Casas, quien, cuando se celebraron las Juntas de Valladolid entre 1550 y 1551, defendió la necesidad de reconocer que los indios sí tenían alma y, por tanto, debían ser considerados personas, tal y como lo formulaba la tradición tomista desde el siglo xiii. Véase Bartolomé de las Casas, *Apología o declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 2000.

134 Nur Masalha, *La Biblia y el sionismo. Invención de una tradición y discurso poscolonial*, Barcelona, Bellaterra, 2008.

visto por Marx. Por eso, el colonialismo no constituye una anomalía del capitalismo, sino su verdad más decisiva, el *nómos* que el capitalismo debe ganar si no quiere perecer: llega la fuerza militar y garantiza la circulación comercial, he aquí la fórmula del colonialismo de asentamiento, la fórmula más prístina con la que el capitalismo ha podido consolidarse como el único orden social a nivel mundial.

Es a propósito de esa fuerza militar que Saavedra informa cómo se corrió la clásica frontera colonial, y las tropas chilenas —conjuntamente con el comercio— ocuparon las nuevas tierras del Wallmapu. Será justamente el Biobío la frontera reconocida y tantas veces traspasada que la fuerza militar del colonialismo de asentamiento traspasó *sin traspasar del todo*, tal como podemos advertir en nuestros días. Podríamos decir: todo acontecimiento que sea decisivo en Chile tendrá a la frontera del Biobío —y a la «guerra de Arauco»— como un hito absolutamente político para su historia.

3.2.

Poco después del Golpe de Estado de 1973 —cuenta Armando Uribe Arce—, el Presidente Frei Montalva, que lo fue hasta 1970, lo explicó así el 74 en Nueva York a un ex ministro suyo que era alto funcionario de Naciones Unidas: «Toda la historia de Chile consiste en evitar que los indios atravesen el río Bío-Bío (la frontera de guerra con los araucanos); con el gobierno de Allende y la Unidad Popular, los indios lo atravesaron; ¡por eso se produjo el Golpe!».¹³⁵

El pasaje resulta significativo: si con Saavedra fueron las tropas chilenas las que traspasaron la frontera del Biobío, con Allende serán los indios los que irán más allá de las fronteras, pero en un movimiento exactamente inverso: Saavedra conquista las fronteras hacia fuera de la ciudad (Wallmapu), la Unidad Popular irrumpirá hacia dentro de ella, en una suerte de retorno de lo reprimido que tiende a desestabilizar las formas civiles impuestas por la usurpación oligárquica. A esta luz, Uribe nos provee de una singular yuxtaposición entre dos restos: los pueblos y los indios, la Unidad Popular y el Wallmapu, que asumen una temporalidad intempestiva al devenir uno y el mismo monstruo frente al ojo colonial y oligárquico. Un solo acontecimiento —el triunfo electoral de la Unidad Popular— anuda dos escenas yuxtapuestas: el triunfo electoral se experimenta como un nuevo cruce de

135 Armando Uribe Arce, *El fantasma de la sinrazón y el secreto de la poesía*, Santiago, Beuvedrás, 2001, p. 17.

las fronteras del Biobío. No es casual que, en el párrafo que acabamos de citar, Uribe ponga nada menos que en voz del presidente Frei las palabras que intentan explicar el golpe de Estado de 1973: justamente de quien lideró la facción conservadora de la Democracia Cristiana e inició, junto con la derecha, los planes para asestar un golpe de Estado apenas producido el triunfo de la Unidad Popular, e incluso antes de que el Congreso Nacional ratificara a Allende como presidente.¹³⁶

No habrá historia que no sea la del *katechón* y, en este sentido, el triunfo electoral de la Unidad Popular constituiría un acontecimiento ético-político precisamente porque los que históricamente han habitado fuera de la ciudad ingresan a ella, traspasando la frontera del Biobío en la dirección inversa a la que siguió Saavedra. Todo lo que aparecía como el *resto improductivo de Chile*, aquello que *El Hambriento* llamaba «pelajianos», atraviesa el Biobío y comienza a poblar las calles, a irrumpir con sus rostros, a desestabilizar con sus voces.

El triunfo de la Unidad Popular hizo que los pelagianos *atravesaran la ciudad*, alterándola internamente: *los indios han cruzado el Biobío*, las fronteras se han debilitado, y la ciudad blanca, burguesa y portaliana, mantenida y profundizada históricamente por el efecto de la reproductibilidad técnica de la usurpación, deviene porosa y experimenta el peligro de los pelagianos en su propio interior. Su gestualidad resulta insoportable para la metrópolis, sus modos y fiestas se consideran destructivos. Con la Unidad Popular, los indios cruzan el Biobío y pueblan la ciudad durante mil días.

De esta forma, los que tradicionalmente habían sido percibidos como estando «afuera» irrumpen desde «adentro», al precio de que este adentro se vea radicalmente alterado por la irrupción de la *minoridad*. No se trata de una simple integración bajo las premisas de las políticas de reconocimiento, sino de un trastorno radical del adentro metropolitano por la arremetida sorpresiva del afuera en su propio seno. Lejos de docilizarlo, como ocurrió con varios procesos de territorialización en que la conquista devastó colonialmente al conjunto de los pueblos, el afuera ingresa como un virus que comienza a alterar el imaginario oligárquico por cuanto impugna, nada más ni nada menos, que el régimen de propiedad vigente.

Por cierto, no se trata de la constatación sociológica de que los de afuera irrumpen por primera vez adentro. Esa cohabitación se fraguó permanentemente en la urbanidad y marginalidad de calles, barrios y

zonas específicas de las ciudades chilenas; muros de separación y espacios de mixtura, siempre operaron estratégica y cotidianamente en la capilaridad de la vida social. Más bien, el triunfo de la Unidad Popular hizo visible que «trabajadores manuales, campesinos, nanas y servidores de todo tipo, hasta entonces desconsiderados por las élites, cuando no menospreciados»¹³⁷ no constituían simplemente una masa económicamente necesaria, sino una *clase políticamente decisiva*. La *indiada* que entra no es un asunto puramente social, sino político; desafía el ordenamiento biopolítico con el que la oligarquía ha leído históricamente a obreros y campesinos. La *indiada* arremete y está de fiesta. El triunfo electoral hizo visible *la política de los invisibles*.

3.3. El interior y exterior se intersectan, los indios han llegado, ahora, vestidos de upelientos. La ciudad está tomada y el punto de intersección quiebra —o al menos suspende— completamente la estructura dualista del fantasma portaliano. No habrá más adentro o afuera, sino una topología del enfrentamiento en que el arte de gobierno expondrá su fisura en la irrupción de la república de los cuerpos: el triunfo popular del 4 de septiembre de 1970 *distiende* a la población e irrumpe, así, la solidaridad de los pueblos.

El dualismo portaliano está amenazado. La estructura teológico-política sobre la que descansa el complejo Estado-Capital está impugnada. Su régimen del signo es asediado, pues la república de los cuerpos hace tropezar su funcionamiento. Queda expuesto que en la dimensión microfísica de la *capilaridad* el pacto oligárquico de 1925 parece agotado y que, al contrario, la improductividad de su potencia lo excede completamente.

Las luchas sociales (obreras y campesinas) que atravesaron el siglo xx compusieron otras formas afectivas en las que los cuerpos se anudaron a su potencia: «La victoria del gobierno popular, que encabezó el doctor Salvador Allende, fue precedida por un largo e intenso proceso de unidad de los trabajadores», dice Mireya Baltra.¹³⁸ No es posible pensar la Unidad Popular como un

137 Magasich, *Historia de la Unidad Popular*, vol. II, op. cit., p. 9.

138 Mireya Baltra inicia un ensayo planteando que el proceso popular no se inaugura con la Unidad Popular, sino que «viene de lejos». La Unidad Popular es solo el momento culmen de la nueva composición de fuerzas devenidas en la afectividad. Por eso, excede el marco de 1925. En Mireya Baltra, «La participación de los trabajadores en el gobierno popular del Presidente Salvador Allende», en Miguel Lawner, Hernán Soto y Jacobo Schatan (eds.), *Salvador Allende. Presencia en la ausencia*, Santiago, Lom Ediciones; Cenda; Fundación Salvador Allende, 2008, p. 249.

movimiento puramente electoral o una coalición de partidos políticos unidos sobre la base de un programa. La Unidad Popular ha de ser pensada como una *experiencia* en el sentido de constituir un acontecimiento de imaginación cuya composición de fuerzas se fragua a lo largo y ancho de la historia del siglo xx. En cuanto experiencia, la Unidad Popular surgió a partir de un asunto decisivo: la composición de fuerzas o afectos que amenazó la tradicional usurpación del fantasma portaliano.

Los pueblos ya no tendrán por qué ser reducidos a población; ahora podrán desprenderse del fantasma que los captura y dejar atrás sus vicios, porque su irrupción tiene la intensidad suficiente para dejar al descubierto cómo es que la población no es más que una producción propiamente biopolítica. Veremos que el devenir pueblos constituirá un salto *cómico*, imprescindible frente al *continuum trágico* (y, por tanto, culpógeno) que impone el portalianismo histórico.

Precisamente, la violencia desencadenada por el golpe de Estado de 1973 no apunta solo al derrocamiento de Allende, sino a la restitución de la operación biopolítica sobre la *capilaridad de los cuerpos*. El golpe no será simplemente contra un presidente o una coalición, sino contra una clase que había irrumpido y desafiado su histórica posición subordinada de masa. La dictadura se dirigió, sobre todo, a aplacar la irrupción de la república de los cuerpos, para *desafectarlos* y reducirlos a la vieja masa del peso de la noche, al escindirlos de su potencia y separar la vida de su solidaridad.¹³⁹

Sin embargo, el pacto oligárquico de 1925 ya no es eficaz para tamaña operación. Se requiere de un nuevo pacto que contemple otra articulación biopolítica. Así, el fantasma portaliano impulsa una nueva axiomatización que no podrá realizarse en virtud de la puesta en juego de una «dictadura comisarial» (una dictadura pasajera que restituyera el pacto de 1925), tal como había ocurrido en algunos momentos clave del siglo xx (Ibañez), sino solo a partir de la ejecución de una «dictadura soberana» (una dictadura que inaugurara un nuevo régimen) que, al instaurar un nuevo orden jurídico-político, pudiera axiomatizar completamente la *capilaridad del afecto* en una nueva forma:¹⁴⁰ así como Saavedra reducía a los indios a través de la fuerza militar, también desde 1973 la oligarquía militar-financiera terminará por reducir a los pueblos a la *vieja* masa bajo la *nueva* forma neoliberal.

139 Cabezas, *op. cit.*

140 Renato Cristi, *El pensamiento de Jaime Guzmán*, Santiago, Lom Ediciones, 1998.

3.4. Una de las tesis fundamentales acerca de los devenires de la Unidad Popular es la que esgrime Manuel Antonio Garretón en el libro de 1983 *El proceso político chileno*.¹⁴¹ En su lectura, las capas medias, que habrían sido «ideológicamente» incomprendidas por la Unidad Popular, se percibían como

el elemento privilegiado del sistema político, en la medida en que lo sentían como propio y en que el aparato del Estado aparecía directamente ligado al otorgamiento de beneficio y a la satisfacción de sus reivindicaciones. Cuando el aparato del Estado es visto como invadido por un universo cultural y político que apela como principio de legitimidad ya no a los elementos y valores propios de la clase media sino a aquéllos que provienen del mundo popular, especialmente del proletariado, se va a producir un deterioro de esta adhesión al sistema democrático.¹⁴²

Este pasaje resulta clave precisamente porque muestra, en el plano de la situación sociopolítica, en qué consistió el atravesamiento de la frontera del Biobío: cuando el mundo popular ingresó al aparato del Estado fue la propia clase media la que, según Garretón, experimentó el terror a perder sus privilegios. Así, las capas medias dejarán su adhesión democrática y, a través de la Democracia Cristiana, pasarán a la ofensiva contra la Unidad Popular.

En esta escena, las palabras de Garretón condensan todo el terror que podrían haber experimentado las capas medias frente al ascenso de la democracia no capitalista propia del mundo popular. Garretón será, en este sentido, crítico de la ideología de la Unidad Popular, pues, a pesar de intentar buscar alianzas con los sectores medios, nunca les habría dado un lugar «ideológico». En otros términos, la Unidad Popular habría asumido un discurso popular, pletórico de imágenes provenientes desde abajo, pero no habría configurado una imagen precisa respecto del sitio que les correspondía a las capas medias.

El sociólogo es claro en afirmar que la inmediata oposición de la Democracia Cristiana al Gobierno de Allende habría hecho más difícil esa articulación. Pero, a su vez, ya se deja entrever que, a pesar de sus críticas posteriores, su tesis se articulará como un diseño inicial de la futura Concertación de Partidos por la Democracia. ¿Habrá sido, entonces, la Concertación la

141 Garretón, *op. cit.*

142 *Ibid.*, p. 30.

coalición que no solo incorporó a las capas medias, sino que las erigió universalmente con la oligarquía? ¿No fue esa la política de los consensos que paralizó el proceso en una transición eterna?

Ahora bien, en la tesis de Garretón, el atravesamiento de la frontera del Biobío se vuelve prístino: los populares llegan a la ciudad, abrazan el lugar del Estado y desafían el privilegio que las capas medias percibían como suyo. Tal como los indios cruzaron el Biobío, los upelientos llegaron al Estado. Y si toda la historia de Chile podía concebirse como un intento por evitar que la frontera fuese atravesada, si dicha historia no había sido más que la del *katechón*, entonces la llegada de los upelientos podía traer consecuencias tan sangrientas como las que trajo la transgresión de la frontera india: el fantasma portaliano repite, donde lo que se repite no es nada más que su violencia.

4.

Comedia

«Lo que ocurre en lo cómico —señala Giorgio Agamben refiriéndose a la vida de Friedrich Hölderlin— es que lo que allí hay de más común e insignificante —la vida habitual— se torna “infinitamente significativa” (*inendlich bedeutend*) y, aunque aislado de contexto vital, se muestra como una verdad natural». ¹⁴³ En este sentido, podríamos decir que la irrupción de la Unidad Popular marca el devenir cómico de Chile, en que el país expone a la luz del día su «vida habitual», proceso en que, para jugar con la nomenclatura hölderliniana que expone Agamben, aquellos que habían sido considerados los más *insignificantes* devienen radicalmente *significantes*. La Unidad Popular será «cómica» porque su triunfo dejará expuesto el *agotamiento del pacto oligárquico de 1925*, mostrando que tras él no había un fundamento ni divino ni natural ni histórico, sino nada más que el *arché* de la usurpación portaliana.

El pacto oligárquico de 1925 exhibe sus límites y el triunfo electoral de la Unidad Popular los pondrá de relieve. Con ello, el país experimenta un momento de desmonumentalización de lo que había sido su «sistema político» hasta la fecha ¹⁴⁴ y, entonces, *se desenmascara*. La irrupción india en la ciudad, la llegada de los indeseables, de todos aquellos a los que la historia había

¹⁴³ Giorgio Agamben, *La locura de Hölderlin*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2022, p. 71.

¹⁴⁴ Garretón, *op. cit.*

dejado atrás, al borde o fuera, irrumpen riéndose de su monumentalidad, burlándose de su seriedad.

Por eso, el triunfo electoral de la Unidad Popular implica el estallido de una fiesta en la que, por vez primera, lo más insignificante de la vida —aquellos a lo que habían sido reducidos los pueblos— se vuelve lo más significativo. Es precisamente la irrupción de esa vida habitual —aquella vida totalmente desmonumentalizada, esa *vida popular*, podríamos decir, de «empanada y vino tinto», que irrumpe bajo la forma «clase»—, la que trastorna totalmente la dinámica de la *trágica* vida burguesa y sus capas medias. ¿Dónde podía quedar la producción pecaminosa de la culpa (forma cristiana de la tragedia) proveída por la genealogía agustiniana si lo que se activa en la Unidad Popular es una experiencia totalmente antitrágica?

No habrá, por tanto, *vidas ejemplares*, como ocurre en la tragedia, sino *vidas habituales* que, al experimentar día a día la materialidad del despojo y la usurpación, son capaces de desactivarlos en una sola carcajada. Frente a la tragedia que sutura el registro del sujeto bajo la premisa de una culpa constitutiva, en la comedia la sutura se suelta y todo principio, fundamento o *arché* experimenta una destitución. La comedia deviene así un *an-arché*, que disloca al *arché* desde su propio interior. Para decirlo en términos de Carlo Diano, la comedia es «la revolución de la era de los pueblos».¹⁴⁵ Solo en este sentido, podremos caracterizar a la Unidad Popular como revolución: no en el sentido trágico habitual, sino en su forma cómica y, por tanto, popular o radicalmente *minorizada*.¹⁴⁶

Que los indios traspasen el Biobío significa alterar el principio trágico sobre el cual se funda el dualismo portaliano, dislocarlo, desestabilizarlo, mostrar su completo vacío, porque ya no hay genio alguno, sino tan solo un desfile carnavalesco de máscaras. ¿Por qué Chile no tiene carnaval?, preguntamos. Quizás, precisamente, por eso: porque la política chilena, fundada históricamente por años de tragedia portaliana, ha impedido forjar una irrupción popular de peso que permita abrir el carnaval.

Acaso solo el festival de la Tirana en el norte —u otros pequeños carnavales locales— acometa esa tarea tan enorme y, a la vez, tan necesariamente banal: posibilitar que un país se vea a sí mismo en su vida habitual y destituya así sus formas monumentales. Todo el fantasma portaliano será la obturación

145 Carlo Diano, *Form and Event. Principles for an Interpretation of the Greek World*, Nueva York, Fordham University Press, 2020, p. 72 (traducción mía).

146 Mario Garcés, *La Unidad Popular y la revolución en Chile*, Santiago, Lom Ediciones, 2020.

de dicha vida a favor de una vida enteramente ejemplar, destinada a la sujeción oligárquica, inundando de liturgias el escenario de la fiesta.

A esta luz, no habría que dejar de analizar cómo el devenir de la dictadura pinochetista y su enclave transicional restituyó la hipnosis portaliana a través de la masificación del espectáculo mediático. ¿No sería dicho espectáculo la utopía misma de la comedia? Diremos que no: más bien, el espectáculo no fue más que la *ideología de la comedia*, en el sentido de que sus efectos, en vez de desestabilizar, estabilizan, en vez de desestructurar el orden de las cosas, lo vuelven a estructurar. Una *tragedia vestida de comedia*, cuya figura más extrema quizás sea el formato matinal. En este registro, el espectáculo mediático que, para Guy Debord, no era más que una «relación social» mediada por imágenes (es decir, mercancías), en rigor, restituye la *tragedia como si fuera la comedia*, activa los dispositivos de la culpa como si se planteara los mecanismos de la fiesta.¹⁴⁷

No es posible pensar la dictadura y la democracia sin el espectáculo. No porque este último fuera un elemento más dentro de su orden, sino porque constituye la *infraestructura litúrgica* de su propia dinámica: en él, todos se unen en una gran familia, en un país unido donde pueden convivir civiles y militares, izquierdas y derechas, en un mundo plagado de estrellas donde la antigua figura del héroe ha devenido la nueva forma del rostro. En suma, en el espectáculo el país deviene la unidad sintética de un sujeto.

En la jerga mediática, el término «rostro» designa justamente al capital que envuelve a algún personaje y, como bien anunciaba Debord, todo quien pretenda devenir rostro debe acumular imagen tras imagen, porque en cada imagen no habrá sido otra cosa que la forma más desmaterializada de la mercancía.¹⁴⁸

Ser millonario en el espectáculo significa potenciar la propia imagen, capitalizarla una y otra vez. Lejos de los pueblos que irrumpen con su mascarada (la clase de Cavalletti) para desactivar al genio, el espectáculo lo restituye bajo la *ideología de la comedia*. Genio que será rostro y que posibilitará la penetración capilar necesaria para convertir a los pueblos en verdaderas masas. Invirtiendo los términos de Diano, diremos que el espectáculo mediático será la *restauración de los amos en la era de los pueblos*.¹⁴⁹

147 Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 2003.

148 Debord, *op. cit.*

149 Carlo Diano lo dice así: «La tragedia: la revolución de la época de los tiranos». La lucidez de esta fórmula puede medirse en el modo que dicha «revolución» asume en la escena espectacular, tal como lo ha indicado la hebra debordiana. En Diano, *op. cit.*, p. 76.

5.

Constituyente menor

En 1970 las tres candidaturas que se proponen al país, Jorge Alessandri (derecha), Radomiro Tomic (Democracia Cristiana) y Salvador Allende (Unidad Popular), contemplan en sus programas de gobierno la elaboración de una nueva constitución. Las tres candidaturas parecen compartir una misma percepción: el pacto oligárquico de 1925 está agotado —o, al menos, se advierten rasgos de ello—. El propio programa de la Unidad Popular —lo dice Allende en su discurso del 21 de mayo de 1971— contendrá una propuesta constitucional que no llegará a concretarse:

En un momento oportuno, someteremos a la voluntad soberana del pueblo la necesidad de reemplazar la actual Constitución, de fundamento liberal, por una Constitución de orientación socialista. Y el sistema bicameral en funciones, por la Cámara Única. Es conforme con esta realidad que nuestro Programa de Gobierno se ha comprometido a realizar su obra revolucionaria respetando el Estado de Derecho.¹⁵⁰

¹⁵⁰ Salvador Allende, *La vía chilena al socialismo. Discurso ante el Congreso de la república*, 21 de mayo de 1971. <https://www.marxists.org/espanol/allende/1971/21-5-71.htm>

El momento que se experimenta tras el triunfo es radicalmente *cómico*. Todo fundamento está en suspenso, porque la llegada de los indios a la ciudad ha significado desenmascararla en su arbitrariedad, violencia y usurpación. Allende lo sabe y asume que habrá que reemplazar la actual constitución por otra de «orientación socialista», una *constitución cómica*, si se quiere.¹⁵¹ Su programa, por tanto, asume un carácter propiamente constituyente. Así, más que un programa, lo que la Unidad Popular pone en juego es, en realidad, un *proyecto*; uno que cristaliza un siglo de luchas, donde campesinos, obreros y pobladores devienen los monstruosos cuerpos de la república por venir¹⁵² —monstruosos, porque el ordenamiento de la república vigente no estaba hecho para ellos, sino para los virtuosos, a decir de Portales—. Excediendo los límites de la ciudad, más allá de la ley natural y de la ley civil, los populares interrumpen el frágil devenir de la república, que solo contempló de ellos la tranquilidad pública y jamás la revolución.

La nueva imaginación popular irrumpe en la escena política y el *momento clasista* propio de la comedia se lanza a contrapelo de los vencedores. El agotamiento del pacto de 1925 parece ser el *a priori histórico*, la condición histórica y material por la cual la elección de 1970 devino una elección propiamente constituyente. Si bien la misma Constitución de 1925 posibilitó espacios de lucha social que se fueron ampliando, fue la misma intensificación de las luchas lo que terminó por excederla hasta mostrar sus límites. Por eso Allende distingue entre una constitución de corte liberal como la vigente, que cristaliza al pacto oligárquico de 1925, y otra de orientación socialista, que implicaría «transformar su sentido de clase», para que el sistema legal no reproduzca el «régimen social opresor».¹⁵³

En eso consiste la extraña articulación entre la revolución y el Estado de derecho: solo porque la Unidad Popular se plantea en un sentido constituyente es que puede intentar articular esos dos términos antinómicos. Porque la potencia constituyente devenida en la Unidad Popular será la de un *constituyente menor*, que no instaló una hegemonía, sino que, más bien, posibilitó la irrupción de la república de los cuerpos al interior de la hegemonía portaliana. Como señala Marc Ferro en su prólogo al libro de Pierre Kalfon,

151 El proyecto de nueva carta fundamental de la Unidad Popular se puede encontrar en *Constitución Política chilena de 1973. Propuesta del Gobierno de la Unidad Popular*, Santiago, Sangría, 2013.

152 Jorge Magasich, *Historia de la Unidad Popular*, vol. I. *Tiempos de preparación: de los orígenes al 3 de septiembre de 1970*, Santiago, Lom Ediciones, 2020.

153 Allende, *La vía chilena al socialismo*, op. cit.

Allende. *Chile: 1970-1973*:¹⁵⁴ «La Unidad Popular está en el gobierno, gracias a las elecciones presidenciales, pero no está en el poder».¹⁵⁵ Un gobierno sin poder, ¿qué podría ser sino un gobierno cómico? El poder se mantiene en la estructura usurpadora que está conspirando, enviando recados a Richard Nixon, a la CIA, y apuntalando a un saliente presidente Frei para acometer una operación cuya ingenuidad (el gambito) caerá el mismo 11 de septiembre de 1973, cuando la Junta Militar y no Frei, la dictadura «soberana» y no la «comisarial», inicie la restitución del fantasma.

En este sentido, la Unidad Popular deviene un constituyente menor, porque, al traer consigo la explosión de la imaginación popular, deja expuesto, visible y transparente el funcionamiento de la maquinaria portaliana. Sin embargo, en los momentos en que el gobierno y los pueblos coinciden, la Unidad Popular logra enormes y revolucionarias transformaciones: la nacionalización del cobre y de la banca, la profundización de la reforma agraria y el proyecto para iniciar la expropiación de los grandes monopolios, es decir, justamente, del enclave fáctico instaurado por siglos de usurpación. No es hegemónica, pero es singularmente revolucionaria; no ejerce un gobierno con poder, en el sentido de que aún lo tienen las clases dominantes, pero sí con las potencias que exceden al pacto oligárquico de 1925.

El problema constituyente parece haber configurado una escena singular: la continuidad del pacto oligárquico de 1925 ya no es rentable para ningún sector político, pues resulta limitado tanto para los oligarcas, que vieron que no garantizaba la profundización de sus grandes privilegios, como para los upelientos, que sabían que dicho pacto limitaba sus reivindicaciones. A decir del propio Garretón, para 1970 el sistema político había perdido legitimidad y, como tal, ya no podía contener la tensión entre el veloz movimiento de democratización social experimentado y el atávico desarrollo capitalista de una economía dependiente.¹⁵⁶

Que el sistema político pierda legitimidad (el *katechón* ya está agotado) implica que la elección de 1970 tendrá un carácter constituyente aunque se produzca una nueva metonimia en la que la sociedad chilena intente subsanar su problema constituyente (el todo) a través de una simple elección presidencial (una parte). Como si dicho sistema experimentara un doble límite

154 Marc Ferro, «Prólogo. Acciones de baja intensidad, pero mano dura», en Pierre Kalfon, *Allende. Chile: 1970-1973*, Madrid, Foca, 1999, pp. 7-10.

155 *Ibid.*, p. 8.

156 Garretón, op. cit.

definido por su articulación clasista: por arriba la oligarquía y por abajo los pueblos, ambos encuentran el sistema agotado. La primera, porque no es capaz de defender la usurpación; los segundos, precisamente, por lo contrario: el sistema no es capaz de colmar la demanda de una democracia no capitalista —«porque esta vez no se trata de cambiar un presidente, será el pueblo el que construya un Chile bien diferente», se escucha en las voces de Inti-Illimani para la compleja elección de 1970—. Más que de un presidente, se trata de un proyecto; más que de un gobierno, de una nueva época histórica.

A esta luz, la tesis de Jaime Guzmán, según la cual la Unidad Popular —y no la dictadura— perpetró la muerte de la Constitución de 1925, puede ser entendida como la confirmación del agotamiento del pacto oligárquico de 1925, puesto que la dictadura que Guzmán alza con la Junta Militar *no restituirá dicho pacto*, sino que inaugurará uno nuevo, a partir de la usurpación del poder constituyente abierto por los pueblos. ¿Por qué la oligarquía no restituye el pacto de 1925 y acusa a la Unidad Popular de haberlo destruido? Porque, en términos estratégicos, Guzmán sabe que dicho pacto fue un *katechón* insuficiente para mantener a raya a los pueblos.

De ahí su obsesión por elaborar una nueva constitución, que erradicara la dimensión social de la antigua constitución liberal y no solo inmunizara a la república de los cuerpos, sino que catalizara jurídica y políticamente al capital financiero y sus nuevos monopolistas. En este sentido, lo que hizo la Comisión Ortúzar fue *constitucionalizar el neoliberalismo*, es decir, volvió a hacer de la economía el paradigma de la política con la consecuente «redefinición neoliberal del derecho de propiedad».¹⁵⁷ Es importante este punto, considerando que durante el gobierno de Frei se había reformado el derecho de propiedad de la propia Constitución de 1925, ampliándolo hacia su «función social».¹⁵⁸

En este contexto, no debería extrañar que Guzmán se opusiera a la Democracia Cristiana y su adopción de la doctrina social de la Iglesia y los principios renovadores del Concilio Vaticano II. La razón es que en Guzmán se pone de manifiesto un razonamiento carlista, como el que podemos encontrar en los trabajos de Juan Donoso Cortés: cuando gana el liberalismo se le abren las puertas al socialismo —sería la temible conclusión donosiana—. ¹⁵⁹

157 Renato Cristi, *La tiranía del mercado. El auge del neoliberalismo en Chile*, Santiago, Lom Ediciones, 2021, p. 56.

158 Magasich, *Historia de la Unidad Popular*, vol. I, op. cit.

159 Cristi, *El pensamiento de Jaime Guzmán*, op. cit.

En este sentido, si se abre la válvula de la función social de la propiedad, estaremos a un paso del socialismo, la teología propiamente satánica, según la imaginó el pensamiento reaccionario español del siglo XIX.¹⁶⁰

Por eso, la destrucción del pacto de 1925 ya estaba en curso (estaba siendo destituido por la imaginación popular), pero no a causa de la voluntad antidemocrática de los pueblos, sino de la exigencia de una democratización social y política del país a la que tanto los demócratacristianos como los upelientos llamaron «socialismo»: es la irrupción popular la que, durante el conjunto de luchas desencadenadas en el siglo XX, *desenmascara los límites del pacto oligárquico de 1925 y exige otro*. Por eso el momento experimentado por el devenir clase de los oprimidos será el de la comedia: lo más insignificante deviene significativo, los que eran invisibles se vuelven visibles. Así, podemos comprender por qué Marchant insiste en que la Unidad Popular debe ser vista como la única experiencia ético-política de la historia nacional: precisamente porque en ella se cristaliza una potencia que había terminado por agotar el pacto oligárquico de 1925 y que, en su talante cómico, abría la distensión de la masa en la que hacía estallar la imaginación popular hacia una fórmula radicalmente constituyente.

A esta luz, quizás la Unidad Popular tenga que ser vista como Recabarren nos invita a considerar el universo: no desde un paradigma soberano (el Dios que crea el mundo de la nada), sino desde un *paradigma expresivo (y cómico) de la política*, en que cada cosa es un modo de ser de la potencia impersonal única y común a todos (la materia). La Unidad Popular resulta ser una *experiencia* en la que se juega un proceso de imaginación popular que vino desde abajo, y solo secundariamente un *gobierno*. Si pudiéramos convocar la fórmula tópica elaborada por Sigmund Freud, podríamos proponer que *la experiencia es al ello como el gobierno es al yo*.¹⁶¹ A esto habría que agregar el *superyó* anudado al régimen oligárquico, que aparece agotado y exento de la mediación tradicional (el *katechón*) que garantizaba el conjunto de filtros entre una instancia psíquica y otra.

En este sentido, podemos sostener que, en cuanto dimensión expresiva de los pueblos de Chile, la Unidad Popular *nunca calzó consigo misma*, porque mantuvo la tensión, absolutamente necesaria, entre la imaginación

160 Juan Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.

161 Sigmund Freud, *El yo y el ello. Y otras obras (1923-1925)*. *Obras completas XIX*, Buenos Aires, Amorrortu, 2000.

popular que estallaba en las calles del país y el Gobierno que exigía orden (portaliano) y cierta estabilidad y gobierno (a pesar de las transformaciones logradas). Por eso, con el término «Unidad Popular» no debemos entender simplemente una coalición de gobierno, sino una experiencia que, como tal, *resta respecto de sí misma*, porque será excedida por su propia potencia. Potencia y gobierno no calzan del todo; la incoincidencia respecto de sí misma definirá el carácter absolutamente cómico y completamente *singular* del sintagma tan problemático y feliz «Unidad Popular».

6.

Singular

«Chile, en su singularidad, cuenta con las instituciones sociales y políticas necesarias para materializar la transición del atraso y de la dependencia, al desarrollo y a la autonomía por la vía socialista».¹⁶² Chile es singular, pues tiene una institucionalidad robusta, que parece ser lo suficientemente adecuada para catalizar el proceso. ¿De qué proceso se trata? Ante todo, de transformar el sistema político y promover un desarrollo económico que favorezca enteramente a las mayorías.

En las palabras de Allende —a diferencia del portalianismo, para el cual siempre habrá una supeditación de la política al paradigma económico— pervive otra diferencia entre el sistema político, avanzado y estable, y el desarrollo económico, atrasado e inestable. El primero es elogiado por la posibilidad que tiene de ofrecer transformaciones democráticas, aunque siga capturado por las oligarquías; el segundo, en cambio, nos sitúa entre países que son «potencialmente ricos y vivimos en la pobreza».¹⁶³ En esa frase, Allende visibiliza el desajuste entre sistema político y desarrollo económico,

¹⁶² Salvador Allende, *¡Basta de desigualdad social! Discurso en el Estadio Nacional de Santiago al asumir como presidente de la república*, 5 de noviembre de 1970. <https://www.marxists.org/espanol/allende/1970/noviembre05bis.htm>

¹⁶³ *Ibid.*

debido a la usurpación monopólica de la maquinaria portaliana y el modo en que ha mantenido las prerrogativas coloniales en la introyección articulada en la misma escena poscolonial.

Así, en la perspectiva allendista, la clásica topología marxista que distingue entre una infraestructura económica (material) y una superestructura jurídica (inmaterial), fiel reflejo de la primera, se reinventa y asume grados de autonomía relativa: según Allende, en Chile, *el sistema político* (la superestructura) parece ser más avanzado que *el desarrollo económico* (la infraestructura), por lo que la primera no necesariamente refleja el estadio de la segunda.

La contradicción entre una superestructura avanzada y una infraestructura atrasada dirime el problema, cuya forma y condición estará dada por el grado en que se puede hacer retroceder a la oligarquía que usurpó la república bajo la sombra estanquero-pelucona de Portales. Paso a paso, victoria tras victoria, y considerando su misma elección como el puntapié que fortalece —porque condensa— las luchas populares del siglo xx, el gobierno de Allende también se plantea como *transición*; aunque no lo desee, porta consigo resabios del portalianismo con los que tendrá que acabar.

A partir de la distinción antiportaliana entre violencia y política, podríamos decir que Allende es un *reformista radical*. Cree en las transformaciones profundas, pero en la medida en que sean realizadas por la vía política. Para él, la violencia es propia de las clases dominantes, no del mundo popular. Para los *minorizados* en armas y poder, el derecho ha de ser favorable, pues el orden que sostiene no debe entenderse como un simple reflejo de las clases dominantes, sino como una expresión de las luchas que han tenido lugar.

En cuanto reformista, Allende parece ceñirse a la idea de que el «género humano progresa hacia mejor» y, tal como hace Kant con la Revolución francesa respecto a la historia de la humanidad, inscribe el triunfo electoral de la Unidad Popular como el acontecimiento que marca un antes y un después en el devenir de la república de Chile.¹⁶⁴ Es más: este acontecimiento confirma que solo la vía política y no la violencia puede gestar las grandes transformaciones, a pesar de los posibles reveses históricos que dicho curso pudiera experimentar.

Siendo fiel a la línea abierta por Kant y su *ethos* ilustrado, pero a partir de una *ilustración menor*, como la que traza Recabarren, Allende pone en el centro

¹⁶⁴ Immanuel Kant, «Si el género humano se encuentra en progreso constante hacia mejor», en *Filosofía de la historia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1992.

de su proyecto la cuestión de la autonomía del pueblo de Chile; en cuanto sujeto histórico, ha de desplegarse libremente, es decir, con una soberanía que le permita deliberar sin coacciones acerca de su propio destino: «Fuimos colonias en la civilización agrario-mercantil. Somos apenas naciones neocoloniales en la civilización urbano-industrial. Y en la nueva civilización que emerge, amenaza continuar nuestra dependencia».¹⁶⁵ La Unidad Popular no fue, por tanto, un simple proceso de modernización, sino una *experiencia de descolonización* en la que se inventó el pueblo como un verdadero sujeto de la historia, un proyecto histórico que apuntaba hacia una democratización no capitalista. En suma, en cuanto la Unidad Popular traza un proyecto histórico, este asume un poder constituyente que irrumpirá desde abajo.

De hecho, en el discurso del Estadio Nacional, Allende advierte cómo el propio Friedrich Engels habría admitido la posibilidad de alcanzar el socialismo a través de una «evolución pacífica», dadas ciertas circunstancias que Allende ve en Chile.¹⁶⁶ La referencia a Engels autoriza la inscripción de su vía política al interior de la propia lucha de los marxismos, diferenciándose del modelo cubano, que había alcanzado el poder a través de las armas y que constituía una pieza de inspiración fundamental para las izquierdas latinoamericanas. La posibilidad de una vía al socialismo sin violencia era completamente ajena a los paradigmas revolucionarios del momento (el soviético y el cubano) con los que Allende solidarizará, sin duda, pero mantendrá firme la dimensión singular del acontecimiento chileno.

Solo en esa diferencia, Allende puede hacer verosímil la posibilidad de una «vía chilena al socialismo», que será política y no violenta, y remitirá al Estado de derecho y no a la facticidad excepcionalista desde la cual se pensó la revolución. Se trata de un proceso *singular*, cuyo fin puede realizarse solo si los medios utilizados son coherentes con él. Asumiendo la premisa kantiana del derecho positivo, Allende entiende que no cualquier medio puede ser utilizado para llegar a un fin, sino solo aquellos democráticos y políticos que no amparen la violencia; la violencia es enemiga del socialismo, pues el socialismo no es otra cosa que la más realista —materialista— forma de conseguir la paz entre los pueblos.

Precisamente por esta razón, la emergencia de la Unidad Popular puede considerarse un acontecimiento: ni a nivel internacional (Estados Unidos

¹⁶⁵ Allende, *¡Basta de desigualdad social!*, op. cit.

¹⁶⁶ *Ibid.*

y Cuba)¹⁶⁷ ni a nivel nacional (la derecha y la DC)¹⁶⁸ creyeron que la Unidad Popular podía triunfar electoralmente ese 4 de septiembre de 1970. En este sentido, su triunfo fue sorpresivo, incluso para sus propios partidarios. Así, la Unidad Popular se transforma en un verdadero acontecimiento, totalmente singular: no calza con los gobiernos previos que han conducido la república *chilensis*, ni tampoco con la imagen que los actores nacionales e internacionales se han forjado de ella. Los estadounidenses saben que con Allende llega el socialismo, pero no pueden creer que haya sido ratificado en las urnas y, por ende, sea compatible con la democracia; a los cubanos, en tanto, les entusiasma el triunfo, pero les parece extraño y peligroso que no haya sido por las armas.

Se trata, por tanto, de un socialismo singular, no del socialismo monumental de tipo eurocéntrico, sino de un *socialismo minoritario*, latinoamericano, completamente heterodoxo, que pretende marcar su diferencia tanto respecto de la usurpación oligárquica como de las metrópolis imperialistas. Como bien subraya Volodia Teitelboim: «Espigando en su pensamiento, me atrevería a decir que en la línea larga trató de casar dos fechas, 1789 y 1917, de articular la Revolución Francesa y la Revolución Rusa».¹⁶⁹ A estas fechas habrá que agregar otra crucial para Allende, que se anuda con las dos anteriores: 1810, la revolución de la independencia de Chile. Al ser Chile un país concebido como singular, el proyecto de la Unidad Popular necesariamente deberá serlo: lejos de fórmulas abstractas o dogmas inaplicables, Allende *inventa* un socialismo que abre sus propias alamedas.

A esta luz, ¿qué es lo singular? El filósofo Jean-Luc Nancy sostiene que el singular es siempre la «exposición de un acceso sustraído en su propia apertura».¹⁷⁰ En su exposición, el singular se sustrae, por eso será siempre «inimitable», dirá Nancy. No podrá ser objeto de una mimesis, no devendrá, por tanto, modelo. No será imitable ni imitador, no devendrá un ideal que sea necesario alcanzar.

Si el singular no es una sustancia, y, por tanto, prescinde de la moderna forma del sujeto soberano, es precisamente porque no es nada más que la

167 Tanya Harmer, *El gobierno de Allende y la guerra fría interamericana*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2013.

168 Magasich, *Historia de la Unidad Popular*, vol. II, *op. cit.*

169 Volodia Teitelboim, «Salvador Allende: presencia en la ausencia», en Miguel Lawner, Hernán Soto y Jacobo Schatan (eds.), *Salvador Allende. Presencia en la ausencia*, Santiago, Lom Ediciones; Cenda; Fundación Salvador Allende, 2008, p. 20.

170 Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural*, Madrid, Arena Libros, 2006, p. 30.

exposición de un irreductible, cuya apertura implica, a la vez, un gesto de sustracción. Al devenir solamente exposición, Nancy descubre que toda remisión a la singularidad del ser supone la puesta en juego de un *ser-con*, tal como lo habría entrevisto el propio Heidegger en algunos pasajes decisivos de *Ser y tiempo*, en particular, el párrafo 9, en el que sostiene que el *Dasein* (ser-ahí) sería estructuralmente un *Mitsein* (ser-con). Sin embargo, según Nancy, Heidegger no terminó de desarrollar esta idea, pues habría impuesto una metafísica del «pueblo alemán» ahí donde cabía anudar una apuesta por el singular.¹⁷¹

Esto resulta decisivo: la expresión allendista según la cual Chile tendría un carácter singular no estará exenta de ambigüedades. Por un lado, permitirá abrazar a la Unidad Popular como un proyecto socialista *por inventar*, en la medida en que será un acontecimiento que escapa a las representaciones habituales sobre la izquierda y los proyectos revolucionarios mundiales; por otro, esa singularidad responderá a la fuerza del fantasma portaliano, toda vez que solo podrá haber un proyecto revolucionario en Chile que se enfrente a dicho fantasma *desde el propio fantasma*. En ese enfrentamiento, Allende no dejará de yuxtaponer dos modos irreductibles de entender la singularidad: como el devenir menor de una exposición irreductible (comedia) y como excepcionalidad y marca de una soberanía propiamente portaliana (tragedia).

La *stásis* se da al interior del propio allendismo, entre dos modos de concebir lo singular que conviven antinómicamente, puesto que definen el enfrentamiento de la Unidad Popular con su propio afuera, con la singularidad remitida al talante de su proyecto histórico, que cristaliza el devenir de la experiencia de los pueblos, y con el *reverso* de ese proyecto (que es el mismo proyecto histórico), marcando la concepción excepcionalista o portaliana de la singularidad presente en la idea de gobierno fuerte y centralizador. Justamente esa *stásis* (la incoincidencia entre excepción y singularidad o entre gobierno y pueblos) definirá el talante cómico de la Unidad Popular. Pues, si la primera conserva la dimensión irreductible e inimitable, a decir de Nancy, la segunda convierte el proyecto histórico en un modelo subjetivante, aunque ninguna de las dos se plantee por separado. ¿Cómo leer esta fractura?, ¿cómo entender la *stásis* constitutiva al proyecto de la Unidad Popular si no es a partir de una *dialéctica suspensiva* que permita mostrar que lo que ahí

171 Jean-Luc Nancy, *Un pensamiento finito*, Barcelona, Anthropos, 2002.

se está jugando es una disputa histórica en la que se fragua un conjunto de conflictos entre masa y clase, entre la axiomatización del fantasma y la posibilidad de su revocación? A su vez, ¿cómo prescindir de dicha fractura si lo que se juega es precisamente el devenir de una revolución, es decir, un «re-comienzo» que activa las potencias truncadas de 1810?¹⁷²

172 Cuando subrayo el hiato o *stásis* entre pueblos y gobierno no lo hago en términos de «defecto», sino en términos del carácter singular de esta experiencia que trastornó al país y al mundo. Una experiencia inédita, por cierto, que requería de dicha *stásis* si no quería transformarse en un gobierno oligárquico más, que simplemente administra lo que hay.

7.

Revolución

¿Por qué en Chile no se produjo una revolución al modo de la Revolución cubana o, incluso, de la Revolución chavista en Venezuela? ¿Por qué la revolución chilena —si acaso la Unidad Popular lo fuera— se circunscribió al gradualismo impuesto hacia y desde la forma Estado? Quizás, el solo hecho de que podamos plantear esta pregunta confirme, justamente, la radicalidad del fantasma portaliano como operador de la política chilena. Una respuesta posible la encontramos en la existencia de dos expresiones de la revolución que se intersectaron: una desde abajo, minoritaria, y otra desde arriba, monumentalista; la primera proveniente de los pueblos y la segunda conducida por los partidos políticos. Así lo sugieren algunas referencias clave para comprender los procesos políticos de la vida nacional.

En primer lugar, el *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*, de Mario Góngora. Como es sabido, para el historiador, «el Estado es la matriz de la nacionalidad: la nación no existiría sin el Estado, que la ha configurado a lo largo de los siglos XIX y XX».¹⁷³ Góngora plantea en este párrafo lo que será su tesis más célebre: el Estado crea la nación. No habrá nación previa, sino solo la producida soberanamente por el Estado.

173 Mario Góngora, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*, Santiago, La Ciudad, 1981, p. 59.

Por cierto, el talante portaliano se deja entrever: el otrora gobierno fuerte y centralizador del triministro deviene, en Góngora, paradigma historiográfico. Su teología política resulta indispensable aquí, dado que el Estado no representa cualquier tipo de violencia, sino, tal como sucede en Carl Schmitt, la que puede «dar forma a la vida de un pueblo».¹⁷⁴ No es el pueblo el que porta su propia forma, sino el Estado el que se la otorga. He aquí la tesis gongoriana sobre la cual descansará la fórmula, no menos problemática, de «el Estado crea la nación».

En segundo lugar, una tesis similar, aunque de tonalidad más económica que política, la encontramos en *El proceso político chileno*, de Manuel Antonio Garretón. El sociólogo considera tres elementos fundamentales del sistema político chileno: el modelo económico, centrado en una «industrialización sustitutiva», con creciente intervención estatal de la economía; una democratización sustantiva que supuso el progreso de vastos y diversos sectores sociales del país, y la existencia de lo que llama un «régimen político democrático».¹⁷⁵ Sin embargo, una observación resulta clave: para Garretón el «sistema político» produciría un «doble fenómeno»: por un lado, la industrialización sustitutiva no habría sido llevada a cabo por una burguesía, sino por el Estado, que habría constituido el «principal actor de la industrialización», en cuyo proceso las «capas medias» aseguraron la estabilidad del sistema; por otro, la industrialización dirigida por el Estado habría llevado a un proceso de «democratización creciente», que «se realiza a su vez en el marco de un sistema político democrático».¹⁷⁶ Por eso, para Garretón, los movimientos de la sociedad civil son débiles, pues apuntan al Estado para «incorporarse» a él en función de satisfacer «sus demandas e intereses».¹⁷⁷ Sin embargo, no basta con definir al Estado como fuente, sea de la nación o de la industrialización, sino que se requiere de un *paso atrás* que permita deslindar las condiciones por las que dicho Estado fue erigido como tal poder.

En tercer lugar, seguramente ha sido el trabajo de Gabriel Salazar el que más énfasis ha puesto en dicho proceso, trazando genealogías de las condiciones a partir de las cuales se fraguó el poder de un Estado a la vez soberano, como el que describe Góngora, y empresario, como el que dibuja Garretón:

174 Schmitt, *Teología política*, op. cit.

175 Garretón, op. cit., pp. 23-24.

176 *Ibid.*

177 *Ibid.*

Estaba claro que el proceso de construcción de un Estado «nacional» estaba poniendo en confrontación, de un lado, las bases tradicionales del Derecho de los Pueblos (control de los procesos productivos locales y soberanía del cabildo respectivo) y, de otro, las bases mercantiles sobre las cuales se pretendía construir ese Estado (propuesta de política nacional por parte del Consulado y de un aparato político «central» por parte del Cabildo y los letrados de la capital).¹⁷⁸

Como es sabido, para Salazar, el conflicto entre «pueblos» y «patriciado de Santiago» llegará a su clímax en la batalla de Lircay, cuando la facción estanco-pelucona se imponga e instaure el Estado centralista y empresarial.¹⁷⁹ Esta será la genealogía del proceso que hemos denominado usurpación portaliana, consistente en otorgar una violencia soberana al Estado, que responderá con la defensa y profundización de los intereses monopólicos del patriciado santiaguino. Y será esta manera de concebir el Estado la que condicionará la construcción del fantasma portaliano como el dispositivo más eficaz de su arte de gobierno.

La respuesta a la pregunta por nuestro tipo de revolución está justamente ahí: en Chile no hubo una revolución como la cubana porque la política chilena está completamente usurpada por el fantasma portaliano, dispositivo que brindó una sutura para la articulación teológico-política del complejo Estado-Capital. En esa medida, el fantasma lo recorre todo y, desde el punto de vista de Allende, la manera de atravesarlo para su desactivación será la vía política, que necesariamente habrá de actuar desde su interior. En eso consiste su noción de revolución, que en realidad es absolutamente singular, heteróclita y, si bien está premunida de la filosofía de la historia moderna (la narrativa del progreso urdido por el proletariado), no descansa en ninguna ortodoxia conocida, pues combina dos cifras históricas de manera radicalmente intempestiva: 1789 y 1917.¹⁸⁰

Llegamos así a una situación paradójica: por un lado, Allende apuesta por no mimetizar al opresor con el oprimido, pero, por otro, debe ingresar en la escena mimética dispuesta por el fantasma, al ser este su propia consistencia institucional, el Estado. En otros términos, la revolución chilena

178 Salazar, *Construcción de Estado en Chile*, op. cit., p. 108.

179 *Ibid.*, p. 520.

180 Teitelboim, op. cit.

fue hecha *dentro* de los límites estatales, precisamente por la capacidad de sutura que el fantasma ha tenido históricamente en la vida política nacional. En este sentido, la Unidad Popular consistió en una revolución orientada a *emancipar al Estado de la usurpación portaliana*. Si esto es así, tendríamos que advertir el modo en que el conflicto de clases se ha tramitado en la historia chilena a través del conflicto entre oligarquía y Estado, en la medida en que el Estado, como agente de guerra e industrialización, encuentra límites en la oligarquía, tal como ocurre en Portales, donde precisamente no se trata de fortalecer al Estado en sí mismo, sino al monopolio capitalista que requiere de su violencia para desplegarse.

Sin embargo, acometer esta tarea —cuyo carácter paradójico resulta intrínseco a todo proceso revolucionario— supuso insertarse en un escenario en el que el pacto oligárquico de 1925 estaba agotado en virtud de las propias luchas democratizadoras impulsadas por trabajadores, campesinado y pobladores a lo largo y ancho del siglo xx. Por eso, la Unidad Popular pudo tener como horizonte la transformación del Estado, porque el pacto oligárquico de 1925 estaba llegando a su fin o, lo que es igual, estaba *siendo derrotado* por la destitución material proferida por la república de los cuerpos.

Finalmente, como señala Mario Garcés:

El principal recurso que hizo posible y potenció los proyectos de cambio de la Unidad Popular fue la organización y la movilización popular, que en unos casos apoyó, en otros demandó y en otros puso en práctica su propia política de cambios.¹⁸¹

Esta observación es clave porque muestra la autonomía relativa que había entre el gobierno de la Unidad Popular y la «movilización popular»: esta última apoyó a la coalición, pero a la vez no dejó de demandar e incluso abrir sus propias prácticas de transformación, sin necesidad de apelar o esperar al Gobierno. En este sentido, Garcés tiene razón cuando subraya que la revolución ha venido desde abajo y, precisamente por eso, podría definirse como una «revolución menor» o en minúscula («revolución»), en la medida que asumía la dimensión cómica de una fiesta que se volvía *indistinguible de la acción política*. A partir de estos planteamientos (pero también de las consideraciones planteadas por Garretón), la escena deja

181 Garcés, *op. cit.*, p. 183.

entrever las tres instancias fundamentales de este conflicto: la oligarquía, el Estado y los pueblos.

La primera requiere controlar al segundo para poner a raya a los últimos. A su vez, los proyectos transformadores han apuntado al control del Estado como una forma de enfrentarse a la oligarquía y abrir una democratización no capitalista para los pueblos. El esquema general es triádico (bajo la mediación del sistema político) tal como lo es el esquema particular de la Unidad Popular, pues la diferencia entre pueblos y gobierno es mediatizada por los partidos políticos. Será en los partidos de la Unidad Popular donde se juegue la *stásis*, cuando, como hemos indicado, el carácter triádico del sistema experimente su agotamiento, su crisis, en el momento en que la mediación urdida históricamente como el *katechón* del pacto oligárquico de 1925 terminó siendo excedida por la incansable dialéctica de los pueblos.

En este sentido, irrumpió una fiesta indistinguible de la política. Pero bajo el término «fiesta» no designamos una liturgia o ceremonia ritualizada, sino su ruptura, que será siempre destructiva y abiertamente dionisíaca. Esa forma cruda, destructiva y sin embargo feliz o alegre de la fiesta, se puede encontrar en revueltas, revoluciones y grandes manifestaciones públicas, pero, en términos históricos, la podemos ver en los primeros treinta años de la república de Chile, antes de la instalación de la usurpación portaliana instaurada a partir de la batalla de Lircay. Solo en el imaginario burgués puede haber una fiesta no destructiva, enteramente apolínea. Una fiesta que, por cierto, no sería fiesta.

Fue Furio Jesi quien subrayó el completo desconocimiento que tiene la tradición antropológica burguesa de la fiesta, que siempre la ve como si fuera un objeto «otro», sin poder hacer de ella una experiencia.¹⁸² Toda la tradición conservadora chilena ha caracterizado esa experiencia bajo el término «anarquía». La Unidad Popular fue el momento festivo de Chile, instante en que la vida habitual y no la vida extraordinaria se abrió paso. Que la Unidad Popular haya hecho que esa vida, la más insignificante, haya podido devenir la más significativa muestra la irrupción cómica que puso en juego y la inevitable destrucción que implicaba para los contornos de la tranquilidad pública del régimen portaliano.

Ahora bien, en la Unidad Popular hay, en el fondo, dos expresiones de la revolución que se intersectan problemáticamente: una deriva *mayor*,

182 Jesi, «Knowability of the Festival», *op. cit.*

marcada por el discurso de Allende y los partidos políticos, que se cristaliza y conduce desde arriba, bajo el mandato del Gobierno y de una filosofía de la historia, y una deriva *menor*, marcada por la irrupción de los pueblos, que proviene desde abajo y se sostiene a la luz de una composición de fuerzas históricas en que los pobladores, trabajadores y campesinos —es decir, los tradicionalmente considerados insignificantes— fraguan un proceso de autonomía relativa respecto del Gobierno —devienen altamente significantes—: son dependientes, demandantes o autónomos respecto de él. En eso consiste la hibridez de su encuentro, en que la *revolución minoritaria* (popular) excedía al gradualismo de la revolución mayor operada desde el Gobierno. En esto consistió el devenir cómico de la Unidad Popular: su doblez entre experiencia y gobierno, entre deseo y estructura, marca justamente una discontinuidad profunda con la forma trágica de la política, tan propia de la usurpación portaliana.

Al intersectar dos derivas en un mismo proceso, la revolución mayor nunca se clausuró sobre sí misma, gracias a la existencia de la menor que se lo impedía, excediéndola con sus potencias. Solo por esto, los mil días de Allende fueron los de una fiesta popular, en que la imaginación dejó de restringirse a la psicología del sujeto poseedor de facultades y pasó a expandirse en la forma de una verdadera textura del mundo, convirtiéndose en un *lugar en el que los pueblos podían habitar*.

8.

Violencia

8.1. Quizás, el contraste más decisivo entre Portales y Allende pase por la diferencia con la que cada uno concibe la relación entre política y violencia. Para el portalianismo, la política calza enteramente con la violencia soberana, característica del personalismo excepcionalista. Esta política es fáctica, pues no puede operar sin la excepción sobre el derecho. La mirada allendista, en cambio, se sostiene en la idea de que existe un conflicto irreductible entre violencia y política, correlativo al que pervive entre oligarquía y pueblos.

Si para Portales no hay política sin violencia (excepción), para Allende la política resulta ser ontológicamente incompatible con la violencia, porque esta última se reduce a la violencia de clase perpetrada por la oligarquía. Se trata de un recurso extraño a la legalidad, que ha sido utilizado por las clases dominantes para imponer sus intereses, a diferencia de las luchas populares (obreras y campesinas), que han conquistado, paso a paso, el orden de la legalidad a través de la acción política.

Desde el punto de vista de Allende, las libertades públicas y sociales son triunfos populares devenidos legales —triunfos políticos, en el fondo—, que han promovido una democratización parcial del orden jurídico-institucional al interior de una constitución liberal, como la de 1925. Al oponerse a la

violencia, Allende educa a los trabajadores en esa línea, tal como se advierte en su discurso pronunciado en la Universidad de Concepción el 4 de mayo de 1972: «Lo dije al pueblo, con honradez, lo dije como candidato y lo digo como presidente: no queremos la violencia, no necesitamos de la violencia».¹⁸³ A esta luz, Allende hace todos los esfuerzos para fortalecer la vía política, la vía político-institucional, y no caer en la deriva excepcionalista (golpes de Estado) con la que ha operado históricamente la oligarquía.

Es menester detenerse en este asunto: como ha sido observado, el carácter estrictamente democrático de Allende resulta una característica fundamental de sus convicciones personales. Pero dichas convicciones se arraigan en un problema de naturaleza política mucho más profundo: la *mímesis*.¹⁸⁴ La única manera de devenir clase y actuar políticamente a favor de la emancipación de los pueblos es actuar singularmente *sin imitar* la concepción política del opresor y, por tanto, sin mimetizarse con las lógicas del opresor siendo oprimido. Para Allende, se trata de marcar la diferencia cualitativa que existe entre opresor y oprimido, entre oligarquía y pueblos.

Justamente, si la operación propiamente portaliana supone una forma de subjetivación mimética del otro, al concebirlo como modelo a partir del cual se anuda una jerarquía que, como vimos, se expresa en la quinta estrofa del himno nacional, la «copia feliz del Edén», Allende intenta sustraerse a su violencia y volcarse exclusivamente a la vía política, tal como la ha concebido tanto la tradición republicana como la marxista. El adjetivo «feliz», que anuda el dispositivo de subjetivación del himno nacional, es desactivado al impedir la *mímesis* y abrir la diferencia de clases.

Al desafiar la forma de subjetivación estructurada a partir del dispositivo mimético, su discurso pretende evitar que los oprimidos se mimeticen con el portalianismo, para insistir en la política como *única vía de transformación*. En este sentido, la concepción allendista de la política será completamente antiportaliana. Si el fantasma portaliano es el dispositivo capaz de anudar violencia y derecho en una misma máquina, tal como lo hiciera Jaime Guzmán con la Constitución de 1980, la política allendista viene a desactivar dicha circularidad mítica abriendo un tercer término en medio de la teología política portaliana: *la política, precisamente, como acontecimiento de imaginación*.

183 Salvador Allende, *Palabras en la Universidad de Concepción*, 4 de mayo de 1972. <https://www.marxists.org/espanol/allende/1972/mayo04.htm>

184 Phillippe Lacoue-Labarthe, «Historia y *mímesis*», *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, núm. 6-7, 2009.

Si el fantasma crece con el dualismo entre violencia y derecho, la Unidad Popular lo hace destituyendo el dispositivo que unifica ambos términos gracias a lo que entiende por política. Pero es relevante entender que la política no remite a una soberanía político-estatal, sino a un conjunto heteróclito de prácticas que exceden dicha soberanía. Por eso, para Allende, los pueblos han podido ejercer la política. No porque en ellos se arraigue una vocación estatalista, sino porque han logrado activar colectivamente sus potencias. En otros términos, si el portalianismo identifica el término «política» con la violencia soberana, el allendismo desanuda esa relación, volcando la política a su *dimensión expresiva*.

Sostener la diferencia entre violencia y política implica suspender la máquina mitológica portaliana. Si es cierto que esta última articula y separa a la vez la violencia del derecho, Allende justamente emancipará la política de la violencia y apuntará a transformar políticamente la legalidad vigente: no será con la violencia soberana que se podrá hacer uso del derecho, sino solo con la política en su carácter expresivo. En otros términos: la legalidad vigente resultaría ser *ilegítima*, porque ha sido efecto de una usurpación oligárquica, pero podrá ser transformada en función de los intereses de los de abajo.

A partir de esta escena, podemos volcarnos hacia el problema portaliano del maniqueísmo (Villalobos): si en el fantasma portaliano todo deviene dual (Encina), y se juega la relación de la violencia con el derecho, en el allendismo se ha optado por un esquema unívoco de la política: solo el pueblo conserva el verdadero poder, solo él puede unirse para actuar políticamente, porque el pueblo ha dejado de lado su naturaleza pecaminosa, ha abandonado su forma masa y ha podido articularse *expresivamente* al modo de una clase, tal como Recabarren apelaba a la única —y eterna— potencia común a todos los seres vivientes: la materia.

Cada organización social, partido político, población o movimiento será un *modo de ser* de esa potencia política que Allende llamará «pueblo». En él, no puede pervivir la violencia, porque no hay jerarquías, no existe el director supremo, sino solo el acontecimiento de una *experiencia común*. Lejos del fantasma portaliano, que anuda en un mismo arte de gobierno violencia y derecho, Allende desanuda el dispositivo precisamente proyectando un gobierno que ha convertido al pueblo en una *vida expresiva*, despojándolo de la naturaleza corrupta (pecadora) a la que lo reducía el fantasma.

Sin embargo, Allende no puede ubicarse fuera del fantasma, simplemente porque este no tiene afuera. La posibilidad de transformarlo reside en la capacidad de que la vida expresiva de los pueblos pueda advenir al interior del Estado de derecho en y como un gobierno que redefine su función respecto de la función oikonomica clásicamente asignada por la usurpación portaliana. Por eso, la manera de destituirlo será atravesarlo con sus fuerzas, redefiniendo así el uso de las mismas instituciones republicanas si acaso ello no consista en la creación de otras. Este es, quizás, el sentido que tiene el término «política» en Allende: una vida expresiva que no se reduce a la estética, sino que irrumpe intempestivamente como un gesto cuya politicidad redefinirá el sentido de la política bajo una forma cómica. Política no será, entonces, simple administración o gestión del Estado de derecho, sino inoculación de la imaginación popular, actividad creativa orientada a transfigurar todo el orden de las cosas.

Allende volcará sus fuerzas desde la *telepatía sensible* de los pueblos para destituir la sugestión del fantasma. Pero ello solo podrá tener lugar desde *el fantasma mismo*, aunque con los pueblos pugnando: se trata de llevar la república de los cuerpos con su múltiple imaginación hacia el interior, hacer que lo que resta de la totalidad pueda alterar esa misma totalidad al punto de transfigurarla completamente. Es la idea reformista que tiene Allende: ir paso a paso por la vía pacífica significa actuar políticamente para transformar la institucionalidad capturada por los intereses oligárquicos en una institucionalidad democrática constituida y organizada por el pueblo.

En este sentido, la Unidad Popular asumió un sentido constituyente o, si se quiere, revolucionario. Porque, si el fantasma aspira a alisar toda superficie, la Unidad Popular no hizo más que mostrar sus quiebres y rugosidades. Sin embargo, es aquí donde la deriva aporética de la Unidad Popular se expone en toda su fuerza: el gobierno será un modo de ejercicio ejecutivo que Allende intentará redefinir, más allá del fantasma y en favor de los intereses de la clase trabajadora. Así, lo que estaba en juego, recordando el problema heredado por una cierta tradición filosófica, es si la Unidad Popular —es decir, la izquierda chilena de ese entonces— podía concebir una noción cualitativamente diferente del gobierno, más allá de su formulación liberal.¹⁸⁵

Pero, precisamente porque el modo de gobierno articulado por dos siglos de portalianismo ha sido definido a partir de los intereses oligárquicos, no

puede estar exento del fantasma, sino que deberá ejercerse con las anomalías que introduce la captura portaliana para redefinirse bajo el nuevo gobierno popular: ¿qué sería un gobierno popular?, ¿la noción de gobierno es concebida solo como un instrumento o conservará una dimensión técnica de corte estructural que la volverá incompatible con los heterogéneos intereses de la clase trabajadora hacia la que apunta?

La única forma de que Allende pueda aspirar a transformar la textura portaliana de la noción de gobierno es que esta, a propósito del agotamiento del pacto oligárquico de 1925, dé lugar a la experiencia de *la potencia popular que lo rebase internamente, transformándolo*. Servir a esa potencia, nada más. Apropiarse de la inapropiabilidad, de su solidaridad constitutiva. Solo en la medida en que el gobierno no constituya la cabeza que dirige, sino la forma expresiva de una potencia colectiva que lo rebasa, podría transformar su forma liberal. Sin embargo, ese gobierno aún mantiene premisas portalianas que, a pesar de todo, no podrán reformarse completamente en los mil días de Allende. De ahí la *inadecuación constitutiva* entre la experiencia y el gobierno, entre las potencias populares y las formas del poder estatal, como dos bríos que pulsaron sin conciliación al interior de la Unidad Popular.

8.2. Es sabido que Allende valoraba enormemente la «estabilidad institucional de la República»; según plantea en algunos de sus discursos, esta habría sido una de las «más consistentes de Europa y América» y él se enorgullecía del modo en que había triunfado la vía política por sobre la violencia: el antagonismo de clase —dirá Allende— siempre habrá tenido lugar en Chile bajo una «forma política», pues «nunca, nuestro pueblo ha roto esa línea histórica».¹⁸⁶ Al contrario, los poderosos siempre la han quebrado. Allende considera al pueblo un sujeto político abiertamente democrático y completamente ajeno a cualquier forma de violencia.

Al interior de esta distinción se inscribe, a su vez, la confianza allendista en las instituciones de la república, en particular, las Fuerzas Armadas y de Orden:

Lo que no ocurre en muchos países del mundo, lo que no ocurre en pocos países de este continente, que sólo ocurre —y hay que tener el orgullo de reconocerlo— en nuestro propio país, Fuerzas Armadas y de Carabineros profesionales que acatan la voluntad del pueblo, expresada en las urnas. Por

185 Foucault, *Seguridad, territorio, población*, op. cit.

186 Allende, *¡Basta de desigualdad social!*, op. cit.

eso, como gobernante he dicho y lo sostengo, que ellas serán las únicas Fuerzas Armadas de nuestra Patria.¹⁸⁷

A la luz de la historia chilena —pasada y futura— sorprende la confianza de Allende en el carácter democrático de las Fuerzas Armadas y Carabineros. Como si Allende asumiera parte del imaginario oligárquico que enfatiza la estabilidad y la confianza, absolutamente *contrafáctica*, de las Fuerzas Armadas y de Orden. Una confianza injustificada en términos históricos, en la medida en que ni en el pasado (basta ver lo que había ocurrido durante el gobierno de Frei Montalva con el Tacnazo de Roberto Viaux) ni en el futuro, las Fuerzas Armadas y de Orden dejarán de ejercer un papel abiertamente deliberante en la vida política nacional.¹⁸⁸

No obstante la falta de horizonte histórico y crítico para medir la presencia de las Fuerzas Armadas y de Orden en la vida política nacional, las palabras de Allende también pueden ser leídas de manera táctica, como un respaldo muy contingente al trabajo que, en ese momento, estaba realizando el general René Schneider, quien, inmediatamente después de la elección del 4 de septiembre de 1970, había recorrido los cuarteles militares para ratificarles a las tropas que, luego del triunfo de la Unidad Popular, el Ejército debía mantenerse bajo una estricta legalidad constitucional.¹⁸⁹

Si bien esto puede ser cierto, las diversas intervenciones de Allende como presidente de la república, tanto con la prensa nacional e internacional como en sus propios discursos, muestran que, en realidad, no había una verdadera conciencia histórica acerca del lugar que tenían las Fuerzas Armadas y de Orden en la escena política nacional.¹⁹⁰ La concepción de una república estable y de unas Fuerzas Armadas profesionales será constante en Allende (y en la izquierda en general) y acusará la presencia de las lógicas portalianas en su propio seno.

El problema para Allende redundaba entonces en que, a diferencia de la oligarquía —que no ha dejado de apelar a la violencia para mantener sus

187 Allende, *Palabras en la Universidad de Concepción*, op. cit.

188 La tesis de Garretón vuelve a ser sugerente en este punto: la Unidad Popular habría confundido la ideología «profesionalizante» de las FF. AA. y de Orden con la realidad de su acción histórica. De hecho, constata que para 1970 no existían estudios pormenorizados en la intelectualidad de la izquierda chilena acerca de las FF. AA. y de Orden. En Garretón, op. cit., p. 48.

189 Véase Magasich, *Historia de la Unidad Popular*, vol. II, op. cit.

190 Garretón, op. cit.

prerrogativas—, la apuesta propiamente revolucionaria ha de ser necesariamente política, si lo que pretende es desactivar la máquina mitológica portaliana. En este sentido, la ideología profesionalizante de las Fuerzas Armadas y de Orden era una ideología liberal que permitía inmunizar a la izquierda (menos al MIR, que esgrimía la tesis de la infiltración) de enfrentar este agudo problema y legitimar, una vez más, la idea de la separación irrestricta entre violencia y política que el propio Allende defendía: actuar desde abajo significa poner en juego la política; hacerlo desde arriba no será sino la aplicación incondicionada de la violencia que operará *como si fuera política*. Este es el punto de inflexión que Allende intenta subsanar: la política de los oprimidos no puede mimetizarse con la política de los opresores. Pero, en esa estrategia, queda a medio camino respecto de la problematización crítica que había que hacer respecto de las Fuerzas Armadas y de Orden.

Ahora bien, recordemos que, un poco antes de ser designado ministro de Salud del Gobierno de Pedro Aguirre Cerda, Allende resistió junto al otrora presidente del Frente Popular el asedio golpista perpetrado por el general Ariosto Herrera:

Cuando el general Herrera se aprestaba a asaltar La Moneda a las cinco de la mañana del 25 de agosto —cuenta Magasich— Salvador Allende, quien días después será designado ministro de salubridad, está en Palacio junto al Presidente [...]. Llega el edecán e informa que los autos están listos ante la amenaza de tropas que avanzaban. Don Pedro responde: «Usted está formado para luchar, use los autos. Yo soy un hombre de derecho. Saldré de aquí con los pies hacia delante, pero jamás abandonaré este cargo que el pueblo me entregó». Allende recuerda en 1970: Yo oí y aprendí y nunca olvidaré lo que es la firmeza serena de la dignidad hecha hombre.¹⁹¹

Esta escena es clave, pues corta el nexo portaliano entre violencia y derecho: Allende aprende de Aguirre Cerda la *dignidad*, al comprender la diferencia fundamental entre la violencia oligárquica cristalizada en los golpes militares y el derecho de la «firmeza serena de la dignidad hecha hombre». Quizás, de Salvador Allende, se podría decir lo mismo que escribiera Pablo Neruda sobre el devenir del cacique Lautaro: «Solo entonces fue digno de su pueblo».¹⁹²

191 Magasich, *Historia de la Unidad Popular*, vol. I, op. cit., p. 205.

192 Pablo Neruda, «Educación del Cacique», en Naín Nómez, *Poesía chilena contemporánea. Breve antología poética*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 177.

A esta luz, digamos que, a diferencia del portalianismo, que insiste en la continuidad entre violencia y derecho, el allendismo la interrumpe y corta el nexo gracias a la política, concebida como un *tertium* al interior de la dualista máquina portaliana. Allende será «digno de su pueblo» precisamente porque camina políticamente: no puede abandonar un cargo que le ha sido otorgado por mandato popular y no impuesto por la ilegitimidad de la facticidad militar.

Sin embargo, y en función de esta misma escena, ¿cómo no cuestionar la ideología profesionalizante que esgrime la izquierda de ese entonces, si el propio Allende ya había sido asediado en su juventud política por el golpismo del general Herrera? ¿En qué medida lo profesionalizante traduce una concepción propiamente liberal de las Fuerzas Armadas y de Orden y, por tanto, insuficiente respecto de la situación crítica que se apuntala? ¿Hasta qué punto la izquierda que envuelve a Allende encontró en dicha ideología una excusa para no enfrentar la crudeza de una realidad que, por todos lados, no había dejado de mostrar sus signos? Finalmente, ¿cómo esa izquierda, en su espeluznante metamorfosis como progresismo neoliberal, ha mantenido intacta esta ideología sin reformar, y ni siquiera tocar, a las Fuerzas Armadas y de Orden? Y la pregunta de rigor para cualquier proyecto de transformación por venir: ¿qué hacer con las Fuerzas Armadas y de Orden?

9.

Segunda independencia

El 5 de noviembre de 1970 Salvador Allende ofrece un discurso en el Estadio Nacional:

Aquí estamos, compañeros, para conmemorar el comienzo de nuestro triunfo. Pero alguien más vence hoy con nosotros. Están aquí Lautaro y Cau-policán, hermanados en la distancia de Cuauhtémoc y Túpac Amaru. Hoy, aquí con nosotros, vence O'Higgins, que nos dio la independencia política, celebrando el paso hacia la independencia económica.¹⁹³

El discurso continúa: «Hoy, aquí, con nosotros, también vence Recabarren con los trabajadores organizados tras años de sacrificio».¹⁹⁴ Entender la singularidad de la Unidad Popular como el momento cómico de Chile, en cuanto suspende el tiempo histórico y abre un poder constituyente desde abajo, significa entender que construye una relación con el pasado como cifra histórica: el tiempo cronológico no tiene importancia desde el punto de vista de los oprimidos —dirá Benjamin—, sino únicamente el *tiempo intempestivo*. Este último implica la suspensión del primero y el advenimiento de figuras muertas, que adquieren una nueva vida en las luchas del presente.

¹⁹³ Allende, *¡Basta de desigualdad social!*, op. cit.

¹⁹⁴ *Ibid.*

Pero no son solo los grandes nombres de una historia monumental los que comparecen en el discurso de Allende, sino también, a propósito del triunfo electoral, los pobladores: «Por fin, vencen las víctimas de la población José María Caro; aquí con nosotros vencen los muertos de El Salvador y Puerto Montt, cuya tragedia atestigua por qué y para qué hemos llegado al poder».¹⁹⁵ Los pobladores trazan el sentido de la nueva época histórica que abre la Unidad Popular. Los populares se inscriben en el interior de un discurso que los visibiliza y los vuelve parte de una historia que tradicionalmente les ha negado su carta de ciudadanía; aquellos que vivían a contrapelo de ella, los insignificantes, devienen significantes.

El discurso del Estadio Nacional es conmemorativo. En él, Allende anuncia el «comienzo de nuestro triunfo» y, para ello, se deja rodear de los antiguos compañeros que en otras épocas dieron las luchas que lo hicieron posible. El discurso abre así un *médium* en que los vivos de 1970 llaman a los muertos de la historia y estos devienen vivos en su misma comparencia: desde Lautaro hasta O'Higgins, desde Manuel Rodríguez hasta Recabarren, ellos están «hoy con nosotros», porque «nosotros» deviene la solidaridad —el ser singular plural—, fiel al acontecimiento del pasado, aquel que escucha la reclamación de la tradición de los oprimidos.

Todo deviene espectral. Los muertos y los vivos se indistinguen entre sí. Sus fuerzas se intercambian, la promiscuidad vital se profundiza, cielo y tierra, pasado y presente se abrazan en un solo gesto. Como los antiguos profetas que convocaban a los muertos para revitalizar el presente a la luz de una nueva ley, Allende proyecta la Unidad Popular como un complejo trabajo de imaginación en el que se intersectan diversos tiempos históricos en uno solo. Su discurso opera con una apocatástasis que resume la multiplicidad de las épocas en un solo instante: el instante del triunfo electoral que da pie a la transformación decisiva y fundamental a favor de las grandes mayorías.

He aquí la expresión «hoy con nosotros»: el «nosotros» marca al sujeto colectivo y no a la figura personal de Allende. Pero no a cualquier colectivo, sino a uno enteramente identificado con los oprimidos y, en este sentido, no sustancializado; a pesar de la retórica allendista que intentará jugar una teología política inversa, el «nosotros» designará la exposición de una gestualidad. Los rostros se agolpan, los que permanecieron invisibles por siglos devienen visibles durante los mil días de gobierno. Se trata, por tanto, de

un nosotros que aún no ha tenido lugar en la historia, que ha sido excluido siempre de ella, que *resta* completamente de su monumentalidad. El nosotros (volveremos sobre ello) es la *vida expresiva* de una clase que asoma su rostro revocando a su tradicional oligarquía.

Detengámonos en las palabras con las que Allende se refiere a Bernardo O'Higgins, quien ocupa el lugar del *libertador político de Chile*. Desde sus primeros discursos, la figura de O'Higgins ocupa un lugar fundamental, pues constituye la fuerza de la «independencia política» que se activa en el presente bajo la forma de la «independencia económica». Así, la Unidad Popular se conecta intempestivamente con O'Higgins, porque se entiende a sí misma como la segunda parte del proceso, la realización de la potencia que había quedado trunca en la independencia de 1810: la independencia económica se activa como el horizonte revolucionario del presente. A esta luz, la Unidad Popular deviene la fuerza libertadora del siglo xx, que vendrá a luchar contra los poderes imperialistas y la usurpación oligárquica que ha acaparado para sí los privilegios de clase. Si para los primeros libertadores la tarea inmediata era la independencia política, para los nuevos libertadores, reunidos bajo la singularidad de la Unidad Popular, será la independencia económica.

En esto consiste la segunda independencia: la nacionalización del cobre (reforma constitucional propuesta por Allende y aprobada en 1971 por la mayoría del Congreso Nacional) resulta decisiva, en la medida en que el cobre deviene «el sueldo de Chile», tanto como la estatización del sistema bancario, para que la «tasa de interés se transforme en un instrumento efectivo de orientación del desarrollo y de apoyo a ciertos sectores productivos, particularmente, los pequeños y medianos empresarios».¹⁹⁶ Al favorecer a los pequeños y medianos empresarios, el Gobierno de Allende desafía la usurpación monopólica del capitalismo chileno y, con ello, introduce las condiciones para el proceso de la segunda independencia.

Así, un conjunto de reformas económicas traza el inicio de la segunda independencia de Chile, gracias a la dimensión intempestiva con la que juega la Unidad Popular. El Estado devendrá un orden justo si los privilegios de clase son abolidos, tal como fue trazado por los libertadores en los albores de la República: 1810 y 1970, pasado y presente, se anudan como una y la misma verdad. No se trata de hechos históricos simplemente, sino de cifras de una *tradición sin herencia*, la de los oprimidos y su porvenir.

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ Salvador Allende, *Exposición por radio y televisión sobre la estatización del sistema bancario*, 30 de diciembre de 1970. <https://www.marxists.org/espanol/allende/1970/diciembre30bis.htm>

Ahora bien, el diagnóstico de Allende es clave: existe un atraso económico importante cuyas causas se deben al «maridaje» de las «clases dominantes con la subordinación externa y la explotación clasista interna». ¹⁹⁷ Tal maridaje ha dejado intacto el modo de producción y, con ello, ha contribuido a mantener las estructuras de poder a favor de las clases privilegiadas. Así, la segunda independencia no puede ser concebida como un asunto estrictamente técnico (de aplicación de una mejor política económica), sino como un problema de naturaleza política que la Unidad Popular en el Gobierno puede comenzar a modificar: «El pueblo de Chile [...] se encuentra plenamente entregado a la tarea de instaurar la democracia económica». ¹⁹⁸ Gracias a los libertadores de la patria, el país ha alcanzado su libertad política y ha sido reconocido formalmente como un país independiente. Sin embargo, según Allende, el curso del capitalismo impide que dicha independencia se consume, porque vuelve dependientes a los países más pequeños gracias al «maridaje» entre oligarquías locales e imperialismo. Al revés, la apuesta por una democracia económica significa justamente hacer retroceder los privilegios de la oligarquía y destituir totalmente el capitalismo monopólico instaurado en 1830. De esta forma, la segunda independencia, pendiente desde la primera en 1810, encontraría en 1970 el principio de su realización.

Es en este marco donde tiene sentido el discurso pronunciado el 1 de mayo de 1971, en el que Allende insta a los trabajadores a ganar la «batalla de la producción»: «El futuro de la revolución chilena está, hoy más que nunca, en manos de los que trabajan. De ustedes depende que ganemos la gran batalla de la producción». ¹⁹⁹ Luego, el 23 de agosto de ese mismo año, Allende se refiere a la propiedad agraria: el proceso de reforma iniciado durante el gobierno de Frei Montalva no solo implicó un cambio en la propiedad de la tierra, sino, ante todo, una intensificación productiva: «Porque entre nosotros necesitamos que la tierra chilena produzca los alimentos que el hombre nuestro debe consumir». ²⁰⁰ Con ello, el llamado es a los trabajadores y campesinos a modernizar y acelerar sus modos de producción, porque ya no

estarán más al servicio de los intereses oligarcas, sino a su propio servicio, al servicio de los pueblos.

He aquí que Allende resume en una frase la unidad del sujeto histórico (el pueblo) en la forma de trabajadores y campesinos: «El cobre es el sueldo de Chile, y la tierra es el pan». ²⁰¹ El triunfo de la revolución no depende más de las grandes corporaciones y sus oligarquías locales, sino, por vez primera, del pueblo chileno que irrumpe como sujeto (un sujeto no sustancial, no pre-existente). Para eso, dirá Allende, será necesario aumentar la producción, tanto del cobre —recién nacionalizado— como de la agricultura —para profundizar la reforma agraria—, en cuanto son dos pivotes de la industria nacional y, por tanto, dos pivotes que deberían apuntalar la denominada segunda independencia. En un escenario de bloqueo económico internacional liderado por los Estados Unidos, no queda otra alternativa que producir y acelerar la producción, porque nunca más la causa de las cosas se ubicará arriba, sino, por primera vez, en el uso común que puedan gestar los de abajo (pobladores, trabajadores y campesinos).

La estructura anudada en la bipolaridad del *pecado* y la *gracia* vuelve a aparecer exactamente en la cuestión del trabajo y el aumento de la producción que Allende demanda a los trabajadores: solo en virtud del esfuerzo y el sacrificio al interior de la naturaleza podremos alcanzar la gracia: el trabajo asumirá un carácter político en la medida en que no depender de los centros imperialistas ni de la oligarquía usurpadora significará *cortar el nexo* con ellos, destituir la relación de bando y posibilitar la irrupción de los pueblos como nueva experiencia común. En este sentido, el aumento de la producción debería conducir hacia el momento mismo del uso y su improductividad (la gracia).

Sin embargo, aquí se abre nuevamente el problema que anunciábamos y que atraviesa al devenir de la Unidad Popular: la dialéctica irresuelta entre experiencia y gobierno, entre porvenir y futuro. Si la segunda independencia se define a la luz del léxico moderno de la soberanía, ¿hasta qué punto puede cortar con el bando político-estatal? O bien, ¿en qué medida sería posible profanar la figura del Estado desprendiéndolo del fantasma portaliano? ¿No será precisamente el drama de los proyectos emancipatorios latinoamericanos justamente no poder interrumpir ese *arché*?

Diremos que en la *experiencia* de la Unidad Popular habrá una apuesta por deponer toda soberanía, pero imposibilitada por la misma exigencia

197 Allende, *La vía chilena al socialismo*, op. cit.

198 Allende, *Discurso ante la Asamblea General de Naciones Unidas*, op. cit.

199 Salvador Allende, *Discurso en el Día del Trabajador*, 1 de mayo de 1971. <https://www.marxists.org/espanol/allende/1971/mayo01.htm>

200 Salvador Allende, *Discurso sobre la propiedad agraria*, 23 de agosto de 1971. <https://www.marxists.org/espanol/allende/1971/agosto23.htm>

201 *Ibid.*

del *gobierno* que se anuda políticamente a la forma Estado. Nuevamente, nos encontramos con un movimiento que *resta de sí mismo*, donde la potencia de los pueblos *excede improductivamente* al Gobierno, que exige la misma aceleración de la producción. ¿Era soluble esta aporía? Probablemente sí, pero hubiera implicado redefinir la noción misma de gobierno que, en parte, la Unidad Popular *exploró* con las grandes reformas implementadas. En rigor, esa solución no devino en una sutura, pues siempre el devenir cómico de la experiencia atravesará y excederá improductivamente a todo régimen de policía, a toda forma de gobierno. Así, la Unidad Popular no podía advenir hegemónica, porque su propia noción de gobierno, designada bajo el adjetivo «popular», introducía el resto cómico por el cual el Gobierno se mantenía abierto a la potencia de lo por venir.

La esperanza de los oprimidos siempre excede la gobernabilidad del mundo a la que nos enfrentamos: «Todo es tan tenso / como el metal frío / acuerdos bajo cuerdas / negociaciones, conversaciones públicas / que abajo no existen»,²⁰² escribió María Cristina López Stewart en uno de sus tantos poemas que exponen la discontinuidad entre el arriba de la monumentalidad político-estatal y el abajo de ritmos que no juegan en el registro de las negociaciones políticas.

Quizás este fragmento condense la tensión cómica inmanente a la propia Unidad Popular: la política de los de arriba (Gobierno) será cualitativamente diferente a la de los abajo (experiencia), porque el hiato entre ambas implicó, a diferencia del portalianismo, que la primera terminara impulsada muchas veces por la segunda, sin que esta última se dejase capturar. En eso consistía el «principal recurso» de la Unidad Popular, según Garcés: su gracia residió siempre en las potencias que iban más allá de sí misma, y su gobierno, al no articular sutura, catalizó la potencia de los oprimidos. Sin embargo, esta «dialéctica histórica» —dirá Garcés— «la UP no logró resolverla a favor de los sectores populares sino que, más bien, la tensó y paralizó hasta verse atrapada en un “callejón sin salida”». ²⁰³ En este contexto, cabe preguntarse qué habría significado una solución, si toda solución en la política chilena ha sido siempre trágica y nunca propiamente cómica. ¿No es precisamente la comedia una singular operación en la que no puede haber resolución, pues afloja toda sutura a favor de las máscaras y en desmedro

de cualquier forma de sustancialización?²⁰⁴ En cualquier caso, la observación de Garcés es clave: el *katechón* portaliano actuó en el mismo interior no solo de la Unidad popular, sino de su Gobierno, con una fuerza orientada a cambiar la propia estructura portaliana que, sin embargo, le permitía disponerse como tal. De esta forma, la dialéctica histórica sobre cuya fragilidad jugaba la Unidad Popular quedó en un «callejón sin salida», porque no pudo redefinir del todo la política bajo la nueva clave que irrumpía a borbotones: la comedia. «Resolver» la dialéctica histórica significaba, tal como señala Garcés, hacerlo a favor de los sectores populares, intensificar su irrupción y articular estrategias que permitieran potenciar la imaginación popular antes que limitarla. En otros términos, estaba en juego no solo la invención de otra forma de gobierno, sino de otra política, en su integralidad. Política ya no trágica, sino cómica, ajustada a la «revolución de la era de los pueblos».

La Unidad Popular *desborda y a la vez retiene* al paradigma portaliano, puesto que instituye procesos de democratización de la vida nacional, tanto a nivel político como económico, pero, a pesar de horadarla *cómicamente* en su paradójica e irresoluble dialéctica histórica, no puede prescindir del todo de la estructura portaliana. La dialéctica entre retención y desborde, entre potencia y *katechón* será, sin embargo, otra traducción de la tensión que pervivirá en la Unidad Popular entre *el pecado y la gracia*, aunque, como veremos, de manera totalmente invertida.

Hasta aquí se ha producido un doble efecto: por un lado, una *inversión* de los términos que en la tradición portaliana identificaban la gracia con el gobierno fuerte y centralizador de la oligarquía, y el pecado con la naturaleza corrupta de los pueblos, de manera que ahora *la gracia se aloja en los pueblos y el pecado en la oligarquía*. Esta inversión comprometerá la noción de gobierno, en la medida en que esta ha sido manufacturada a imagen y semejanza del portalianismo, por lo que debe responder a la antigua estructura oligárquica y, a su vez, a los nuevos desafíos populares para los cuales no estaba diseñada, salvo por algunas reformas constitucionales importantes que intentaron modificar su ejercicio. Por otro lado, en la Unidad Popular no pervive una simple inversión en los términos, sino un salto cualitativo respecto del sentido atribuido al término «política», puesto que no se identificará solo con el gobierno (como en Portales), sino que, como hemos visto, se imbricará problemáticamente con el complejo devenir de los pueblos.

202 María Cristina López Stewart, *El cuaderno azul*. Santiago, Lom Ediciones, 2022, p. 39.

203 Garcés, *op. cit.*, p. 189.

204 Rodrigo Karmy, «La risa de Averroes. El problema cómico en la gnoseología averroísta», *Re-Presentaciones*, núm. 18, 2022.

En otros términos, si en el portalianismo los pueblos aparecen siempre fuera, al modo de un exterior corrupto y vicioso que asedia la virtud de la oligarquía, en el allendismo los pueblos son la interlocución principal que se ubica dentro del devenir de la Unidad Popular, imbricándose en ella de manera imaginal y problemática. En la medida en que *la gracia excede al pecado*, la primera trasfigura totalmente la naturaleza del segundo: este último deja de tener el sentido agustiniano de ser por naturaleza para advenir una simple falta que puede ser reformada en la tierra: no habrá nada ni nadie que deba ser salvado, porque la condena por naturaleza a la que nos había sometido el portalianismo habría iniciado el principio de su fin. El pelagianismo retorna. Nada hay que salvar, porque nadie es percibido como un condenado por naturaleza: la metonimia agustiniana, expresada en el pacto oligárquico de 1925, ha experimentado, así, una irreversible implosión.

Frente al dualismo portaliano, que encuentra su síntesis en la trágica figura del genio (un sujeto exento de toda mácula e inimitable), irrumpe la Unidad Popular como una potencia que no privilegia las síntesis, pues está atravesada de comedia. De esta forma, si el portalianismo privilegia una *policía sin república*, el allendismo privilegia una *república sin policía*, que, por cierto, no puede ser concebida simplemente como una república, sino como una fiesta o, si se quiere, como el devenir de una *república de los cuerpos*. El final feliz del largo periplo marca su devenir cómico y, en cuanto nueva versión del pelagianismo denunciado por *El Hambriento* un siglo atrás, expresa el *momento crítico* para la estructura portaliana de 1925, cuando la Unidad Popular devendrá el *constituyente menor* que emerja de sus cenizas.

10.

UNCTAD III

No habría nada más artístico y, a la vez, político que el edificio que acogió a la tercera conferencia internacional de la Unctad (United Nations Conference on Trade and Development) el 3 de abril de 1972. Con 15 000 metros cuadrados, fue construido ininterrumpidamente durante 275 días por obreros, profesionales y trabajadores de la cultura organizados en tres turnos continuos, bajo la coordinación del arquitecto Miguel Lawner, entonces director de la Cormu (Corporación para el Mejoramiento Urbano). Al respecto, no solo me interesa cómo lo artístico y lo político permean al edificio, sino en qué medida el propio edificio, al mezclar arte y arquitectura, deseo y estructura, se convierte él mismo en un gesto.

En el documental *Escapes de gas*, dirigido por Bruno Salas, aparece una serie de entrevistas a los actores involucrados. A decir de Lawner, el edificio «se fue haciendo al andar y respondió a ese espíritu explosivo de creatividad que se generó en el gobierno de Allende».²⁰⁵ Este punto también es destacado por Magasich en su *Historia de la Unidad Popular*, en la que afirma cómo, ya mucho antes del advenimiento del triunfo de Allende, las condiciones creativas del país habían estallado significativamente.²⁰⁶ Esta cuestión

²⁰⁵ Bruno Salas, *Escapes de gas* [documental], Santiago, Trampa Films, 2014.

²⁰⁶ Magasich, *Historia de la Unidad Popular*, vol. I, op. cit.

no puede ser vista como un fenómeno aislado, sino a la luz del horizonte de imaginación popular que se intensifica y no deja de acontecer bajo diversas formas,²⁰⁷ en contraste con la mimesis ofrecida por el modelo portaliano y su forma de subjetivación articulada exclusivamente como una relación de obediencia ciega.²⁰⁸

En este contexto, el artista Eduardo Martínez Bonati dice: «Todas las funciones del edificio que fuera posible transformarlas en arte las transformamos en arte».²⁰⁹ De esta forma, se articula el concepto de la obra: vanguardista, en el sentido de posibilitar una construcción funcional que, sin embargo, estuviera atravesada de arte. Se trata de hacer que el arte devenga un objeto de uso y, a su vez, que toda forma funcional se deje alterar por la incorporación del arte en su propio seno: arte y arquitectura, deseo y estructura se vuelven indistinguibles en el devenir de la potencia vital que puebla el edificio. No se trata de hacer que el arte adorne la función, sino de convertir al propio edificio en una gestualidad. Para eso, habremos de mostrar que el arte implicó una neutralización del funcionalismo, al tiempo que los objetos funcionales neutralizaron la faceta meramente contemplativa de los productos del arte para transformarlos en objetos de uso.

Entrevistado en el mismo recinto, cuando era el encargado de recibir los múltiples trabajos de los artistas que llegaban a la Unctad, Martínez Bonati señala que, muchas veces, el artista realiza y vende su trabajo en el mercado como «una obra de carácter utilitario o de contemplación estética»:

Nosotros hemos eliminado eso a tal punto que ustedes habrán encontrado en el edificio, por ejemplo, tiradores de puerta ejecutados por Meza, Ricardo Meza [...]. Todo este criterio de ser creadores de formas en procesos funcionales ha tenido el mismo concepto desde el punto de vista, digamos, del arancel profesional, o sea, todos los artistas han aceptado trabajar en la obra bajo un arancel profesional muy bajo, que representa, más o menos, en los tres meses de período que ellos han trabajado un sueldo mensual de un carpintero de la obra.²¹⁰

207 Eileen Karmy y Martín Farías (comps.), *Palimpsestos sonoros. Reflexiones sobre la nueva canción chilena*, Santiago, Ceibo, 2014.

208 Karmy, *El fantasma portaliano*, op. cit.

209 Salas, op. cit.

210 *Ibid.*

Detengámonos en estas palabras. En primer lugar, la eliminación de la distinción entre lo utilitario y lo contemplativo: al incorporar el arte a la arquitectura, las fronteras se borran y lo utilitario deviene contemplativo, así como toda contemplación remite a una forma propiamente utilitaria. Con ello, la función utilitaria será neutralizada en favor de una contemplación, que también será neutralizada en razón de su dimensión pragmática. ¿Qué implicará esta mutua neutralización de fuerzas?

Digamos que la indistinción entre utilitarismo y contemplación pondrá en juego algo crucial, que se anuda a lo que señalaba Lawner respecto de la creatividad: el edificio de la Unctad no solo debía *servir* para la conferencia, sino también para posibilitar un *habitar propiamente popular*. Esto significaba que el edificio de la Unctad tenía que abrir posibilidades de un «libre uso común de las fuerzas», que desactivará totalmente cualquier relación de bando. A esta luz, el edificio de la Unctad, él mismo, constituye una apuesta cualitativa que redefine enteramente lo que se entiende por política y por arte, porque, con su construcción, esa distinción ya no cabe ni parece tener sentido. Así, en cuanto se fue «haciendo al andar», el edificio mismo deviene la singularidad de una *vida expresiva*, cuyas mutaciones, formas e historicidad se fraguan en su misma habitabilidad.

De esta forma, el edificio expresará el corazón mismo de lo que podría haber sido la Unidad Popular: la abertura a un tercer lugar que ya no se identifica ni con el arte ni con la arquitectura, ni con el deseo ni con la estructura, sino que devendrá una y la misma intensidad, una y la misma república de los cuerpos, en la que los pueblos *graciosos* podrán habitar. En otros términos, el edificio de la Unctad no fue nada más que gestualidad popular. En cuanto tal, se convierte en el signo de la revolución, simbología contra la usurpación oligárquica.

Bajo este mismo concepto, el hecho de que los artistas reciban un salario proporcional al de un carpintero muestra el *tertium* acontecido: «No puedes separar aquí el arte de la arquitectura», dice Lawner refiriéndose a las lámparas instaladas en el cielorraso.²¹¹ «No puedes separar» es la expresión clave que desafía precisamente al fantasma portaliano, porque dicho dispositivo no hace más que escindir las potencias de la vida o, si se quiere, la solidaridad de la clase, reduciéndolas al temible horizonte biopolítico. El edificio de la Unctad justamente desactiva la máquina de separación y cristaliza

211 *Ibid.*

en su misma arquitectura —en realidad, una *an-arquitectura*— la irrupción de la imaginación popular inescindible respecto de sus formas. Un edificio gesto, un gesto que no puede ser más que el lugar de una habitabilidad popular y que, al ser irreductiblemente singular, desafía al régimen dualista o maniqueo del portalianismo.

Tal como originalmente se había estipulado, una vez terminada la III Conferencia, el edificio pasó a depender del Ministerio de Educación. Transformado en el Centro Cultural Metropolitano Gabriela Mistral, para acercar la cultura a los pueblos, disponía de grandes comedores populares para que estudiantes, trabajadores y la sociedad en general pudieran habitarlos.²¹²

Que para el golpe de Estado de 1973 haya sido usado como sede del Ministerio de Defensa Nacional y centro de reunión de la Junta Militar expone una verdadera política del borramiento, que solo puede ser inteligible a partir de la *detonación* —para volver sobre el término de Santa Cruz— acontecida por la gestualidad del edificio popular. No fue casualidad que la Junta Militar impulsara la destrucción de su arte, porque de lo que se trataba, casi como retratando lo que los militares hacían con la sociedad, era de introducir un principio de higienización, restituyéndole su vocación puramente funcional y monumental, completamente exenta de singularidad. Justamente, la funcionalidad sin arte (o un arte supeditado al funcionalismo), la monumentalidad que borra toda singularidad, resume lo que podríamos llamar, sin equívoco alguno, *fascismo*.²¹³

A modo de *restos* que aún laten en la edificación y que irán a contrapelo de la violencia de su borramiento, marcada por el golpe de Estado de 1973, se encuentran los escapes de gas. Bien nota el documental que esos escapes resuenan como un testimonio en el que aún permanecen las cenizas de una habitabilidad devastada, de un *exceso improductivo*, cuya intensidad aún clama un presente.

212 Garcés, *op. cit.*

213 Sergio Villalobos-Ruminott, *Asedios al fascismo*, Santiago, Doble A, 2020.

11.

Pueblo(s)

11.1. En su curso de 1976, titulado *Defender la sociedad*, Michel Foucault diferencia metodológicamente la teoría del poder de lo que él denomina analítica del poder.²¹⁴ La querella foucaultea tiene que ver con la cuestión de la soberanía jurídica y el sentido en que puede ser factible pensar el poder más allá del marco filosófico, político y jurídico con el que la filosofía moderna lo ha concebido: «Hay que estudiar el poder al margen del modelo del Leviatán».²¹⁵ Si el Leviatán tiende a sustancializar la perspectiva del poder, juridificándolo y reduciéndolo a su aspecto puramente represivo, para Foucault se tratará de pensar no tanto el poder como las relaciones de poder en su reversibilidad, poliformidad y productividad: las relaciones de poder producirán efectos determinados, dentro de los cuales estará, por cierto, la represión sobre la cual se anudan todas las teorías contractualistas.²¹⁶

En su clase del 21 de enero de 1976, Foucault caracteriza la teoría de la soberanía como aquella que concibe el poder en la forma de una cosa y

214 Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

215 *Ibid.*, p. 42.

216 Rodrigo Karmy, «Michel Foucault, pensador de la soberanía. Notas por una genealogía de la vida ética», *Aurora*, vol. 25, núm. 37, 2013.

no de un conjunto de relaciones, y que se puede describir a partir de tres características principales: en primer lugar, es una teoría que va «del sujeto al sujeto, que establece la relación política del sujeto con el sujeto».²¹⁷ De esta forma, el rey ejercería el poder sobre los súbditos para limitar sus libertades, porque detenta el poder, en cuanto cosa. En segundo lugar, la teoría de la soberanía implica la «unificación» de la «multiplicidad de poderes» en la forma del monarca o del Estado, de cuya unidad se derivarán, supuestamente, de manera descendente el conjunto de poderes y capacidades de las diferentes instituciones que se despliegan jerárquicamente hacia abajo.²¹⁸ En tercer lugar, para la teoría de la soberanía, un poder podrá constituirse solo en la medida en que goce de una legitimidad previa a toda ley y a la cual se deberá de manera infranqueable. En esta ley más fundamental puede situarse una premisa divina, natural o histórica, pero siempre devendrá el *arché* de todas las leyes posteriores.

En otras palabras, concluye Foucault:

La teoría de la soberanía representa el ciclo del sujeto al sujeto (súbdito), el ciclo del poder y los poderes, el ciclo de la legitimidad y la ley [...]. Triple «primitividad», por lo tanto: el sujeto a someter, la de la unidad del poder a fundar y la de la legitimidad a respetar. Sujeto, unidad del poder y ley: éstos son los elementos entre los cuales actúa la teoría de la soberanía.²¹⁹

La apuesta foucaultiana —que ha dejado entrever en otros trabajos paralelos a este curso— es la destrucción de la teología política: si esta reúne las tres características indicadas (la teoría del sujeto, de la unidad y de la ley), Foucault intentará pensar la cuestión de la soberanía ya no a partir de una teoría, sino a la luz de una analítica, que le permita descomponer las fuerzas implicadas en la configuración del edificio teológico-político gracias a una genealogía crucial.

En otros términos, la destrucción metodológica operada aquí asume el paso atrás necesario en toda indagación filosófica y descubre un conjunto de dispositivos antes que la síntesis de un sujeto, una multiplicidad de fuerzas más que la unidad del poder, y un haz de relaciones de poder que remitirá a una supuesta ley previa que, sin embargo, permanecerá como la ficción

²¹⁷ Foucault, *Defender la sociedad*, op. cit., p. 49.

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ *Ibid.*, p. 50.

última, impuesta mediante la guerra desplegada por toda la maquinaria estatal. De esta forma, la genealogía foucaultiana nos permite abandonar el modelo del Leviatán y asumir el modelo de la guerra, derivado del pensamiento de Friedrich Nietzsche, donde, a contrapelo de Hobbes, los poderes atraviesan cuerpos produciéndolos.

11.2. La analítica del poder ofrece un marco decisivo para indagar no solo en torno a la cuestión del poder, sino quizás también respecto de la cuestión del pueblo. Entrevisto bajo la formulación político-estatal, el pueblo siempre ha sido concebido como un cuerpo deliberante, que se erige desde una escena teológico-política. El pueblo entendido como sujeto del Estado no es más que el pueblo propiamente soberano, que está totalmente premunido de la capacidad de decidir sobre el estado de excepción.

Gran parte de la teoría moderna de la soberanía —precisamente la que Foucault problematiza— no deja de apelar a él. En este sentido, el término «pueblo» es concebido de manera sustancialista. A diferencia de la población, que remite a un conjunto de seres vivientes biopolíticamente administrables, el pueblo es más bien el reducto de una teoría que calza perfectamente con las tres características identificadas por Foucault: es el sujeto de la soberanía, ergo, no puede ser más que un cuerpo deliberante, y opera como dispositivo de legitimación (ficcional) de toda verdadera decisión.

Ahora bien, tal como hace Foucault respecto del poder en sus clases de 1976, cabe preguntarse en qué medida podríamos dejar de lado la teología política popular y abrirnos a una verdadera *analítica de lo popular*, que sea capaz de pensar no la unidad del pueblo, sino la pluralidad de los pueblos en su devenir compositivo de fuerzas múltiples. Antes que un sujeto o un conjunto de fuerzas, los pueblos devendrían un acontecimiento de imaginación en el que poner en juego formas singulares de prácticas y discursos.

En rigor, utilizamos la palabra «pueblos» como sinónimo de lo que Cavalletti llamaba «clase», para designar una *exposición sustractiva* que interrumpe decisivamente el orden de las cosas. En cuanto exposición, seguimos a Nancy y a Cavalletti para insistir en su dimensión común (Nancy lo llama «ser singular plural» y Cavalletti, «solidaridad»). Pero se trata siempre de una exposición que solo puede advenir en la medida en que se sustrae a las formas de captura proveídas por la teología política y su relación de bando. En este sentido, seguir pensando el pueblo bajo la rúbrica de la persona para garantizar su agencia es seguir concibiéndolo bajo la nomenclatura de

la teología política y, en esa clave, de la violencia normalizadora que dociliza al *excedente improductivo* que, en la experiencia de la Unidad Popular, resultó crucial precisamente por no resistir la docilización.²²⁰

En otros términos, ¿puede una concepción que se nutre de una simple inversión de las premisas guzmanianas desactivar al fantasma portaliano que presupone y territorializa toda posibilidad *no estatal* de sublevación?²²¹ Al advenir como una exposición sustractiva, lo que llamamos pueblo necesariamente se revela bajo la pluralidad de los pueblos, que desafían la triple teoría de la soberanía problematizada por Foucault, en la que asumen una experiencia radicalmente común.

Así, la expresión «pueblos» no denotaría una sustancia, sino una interrupción, no representaría una voluntad soberana, sino la exposición sustractiva de una potencia que no solo resta a toda forma de acto, constituyendo un *lugar que no tenía lugar* en el orden vigente, sino que él mismo no es otra cosa que la puesta en juego de un «acto de potencia», que pone en suspenso el funcionamiento del fantasma portaliano gracias a que cataliza un uso libre y común que va más allá del régimen de propiedad.²²² En otros términos, el acto de potencia no sería ni más ni menos que el modelo cómico de una política por venir. Bajo este registro, el agotamiento del pacto oligárquico de 1925 durante el siglo xx, y el consecuente triunfo de la Unidad Popular en septiembre de 1970, habría sido la apuesta por *habitar la potencia* (la patencia de la potencia), apropiarse de su paradójica inapropiabilidad y poner en juego el uso libre y común de sus fuerzas. En suma, *irrigar de imaginación el mundo* al sustraer a los pueblos del fantasma portaliano y su relación de bando.

En otras palabras, «pueblos» deviene la interrupción del doblez fantasmal entre violencia y derecho, excepción y norma, Capital y Estado. Si se prefiere, diríamos que «pueblos» designa nada más que la *irrupción de una gestualidad*: encuentro aleatorio de cuerpos que sudan y se atraviesan entre sí, polvareda de protestas y humos de barricadas que cortan los flujos del capital, vidas que se organizan e intensifican sus potencias como jamás habían experimentado, irrumpiendo en voces múltiples que nunca habían podido hablarse ni escucharse, nuevos usos de espacios normalmente vacíos o

220 Fernando Atria, *La forma del derecho*, Santiago, Marcial Pons, 2016.

221 Rodrigo Karmy, «El dios de Atria. Un apofatismo “en la medida de lo posible”», en *Fragmento de Chile*, Santiago, Doble A, 2019.

222 Casanova, *op. cit.*

puramente funcionales de la arquitectura urbana que, de súbito, se inundan de imaginación; los pueblos advienen, así, la gestualidad que interrumpe el *continuum* de la historia.

De la misma forma que Foucault apelaba a una analítica del poder capaz de destruir la teoría de la soberanía, quizás sea el momento de intentar una analítica de lo popular que no solo pueda destituir toda forma hipostasiada de pueblo, sino que permita abrir la interrogación acerca de la composición imaginal de las fuerzas capaces de sublevar el presente. Esta analítica de lo popular no sería entonces más que una indagación absolutamente exploratoria acerca de las formas imaginables en que se fraguan las sublevaciones y sus diferentes modos de expresión, capaces de interrumpir el funcionamiento del fantasma. No contempla al pueblo en la forma de un sujeto, si por tal entendemos una sustancia previamente formada, sino en la de una dimensión expresiva que, en su interrupción, exhibe un gesto propiamente cómico que, como tal, pertenecerá a los dominios del placer, el erotismo y la fiesta. Más allá del pueblo teológico-político, o la población, reverso del anterior y característica de la dimensión biopolítica, la noción de pueblo(s) permite interrumpir esos dos polos que articulan la noción de pueblo desde el fantasma portaliano.

Así como el principio cómico toma lugar en Recabarren, la analítica de lo popular muestra que los pueblos no son más que una máscara, no una persona; un *modo de ser*, no una sustancia. La comedia vendría a mostrar el hiato, la discontinuidad de un *an-arché* popular que expone que tras los pueblos no hay nada ni nadie. Ningún principio pervive tras la expresión, ya sea Dios, la Naturaleza o la Historia; la ficción del *arché*, que ilusoriamente está detrás esperando salvación (una *oikonomía*), se disemina bajo la potencia de los pueblos. Justamente, la comedia es la bancarrota de toda *oikonomía*: ningún *arché*, por tanto, sino tan solo la materialidad *an-árchica* de cuerpos sudorosos, sangrientos, hambrientos, agredidos ininterrumpidamente por siglos de devastación oligárquica, que se abren intempestivamente a la radicalidad de su imaginación.

A esta luz, una analítica de lo popular necesariamente ha de amparar una «diferente experiencia del tiempo», que pueda destituir la cronología positivista y abrir una temporalidad radicalmente intempestiva.²²³ Solo así la Unidad Popular podría dialogar con la cifra revolucionaria de 1810 y, solo de esta manera, la analítica aquí entrevista podría contribuir a una apuesta

223 Furio Jesi, *Spartakus. Simbología de la revuelta*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2014.

por el porvenir en que la Unidad Popular no sea reducida a una pieza de museo, sino erotizada en favor de las potencias de *nuestro presente*.

11.3. *El pueblo es lo que resta del pueblo*. Esta sería la fórmula con la que habría que lidiar si pretendemos ir más allá de la filosofía de la historia del capital, que también envuelve la concepción de pueblo presente en los discursos de Allende.²²⁴ Habría que notar, por cierto, que el significante «pueblo» funciona en Allende como un interlocutor. Allende dialoga con el pueblo. Lo educa, intenta representarlo, conducirlo, informarlo acerca de la trama imperialista que ha bloqueado al país, acompañarlo —es su «compañero»—.

Por ahora veamos cómo *el pueblo es lo que resta del pueblo*: Allende y la izquierda apuntan hacia una singularidad del país (lo hemos visto), pero se proveen de la filosofía de la historia moderna (marxista), que concibe justamente una noción sustancialista de pueblo. A esta luz, podríamos distinguir dos modos del pueblo: por un lado, el pueblo *mayor*, montado por el discurso de la filosofía de la historia y, por otro, el pueblo *menor*, que desborda al primero porque rezuma ingobernable. Solo esta ingobernabilidad le permitirá a Allende respaldar las transformaciones gubernamentales, aunque, como bien señalara Garcés, los pueblos jamás encontrarán sutura posible en la maquinaria de gobierno.

La deriva cómica de la Unidad Popular habría que buscarla precisamente en el hiato *interpopular*, en la diferencia cualitativa entre el pueblo mayor y el pueblo menor, entre el que ha sido construido por el discurso de la filosofía de la historia de Allende y el que excede esa construcción.²²⁵ Como si la otrora dialéctica ofrecida por Cavalletti entre masa y clase se reprodujera al interior de la misma noción de pueblo cuando este no puede más que restar respecto de sí mismo y supurar pueblos varios. Por eso, la concepción unitarista del pueblo, como sujeto político-estatal característico de la filosofía de la historia del capital, borra su *restancia*, pues impone su noción trágica (burguesa).

Quizás sean las películas de Raúl Ruiz las que mejor expresen dicha *restancia*, devenir menor del pueblo que suspende la relación de bando, pues desperfilan el «conflicto central» y desarticulan la trama clásica propia del

cine dominante.²²⁶ Justamente, podríamos decir, la violencia de la dictadura se dirigió enteramente contra la *restancia* popular, restableciendo la figura teológico-política de pueblo que viene a restituir al portalianismo: la noción de pueblo, cuando escasamente aparece en la jerga dictatorial, se impregna de una «concepción cristiana sobre el hombre y la sociedad»,²²⁷ en la que termina reducido a la escena de la *oikonomía*, por la que devendrá pasivo y escindido de su potencia.

La *Declaración de principios del Gobierno de Chile* de 1974 privilegia el concepto de nación y de patria para escenificar la coyuntura que habría llevado a la Junta Militar a actuar: el país estaba siendo conducido hacia el «marxismo-leninismo», cuya ideología atentaba contra la persona humana, parte constitutiva de «nuestra tradición cristiana e hispánica».²²⁸ Así, en nombre de nuestra tradición —un nosotros hipostasiado en la forma de una comunidad teológico-política—, dicha ideología debía ser borrada.

Como ha señalado Cristi, la «persona humana» que, en esta *Declaración* aparece bajo la rúbrica cristiano-tomista, será modificada en el trayecto de la Constitución de 1980 por una formulación neoliberal que la hará calzar con la figura del sujeto emprendedor: de su forma sustancial proveída por el tomismo, la noción de persona pasará a adoptar la forma funcional de la concepción neoliberal.²²⁹

El punto que nos interesa es, por cierto, que la *Declaración de principios* promulgada por la dictadura aplasta cualquier noción de pueblo que pueda implicar una acción política y, en esa medida, la sustituye por la *oikonomía* de la persona humana, que asumirá el rasgo hipostasiado de una forma supuestamente auténtica y tradicional de la historia de Chile.

La auténtica cultura chilena habría sido la cristiano-hispana y el sujeto preciso de esa cultura, la persona humana. Así, no habrá más pueblo, sino persona; no habrá más política sino economía. El período transicional abierto en 1990 inaugura una nueva formulación que intensifica la *episteme*

226 «En Chile había de todo —dice Raúl Ruiz en una de sus tantas entrevistas—, maoístas, trozkistas e incluso socialdemócratas partidarios de la lucha armada. Era posible encontrar a socialdemócratas haciendo propuestas maoístas al lado de maoístas completamente moderados y prudentes. Era una ebullición política muy próxima a la ebullición artística. Evidentemente, todo eso aparece en mis películas chilenas». En Raúl Ruiz, *Ruiz. Entrevistas escogidas-filmografía comentada*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2013, p. 147.

227 *Declaración de principios del Gobierno de Chile*, 11 de marzo de 1974. http://www.archivochile.com/Dictadura_militar/doc_jm_gob_pino8/DMdocjm0005.pdf

228 *Ibid.*

229 Cristi, *El pensamiento de Jaime Guzmán*, *op. cit.*

224 Sergio Villalobos-Ruminott, *Soberanías en suspenso. Imaginación y violencia en América Latina*, Buenos Aires, La Cebra, 2013.

225 *Ibid.*

neoliberal impuesta por la dictadura: la gente. «Gana la gente» era, de hecho, el eslogan de la campaña de Patricio Aylwin a principios de los noventa. No habrá más pueblo, sino solo «gente», una expresión puramente oikonomica de la universalidad de la masa que, unas décadas más tarde, se complementará con la noción de «ciudadanía» para referirse a la masa civil que actúa en razón de las instituciones del Estado. No habrá más pueblo, pues habrá sido conjurado de cualquier cartografía política. Este es, me parece, el hecho más crudo y decisivo de nuestros treinta años de democracia portaliana: que la transición implicó que el significante «pueblo» fuera *políticamente borrado de todo léxico político*. No podría haber habido transición sin esa feroz conjura. La transición es, en este sentido, una *política sin pueblo*, en cuyo vacío se sitúa la persona como una *oikonomía* compensatoria. Así, retrocede la clase abierta en 1970 y se restituye la masa de los años noventa.

12.

Pepsi-Cola

El golpe de Estado de 1973 comienza por la Pepsi-Cola, lo ejecuta la CIA y lo culmina la Junta Militar. Pepsi-Cola, CIA y Junta Militar son los tres momentos del periplo golpista, donde un sorbo de la gaseosa inicia el proceso por el cual la *comedia devendrá en tragedia*: una vez que se fragua el triunfo de Allende el 4 de septiembre de 1970, Agustín Edwards, en ese entonces dueño de *El Mercurio* y de una planta embotelladora de Pepsi-Cola en Chile (después PepsiCo), se contacta con su socio, el dueño de la empresa de bebestibles en los Estados Unidos, Donald Kendall, para, por su intermedio, alcanzar las altas esferas del Gobierno norteamericano y conseguir una reunión con el entonces presidente Richard Nixon y sus asesores.

Los mercaderes de la oligarquía santiaguina usarán todos los medios para advertirle a Nixon de la amenaza que significaba Allende para sus intereses. Según las fuentes, Kendall habría transmitido el mensaje de Edwards a Nixon en una reunión en el salón oval de la Casa Blanca, que se tradujo en un encuentro al que asistieron el director de *El Mercurio* y altos funcionarios del Gobierno, entre los cuales estaban el asesor de seguridad nacional, Henry Kissinger, y el entonces director de la CIA, Richard Helms.²³⁰

230 Magasich, *Historia de la Unidad Popular*, vol. II, op. cit.

Clave es el hecho de que el puente entre las operaciones de Washington para derrocar al gobierno popular y Chile fuera un empresario monopolista, precisamente, un fiel heredero de la usurpación portaliana. El golpe de Estado de 1973 usurpará el *lugar sin lugar* abierto por la Unidad Popular y los pueblos, ahí donde el proyecto de una segunda independencia de Chile se había anudado precisamente en contrarrestar a los mercaderes santiaguinos y sus fuerzas imperialistas.

Durante el primer año de gobierno de la Unidad Popular se expropiaron 2,4 millones de hectáreas para profundizar la reforma agraria, el Gobierno aumentó sus gastos en un 30 %, el producto interno bruto subió por encima del 8 %, la producción industrial experimentó un alza de más del 12 %, el empleo había crecido al 45 % y los salarios habían aumentado ostensiblemente.²³¹ El proceso se consuma cuando Allende envía al Congreso Nacional el proyecto de enmienda constitucional para nacionalizar el cobre, que será aprobado en 1971 en contra de los intereses de tres gigantes norteamericanos: Anaconda Copper en El Salvador, Chuquicamata y Exótica; Kennecott Copper en El Teniente, y Cerro Corporation en el yacimiento de Andina.²³² Estas tres compañías pasarán a ser controladas por la nueva Corporación del Cobre (Codelco), propiedad del Estado.

A la luz de las sagaces reformas del Gobierno de Allende, el «mapa de la extrema riqueza» se vio enteramente trastornado, pues «se desmontaron poderosas estructuras de poder»; el cobre, que antes de su nacionalización «tenía como actores dominantes a los consorcios norteamericanos que lo controlaban, varió drásticamente al recuperar el Estado chileno la principal riqueza básica del país».²³³ Frente a la chilenización propuesta durante el gobierno de Frei Montalva —que, en realidad, no modificó en nada la estructura dependiente de la economía nacional, pues convirtió al Estado en un accionista más de la industria cuprífera dominada por los consorcios estadounidenses sin cambiar el régimen de propiedad vigente—,²³⁴ la nacionalización propuesta por Allende convertía al cobre en una industria controlada enteramente por el Estado chileno. Con esto, se daba

231 Harmer, *op. cit.*

232 Pierre Kalfon, *Allende. Chile: 1970-1973*, Madrid, Foca, 1999, p. 52.

233 Hugo Fazio, «Mapa de la extrema riqueza. Antes, durante y después», en Miguel Lawner, Hernán Soto y Jacobo Schatan (eds.), *Salvador Allende. Presencia de la ausencia*, Santiago, Lom Ediciones; Cenda; Fundación Salvador Allende, 2008, p. 191.

234 Magasich, *Historia de la Unidad Popular*, vol. I, *op. cit.*

un paso clave en la apertura del uso libre y común de las fuerzas, pues la nacionalización sería una apuesta aún anudada al Estado, pero decisiva en esa dirección.

A esta luz, se advierte cómo las primeras reformas implementadas por el Gobierno popular desafiaron abiertamente al capitalismo monopólico chileno con sus primeras medidas, que hicieron retroceder los intereses capitalistas e iniciaron el proceso de liberación del país de la tradicional oligarquía. El golpe de Estado de 1973 no surgió de la nada, sino que se fraguó como resultado de un conjunto de operaciones en curso —un verdadero proceso— contra la posibilidad abierta concretamente por el Gobierno popular de destituir definitivamente la usurpación portaliana.

Siguiendo a Magasich, diremos que la operación estadounidense en Chile se articuló sobre la base de tres intentos de golpe previos al golpe del 11 de septiembre de 1973, e incluso a la investidura presidencial de Allende en octubre de 1970:²³⁵ en primer lugar, el gambito articulado por Eduardo Frei (presidente saliente), Edward Korrry (embajador norteamericano) y Tomás Pablo (presidente del Senado), que consistía en promover el voto por Alessandri entre los parlamentarios demócratacristianos en el momento en que el Congreso Nacional debía ratificar a Allende, para provocar una nueva elección, donde Frei pudiera ser candidato y ganar la presidencia nuevamente. En segundo lugar, la estrategia urdida por Korrry, cuando advierte la posibilidad de que Frei no consiga los votos necesarios para que Allende no sea ratificado por el Congreso, de poner a Andrés Zaldívar de punta de lanza para denunciar la difícil situación económica (la consecuencia será la política de acaparamiento), de modo que Frei y sus ministros renuncien para que una junta militar esporádica anule la decisión del Congreso y llame a nuevas elecciones. Entre los problemas que enfrentó Korrry estuvo el general constitucionalista René Schneider y el propio Frei, que desistió finalmente del plan por temor a dejar de aparecer como el demócrata capaz de liderar a Chile y América Latina con progreso y democracia, y sin necesidad de socialismo. El tercer intento de golpe lo fraguó la estación de la CIA en Chile bajo el directo mando de Kissinger y Nixon, y consistió en que varios militares debían producir un clima caótico mediante atentados terroristas urdidos por la ultraderecha. Entre estos actos estuvo el asesinato del propio general Schneider para despejarle la pista al militarismo golpista y poner freno a la

235 Magasich, *Historia de la Unidad Popular*, vol. II, *op. cit.*

investidura de Allende por parte del Congreso Nacional. Bien subraya Magasich cómo el ministro del Interior de Frei, Patricio Rojas, poco y nada hizo para investigar el plan golpista y a sus perpetradores (entre ellos, Viaux).

Así, lo que llamamos golpe de Estado es en realidad un *proceso* de múltiples fuerzas, estrategias y tácticas disímiles que se coordinan entre sí, desencadenándose a la luz del anudamiento entre la oligarquía nacional y las grandes corporaciones estadounidenses, pero que, a su vez, se inscriben en el espacio geopolítico desplegado por la llamada Guerra Fría, donde Cuba y Vietnam tienen una resonancia crucial:²³⁶ ambas se fraguan como luchas por la descolonización y amenazan la hegemonía del imperialismo estadounidense, activando el espectro soviético por la apropiación nomística del espacio mundial.²³⁷

Cuba y Vietnam constituyen dos hitos con los que cuentan los Estados Unidos para diseñar su modo de intervención en Chile: no pueden exponerse a un fracaso como el de Bahía Cochinos bajo la administración Kennedy ni producir un conflicto como el que generó su desgastante involucramiento en Vietnam, desde que el Gobierno de Lyndon Johnson intensificó los ataques sobre el pueblo asiático; si pretenden intervenir en Chile deberán hacerlo indirectamente, apoyando a la oligarquía chilena, pero ocultándose sagazmente tras ella. La intervención en Cuba era relativamente fácil de justificar para los Estados Unidos, dado que la concebían como un combate entre la dictadura y la democracia. Pero ¿qué pasaba con la *singularidad* de la Unidad Popular, que llega al Gobierno por mandato democrático, a través de los mecanismos liberales del voto que el propio discurso imperial estadounidense defiende?²³⁸

En este sentido, es importante la observación que hace Harmer: la intervención imperialista estadounidense sobre Chile funcionará de manera doble: por un lado, a través del Departamento de Estado y su embajada en Chile (Edward Korry) y, por otro, a través de la CIA y sus operaciones clandestinas (Richard Helms).²³⁹ Esa doble vía constituirá el ensamble de la maquinaria imperial que intervendrá en Chile. Según la entrevista que

236 Harmer, *op. cit.*

237 Carl Schmitt, *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del «ius publicum europeum»*, Buenos Aires, Struhart y Cía., 2005.

238 Para una problematización del discurso imperial estadounidense relativo a la «democracia» y su «destino manifiesto», véase Jeanne Morefield, *Empires without Imperialism. Anglo-American Decline and the Politics of Deflection*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

239 Harmer, *op. cit.*

hicieran Arturo Fontaine y Joaquín Fernandois a Korry en 2003, la decisión del golpe no pasó por los informes emitidos desde la embajada estadounidense, sino por los canales de la CIA, aceitados bajo la sombra del propio Kissinger, y su ejecución fue ordenada directamente por Nixon.²⁴⁰ Pero, a la inversa, como el propio Magasich ha subrayado, la historia que cuenta Korry *post festum* ha tendido a mitigar su participación en la sedición que él mismo urdió y de la que fue parte activa.²⁴¹

A esta luz, se trata de mostrar cómo la estrategia estadounidense opera espectralmente bajo la misma estructura del fantasma portaliano, con un pivote visible y otro invisible, uno formal y otro informal, uno normativo y diplomático, y otro excepcional y fáctico, pero ambos anudados bajo el mismo objetivo: derrocar al Gobierno de la Unidad Popular, defender los intereses económicos estadounidenses y posicionar a los Estados Unidos como un poder hegemónico en el contexto del Cono Sur latinoamericano, que impidiera que los proyectos socialistas (Cuba, Chile) pudieran terminar asociados a la democracia y se expandieran en otras latitudes.

Sin embargo, para lograrlo, resultó crucial un actor del que poco se ha estudiado, el enclave Brasil: «Los militares brasileños, en particular —escribe Harmer—, empezaron a referirse a Chile como “otro país más del otro lado de la Cortina de Hierro”, solo que más peligroso porque estaba demasiado cerca».²⁴² Una cortina de hierro latinoamericana era inaceptable. Y los Estados Unidos necesitaban un aliado poderoso para contrarrestarla. El Brasil de la dictadura de 1964 era, precisamente, ese aliado, en la medida en que sus militares estaban dispuestos a intervenir, fuera utilizando la diplomacia o mediante operaciones encubiertas para combatir al enemigo izquierdista. En otros términos, Brasil pugna por constituirse en una plataforma del terrorismo imperialista latinoamericano y devenir así el mejor aliado de los Estados Unidos en el continente en su lucha contra el socialismo.

Si bien la Pepsi-Cola abre la puerta a la intensificación de las operaciones de la CIA en Chile durante el gobierno de la Unidad Popular, ello no hizo más que acelerar una acción que, según el *Informe Church*, preparado por el propio Senado norteamericano, los Estados Unidos venían desarrollando

240 Arturo Fontaine y Joaquín Fernandois, «Edward Korry: “Frei Montalva quiso que nosotros hiciéramos el trabajo sucio”», *La Tercera*, 2 de febrero de 2003.

241 Magasich, *Historia de la Unidad Popular*, vol. II, *op. cit.*

242 *Ibid.*, p. 105.

de manera sistemática en el país desde 1963.²⁴³ Las operaciones desplegadas por la CIA, sobre todo después del fracaso de los tres intentos de golpe en 1970, implicaron un amplio rango de actividades, «desde simple propaganda para la manipulación de la prensa hasta tentativas directas de golpe militar».²⁴⁴ En este contexto, si hubo algo clave fue justamente la desestabilización general de la economía chilena²⁴⁵ por medio del continuo y sistemático aislamiento y bloqueo económico del Gobierno de la Unidad Popular a nivel internacional.²⁴⁶

Pero ¿qué implicaba esa estrategia económica y política? Allende se enfrenta a poderes nacionales e internacionales, representantes de un modelo que, defendido por el imperialismo norteamericano «va a producir mayor escasez de viviendas, que condenará a un número cada vez más grande de ciudadanos a la cesantía, al analfabetismo, a la ignorancia y a la miseria fisiológica».²⁴⁷ El país enfrenta el bloqueo del crédito a nivel internacional, el bloqueo de la economía a nivel nacional, las políticas de acaparamiento por parte de los sectores oligárquicos que controlan el capital, en suma, una verdadera «asfixia financiera», como expresa Allende en su discurso de 1972 en Naciones Unidas.

Más allá del conjunto de presiones económicas que ejerció Washington y varias de las instituciones financieras internacionales que cedieron a ellas, hay que ver la desestabilización política y económica como una estrategia biopolítica orientada a restituir la masa en desmedro de la clase, un intento por ahogarla para que fuera la propia ciudadanía chilena la que alentara el golpe de Estado, de forma que este tuviera alguna remota aceptación. Ahora bien, ¿por qué, a pesar de que las condiciones producidas por la asonada imperial eran tan desfavorables para el Gobierno, la ciudadanía no se lanzó en su contra, y este pudo pervivir durante tres años?

Aunque las estrategias de desestabilización proliferaron durante los mil días de gobierno popular, Allende no cayó hasta que la Junta Militar se tomó el poder violentamente. El factor hipnótico del fantasma estaba agotado, la

243 <https://web.museodelamemoria.cl/wp-content/uploads/publicaciones/Secretos/files/basic-html/page15.html>

244 Jacobo Schatan, «El desabastecimiento: la conspiración de EE. UU. que derrotó a la UP», en Miguel Lawner, Hernán Soto y Jacobo Schatan (eds.), *Salvador Allende. Presencia en la ausencia*, Santiago, Lom Ediciones; Cenda; Fundación Salvador Allende, 2008, p. 215.

245 *Ibid.*

246 Harmer, *op. cit.*

247 Allende, *Discurso ante la Asamblea General de Naciones Unidas*, *op. cit.*

fuerza magnética con la que había operado históricamente el pacto oligárquico de 1925 había sido destituida por el efecto de las luchas populares.

El peso de la noche no podía imponerse y, entonces, después de los tres fallidos intentos de golpe y a pesar del triunfo parlamentario de 1973 por el que los pueblos respaldaron a su «compañero»,²⁴⁸ la oligarquía, apoyada por Washington, intensifica su operación y ejecuta el golpe de Estado el 11 de septiembre. Los intereses imperiales se movilizan, porque la democracia es solo para ellos. Para los países del tercer mundo —término cepaliano usado en ese entonces—, solo cabe un orden autoritario y una economía rentista, dos pivotes del orden neoportaliano que se impondrá en Chile con el golpe militar de 1973.

Insisto: ¿por qué el Gobierno popular no cayó antes? Si bien, como ha mostrado Garretón, las capas medias se vieron complicadas con la asonada popular que entraba a borbotones, tuvieron que pasar mil días para que el proceso fuera derrocado. Ni la prensa ni la desestabilización económica ni la presión política pudieron contra la *resistencia popular* que, en virtud de la sedición nacional e internacional, defendió el proceso liderado por Allende y su Gobierno.²⁴⁹ No habrá gobierno popular sin esa histórica *composición de fuerzas* que se levantó, sin esa clase de los pueblos que interrumpió a la fuerza hipnótica del portalianismo e hizo estallar su fantasma.

Sin esa multiplicidad de fuerzas populares con su enorme convicción de transformar el país, el Gobierno no habría resistido un día de asedio. Ni siquiera las capas medias y su agotado sistema político pudieron contra la potencia de los pueblos. Por eso, los mil días de gobierno popular fueron los de un conjunto de resistencias de los pueblos de Chile contra la histórica usurpación portaliana. *Los pueblos de Chile resisten el asedio, rechazan beber Pepsi-Cola y deciden continuar la fiesta de las grandes alamedas.*

248 Elección parlamentaria de 1973, donde, a pesar de todas las dificultades que asedian a la población, la Unidad Popular obtuvo el 43 % de los escaños.

249 Magasich, *Historia de la Unidad Popular*, vol. II, *op. cit.*

13.

Confianza

13.1. El 4 de diciembre de 1972 Allende ofrece un discurso en la Asamblea General de Naciones Unidas para presentar a su Gobierno y denunciar el feroz bloqueo imperialista del que está siendo víctima el país. En él, Allende plantea dos asuntos que me parecen fundamentales: en primer lugar, ofrece un diagnóstico de la situación imperial global atendiendo a las enormes transformaciones que se están produciendo y que modificarán la cartografía del *nómos* de la tierra hasta ese entonces conocido: «Estamos ante un verdadero conflicto frontal entre las grandes corporaciones trasnacionales y los Estados. En una palabra, es toda la estructura política del mundo la que está siendo socavada».²⁵⁰ El momento cómico ha cedido al trágico. Las fuerzas incontrolables asedian. Pero dichas fuerzas no son casuales ni particulares de la situación chilena, sino que expresan una enorme transformación sobrevenida: la «estructura política del mundo», que había sido inspirada por el cosmopolitismo kantiano y sus ideales de progreso, «está siendo socavada» por las «grandes corporaciones trasnacionales».

El sistema político-estatal moderno encuentra en Kant su más detallada formulación. El filósofo de Königsberg insistía en que si la «paz perpetua»

²⁵⁰ Allende, *Discurso ante la Asamblea General de Naciones Unidas*, op. cit.

era posible, no era suficiente que los Estados firmaran un simple «tratado», sino que estos debían articular una verdadera «federación de la paz».²⁵¹ A esta luz, el sistema político moderno se sostiene como una comunidad o federación interestatal de corte racional que, en la perspectiva de Allende, está siendo completamente socavada a causa del enorme poder adquirido por las grandes corporaciones transnacionales.

Allende no solo denuncia la arbitrariedad cometida contra su Gobierno y su país por las fuerzas imperialistas (precisamente, las fuerzas a las que Kant se opuso por considerarlas despóticas) frente a la Asamblea General de las Naciones Unidas, sino que, además, diagnostica que dicha arbitrariedad no constituye un simple accidente, sino una nueva racionalidad que orienta sus esfuerzos a socavar la estructura política del mundo: los Estados pierden control, su rango de acción se empequeñece cada día y, cada vez, surgen nuevas fuerzas extra-estatales capaces de moldear, controlar y dirigir a los propios Estados. Con ello, la misma estructura de la democracia se ve destruida, en la medida en que la voluntad popular contempla cómo su tradicional soberanía resulta arrasada.

La soberanía político-estatal —aquella que Kant veía despuntar con el acontecimiento de la Revolución francesa— experimenta su abrupto crepúsculo en la impotente mirada de Allende, asombrada frente al crecimiento exponencial de las grandes corporaciones transnacionales. Alcanzar la segunda independencia revela ser un objetivo trunco cuando la propia estructura política del mundo que lo posibilitaba agoniza en el «conflicto frontal» que se anuncia entre las dos fuerzas que disputan el nuevo —e incierto— *nómos* de la tierra. Un viejo mundo perece y un nuevo mundo asoma. Pero, a diferencia de la promesa socialista, el nuevo mundo anuncia ser de las grandes corporaciones transnacionales y no de los trabajadores.

Por eso Allende entiende que no solo estamos en presencia de la amenaza del imperialismo, tal como la vislumbró la crítica de izquierdas durante el siglo xx, sino de una *transformación interna al propio imperialismo*, en que las grandes corporaciones se autonomizan de los Estados para subsumirlos completamente: los Estados no funcionan más como soportes de intereses

251 «Tiene que existir, por tanto —dice Kant—, una federación de tipo especial a la que se puede llamar federación de la paz [...]. Esta federación no se propone recabar ningún poder del Estado sino mantener y garantizar solamente la libertad de un Estado para sí mismo y simultáneamente, la de los otros Estados federados, sin que éstos deban por esta razón [...] someterse a leyes públicas y a su coacción». En Immanuel Kant, «La paz perpetua», en *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*, Madrid, Tecnos, 2009, p. 155.

imperialistas —tal como sostuvo Lenin—, sino como nodos de un conjunto de flujos del capital global.²⁵² Justamente, el asedio a Chile no es algo puntual, sino que marca la transformación veloz de una época. La mirada de Allende sobre el fenómeno en curso intuye lo que, años más tarde, Toni Negri y Michael Hardt caracterizarán como el paso del imperialismo al Imperio, del mundo estatal-nacional al económico-gestional propio de la globalización.²⁵³

Sin embargo, para Allende, los Estados aún no perecen, aunque agonizan en el enfrentamiento trágico con las grandes corporaciones transnacionales. Su propio Gobierno se anuda en dicha batalla: entre la potencia popular que proviene desde abajo y la presión imperial que se ejerce desde arriba, no logra instalarse como la mediación requerida para el funcionamiento de un agotado sistema político. ¿Cómo hacerlo si eso implica una operación metonímica orientada a instaurar una hegemonía de la que la Unidad Popular, como proyecto de un socialismo *menor*, carece?

La tragedia comienza a dominar el escenario. Las dos fuerzas en conflicto se asoman incontrolables. Allende parece entender que la violencia y no la política volverá a llenar las calles de la ciudad. Que los poderes oligárquicos triunfan y con ellos el gnosticismo que todo lo divide. Él y su Gobierno están en medio del conflicto frontal, experimentando sus fuerzas y problemas. Sin embargo, hasta cierto punto, sabe que aún es posible resistirlos. Por eso está en Naciones Unidas, denunciando lo que parecen ser hechos consumados, buscando la solidaridad entre los países y apelando a una «confianza» que resuena como una voz del porvenir.

La cuestión paradójica se presenta así: denunciar la arremetida imperialista estadounidense en la Asamblea General significa resistir con un arma ya exigua, según el propio Allende diagnostica. Como si su *máxima lucidez* (advertir que la estructura kantiana del mundo perece) fuera, a la vez, su *máxima ceguera* (insistir en dicha estructura para resistir lo que parece estar siendo arrasado).

13.2. A pesar de la tragedia devenida, Allende envía su mensaje en la Asamblea General de Naciones Unidas, insistiendo en la débil resistencia: «Es nuestra confianza en nosotros lo que incrementa nuestra fe en los grandes valores de la humanidad, en la certeza de que esos valores tendrán que

252 Vladimir Ilich Uliánov, *Imperialismo: la fase superior del capitalismo*, Madrid, Taurus, 2012.

253 Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2000.

prevalecer, ¡no podrán ser destruidos!».²⁵⁴ Estas líneas son cruciales para entender la apuesta antiportaliana de Allende: la confianza expresa la activación de las potencias, momento en que la masa deviene clase y los pueblos interrumpen el circuito mítico de la dominación. Confianza no en Dios, en la Naturaleza o en la Historia, sino en «nosotros». Confianza que designa la patencia de la potencia, el habitar la potencia común en que la solidaridad efectiva interrumpe la devastación del mundo.

¿Qué designa el «nosotros» en el discurso de Allende? Ante todo, una *vida expresiva*, cristalizada en la singularidad de los pueblos que solidarizan y que el léxico político denomina *compañeros*. Ese nombre no designa la trinchera clásica de la amistad, traducida en la unidad teológico-política (lo que en otro sitio llamé *amistocracia*):²⁵⁵ «nosotros» es el nombre de un colectivo que, sin embargo, está constituido de compañerismo y no de amistad, de solidaridad efectiva antes que de una férrea unidad de corte teológico-político. Si en la tradición filosófica la noción de amistad fue hipostasiada como una relación propiamente sustancial que, desde Platón hasta Schmitt, servirá para distinguir entre amigos y enemigos,²⁵⁶ la figura del compañero interrumpe la problemática teología política con una relación más democrática e igualitaria.

Allende es nombrado por los pueblos «compañero presidente» y no «presidente» a secas. Gran diferencia. Quizás un abismo respecto de la tonalidad portaliana y su autoritarismo tan conocido: a diferencia de la noción de amistad —ya capturada en Platón bajo la rúbrica de la guerra—,²⁵⁷ la tradición de la filosofía política no trabajó jamás en torno a la noción de compañero. Diríamos que su nombre porta consigo un misterio que revela y oculta a la vez la «única gran experiencia ético-política de la historia nacional». A esta luz, el término «compañero» puede ser pensado como una *amistad menor* que trastoca y altera la trinchera amistocrática de la política chilena (la oligarquía).

«Compañero» deviene así un *singular plural*, si se quiere, una potencia que abraza la vida y la sustrae a la captura biopolítica.²⁵⁸ Un término ético-político y, por ese motivo, radicalmente acontecimental, que no se deja

subsumir por las lógicas prevalentes de la comunidad, porque la saca fuera de sí e impide su clausura. En este sentido, el nosotros al que apela Allende deviene impolítico antes que propiamente político; un colectivo, sin dudas, pero que asume más la *forma de un común* que de una comunidad. A esta luz, el carácter misterioso identificado por Marchant ofrece una lectura clave cuando el «misterio» no viene a anudarse con el «ministerio» para consolidar la maquinaria del fantasma portaliano, sino, justamente, para resistirse a él. «Compañero» (hoy día diríamos «compañere») deviene la interrupción del nexo portaliano que anuda misterio con ministerio, excepción con derecho: una excepción sin derecho que viene justamente a desactivar la soberanía.

Allende es el compañero presidente: la interpelación hace estallar la relación jerárquica, la maquinaria deviene excedida por una impoliticidad que la trastorna internamente y que, como buena *indiada*, atraviesa sus fronteras marcadas con la violencia del sello oligárquico. «Nosotros» designará, pues, una *vida expresiva* o, si se quiere, *una experiencia común*, antes que una *comunidad*, la habitabilidad de una potencia antes que la apropiación territorial característica de la forma soberana.

Justamente será ese «nosotros» el que «incrementa nuestra fe», en el entendido de que *la potencia incrementa la potencia*, porque se potencia a sí misma, haciendo que la vida no devenga nada más que solidaridad efectiva. Se trata de *la patencia de la potencia consigo misma* —su devenir medios sin fin—²⁵⁹ que redunde en que la masa pueda devenir clase, en la medida en que se sustraiga a los dispositivos de separación desplegados por el fantasma y abrace, así, los grandes valores de la humanidad. Esos que, a pesar de la tragedia que se anuncia y de las fuerzas que acechan, resisten y permanecen como un momento de inflexión radical, que se obstina en no perecer y promete jamás ser abandonado.

Los valores mencionados por Allende son una potencia que sobrevive a toda destrucción. Sustraídos de la tragedia y su gnosticismo, la interrumpen con la lejana risa de una fiesta que la Unidad Popular nos legó al porvenir. No calzan con la totalidad impuesta, no pueden ser suturados en la maquinaria ensamblada; los «grandes valores de la humanidad» simplemente «no podrán ser destruidos», pues no son más que la *indiada* que resta de la historia y amenaza con cruzar la frontera del Biobío.

254 Allende, *Discurso ante la Asamblea General de Naciones Unidas*, op. cit.

255 Rodrigo Karmy, «¿Qué es un compañero? Más allá de la amistad como paradigma político», *Castalia. Revista de Psicología de la Academia*, núm. 32, 2019.

256 Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2014.

257 Platón, op. cit.

258 Nancy, *Ser singular plural*, op. cit.

259 Giorgio Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-Textos, 2003.

14.

Porvenir

14.1. Es la madrugada del 11 de septiembre de 1973. Las fuerzas navales apostadas en Valparaíso se sublevan y se toman la ciudad. A las 6:40 h Allende recibe la llamada del general Urrutia informándole del golpe en curso. Allende parte rumbo a La Moneda a las 7:23 h en una caravana de no más de cinco autos. Llega siete minutos después: los tanques de Carabineros toman posición para defender el palacio de gobierno, y el compañero presidente se rodea de su guardia de seguridad (GAP) y algunos cercanos, como Augusto Olivares (el Perro) y Joan Garcés, a los que se unirán más tarde Miria Contreras (la Payita), Carlos Jorquera y Alberto Jirón.²⁶⁰ A las 7:40 h Allende, teléfono en mano, llama a los tres comandantes en jefe. Ninguno le responde. Entiende que el golpe cuenta con el apoyo de las tres ramas de las Fuerzas Armadas y decide hacer las primeras alocuciones por radio.²⁶¹ El país comienza a ser rodeado por la violencia oligárquica vía *manu militari*, pero Allende decide quedarse en palacio. A las 8:55 h las fuerzas de Carabineros se retiran. Mendoza, «general rastrero», se une al golpe y Carabineros se suma a las tres ramas de las Fuerzas Armadas. Los asesores del Ejército que acompañan al

²⁶⁰ Kalfon, *op. cit.*, pp. 256-258.

²⁶¹ *Ibid.*

presidente le dicen que se rinda.²⁶² Allende se niega, mientras se escucha el estruendo de los Hawker Hunter, que ensordecen la atmósfera, como si fuera necesario silenciar todo sonido que remitiera a la Unidad Popular con los nuevos sonidos golpistas, como si la única forma de que el golpe pudiera triunfar fuera tomándose el espacio sonoro. A las 9:10 h las emisoras de izquierda son tomadas por los militares, salvo Radio Magallanes, que continúa emitiendo; Allende decide dirigirles un último mensaje a los chilenos.²⁶³ Último reducto sonoro frente a la asfixia sonora en curso. Diez minutos más tarde llegan varios ministros a La Moneda, los tanques del Ejército han rodeado el palacio y los Hawker Hunter comienzan a bombardear la residencia del presidente (la casa de Tomás Moro).²⁶⁴ Allende rechaza el ofrecimiento del almirante Carvajal de abandonar el país si dimite: el compañero presidente resiste y no se rinde. A las 10:00 h los tanques del Ejército apostados en La Moneda comienzan a disparar. Desde palacio responden de manera precaria, incluido Allende, que dispara con un fusil hasta que Jirón lo retira del lugar.²⁶⁵ Media hora más tarde un comunicado militar anuncia que, frente a la negativa del presidente a rendirse, los militares han comenzado un ataque aéreo y terrestre contra La Moneda. Allende pide que las mujeres se retiren del palacio. Un nuevo comunicado militar exige que La Moneda sea evacuada antes de las 11:00 h y señala que, de no ser así, será bombardeada por los Hawker Hunter.²⁶⁶ A las 11:58 h se inicia el bombardeo que produce el incendio que se esparcirá hacia los diversos salones. Los cazas vuelven a pasar y bombardean nuevamente. En medio del tormento, Allende acepta formar un Gobierno cívico-militar que no toque las conquistas alcanzadas por la Unidad Popular, pero la estrategia de Pinochet y del mando militar no abre más posibilidades que la «rendición incondicional», a la que Allende no está dispuesto.²⁶⁷ A las 12:30 h Augusto Olivares se suicida. A las 13:40 h Allende organiza la rendición, pues comprende que ya no hay salida. La resistencia armada, con las pocas ráfagas que defienden al legítimo Gobierno, resulta vana frente a la eficacia del arsenal militar de las Fuerzas Armadas y de Orden. El presidente agradece a todos y los hace bajar por Morandé 80,

262 *Ibid.*

263 *Ibid.*

264 *Ibid.*

265 *Ibid.*

266 *Ibid.*

267 *Ibid.*

mientras los soldados dirigidos por el general Palacios ingresan al edificio por esa misma puerta. Allende se queda en el salón Independencia, según el testimonio de Jirón, y se suicida con su ametralladora.²⁶⁸ Justamente en ese salón, Allende contempla cómo la independencia resulta nuevamente destruida por la usurpación que fraguó la oligarquía militar y financiera. En adelante, Chile será sitiado por diecisiete años, y la dictadura iniciará su sangriento periplo. Experimentamos el *devenir trágico de la comedia*, donde la interrupción abierta por la Unidad Popular es aniquilada por una nueva aceleración consumada en la dictadura. Los trabajadores son diezmados, sus organizaciones aniquiladas, el campesinado masacrado. La Junta Militar toma rápidamente el control del país.

14.2. La resistencia de Allende no es una locura de último minuto ni tampoco, como ha leído cierta izquierda, un equivalente teológico-político de corte sacrificial semejante al interpretado por la tradición teológica del evangelio paulino. Otro problema es el que se juega. Algo mucho más profundo, que excede enteramente al personaje histórico y remite al modo de entender la política (y la violencia) desde el punto de vista de los oprimidos. Más de dos veces los militares le ofrecen la rendición —como si estuviera en una guerra—. Y todas las veces Allende la rechaza. ¿Por qué la rechaza? Es obvio que Allende tiene vivo el recuerdo del general Herrera asediando La Moneda y el modo en que Aguirre Cerda decide quedarse en su puesto y hacer cumplir el mandato popular que lo ha hecho presidente.

Pero dicho recuerdo, en rigor, pone en juego la distinción entre violencia y política sostenida por el pensamiento del compañero presidente: la violencia, que siempre ha venido de los sectores oligárquicos, resulta cualitativamente diferente respecto a la política. Por esta razón, para Allende los militares no pueden ser interlocutores válidos, precisamente porque no hacen política ni tampoco la situación por la que atraviesa el país puede ser considerada una guerra que admita de su parte una rendición incondicional. La dimensión irreductible entre violencia y política se cristaliza fatalmente en esta escena final.

El conflicto entre Allende y los golpistas redundaba en el conflicto entre la política y la violencia como dos fuerzas inextricablemente enfrentadas. Al no negociar y defender su lugar, Allende defiende *el lugar de la política*

268 *Ibid.*

contra el de la violencia, el de los oprimidos que ejercen un tipo de política que nunca calza con el tipo de violencia desplegada por los opresores. No habrá *mímesis*, por tanto, no habrá equivalencia general entre las dos formas de ejercicio del poder, sino un irreductible hiato entre ambas, sobre el cual Allende (siendo fiel a la tradición revolucionaria) insistirá. En su visión, la violencia de los opresores que bombardean La Moneda con el apoyo de la oligarquía local y su agencia imperial internacional no resulta equiparable con la de los oprimidos, que articularán pequeñas y precarias ráfagas de metralla, como algunos de sus guardias que resisten, o él mismo, que dispara mientras lleva puesto un casco militar. No hay equivalencia y no habrá, por tanto, reconciliación posible.

Allende no se rinde jamás, y su muerte deja el trono completamente vacío, porque no acepta negociar con ningún golpista para que ocupe el lugar que le corresponde llenar a la voluntad popular. Su suicidio resulta ser un gesto decisivo, cuya exposición sustractiva deja a la luz la *ilegitimidad* de la violencia oligárquica en curso, su completa arbitrariedad. Allende se dirige a través de Radio Magallanes a los miles de trabajadores que contemplan el ominoso espectáculo: «¡Yo no voy a renunciar!», les dice. ¿Por qué Allende decide morir? ¿Por qué no negocia, intenta abrir una vía política? Porque entiende que, con el golpe en ciernes, *ya no hay más vía política y es la violencia la que ha tomado el mando de la historia*. Bajo este escenario, los militares no pueden ser considerados más que usurpadores de un poder *legítimo*.

A esta luz, el suicidio de Allende ha de ser visto no como una renuncia o una huida de su responsabilidad histórica, sino justamente como la última forma de *resistencia*, acto martiriológico que, al testificar de un mundo ya imposible, nada tiene que ver con la sacrificialidad impuesta por la jauría militar.²⁶⁹ Allende no reconoce a los traidores, con su muerte les arrebató cualquier investidura de legitimidad y marca en ellos el nombre de la infamia. Allende sabe — cree — que la historia del pueblo chileno está de su lado.

Pero — como dijo en varios discursos durante sus mil días de gobierno — no expondrá al pueblo a defender la república: «El pueblo debe defenderse, pero no sacrificarse. El pueblo no debe dejarse arrasar ni acribillar, pero

tampoco puede humillarse».²⁷⁰ Estas palabras, pronunciadas en su último discurso, muestran que Allende no descarta la resistencia del pueblo, sino que la legitima, pero no el sacrificio que lo disponga a ser arrasado o acribillado. Al decir que tampoco el pueblo puede humillarse ratifica que es legítimo resistir. He aquí que la resistencia supone una dimensión cualitativamente diferente respecto del sacrificio ejercido por la violencia oligárquica. La resistencia allendista no puede ser considerada un sacrificio. Haber llamado a combatir en las calles, en el momento en que las Fuerzas Armadas y de Orden tenían tomado el país hubiera significado sacrificar al pueblo y, por tanto, reproducir *miméticamente* la lógica de la violencia oligárquica. El acto de Allende es preciso en este punto: la resistencia habrá de ser, ante todo, una *resistencia contra la mímesis*, porque será este el dispositivo crucial del fantasma portaliano.

Solo si se entiende que la muerte de Allende resguarda la diferencia cualitativa —abismal— de los oprimidos respecto de los opresores, quizás resulte posible examinar el sentido de su acto. Si el martirio no es sacrificio, si la política no es violencia y si la comedia no es tragedia, es precisamente porque el primer término de cada clivaje señala la interrupción de un *continuum* mimetológico y sus máquinas.

En la medida en que el vocativo de su último discurso es «trabajadores de mi patria» y no el supuesto universal de tipo nacional «chilenos», el mensaje se dirige justamente a los oprimidos, jugando en la pedagogía popular que ejerció durante sus mil días de presidencia para enarbolar su última lección: los oprimidos tienen un lugar absolutamente *singular* que jamás deberán olvidar si no quieren mimetizarse con el opresor y caer en la derrota propiciada por la usurpación.²⁷¹

14.3.

Para el pueblo colonizado —escribió Frantz Fanon— el valor esencial, por ser el más concreto, es primordialmente la tierra, la tierra que debe asegurar el pan y, por supuesto, la dignidad. Pero esa dignidad no tiene nada que ver con la dignidad de la «persona humana». Esa persona humana ideal

269 Para pensar la diferencia entre sacrificio y martirio véanse tres fuentes: 1. Rodrigo Karmy, «The Absolute Gift: Martyrdom and Destituent Power», *South Atlantic Quarterly*, vol. 122, núm. 1, 2023, pp. 157-170; 2. Karmy, *Intifada*, op. cit.; 3. Rodrigo Karmy, «Martirio. Apuntes para una genealogía de la resistencia», *Revista Anacronismo e Interrupción*, vol. 10, núm. 18, 2020, pp. 63-88.

270 Salvador Allende, «Últimas palabras», en *Salvador Allende: Palabra y acción. A 50 años de la victoria*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2020, p. 122.

271 «Trabajadores de mi patria: quiero agradecerles la lealtad que siempre tuvieron, la confianza que depositaron en un hombre que sólo fue intérprete de grandes anhelos de justicia, que empeñó su palabra en que respetaría la Constitución y la ley, y así lo hizo», dice Allende en su último discurso. Allende, «Últimas palabras», op. cit., p. 122.

jamás ha oído hablar de ella. Lo que el colonizado ha visto en su tierra es que podían arrestarlo, golpearlo, hambrearlo impunemente; y ningún profesor de moral, ningún cura vino jamás a recibir los golpes en su lugar ni a compartir con él su pan.²⁷²

El pasaje habla otro lenguaje. Uno que no se mimetiza con el de los opresores. El término «tierra», que desde un punto de vista schmittiano sería identificado inmediatamente con el territorio de tipo estatal-nacional, en Fanon asume otros contornos, precisamente porque los colonizados (oprimidos) carecen de territorio, están «condenados» a él, en la medida en que están totalmente excluidos de él.

Así, «tierra» designa en Fanon el lugar excéntrico respecto de todo territorio que, sin embargo, está poblado por sus condenados. Algo parecido sucede con el significado de «dignidad»: lejos de la estructura de los dos cuerpos del rey característica de la teología política medieval descubierta por el célebre trabajo de Ernst Kantorowicz,²⁷³ en Fanon la dignidad no designa a la persona humana, ni siquiera cuando esta remite al cínico sucedáneo del liberalismo. Pues solo los opresores podrán hablar de «persona» mientras intensifican sus lógicas de colonización. Para Fanon, en cambio, no es la dignidad personalista la que está en juego, sino una cierta *dignidad expresiva* que, al igual que la noción de tierra respecto del territorio, saca fuera de sí a la primera, porque resiste su mimesis y se ubica excéntricamente como una *singularidad* irreductible o, si se quiere, una *forma-de-vida*.²⁷⁴

A esta luz, se entiende que el legado de Allende sea el de la dignidad. Pero no la dignidad de la persona humana que, dicho sea de paso, constituirá el operador oikónimo de la Constitución de 1980, sino el de una dignidad expresiva, cuya singularidad traduce una verdadera forma-de-vida que, sin embargo, no dejará de ser política. No habrá *mimesis* posible entre la noción *menor* de dignidad radicada en los oprimidos y la concepción *mayor* planteada por los opresores y su teología política; no habrá conciliación posible entre amo y esclavo, entre opresor y oprimido, sino luchas, expoliación, resistencias.

272 Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1963, pp. 38-39.

273 Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Akal, 2012.

274 Giorgio Agamben, «Forma-de-vida», en *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-Textos, 2003.

La dignidad allendista puede ser pensada como una forma-de-vida expresiva enteramente política porque se resiste a pertenecer a la dignidad puramente liberal de la persona humana. Por eso, la resistencia allendista en La Moneda no es más que la irrupción última de la dignidad, que, como tal, no se deja avasallar «ni con el crimen ni con la fuerza»,²⁷⁵ que no puede dejarse aplastar por la axiomatización de la usurpación oligárquica. Puede haber retiro parcial, huida; en suma, una derrota que deberá ser entendida históricamente para plantearse nuevos horizontes estratégicos.

«Colocado en un tránsito histórico —dice Allende—, pagaré con mi vida la lealtad al pueblo. Y les digo que tengo la certeza de que la semilla que hemos entregado a la conciencia digna de miles y miles de chilenos no podrá ser segada definitivamente».²⁷⁶ Desde su discurso en la Asamblea General de Naciones Unidas, Allende se sabe en medio de un «tránsito histórico» en el que, en virtud de la intensificación del asedio imperialista, la comedia comienza a transformarse velozmente en tragedia.

El tránsito histórico marca la definitiva metamorfosis del escenario. No habrá más comedia, sino restitución del dispositivo culpógeno de la tragedia, constitutivo de la religión capitalista.²⁷⁷ Pero en él, Allende responde con un último ataque: *no se deja matar, sino que se mata*, no deja que los golpistas lo capturen, sino que, antes de eso, anuncia su propia muerte. Clave este gesto: si la soberanía encuentra su última posibilidad de ejercicio en su poder de muerte, con su singular suicidio, Allende priva a los golpistas del lugar soberano al que aspiran. Así, impide que se consume la metonimia de la usurpación. Por eso, Allende elige «pagar» con su vida la «lealtad del pueblo». Su muerte no es la muerte «crística» que se deja sacrificar por los romanos, sino la muerte martiriológica que se arroja como resistencia.

¿Qué podría significar pagar una lealtad, cuando lo que está en juego es precisamente la vida? Por cierto, no se trata de un pago que pueda dirimirse en un régimen de equivalencia general, sino de otro tipo de pago para el cual no hay cálculo que permita medir el intercambio. ¿Qué paga el pago allendista sino, quizás, lo propiamente impagable, aquello que *resta de todo pago*, que no cabe en ningún régimen mercantil y que, más bien, constituye una potencia o fuerza imposible de capitalizar?

275 Allende, «Últimas palabras», *op. cit.*, p. 122.

276 *Ibid.*

277 Benjamin, *Capitalismo come religione*, *op. cit.*

El pago allendista es ante todo gracia o, si se quiere, uso; potencia improductiva que permanece irreductible al devenir del capital. Lo estructuralmente impagable es precisamente aquello que no ha logrado ser inscrito en el lenguaje de la mercancía y, por tanto, permanece en la finitud de su dimensión cualitativa. Que Allende pague lo impagable significa que, al *anunciar su muerte*, se sustrae a la sujeción portaliana y permanece en la irreductibilidad de la gracia. Precisamente porque Allende anuncia *su propia muerte*, despoja al golpismo de su capacidad de matar, única potestad que definiría su soberanía como tal. Con ello, su muerte deviene martirologio porque, en vez de legitimar a las fuerzas sediciosas, les *enrostra su total ilegitimidad*, exponiéndolas como fuerzas usurpadoras y testificando acerca de la devastación de un mundo («es toda la estructura política del mundo la que está siendo socavada», decía en Naciones Unidas). Así, la muerte allendista expresa una potencia cómica o graciosa, porque, al testificar, desoperativiza la máquina legitimante de los golpistas, que autoriza depositar en la soberanía portaliana la figura del universal, sustrayéndose a su relación de sujeción: ¡Yo no voy a renunciar! es la obstinación de una vida que no se entrega a la nueva usurpación.

En el instante decisivo, Allende sabe que muchos «serán perseguidos, porque en nuestro país el fascismo ya estuvo hace muchas horas presente»,²⁷⁸ pero nos plantea un asunto crucial: solo podremos resistir al fascismo si no cedemos a él, si nos sustraemos a su violencia y le hacemos frente desde otra forma de dignidad que no renuncie a la política, sino que la sitúe desde lógicas expresivas antes que sustanciales.

Nada más ni nada menos que en eso consiste la lección moral pronunciada por Allende en su último discurso: no en la moral enarbolada durante la transición por los opresores para inundar de culpa a los oprimidos, reprochándoles que no deberían haber sido demasiado radicales para justificar la existencia de un gobierno administrativo que no cambia ni un ápice del capitalismo neoliberal.

Por el contrario, la lección moral de Allende —su pago, que no fue sacrificio sino martirio— designa la *resistencia al golpismo*, la lucha por sustraerse a su dominio, el abismal rechazo a reconocer su soberanía y la afirmación radical de no renunciar jamás a la singularidad de la dignidad. En suma, la lección moral no puede traducirse, como hizo la democracia neoportaliana

²⁷⁸ Allende, «Últimas palabras», *op. cit.*, p. 123.

de los últimos treinta años, en la neutralización de las luchas a través de la producción incondicionada de la culpa, sino precisamente en potenciarlas y poner en juego la danza de los oprimidos.

14.4. Se produce así una transfiguración radical de Allende que trastoca enteramente el juego de la teología política, tal como ha sido planteada bajo los avatares del fantasma portaliano: si en esta última, el *cuerpo físico* termina desmaterializado en un *cuerpo institucional*, tal como ocurrió con el devenir del general Pinochet,²⁷⁹ en Allende termina desmaterializado en una *potencia por venir* (no en cuerpo institucional), aquello que Walter Benjamin llamaba lo «nunca sido»: «Siempre estaré junto a ustedes», dice el presidente usurpado por el golpismo esa triste mañana de septiembre.

La muerte allendista encuentra aquí su intensidad última: su apuesta martiriológica nos abre a una vida por venir, en la medida en que no deja que esta sea capturada por el nuevo (viejo) orden y su usurpación. Sustraído su cuerpo físico, permanece la esperanza como su remanente espiritual. Así, Allende vive porque la trágica asonada de su muerte nos legó la irreductibilidad de un porvenir. Y será precisamente a dicho porvenir al que la revuelta popular de octubre de 2019 sabrá responder.

La revuelta de octubre es, en realidad, la *verdad* de la Unidad Popular. Sin las vestimentas de las filosofías de la historia, expone a la luz del día la potencia cómica de la que se nutrió el gobierno popular. En otros términos, la revuelta popular de octubre ha sido una irrupción de los pueblos sin la filosofía de la historia moderna, ya agotada, con la comicidad al *desnudo* o, si se quiere, el terrible amanecer que emerge de las cenizas de la filosofía de la historia del capital.²⁸⁰

Quizás en esto consista el «terrible amanecer» del poema de María Cristina López Stewart que hemos puesto en el epígrafe: la exposición del rudo acontecimiento, cuya «insolencia» se deja exponer abiertamente, constituiría el gesto cómico de los populares. Por eso Ruiz podía sospechar del carácter «incomprensible» del mito: más bien, este se arraiga originariamente en la insolencia de la risa. En eso consistirá su excedencia improductiva, que merecerá siempre la informe fuerza de la monstruosidad.

Después de un largo proceso de luchas, la risa de Chile se vuelve a escuchar, mientras la *fronda oligárquica* trata de sobrevivir a la intemperstividad

²⁷⁹ Véase Karmy, *El fantasma portaliano*, *op. cit.*

²⁸⁰ Villalobos-Ruminott, *Soberanías en suspenso*, *op. cit.*

de su asonada. La potencia cómica que irrumpió en 1970 lo vuelve a hacer en 2019. Aquí, los upelientos vuelven a aparecer sin la Unidad Popular que les dio cobijo. Su comedia no respeta siquiera la vulgar filosofía de la historia de origen hegel-marxista que decía «primero en tragedia y después en comedia», pues descubre cómo todo no fue más que comedia, dos momentos cómicos intersectados intempestivamente en la radicalidad política de una vida expresiva (una forma-de-vida). Condensada en la imagen del Allende florido retratado en la revuelta de 2019, la irrupción popular de la comedia porta consigo la radicalidad de la dignidad y anuda dos tiempos disímiles en un mismo instante radical.²⁸¹

Todo el programa de la Unidad Popular fue un programa de dignidad, tal y como aconteció en la imaginación popular que estalló durante la revuelta de 2019. Por eso, la lectura que hemos privilegiado en este ensayo intentó *abordar la experiencia de la Unidad Popular desde la revuelta de octubre de 2019*.

En cuanto *forma-de-vida* capaz de resistir las formas de subjetivación del dispositivo mimético característico del fantasma portaliano, *la dignidad es lo que nos ha sido heredado*; dignidad expresiva cuya singularidad irrumpe cuando los pueblos rompen el cascarón biopolítico y una clase desafía los rudos laberintos de la historia.

Así, *el único legado de la Unidad Popular ha sido el porvenir*. Por eso las últimas palabras de Salvador Allende nos ofrecen la intempestividad de una esperanza que, lejos de toda ilusión, resuena en los eternos destellos (*aión*) de los oprimidos: «Mucho más temprano que tarde, de nuevo, abrirán las grandes alamedas por donde pase el hombre libre para construir una sociedad mejor».²⁸²

281 Cabezas, *op. cit.*

282 Allende, «Últimas palabras», *op. cit.*, p. 123.

EPÍLOGO

EL RETORNO DE LA UNIDAD POPULAR

por Sergio Villalobos-Ruminott

Alojado en un momento fundacional de la historia nacional, el fantasma portaliano emerge como dispositivo de captura de la imaginación y como horma destinada a corregir los excesos democráticos de una naciente república latinoamericana. Su función no ha sido otra que la de confirmar y actualizar el pacto jurídico-político de la clase dominante chilena, a expensas de los procesos de democratización que, de manera reiterada, han intentado desarmarlo en nombre de una democracia de los pueblos. Por supuesto, no hay nada excepcional en este fantasma, que funciona como verdadero dispositivo de gubernamentalidad, pues en cada país de nuestra región es posible identificar dispositivos similares operando desde siempre. Sin embargo, uno de los méritos de la reciente intervención de Rodrigo Karmy es su habilidad para desentrañar tanto los aspectos constitutivos de la configuración de este dispositivo en particular, con sus diversas rearticulaciones en momentos de crisis institucional y política a lo largo de la historia chilena, como su plena actualidad, verificable no solo en la caracterización oficial de la Unidad Popular y del golpe de Estado de 1973, sino también en la actual reconfiguración del pacto juristocrático, como reacción frente a las revueltas sociales inauguradas en octubre de 2019.

La primera intervención en esta serie apareció en 2022, bajo el título *El fantasma portaliano. Arte de gobierno y república de los cuerpos*. Ahí su autor elaboró un análisis sostenido de la configuración del dispositivo gubernamental de la clase dominante, basada en la figura de Diego Portales, quien, habiendo sido clave en la fundación conservadora de la tradición política y constitucional del país, habría sido convertido a su vez en un referente central para la restabilización política y el restablecimiento de las prerrogativas y privilegios de una clase dominante híbrida, entre terrateniente y especuladora, pero siempre subordinada a los intereses del capitalismo internacional. La singularidad del análisis de Karmy descansa entonces en su capacidad para entender el dispositivo portaliano más allá de sus aspectos meramente procedimentales, poniendo atención a su performance gubernamental, basada en una concepción sacrificial y teológica del orden social. Esta inteligente arqueología política del mito chileno del Estado en forma no termina ahí, pues su autor muestra cómo este dispositivo se actualiza cada vez que el orden vigente experimenta una crisis de estabilidad, generalmente producida por los insistentes procesos de democratización surgidos desde los movimientos sociales.

En el presente volumen, titulado *Nuestra confianza en nosotros. La unidad popular y la herencia de lo por venir (El fantasma portaliano 2)*, Karmy extiende el análisis para mostrar la pervivencia de esta estrategia de dominación y sus distintas rearticulaciones en la historia reciente. Ahora, sin embargo, la tarea es más ambiciosa, pues no se trata solo de señalar los estratos y sedimentaciones que coadyuvaron en la configuración del mito fundacional chileno, sino también de elaborar un análisis de las implicancias teológico-políticas de ese mito, sin descuidar una revisión del relato sacrificial sobre la Unidad Popular. Este relato, compartido a izquierda y derecha, tiende a reducir la complejidad histórica del proceso chileno a una especie de crisis institucional, acotada y ya superada, cuando no a un sueño o error de juventud, que alteró el progreso garantizado por la sólida fundación de la república.

En este sentido, el fantasma portaliano como dispositivo gubernamental no es solo un mito fundacional, sino una verdadera máquina mitológica, para citar a Furio Jesi; esto es, una máquina configurada por una serie de operaciones de interpretación y reducción de la historia social y política del país al núcleo hermenéutico habilitado por una concepción teológica, sacrificial y conservadora de la historia. En tal caso, para comprender el funcionamiento de la máquina no basta con la lectura crítica del pensamiento

conservador o reaccionario chileno ni con la denuncia de sus complicidades doctrinarias o ideológicas, precisamente porque las operaciones de esta máquina permean transversalmente el relato sobre la historia nacional, sobre su excepcionalismo y su «larga tradición democrática», alcanzando incluso a posiciones tenidas por progresistas. Por el contrario, para desentrañar la compleja performance de esta máquina mitológica, Karmy lleva su arqueología política acotada al caso chileno hacia el horizonte general de configuración de la máquina mitológica de la modernidad política occidental, afinada en las nociones de autoridad, progreso, sacrificialidad y soberanía, que operan como mojones teológico-políticos siempre en función de limitar y contener los desbordes sociales orientados a una democracia de los pueblos.

Habría que notar además que, lejos del régimen escópico del teatro soberano moderno, Karmy no habla de Pueblo, pueblo nacional o pueblo chileno, en el que residiría la soberanía popular como única alternativa a la soberanía estatal. Su uso de la noción de *pueblos* tiene un efecto anarquizante, que se resiste a sindicarse al pueblo como reflejo, igualmente monumental, de la soberanía de la ley. En efecto, los pueblos no son ni originarios ni identitarios, sino que precipitan un proceso de sustracción desde las demandas sacrificiales propias del relato providencial (mitológico) relativo al origen del Estado o de la comunidad nacional, abriendo nuestra concepción de la democracia hacia la condición heteróclita de la historia, de sus prácticas y sus convicciones. En otras palabras, Karmy no emprende la repetida tarea de volver a contar la historia chilena como la historia de un crimen y una traición, sino que problematiza el funcionamiento de la máquina mitológica nacional, tanto en el pasado como en la actualidad, contextualizando sus eslabones y engranajes en la máquina mitológica occidental, alimentada por las lógicas de la soberanía y de la excepción, del sujeto y de la acumulación. Por esto mismo, habrá que insistir en la singularidad de estos ensayos, en su rigurosa metodología, en su diferencia con el tratado historiográfico y con el ensayismo político, en su resistencia al confort de la historia de las ideas. Al contrario, se trata de la configuración de una máquina escritural que, como dirían Deleuze y Guattari, no está al servicio del Estado y de sus capturas, sino abierta a la nomadía de las intensidades y de las luchas.

Si en la primera instalación Karmy sondea la configuración de la máquina mitológica relativa al fantasma portaliano, en esta segunda instalación lo que destaca es su lectura de la Unidad Popular. En efecto, se trata de una lectura que, sin desconocer las importantes contribuciones de la historiografía

social (por ejemplo, los trabajos de Gabriel Salazar, Mario Garcés y Jorge Magasich), está fundada en la singularidad de la misma Unidad Popular como fiesta de los pueblos, es decir, como momento histórico en el que el dispositivo gubernamental se halla asediado por una asonada popular que termina por desbaratar el vínculo sacrificial distintivo de la democracia liberal chilena. Leída como alegría pagana, como pululación de las hablas no gramatizadas por el rigor de la ley, la Unidad Popular aparece como un interregno que ha puesto en crisis el orden garantizado por la performance del fantasma. Es decir, al leer la Unidad popular como salida de marco o escena, esto es, como comicidad rayana en el carnaval, Karmy nos entrega una lectura del periodo que escapa a la tragicidad dominante en los relatos historiográficos, sociológicos y políticos convencionales. El asunto no es menor, porque lo que se cuele bajo este efecto de comicidad es una risa que desconoce el vínculo forzado y la transferencia como soportes culpógenos de la ley, desatando de esa manera el nudo mítico que sujeta los pueblos al contrato, es decir, que los convierte en el Pueblo nacional sobre el que el ensayismo espiritual de la derecha chilena no ha dejado de especular, desde Francisco Antonio Encina y Nicolás Palacios hasta Hugo Herrera.

Por supuesto, la conversión de los pueblos en Pueblo, y correlativamente, en población —entendida como objeto sobre el que se ejercen políticas públicas orientadas a promover la reproducción mítica del derecho—, no es solo el efecto del fantasma portaliano, sino un requisito fundamental de la acumulación capitalista, que necesita subordinar las potencias creativas de los trabajadores al espacio previamente reglamentado de la producción y del trabajo. El papel del fantasma como dispositivo consiste entonces en reforzar esta subordinación, hacerla manejable, gobernable a partir de la producción mítica de un proceso de identificación que ni la izquierda tradicional ni el progresismo contemporáneo habrían podido desbaratar, orientándose más bien a utilizarla en el reducido ámbito de la competencia electoral. Es aquí donde se afinca la más relevante lectura de la Unidad Popular producida por Karmy: la debilidad del gobierno de la UP fue precisamente la que permitió el relajo del bando soberano, haciendo posible una suspensión de la soberanía que fue también una suspensión del vínculo sacrificial (deuda/culpa) que, para Benjamin y para Karmy, definirían al capitalismo como religión.

Sin embargo, esta debilidad no tiene nada que ver con la interpretación de la Unidad Popular como *katechón* de la revolución, pues la misma revolución aparece como inversión del teatro soberano, siempre que ella

se presenta como resultado de una militancia partisana y trágicamente herida por la historia. En este sentido, no cabe acá ni el relato sacrificial de la izquierda intelectual, ni la victimización sostenida y reforzada por los discursos de la transición y de la reconciliación nacional. Lo que realmente importa de la lectura propuesta por Karmy es que la Unidad Popular, como momento de desajuste cómico, constituye la posibilidad de una potencia expresiva de los pueblos que no está supeditada ni al cálculo político ni a las formas del realismo contemporáneo. Una potencia común como averroísmo de las inteligencias colectivas, un *sensus communis*, no como sentido común naturalmente distribuido, sino como sentido en común, en el ser en el mundo con otros que, como diría Arendt, define la forma de estar de los pueblos.

Al haber inscrito la fiesta de la Unidad Popular en el corazón de la máquina mitológica chilena, Karmy también dirime de forma convincente el aporético debate relativo a la muerte de Salvador Allende, pues más allá de si este se suicidó o fue asesinado a manos del Ejército, lo cierto es que su negativa a renunciar no debe ser leída como una inmolación sacrificial, sino como un acto político radical, el de rechazar a toda costa cualquier indicio de legitimación de la asonada militar, para inscribir en el largo plazo histórico su naturaleza canalla. Parafraseando a Artaud, diríamos que Allende fue el suicidado por la sociedad, pues su muerte no hace sino testimoniar la oscura configuración de la máquina mitológica chilena, poniendo en evidencia sus soterradas y calculadas dinámicas golpistas:

La resistencia de Allende no es una locura de último minuto ni tampoco, como ha leído cierta izquierda, un equivalente teológico-político de corte sacrificial semejante al interpretado por la tradición teológica del evangelio paulino. Otro problema es el que se juega. Algo mucho más profundo, que excede enteramente al personaje histórico y remite al modo de entender la política (y la violencia) desde el punto de vista de los oprimidos. Más de dos veces los militares le ofrecen la rendición —como si estuviera en una guerra—. Y todas las veces Allende la rechaza. ¿Por qué la rechaza? [...].

La dignidad allendista puede ser pensada como una forma-de-vida expresiva enteramente política porque se resiste a pertenecer a la dignidad puramente liberal de la persona humana. Por eso, la resistencia allendista en La Moneda no es más que la irrupción última de la dignidad, que, como tal, no se deja avasallar «ni con el crimen ni con la fuerza», que no puede dejarse aplastar por la axiomatización de la usurpación oligárquica (pp. 177-181).

En efecto, la resistencia de Allende, más compleja que la resistencia sacrificial contra la que su último discurso previene («El pueblo debe defenderse, pero no sacrificarse. El pueblo no debe dejarse arrasar ni acribillar, pero tampoco puede humillarse»), mantiene irresuelto aquel momento festivo de la historia, cuestión que el mismo Karmy enfatiza en su título («la herencia de lo por venir»), para marcar que el tiempo de la Unidad Popular no es el pretérito perfecto del «ya ha sido», del «ya ha pasado», sino un tiempo otro, que acecha el presente, siempre que dicho presente esté dislocado, pues es en su desarticulación donde la temporalidad de la fiesta popular se manifiesta, al modo de la cita secreta benjaminiana, desordenando los cálculos políticos de una inteligencia concernida con el gobierno de los cuerpos. Al modo de la crítica althusseriana del *futuro anterior*, Karmy inscribe la Unidad Popular en el tiempo del porvenir, esto es, caracteriza a la Unidad Popular como el acontecimiento de la dignidad de los pueblos, lejos de la dignidad liberal y su reducción al dispositivo teológico de la persona. Cercana al *Nachträglich* freudiano, la Unidad Popular nos aguarda en el porvenir que, como tal, no está en el futuro, sino en la posibilidad de una relación otra con el tiempo histórico, más allá de sus reconstrucciones oficiales, graves y protocolares, pues en esa relación otra con la historia no vuelve el mito ni opera la máquina mitológica, averiada por la festividad como experiencia prosaica de los pueblos, que ya no son definidos según rasgos ontológicos o atributivos, sino por la comparecencia contingente de estar en el mundo unos con otros.

Esto es fundamental porque nos devuelve una relación con la historia que ha sido expropiada y sacrificada por lo que Ranajit Guha acertadamente llamó *prosa de la contrainsurgencia*. Siempre que dicha prosa sea el denominador común de las versiones sacrificiales del pasado, pero también el fundamento que permitió la orquestada operación transicional que funcionó como recuperación de la larga democracia chilena (el fantasma en pleno) y como ruptura con una minoría de edad (el nacional desarrollismo y su complementario populismo), que nos salvó del caos de la Unidad Popular. Contra toda esta extendida escena litúrgica, Karmy vuelve a abrir el debate sobre una política posible, afincada en los pueblos y sus formas heteróclitas de imaginación, las que no por casualidad habrían vuelto a expresarse en las recientes revueltas sociales. Quizás esto sea material de un volumen futuro, quizás no, pero lo cierto es que con esta lectura de la Unidad Popular como momento de desborde, Karmy nos entrega valiosos elementos para

problematizar la situación actual de Chile, las dinámicas de insubordinación y la misma reconstitución del dispositivo gubernamental, que, una vez más, apela al predominio de la ley y el orden para salvar la democracia neoliberal chilena, basada en la expoliación y en la explotación de los pueblos.

Quizá como promesa de ese porvenir que se hereda, Karmy cierra este decisivo libro con la siguiente frase: «La revuelta de octubre es, en realidad, la *verdad* de la Unidad Popular. Sin las vestimentas de las filosofías de la historia, expone a la luz del día la potencia cómica de la que se nutrió el gobierno popular» (p. 183). Precisamente porque «todo el programa de la Unidad Popular fue un programa de dignidad, tal y como aconteció en la imaginación popular que estalló durante la revuelta de 2019»:

En cuanto *forma-de-vida* capaz de resistir las formas de subjetivación del dispositivo mimético característico del fantasma portaliano, *la dignidad es lo que nos ha sido heredado*; dignidad expresiva cuya singularidad irrumpe cuando los pueblos rompen el cascarón biopolítico y una clase desafía los rudos laberintos de la historia (p. 184).

Solo al comprender este tiempo del después en que habita el pasado podemos calibrar la singularidad del trabajo de Karmy, la forma en que su escritura trama la posibilidad de una relación con nuestra historia en la que, como decía Benjamin, se nos hace citable, nuevamente, el pasado, pero no como lo pasado, sino como aquello que irrumpe en el tiempo sin tiempo del porvenir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Theodor y Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta, 2016.
- Agamben, Giorgio. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, Pre-Textos, 1999.
- . «Forma-de-vida». En *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia, Pre-Textos, 2000, pp. 13-20.
- . *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Vicenza, Neri Pozza, 2005.
- . *Estado de excepción*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.
- . *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.
- . *El reino y el jardín*. Madrid, Sexto Piso, 2020.
- . *La locura de Hölderlin*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2022.
- Agustín de Hipona. *La ciudad de Dios*. México D. F., Porrúa, 2008.
- Al-Fârâbî, Abû Nasr. *Obras filosóficas y políticas*. Madrid, Trotta, 2008.
- Álvarez Newman, Diego. «El toyotismo como sistema de flexibilización de la fuerza de trabajo. Una mirada desde la construcción de la mirada de la productividad de los sujetos trabajadores de la fábrica japonesa (1994-2005)». *Si Somos Americanos*, vol. 12, núm. 2, 2012, pp. 181-201. <http://dx.doi.org/10.4067/S0719-09482012000200008>

- Allende, Salvador. *¡Basta de desigualdad social! Discurso en el Estadio Nacional de Santiago al asumir como presidente de la república*, 5 de noviembre de 1970. <https://www.marxists.org/espanol/allende/1970/noviembre05bis.htm>
- . *Exposición por radio y televisión sobre la estatización del sistema bancario*, 30 de diciembre de 1970. <https://www.marxists.org/espanol/allende/1970/diciembre30bis.htm>
- . *Discurso en el Día del Trabajador*, 1 de mayo de 1971. <https://www.marxists.org/espanol/allende/1971/may001.htm>
- . *La vía chilena al socialismo. Discurso ante el Congreso de la república*, 21 de mayo de 1971. <https://www.marxists.org/espanol/allende/1971/21-5-71.htm>
- . *Discurso sobre la propiedad agraria*, 23 de agosto de 1971. <https://www.marxists.org/espanol/allende/1971/agosto23.htm>
- . *Palabras en la Universidad de Concepción*, 4 de mayo de 1972. <https://www.marxists.org/espanol/allende/1972/may004.htm>
- . *Discurso ante la Asamblea General de Naciones Unidas*, 4 de diciembre de 1972. <https://www.marxists.org/espanol/allende/1972/diciembre04.htm>
- . «Últimas palabras». En *Salvador Allende: Palabra y acción. A 50 años de la victoria*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2020, pp. 119-123.
- Amin, Samir. *La Revolución de Octubre. Cien años después*. Madrid, Viejo Topo, 2017.
- Assman, Jan. *La distinción mosaica. O el precio del monoteísmo*. Madrid, Akal, 2003.
- Atria, Fernando. *La forma del derecho*. Santiago, Marcial Pons, 2016.
- Averroes. «Libro del discurso decisivo, donde se establece la conexión entre Ley religiosa y la filosofía». En *El tratado decisivo y otros textos sobre filosofía y religión*. Buenos Aires, Winograd, 2015, pp. 69-125.
- Ayubi, Nazih. *Política y sociedad en Próximo Oriente*. Barcelona, Bellaterra, 1998.
- Baltra, Mireya. «La participación de los trabajadores en el gobierno popular del Presidente Salvador Allende». En Miguel Lawner, Hernán Soto y Jacobo Schatan (eds.), *Salvador Allende. Presencia en la ausencia*. Santiago, Lom Ediciones; Cenda; Fundación Salvador Allende, 2008, pp. 249-265.
- Benjamin, Walter. «Para una crítica de la violencia». En Pablo Oyarzún, Federico Rodríguez y Carlos Pérez López (eds.), *Letal e incruenta: Walter Benjamin y la crítica de la violencia*. Santiago, Lom Ediciones, 2017, pp. 10-23.
- . *La dialéctica en suspenso*. Santiago, Lom Ediciones, 2009.
- . *Capitalismo come religione*. Génova, Melangolo, 2013.
- Benveniste, Émile. «Civilización. Contribución a la historia de la palabra». En *Problemas de lingüística general I*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, pp. 210-213.
- Bloch, Ernst. *Avicena y la izquierda aristotélica*. Barcelona, Ciencia Nueva, 1967.
- Bravo Lira, Bernardino. «Diego Portales, ese terrible hombre de los hechos». *Revista de Derecho Público*, vol. 1993, núm. 53/54, 2016, pp. 49-55. <https://doi.org/10.5354/rdpu.voi53/54.43424>
- Cabezas, Óscar Ariel. *¡Quousque tandem! La indignación que viene*. Santiago, QualQuelle, 2022.
- Canales, Manuel. *La pregunta de Octubre. Fundación, apogeo y crisis del Chile neoliberal*. Santiago, Lom Ediciones, 2022.
- Casanova, Carlos. *Estética y producción en Karl Marx*. Santiago, Metales Pesados, 2017.
- Casas, Bartolomé de las. *Apología o declaración y defensa universal de los derechos del hombre y de los pueblos*. Salamanca, Junta de Castilla y León, 2000.
- Cavalletti, Andrea. *Clase. El despertar de la multitud*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2013.
- . *Sugestión. Potencia y límites de la fascinación política*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2015.
- . «Uso y anarquía (lectura de *Homo sacer IV*, 2)». En Gerardo Muñoz (ed.), *Giorgio Agamben. Arqueología de la política*. Leiden, Almenara, 2022, pp. 97-118.
- Chávez Fajardo, Soledad. *Diccionarios del fin de mundo*. Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2022.
- Constitución Política chilena de 1973. Propuesta del Gobierno de la Unidad Popular*. Santiago, Sangría, 2013. <http://sangriaeditora.com/wp-content/uploads/2013/09/Constituci%C3%B3n-del-73-Completo-en-PDF-Sangr%C3%ADa-Editora.pdf>
- Cristi, Renato. *El pensamiento de Jaime Guzmán*. Santiago, Lom Ediciones, 1998.
- . *La tiranía del mercado. El auge del neoliberalismo en Chile*. Santiago, Lom Ediciones, 2021.
- Dabashi, Hamid. *Post-Orientalism. Knowledge and Power in a Time of Terror*. Nueva Jersey, Transaction Publishers, 2009.
- Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Valencia, Pre-Textos, 2003.

- Declaración de principios del Gobierno de Chile, 11 de marzo de 1974. http://www.archivochile.com/Dictadura_militar/doc_jm_gob_pino8/DMdoc-jm0005.pdf
- Derrida, Jacques. *Seminario La bestia y el soberano*, vol. I (2001-2002). Buenos Aires, Manantial, 2010.
- . «Envío». En *Psyché. Invenciones del otro*. Avellaneda, La Cebra, 2017, pp. 115-151.
- Diano, Carlo. *Form and Event. Principles for an Interpretation of the Greek World*. Nueva York, Fordham University Press, 2020.
- Donoso Cortés, Juan. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2005.
- Edwards, Alberto. *La fronda aristocrática*. Santiago, Imprenta Nacional, 1928.
- El Hambriento*, núm. 5, 22 de enero de 1828.
- El Hambriento*, núm. 7, 9 de febrero de 1828.
- Encina, Francisco A. *Portales* (tomo I). Santiago, Nascimento, 1934.
- Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Fazio, Hugo. «Mapa de la extrema riqueza. Antes, durante y después». En Miguel Lawner, Hernán Soto y Jacobo Schatan (eds.), *Salvador Allende. Presencia de la ausencia*. Santiago, Lom Ediciones; Cenda; Fundación Salvador Allende, 2008, pp. 191-206.
- Ferro, Marc. «Prólogo. Acciones de baja intensidad, pero mano dura». En Pierre Kalfon, *Allende. Chile: 1970-1973*. Madrid, Foca, 1999, pp. 7-10.
- Fielbaum, Alejandro. «La excepción de la ley. Portales y la modernización conservadora». En *Las razones y las fuerzas. Ensayos sobre filosofía en Chile*. Santiago, Doble Ciencia, 2022, pp. 63-98.
- Fontaine, Arturo y Joaquín Fermandois, «Edward Korry: “Frei Montalva quiso que nosotros hiciéramos el trabajo sucio”». *La Tercera*, 2 de febrero de 2003. http://www.archivochile.com/Gobiernos/gob_edo_freim/sobre/GOBsobrefreim0006.pdf
- Foucault, Michel. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- . *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Fraser, Nancy. *Cannibal Capitalism. How Our System Is Devouring Democracy, Care and the Planet—and What We Can Do about It*. Londres, Verso, 2022.
- Freud, Sigmund. *El yo y el ello. Y otras obras (1923-1925)*. Obras completas XIX. Buenos Aires, Amorrortu, 2000.
- Garcés, Mario. *La Unidad Popular y la revolución en Chile*. Santiago, Lom Ediciones, 2020.
- Garretón, Manuel Antonio. *El proceso político chileno*. Santiago, Flacso, 1983.
- Góngora, Mario. *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*. Santiago, La Ciudad, 1981.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. *Imperio*. Buenos Aires, Paidós, 2000.
- Harmer, Tanya. *El gobierno de Allende y la guerra fría interamericana*. Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2013.
- Hegel, Georg W. F. *Fenomenología del espíritu. Ciencia de la experiencia de la conciencia*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Hobbes, Thomas. *Leviatán. Sobre la materia, forma y poder de una república eclesiástica*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1998.
- Jaksic, Iván, Fernando Lolas y Alfredo Matus (comps.). *Andrés Bello. Gramática de la libertad. Textos sobre lengua y literatura*. Santiago, Fondo de Publicaciones Americanistas; Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, 2013.
- Jesi, Furio. *Spartakus. Simbología de la revuelta*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2014.
- . «Knowability of the Festival». En *Time and Festivity. Essays on Myth and Literature*. Calcuta, Seagull Books, 2021, pp. 45-92.
- Jocelyn-Holt, Alfredo. *El peso de la noche. Nuestra frágil fortaleza histórica*. Santiago, Debate, 2014.
- Kalfon, Pierre. *Allende. Chile: 1970-1973*. Madrid, Foca, 1999.
- Kant, Immanuel. «Si el género humano se encuentra en progreso constante hacia mejor». En *Filosofía de la historia*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 195-211.
- . *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (edición bilingüe). Madrid, Istmo, 1999.
- . «La paz perpetua». En *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita*. Madrid, Tecnos, 2009, pp. 33-50.
- . ¿Qué es la Ilustración? Madrid, Alianza, 2013.
- Kantorowicz, Ernst. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid, Akal, 2012.
- Karmy, Eileen y Martín Farías (comps.). *Palimpsestos sonoros. Reflexiones sobre la nueva canción chilena*. Santiago, Ceibo, 2014.

- Karmy, Rodrigo. «Michel Foucault, pensador de la soberanía. Notas por una genealogía de la vida ética». *Aurora*, vol. 25, núm. 37, 2013, pp. 15-33. <https://doi.org/10.7213/aurora.25.037.dso1>
- . «La fábula de Chile. La transitología como *raison d'état*». *Resonancias. Revista de Filosofía*, núm. 4, 2018, pp. 1-20. <https://doi.org/10.5354/0719-790X.2018.50343>
- . «El dios de Atria. Un apofatismo “en la medida de lo posible”». En *Fragmento de Chile*. Santiago, Doble A, 2019, pp. 16-68.
- . «¿Qué es un compañero? Más allá de la amistad como paradigma político». *Castalia. Revista de Psicología de la Academia*, núm. 32, 2019, pp. 85-104. <https://doi.org/10.25074/07198051.32.1342>
- . *Intifada. Una topología de la imaginación popular*. Santiago, Metales Pesados, 2020.
- . «Martirio. Apuntes para una genealogía de la resistencia». *Revista Anacronismo e Interrupción*, vol. 10, núm. 18, 2020, pp. 63-88. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/175522>
- . «El desprecio de la noche». *Disenso. Revista de Pensamiento Político*, 31 de mayo de 2022. <https://revistadisenso.com/karmy-el-desprecio-de-la-noche/>
- . *El fantasma portaliano. Arte de gobierno y república de los cuerpos*. Temuco, Ediciones Universidad de La Frontera, 2022.
- . «La risa de Averroes. El problema cómico en la gnoseología averroísta». *Re-Presentaciones*, núm. 18, 2022, pp. 85-101. <https://doi.org/10.35588/rp.voi18.5934>
- . *El golpe portaliano. La violencia del fantasma y el estallido de la imaginación popular*. Santiago, Clacso, 2023.
- . «The Absolute Gift. Martyrdom and Destituent Power». *South Atlantic Quarterly*, vol. 122, núm. 1, 2023, pp. 157-170. <https://doi.org/10.1215/00382876-10242728>
- Lacan, Jacques. *Las formaciones del inconsciente. Seminario 5*. Buenos Aires, Paidós, 1999.
- . «El seminario sobre “La carta robada”». En *Escritos 1*. Buenos Aires, Paidós, 2002, pp. 5-58.
- Lacoue-Labarthe, Phillippe. «Historia y mimesis». *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, núm. 6-7, 2009, pp. 15-38. <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/248431>
- Lastarria, José Victorino. *Don Diego Portales. Juicio histórico*. Santiago, Imprenta del Correo, 1861.
- López Stewart, María Cristina. *El cuaderno azul*. Santiago, Lom Ediciones, 2022.
- Lutero, Martín. *Escritos políticos*. Madrid, Tecnos, 2001.
- Magasich, Jorge. *Historia de la Unidad Popular, vol. I. Tiempos de preparación: de los orígenes al 3 de septiembre de 1970*. Santiago, Lom Ediciones, 2020.
- . *Historia de la Unidad Popular, vol. II. De la elección a la asunción: los álgidos 60 días del 4 de septiembre al 3 de noviembre de 1970*. Santiago, Lom Ediciones, 2022.
- Marchant, Patricio. *Sobre árboles y madres*. Santiago, Gato Murr, 1987.
- . «Fundamentación de un proyecto de investigación (1988)». En *Escritura y temblor*. Santiago, Cuarto Propio, 1989, pp. 435-439.
- . «Desolación. Cuestión del nombre de Salvador Allende». En *Escritura y temblor*. Santiago, Cuarto Propio, 1989, pp. 213-234.
- Masalha, Nur. *La Biblia y el sionismo. Invención de una tradición y discurso poscolonial*. Barcelona, Bellaterra, 2008.
- Méndez, Adán. *Cartas personales de Diego Portales. Estudio y antología*. Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2020.
- Mistral, Gabriela. «Menos cóndor y más huemul». En *Por la humanidad futura. Antología política de Gabriela Mistral*. Santiago, La Pollera, 2016, pp. 51-54.
- . *Motivos de San Francisco y otras prosas cristianas*. Santiago, Ediciones Andrés Bello, 2008.
- . *Poema de Chile*. Santiago, La Pollera, 2015.
- Morefield, Jeanne. *Empires without Imperialism. Anglo-American Decline and the Politics of Deflection*. Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Nancy, Jean-Luc. *L'essere abbandonato*. Macerata, Quodlibet, 1995.
- . *Un pensamiento finito*. Barcelona, Anthropos, 2002.
- . *Ser singular plural*. Madrid, Arena Libros, 2006.
- Neruda, Pablo. «Educación del Cacique». En Naín Nómez, *Poesía chilena contemporánea. Breve antología poética*. Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 177.
- Peri Fagerstrom, René. *Historia de la función policial en Chile*. Santiago, Ministerio del Interior, 1982.
- Platón. *La república*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.
- Peña, Carlos. «El malestar en la modernización: el caso chileno». En Carlos Peña y Patricio Silva (eds.), *La revuelta de octubre en Chile. Orígenes y consecuencias*. Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2021, pp. 19-46.

- Readings, Bill. *La idea de excelencia*. En Raúl Rodríguez Freire y Maximiliano Alejandro Tello (eds.). *Descampado. Ensayos sobre las contiendas universitarias*. Santiago, Sangría, 2012, pp. 29-78.
- Recabarren, Luis Emilio. *La materia eterna e inteligente*. Santiago, Rumbos, 2016.
- Rozitchner, León. *La cosa y la cruz*. Buenos Aires, Losada, 1998.
- Ruiz, Raúl. *Ruiz. Entrevistas escogidas-filmografía comentada*. Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2013.
- Ruiz Schneider, Carlos. «Conservantismo y nacionalismo en el pensamiento de Francisco Antonio Encina». En Renato Cristi y Carlos Ruiz, *El pensamiento conservador en Chile. Seis ensayos*. Santiago, Universitaria, 2015, pp. 51-68.
- Saavedra, Cornelio. «Consideraciones a favor del avance de nuestras fronteras en el territorio indígena, y del establecimiento de una nueva línea sobre el río Malleco». En *Documentos relativos a la ocupación de Arauco*. Santiago, Cámara Chilena de la Construcción; Pontificia Universidad Católica; Biblioteca Nacional, 2009, pp. 11-22.
- Salas, Bruno. *Escapes de gas* [documental]. Santiago, Trampa Films, 2014.
- Salazar, Gabriel. *Construcción de Estado en Chile (1800-1837). Democracia de los «pueblos». Militarismo ciudadano. Golpismo oligárquico*. Santiago, Debolsillo, 2021.
- . *Diego Portales. Monopolista. Sedicioso. Demoledor*. Santiago, Editorial Usach, 2021.
- Santa Cruz, Guadalupe. *Ojo líquido*. Santiago, Palinodia, 2011.
- . *Lo que vibra por las superficies*. Santiago, Sangría, 2014.
- Schatan, Jacobo. «El desabastecimiento: la conspiración de EE. UU. que derrotó a la UP». En Miguel Lawner, Hernán Soto y Jacobo Schatan (eds.), *Salvador Allende. Presencia en la ausencia*. Santiago, Lom Ediciones; Cenda; Fundación Salvador Allende, 2008, pp. 207-223.
- Schmitt, Carl. *El nomos de la tierra en el derecho de gentes del «ius publicum europeum»*. Buenos Aires, Struhart y Cía., 2005.
- . *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza, 2014.
- Sloterdijk, Peter. *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Valencia, Pre-Textos, 2001.
- Soto Calderón, Andrea. *Imaginación material*. Santiago, Metales Pesados, 2022.
- Teitelboim, Volodia. «Salvador Allende: presencia en la ausencia». En Miguel Lawner, Hernán Soto y Jacobo Schatan (eds.), *Salvador Allende. Presencia en la ausencia*. Santiago, Lom Ediciones; Cenda; Fundación Salvador Allende, 2008, pp. 27-33.
- Théry, Gabriel. *David de Dinant. Étude sur son panthéisme matérialiste*. Le Saulchoir (Kain), Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques, 1925.
- Tiqqun. *The Cybernetic Hypothesis*. Londres, Semiotexte, 2020.
- Tronti, Mario. *Obreros y capital*. Madrid, Akal, 2001.
- Ulianov, Vladimir Ilich. *Imperialismo: la fase superior del capitalismo*. Madrid, Taurus, 2012.
- Uribe Arce, Armando. *El fantasma de la sinrazón y el secreto de la poesía*. Santiago, Be-uve-dráis, 2001.
- Vicuña Navarro, Miguel. «Terremoto cuatripartito». En *Contingencia de Chile*. Santiago, Ediciones Radio Universidad de Chile, 2017, pp. 71-72.
- Villalobos R., Sergio. *Portales. Una falsificación histórica*. Santiago, Universitaria, 2016.
- Villalobos-Ruminott, Sergio. *Soberanías en suspenso. Imaginación y violencia en América Latina*. Buenos Aires, La Cebra, 2013.
- . *Asedios al fascismo*. Santiago, Doble A, 2020.
- Wright, Erik Olin. *Clases*. Madrid, Siglo XXI, 2015.



Este libro fue compuesto por el equipo de
Ediciones Universidad de La Frontera durante
el otoño de 2023.

Para los textos del interior se utilizó la fuente Skolar Latin,
diseñada por David Březina. En la portada se usó Libertad,
del tipógrafo Fernando Díaz.

En este libro Rodrigo Karmy Bolton continúa el comentario acerca del ordenamiento político nacional que inició con *El fantasma portaliano* (Ediciones UFRO, 2022).

Mientras que en esa entrega tomó las cartas de Diego Portales como punto de partida para analizar la configuración del pacto oligárquico chileno, en *Nuestra confianza en nosotros* arranca de los discursos de Salvador Allende para describir el momento histórico en que fuimos capaces de interrumpir ese orden gracias a una experiencia común. «Nuestra confianza en nosotros», frase pronunciada por Allende ante la ONU en 1972, condensa para el autor la apuesta de la Unidad Popular porque designa la interrupción de la inercia, la subversión del peso de la noche y el despertar de la *república de los cuerpos*.

Cuando se cumplen cincuenta años del golpe de Estado que acabó con el proyecto emancipatorio y antiportaliano de la Unidad Popular, conviene prestar atención a la rigurosa singularidad de este ensayo, que descubre el legado de ese proyecto en el presente intempestivo de un tiempo que todavía está por venir.

