Faculté de philosophie, arts et lettres
Commission doctorale du domaine Philosophie
Institut supérieur de philosophie

EXILIO, NACIÓN Y RENOVACIÓN.

LATINOAMÉRICA COMO RESPUESTA AL DESAFÍO DE LA RENOVACIÓN EN LA FILOSOFÍA DEL EXILIO DE MARIO BERRÍOS CARO.

Membres du jury :

Walter Lesch, promoteur
Matthieu de Nanteuil, lecteur
Michel Dupuis, lecteur
Raúl Fornet-Betancourt, lecteur externe
Antolín Sánchez Cuervo, lecteur externe
Peter Verdée, président

Thèse réalisée par
Matías SILVA ROJAS

en vue de l'obtention du grade de
Docteur en Philosophie

Louvain-la-Neuve
Année académique 2019-2020

Faculté de philosophie, arts et lettres
Commission doctorale du domaine Philosophie
Institut supérieur de philosophie

EXILIO, NACIÓN Y RENOVACIÓN.

LATINOAMÉRICA COMO RESPUESTA AL DESAFÍO DE LA RENOVACIÓN EN LA FILOSOFÍA DEL EXILIO DE MARIO BERRÍOS CARO.

Membres du jury :

Walter Lesch, promoteur
Matthieu de Nanteuil, lecteur
Michel Dupuis, lecteur
Raúl Fornet-Betancourt, lecteur externe
Antolín Sánchez Cuervo, lecteur externe
Peter Verdée, président

Thèse réalisée par
Matías SILVA ROJAS

en vue de l'obtention du grade de
Docteur en Philosophie

Louvain-la-Neuve
Année académique 2019-2020

A mis abuelos, a los que debo la sonrisa de una infancia feliz.
A mis padres, que han sabido brindarme, acrecentados, el amor y la educación que recibieron.

ÍNDICE

Prólogo 13

INTRODUCCIÓN: EL EXILIO COMO PROBLEMA HISTÓRICO DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA 33

i. Filosofía y utilidad: el método como problema político. 33
ii. La filosofía y su historia. 47
iii. Perspectiva filosófica de la historia de la filosofía. 57
iv. El lugar del exilio en la historia de la filosofía chilena. 72
v. El exilio como criterio historiográfico de investigación filosófica. 83
vi. Filosofía y cotidianidad: el exilio como experiencia común. 93
vii. Perspectiva metodológica. 105
viii. Plan de la investigación. 113

I LUCHA CULTURAL E IDEOLOGÍA: LA CUESTIÓN NACIONAL 123

1.1 Mario Berríos: formación y trabajo político. 123
1.2 El exilio en la RDA. 126
1.3 Nacionalismo y lucha de clases. 145
1.4 Nación, cultura e ideología. 150
1.5 El movimiento obrero y la cultura. 164

II LA LUCHA CULTURAL EN DICTADURA 175

2.1 El exilio y los Comentarios Culturales. 175
2.2 El proyecto de dominación cultural de la dictadura en su primera etapa. 186
2.3 De la resistencia a la "transición": la lucha cultural en la segunda etapa. 198

III HEGEMONÍA Y RENOVACIÓN: LA LUCHA POR LAS RAÍCES 217

3.1 El Proyecto de Investigación sobre Andrés Bello y sus materiales preparatorios. 217
3.2 Hegemonía cultural y renovación intelectual: la lucha al interior de la dominación. 227
3.3 Búsqueda de las raíces y renovación cultural. 238

IV TRANSICIÓN Y RENOVACIÓN: INTERPRETACIÓN DE LA LUCHA CULTURAL Y DEL TRABAJO TEÓRICO 249

4.1 Exilio y renovación política. 249
4.2 Cultura e ideología: perspectiva metodológica del análisis cultural. 271
4.3 Interpretación del desarrollo ideológico de la lucha cultural. 282
4.4 El lugar del trabajo intelectual en la lucha cultural. 293
4.5 Relectura y perspectiva histórica: Latinoamérica y el desafío de la renovación. 304

V LUCHA CULTURAL E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA 317

5.1 El retorno y el devenir del Proyecto de Investigación. 317
5.2 Latinoamérica, lucha cultural y renovación: Chile y Latinoamérica en el Proyecto de Investigación sobre Andrés Bello. 335
5.3 Filosofía y renovación. 354
5.4 Interpretación de la historia de la filosofía latinoamericana como respuesta al desafío de la renovación. 367

VI FILOSOFÍA Y EXILIO 383

6.1 Perspectiva del exilio: desespacio y destiempo. 383
6.2 Consumación del exilio y renovación. 396
6.3 Desespacio, relectura e identidad. 403
6.4 Destiempo y perspectiva histórica. 420
6.5 América Latina: historia e identidad. 439

A MODO DE CONCLUSIÓN 455

BIBLIOGRAFÍA CITADA 469

PRÓLOGO

El propósito de la presente investigación es intentar lograr algún conocimiento de provecho, alguna utilidad, al abordar una parte hasta hace muy poco tiempo desconocida y completamente ignorada de la historia de la filosofía chilena, a saber, la filosofía producida desde el exilio tras el golpe de Estado de 1973.

El origen del proyecto se remonta a la pregunta por la posibilidad y sentido de dedicarse a la investigación sobre la filosofía chilena viviendo en el exterior. La cuestión del exilio como respuesta a esta pregunta surgió al haber trabajado previamente sobre las relaciones entre filosofía y lugar, particularmente en la filosofía disciplinar chilena y su (escasa) relación con el espacio público y la historia política del país. Nuestro punto de partida, sin embargo, fue la constatación del desconocimiento absoluto sobre qué filósofos o filósofas chilenas habían sufrido el exilio. La suspicacia respecto de este "silencio" dentro de la historia de la filosofía chilena, uno de los motivos que nos movió a indagar sobre este tema.

En un primer momento, el trabajo de investigación se centró largamente en superar aquel desconocimiento, en ir conociendo a aquellos filósofos y filósofas que vivieron el exilio, intentando completar un recorrido panorámico sobre la problemática para ir haciéndonos una idea de sus contornos y relieves. La absoluta falta de trabajos sobre la temática hizo el camino mucho más dificultoso y el conocimiento de sus lindes, una conjetura más que una realidad.[1]

Para hacer frente a esto, junto con la ampliación de la búsqueda de fuentes bibliográficas fuera del ámbito de la filosofía y la historia de la filosofía, comenzamos la tarea de contactar con las personas que iban apareciendo en nuestras pesquisas. Nuestro recorrido dejó de ser prontamente un deambular de pie de página en pie de página, para ser completado con un saltar de boca en boca, de mesa en mesa.[2] Al poco

[1] El único texto del que teníamos noticia que abordara, aunque tangencialmente, esta cuestión, era el libro *Filosofías del exilio* (Vermeren et al., 1993), traducción de Francisco Sazo de las ponencias presentadas en el coloquio "Philosophies de l'exil", organizado en Paris en 1991 por iniciativa de la delegación permanente de Chile ante la UNESCO y el *Collège interational de philosophie*, con sede en Paris. Este tuvo por objeto abordar el fenómeno del exilio en general, centrándose en particular en la experiencia del exilio chileno. En dicha recopilación, sin embargo, no hay ningún artículo que refiera a los filósofos chilenos exiliados en particular. Solo dos de ellos tienen alguna relación con la problemática del exilio chileno: " La Maldición de Ulises" de Ana Vásquez (1993), que ensaya una síntesis sobre la experiencia del exilio en base a la experiencia del exilio latinoamericano en Europa a partir de los años 60; y "El segundo exilio: el retorno al país" de Cristina Hurtado-Beca (1993), que en base a experiencias personales de chilenos retornados al país, como la propia autora, interpreta el retorno como un segundo exilio. Ambos textos fueron escritos por intelectuales chilenas exiliadas en Paris durante la dictadura, la segunda de ellas, filósofa. Una parte de las ponencias del coloquio, incluidas las dos mencionadas, fue publicada previamente en el dossier "Exile et mémoire" (Vermeren, 1992) publicado en el nº 10 de la revista *Hermès*, del Centre national de la recherce scientifique (C.N.R.S.) de Francia.

[2] Al principio, tanto por el absoluto desconocimiento del tema, como por la inexperiencia en esta forma de investigación, estos encuentros tuvieron un carácter meramente informativo. Por ello, las cuestiones demandadas eran muy generales y difusas. Posteriormente fueron tomando el carácter de entrevista, que fue decantando en la siguiente estructura-cuestionario, que era enviado previamente a las personas contactadas, según el cual podíamos desviarnos, en la entrevista, hacia los aspectos que en la experiencia de cada cual iban adquiriendo mayor relevancia: a.) Comenzar hablando un poco sobre sus estudios de filosofía en la Universidad, sobre cómo se vivió la época de la reforma universitaria desde la escuela de filosofía, o de la relación en esos años entre filosofía y política. Qué profesores eran los más destacados y quienes fueron los más importantes para usted. b.) Sobre las circunstancias de su salida al exilio: si fue por conmutación de pena, desde la clandestinidad, por persecución política o exoneración, etc. También si en el exilio tuvo usted la prohibición expresa de volver al país, ya sea por aparecer en las listas, por tener la condición de refugiado o asilado o si nunca tuvo dicha prohibición expresa. c.) Con respecto a la experiencia misma del exilio. ¿Dónde vivió su exilio? ¿Vivió en más de un país? ¿Cómo fue la llegada y la inserción social y laboral que tuvo? Aquí, obviamente, todo lo que tenga que ver con la filosofía (profesionalmente hablando) y su desarrollo nos interesa sobremanera. ¿Tuvo relación con universidades extranjeras (laboral, como estudiante)? ¿Cambiaron sus intereses filosóficos? ¿Algunos hitos importantes que hayan marcado su trayectoria intelectual en el exilio? Si los hubo, ¿fue consiente de ellos en su momento o más bien desde una mirada posterior? d.) Finalmente, saber también sobre el retorno a Chile o la decisión de quedarse viviendo afuera del país. Cómo tomó esa decisión, si fue inmediatamente cuando termino la dictadura, o antes incluso, o esa decisión se demoró un poco más.

andar este camino advertimos, sin embargo, que el exilio en la filosofía chilena era una realidad mucho más extendida de lo que nuestra suspicacia había podido dimensionar.

De forma paralela fuimos adentrándonos en la historia del exilio chileno en general, casi tan desconocida para nosotros como la de la propia filosofía si no fuera por tener un lugar dentro del relato oficial de las violaciones a los derechos humanos cometidos por la dictadura. A diferencia que en el caso de la filosofía, sin embargo, sobre el exilio chileno en general si existían algunos trabajos de investigación desde distintas perspectivas disciplinares y realizados en distintas épocas. La percepción de su vastedad, en cualquier caso, se presentó de forma similar: junto a la amplia diversidad de enfoques y lugares de publicación de dichos materiales, la dispersión geográfica, las diversas modalidades del exilio, así como los distintos niveles de compromiso político y existencial de sus protagonistas respecto de su situación, nos enfrentaban a la dificultad de esta empresa.

Uno de los primeros problemas que se nos presentaron al intentar hacer frente a esta situación y que nos ha acompañado a lo largo de toda la investigación, fue la pregunta metodológica y política por el cómo abordar la cuestión del exilio, en la filosofía chilena, desde una perspectiva que nos permitiera obtener algún conocimiento de utilidad. Esta pregunta, que viene precedida por ciertas tomas de posición previas respecto del propio trabajo teórico,[3] refiere principalmente a la búsqueda de una punta en el nudo que nos parecía la filosofía chilena del exilio, un criterio desde el cual comenzar a desenredar esta historia.

La respuesta a esta pregunta, que abordaremos detenidamente en la "Introducción", llegó desde una temática que fue surgiendo poco a poco a lo largo de la investigación, a pesar de ser evidente, casi omnipresente, en una primera vista panorámica: la referencia de los exiliados chilenos respecto de Chile era casi total, muchas veces monotemática, cuestión a la que no escapaban ni los intelectuales en general, ni los filósofos dentro de ellos. Luego de superada dicha primera vista panorámica, carente casi de matices por la novedad de la misma, nos dimos cuenta de que la referencia a Chile, sobre todo conforme avanzaba el exilio, daba paso a otras

También saber cómo fue la visión que tuvo de Chile en el regreso, o cuando ha podido volver a Chile, y del ambiente intelectual y/o filosófico en particular.

[3] Que refieren a la necesaria conjunción entre filosofía, experiencia y utilidad.

cuestiones. Dentro de estas, sobre todo a nivel de los intelectuales, una nos pareció particularmente relevante: la referencia a Latinoamérica.

Dos revisiones particulares nos ayudaron a tener una visión de conjunto respecto de la obra de los intelectuales del exilio chileno y de la importancia de este desplazamiento. En primer lugar, la revisión de la primera y única recopilación bibliográfica de libros, tesis, obras de teatro y guiones de radio escritos por exiliados y exiliadas chilenas entre los años 1973 y 1989, trabajo realizado por Estela Aguirre, Sonia Chamorro y Carmen Correa (1993). La segunda, fue la complementación de dicha bibliografía a través de la búsqueda y revisión de un importante número de revistas del exilio chileno, uno de los medios privilegiados a través de los cuales los chilenos en el exterior pudieron mantener contacto entre ellos, tanto a nivel de información sobre Chile y expresión de sus propias experiencias, como a nivel del debate político y cultural. [4]

La revisión detenida de *Araucaria de Chile,* una de las más importantes dentro de estas, fue particularmente reveladora. Con una existencia de 12 años (1978-1989), durante los cuales se editaron sin falta cuatro números por año, con un promedio de 220 páginas cada uno, *Araucaria* viene a completar con un perfil propio el grupo de

[4] En efecto, desde un comienzo el exilio chileno produjo un sin número de revistas que, a falta de un estudio en profundidad y pormenorizado de estas, podemos estimar en cerca de un centenar de ellas, con distinta periodicidad y duración y con una importante diversidad de intereses. Las primeras en aparecer correspondieron a revistas y boletines oficiales de las distintas organizaciones y partidos políticos que fueron rearticulándose en el exterior, algunas de las cuales se reproducían simultáneamente en diversas ciudades. De contenido principalmente político e informativo, cabe destacar dentro de estas el *Boletín del exterior* del Partido Comunista chileno (llamado el "Boletín Rojo") realizado en Moscú, y que se publicó, aunque sin regularidad estricta, durante 15 años; también el *Boletín informativo* del Comité Exterior de la Central Única de Trabajadores de Chile (CEX-CUT), que llego a editar, entre Paris y Berlín Oriental más de 90 números, guardando siempre un espacio dedicado a la cultura.
Después de algunos años, las motivaciones y temáticas de estas publicaciones se empezaron a diversificar notoriamente. Importantes, por ejemplo, son las revistas chilenas del exilio consagradas a la literatura. Sin duda la más importante de estas fue *Literatura chilena en el exilio.* Editada primero en California y luego en Madrid, pasaría a llamarse, a partir de su número 15 *Literatura Chilena, creación y crítica*. También destacan en este grupo la revista *Trilce* dirigida por el poeta Omar Lara desde Rumanía y convertida en la revista "LAR" cuando este cambió su residencia a España; la revista *América Joven*, editada en Amsterdam, la parisina *El barco de Papel* o *Ventanal, revista de creación y crítica,* editada en Perpignan.
Otro grupo importante de revistas corresponde a las que tienen como preocupación principal la información, el análisis y el debate sobre diversos temas políticos y culturales centrados en la realidad chilena. Es importante destacar en este grupo a la revista "Plural" editada por el Instituto para el Nuevo Chile, con sede en Amsterdam o la revista "Chile-América", editada en Roma por el Centro de Estudios y Documentación homónimo. Esta última, con un perfil más periodístico, realizó una importante labor en la denuncia internacional de las violaciones de los Derechos Humanos en Chile. A este último grupo pertenece la revista *Araucaria de Chile*.

revistas dedicadas principalmente a la cultura. Nace por decisión expresa de la dirección exterior del Partido Comunista de Chile para hacer frente a la dictadura no solo a nivel político o ideológico, sino también desde el frente de la cultura.

Como afirma Carlos Orellana (1994), secretario de redacción durante todos los años de la revista y única persona con dedicación exclusiva para ello, entre otras características, *Araucaria* fue principalmente una "revista chilena", en la medida en que fue escrita fundamentalmente por autores chilenos, pensada para lectores chilenos y cuya preocupación principal y casi obsesiva fue Chile. En cualquier caso, más que basarse en consideraciones chauvinistas, esto se debía, según Orellana, al deber intelectual sentido por los exiliados de pensar el propio país desde el exilio.

La revisión de sus páginas nos mostró, sin embargo, hasta qué punto el tema principal del que se ocupan los intelectuales y, entre ellos, los filósofos exiliados que allí escribieron, basculó entre las cuestiones que tienen que ver principalmente con Chile a las que dicen relación con Latinoamérica, siendo esta segunda temática la que se va consolidando como una de las más importantes con el tiempo. Aunque desde una perspectiva contemporánea esto puede no ser sorprendente debido a que es la izquierda la que actualmente porta la bandera del "latinoamericanismo" (y el exilio chileno del 73 fue un exilio de izquierda), en la perspectiva de la época esto era medianamente novedoso respecto de los años 60 y 70.[5]

Por otra parte, a nivel de la propia filosofía, luego de ir conociendo los nombres propios que conformaban esta historia nos percatamos de la importancia que han tenido algunos filósofos chilenos exiliados para el estudio la filosofía latinoamericana en Chile, toda vez que su presencia y actuar ha sido crucial en la puesta en marcha de, al menos, tres de los espacios más importantes respecto de estos estudios en Chile: el Centro de Estudios Latinoamericanos (CEL) de cuya fundación hizo parte Mario Berríos y del que tendremos momento de hablar más adelante; el Centro de Estudios del Pensamiento Latinoamericano (CEPLA) de la Universidad de Playa Ancha en Valparaíso, fundado en 1991 por Sergio Vúskovic Rojo a la vuelta de su exilio en Italia; y el Centro de Estudios del Pensamiento Iberoamericano (CEPIB), de la

[5] Asunto que retomaremos dentro del propio trabajo.

Universidad de Valparaíso, fundado y dirigido desde 2010 por Osvaldo Fernández Díaz, quien vivió su exilio en Paris.[6]

Así, en un primer momento y tras dar por finalizada la primera parte del trabajo de recuperación de una panorámica de los itinerarios intelectuales de filósofos y filósofas del exilio chileno, el trabajo se proyectó como la indagación de la relación entre filosofía y exilio desde el desplazamiento de la consideración de Chile hacia la consideración de Latinoamérica, centrándonos particularmente en tres filósofos donde este desplazamiento nos parecía más representativo. El primero de ellos, el ya mencionado Osvaldo Fernández, se interesó desde su exilio en el problema del marxismo latinoamericano, especializándose particularmente en la figura de José Carlos Mariátegui. El segundo, Helio Gallardo, radicado en Cota Rica desde que partió al exilio, ha dedicado la mayor parte de su trabajo en el exilio a pensar Latinoamérica, tanto su filosofía como su realidad social y política. El tercer filósofo a trabajar sería Mario Berríos Caro.[7]

El trabajo que presentamos a continuación cubre, sin embargo, solo una parte de lo recopilado, de las inquietudes planteadas e investigadas y de las experiencias que nos han compartido a lo largo de este camino: aquello que dice relación con el itinerario intelectual de José Mario Berríos Caro (Santiago, 1943-1995), exiliado en la República Democrática Alemana (RDA) desde inicios de 1974 hasta bien entrada la segunda mitad de 1984.

Es probable que, debido a la amplitud y riqueza (tanto política, histórica, como filosófica) de la temática de exilio y su relación con la filosofía, el abordar la obra de un solo filósofo exiliado parezca no hacer justicia a sus posibilidades, constriñéndolas al caso particular de las vivencias y reflexiones de un solo individuo, respecto de una experiencia que se presenta tan amplia como plural. Desde un cierto punto de vista, compartimos este mismo sentir. Sin embargo, la decisión de abordar solamente el

[6] Estos últimos dos centros continúan a día de hoy su labor de investigación y difusión del pensamiento latino e iberoamericano.

[7] La elección de estos tres filósofos no se debió solo a que el desplazamiento entre la preocupación por Chile y Latinoamérica es medianamente evidente en su bibliografía, sino porque representaban una buena amplitud en las diferentes experiencias del exilio: los lugares eran diferentes (América Latina, Europa occidental y Europa oriental) y porque habían vivido el fin de la dictadura en relación a su exilio de forma también diferente: Gallardo nunca volvió a vivir en Chile, Fernández esperó el momento de su jubilación en la Universidad de Paris X para retornar y Berríos pudo retornar antes del fin de la dictadura, alcanzando a vivir su final en Chile.

trabajo de Berríos ha sido tomada por razones concretas que refieren al objetivo principal de nuestro trabajo, el de su utilidad, y que es necesario explicitar.

En efecto, cuando ya habíamos avanzado un tramo del plan previamente descrito,[8] tuvimos acceso, a través de la familia de Berríos, a una cantidad importante de manuscritos inéditos, escritos por este durante su exilio.[9] Con ello, el volumen y las características materiales del corpus que nos habíamos planteado para abordar la obra de Berríos se ampliaba y complejizaba considerablemente. El dilema, en ese momento, giró en torno a la mejor forma de integrarlos a nuestro trabajo. Una opción era mantener el esquema de trabajo inicial e integrar parcialmente los manuscritos a la interpretación que hiciéramos de este desplazamiento en la obra de Berríos, desde una mirada panorámica de esta, habida cuenta de la ampliación de dicha obra. La otra opción, era volcarse a trabajar en el análisis detallado de los mismos, arriesgando extender dicho trabajo, tanto en el tiempo como en la presentación misma de la investigación, de tal forma que fuera muy difícil o inadecuada la presentación de los tres autores, pensando en la necesidad de un tratamiento similar de sus obras.

Como es manifiesto por el trabajo que presentamos, la decisión tomada fue esta última. La opción final de trabajar en el análisis detallado de los manuscritos de Berríos se tomó en base a tres razones principales. La primera, a la existencia de trabajos de investigación en torno a la figura y obra de Helio Gallardo, principalmente en la Universidad de Costa Rica, pero también fuera de esta, y a la información que tuvimos en ese momento, cuestión que se hizo efectiva, de la pronta aparición de un libro respecto del trabajo de Osvaldo Fernández, que abordaría, entre otras cuestiones, su experiencia y obra en el exilio.[10]

La segunda razón, es que respecto de Berríos no solo no existía, ni existe aún, trabajo alguno en torno a su obra, sino que el hecho de que una gran parte de dicha obra escrita en el exilio se encuentre inédita, hacía del tratamiento detallado de los

[8] Particularmente en lo que refiere al itinerario intelectual de Osvaldo Fernández antes de su exilio y en los primeros años del mismo.
[9] Manuscritos que comprenden alrededor de 1200 páginas, la mayoría de ellas mecanografiadas y que tendremos ocasión de detallar.
[10] El libro, publicado en 2018, lleva como título *Trayectos de una escritura política: conversaciones sobre exilio, lecturas y pensamiento latinoamericano con Osvaldo Fernández,* y fue escrito por Jaime Villanueva Donoso.

manuscritos, la única posibilidad de que su trabajo en el exilio comenzara a ser conocido.

Finalmente, esta decisión nos permitía dejar la perspectiva panorámica en el tratamiento de la filosofía del exilio, cuestión que a esas alturas comenzaba a mostrarse insuficiente para nuestro objetivo principal, sobre todo cuando lo que buscamos a nivel metodológico y político, como abordaremos en la "Introducción", pasa por la propia experiencia del filósofo, lo que nos pedía un nivel mucho mayor de concreción y cercanía con la vida y la obra del mismo.[11]

En este sentido, nos decidimos finalmente por la utilidad y la importancia de dar a conocer la obra de un filósofo que, si bien a nivel de ciertos círculos universitarios en Chile tuvo un importante reconocimiento, estaba amenazada de forma más directa que la de los otros, de caer en el olvido. En efecto, el legado de Berríos ha descansado casi totalmente en las personas que lo conocieron directamente, ya sea como profesor o como colega.

Titulado un año antes del golpe de Estado como Profesor de Filosofía en la Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC) y con una militancia activa en el Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU), Mario Berríos sale del país junto a su esposa en enero de 1974, volando directamente al Berlín Oriental. En la RDA reparte sus casi once años de exilio entre la ciudad de Karl-Marx-Stadt, actual Chemnitz, y Babelsberg, distrito de la ciudad de Potsdam, muy cerca de Berlín. Once, es la misma cantidad de años que alcanzará a vivir en Chile luego de su retorno, en septiembre de 1984.

A su vuelta, comienza con una intensa y recordada actividad docente. Pasa primero por la Academia de Humanismo Cristiano gracias a una beca de investigación destinada a académicos exiliados que le ayuda en algo con las dificultades económicas propias del retorno, como la instalación y la reinserción laboral, cuestión esta última

[11] Estas mismas razones hacen, por otra parte, que el tratamiento de la obra de Berríos o de las circunstancias históricas en las que se desenvuelve, sea muchas veces en exceso descriptiva e, incluso, puede que redundante. Fuera de las negligencias propias que puede tener el ejercicio de escritura de un texto de esta naturaleza y la posibilidad siempre abierta de mejorarlo, estos excesos se deben principalmente a que el total desconocimiento de su obra, ya sea porque se encuentra inédita o por la dificultad real de encontrar los pocos textos editados, ha requerido de este tono descriptivo como única manera de apoyar nuestras interpretaciones. Es, creemos, uno de los costos de trabajar con un autor cuya obra, a diferencia de lo que suele hacer en estos casos, no tiene ningún tipo de conocimiento ni validación dentro de la academia. Razón por la cual, por otra parte, el trabajo se vuelve más pertinente.

particularmente difícil en aquellos años luego de la grave crisis económica que estalla en 1982. En la Academia, alcanza a impartir un curso sobre "Historia del pensamiento filosófico latinoamericano".

Impartió también clases en la Universidad de Chile (en la Facultad de Ciencias Sociales, en el Departamento de Ciencias y Técnicas de la Comunicación y en la Escuela de Periodismo) y en la Pontificia Universidad Católica (en la Escuela de Trabajo Social y en el Programa de Artesanía de la Facultad de Arquitectura).

Es sin embargo en el Instituto Profesional de Santiago (IPS, posterior Universidad Tecnológica Metropolitana, UTEM) y en la Universidad de Artes y Ciencias Sociales (ARCIS), donde Berríos generó vínculos más profundos y duraderos. Durante el primer año de su retorno consigue algunas horas de clase en el IPS,[12] donde lo contratarán como profesor a jornada completa el año siguiente, dictando cursos en diversas carreras y asumiendo distintas responsabilidades administrativas, junto con el crecimiento y posterior transformación del Instituto en Universidad.[13] Asimismo, asume un importante rol de representación de los intereses de los académicos del IPS, participando como representante de estos tanto en la Junta Directiva del Instituto como en su Consejo Académico, además de ocupar el cargo de Secretario general de la Asociación de Académicos.

Por otra parte, desarrolla de forma casi ininterrumpida diversos proyectos de investigación internos, entorno a la filosofía latinoamericana y chilena. Una parte importante de su producción aparecerá, en efecto, en la revista *Trilogía*, perteneciente al IPS y que, como parte de la UTEM, continúa a día de hoy con su labor editorial.

Paralelamente, participa activamente en la Universidad ARCIS, institución sin la cual es imposible entender una parte importante del desarrollo intelectual de Chile, desde mediados de los ochenta en adelante.[14] A su llegada a la Universidad, en agosto

[12] Comenzando en abril de 1985

[13] Se desempeña, por ejemplo, como Coordinador de investigación del Departamento de Estudios Generales y sucesivamente, como Jefe del Área de Ciencias Humanas, Coordinador de Docencia y Jefe del Área de Filosofía del Departamento de Humanidades. En 1990 asume el cargo de Director de la recién creada Escuela de Adultos, encomendado a la organización y puesta en marcha de la misma. En el momento de su fundación, se proyectó impartir, en horario vespertino, la carrera de Ingeniería de Ejecución Industrial, la de Técnico superior industrial y la de Analista de sistemas. A este último cargo renuncia, sin embargo, en septiembre del mismo año, por las dificultades institucionales para resolver los problemas cotidianos que conllevaba la instalación de la escuela.

[14] Esta valoración aplica también, desde nuestra perspectiva, para la Academia de Humanismo Cristiano, institución en la que, como mencionamos, Berríos tuvo un paso breve. Desgraciadamente la Universidad

de 1985, Berríos comienza dictando cursos de Filosofía y Pensamiento social chileno para la carrera de Sociología, así como del curso monográfico "Aproximación a la cultura Popular", en la maestría de Comunicación Social, curso que mantendrá hasta 1992. En 1988 pasa a formar parte de la carrera de Filosofía, donde además de hacerse cargo de los cursos de Introducción a la Filosofía y del seminario sobre Pensamiento Latinoamericano, formó parte del Consejo académico de la carrera, donde hizo parte de la importante reformulación de esta.[15]

Berríos es recordado como uno de los intelectuales que dio vida y continuidad al proyecto de ARCIS. Luego de su muerte, la Universidad renombra uno de los salones de su sede principal con su nombre y la Vice-Rectoría de Extensión de la Universidad ARCIS funda, en su memoria, el Centro "Mario Berríos" de la Cultura Popular y Apoyo a la Gestión Local, con el motivo expreso de "complementar y expandir su obra en nuestra Universidad y el entorno, contribuyendo a investigar y difundir el saber y las prácticas de la cultura popular" (ARCIS, s. f.). Respecto a la relación de Berríos con ARCIS, Carlos Ossandón afirma:

> Siempre hemos dicho que en ARCIS discurre, con sus más y sus menos, un cierto "ethos", un cierto modo de ser distintivo, que constituye algo así como un haber donde hay elementos de permanencia y de cambio. Mario no solo formó parte constituyente de este "ethos". Yo sé que nuestro rector Luis Torres está de acuerdo conmigo cuando afirmo que Mario contribuyó de manera demasiado importante a configurar ese "ethos" (1996, p. 10).

La actividad académica de Berríos no se limita, sin embargo, al espacio universitario. Desde 1986 participa en el Centro de Filosofía Escolar (CEFE), afiliado al Institute for the advancement of Philosophy for Children (IAPC),[16] que desde 1983

ARCIS se encuentra en el proceso final de cierre, debido a importantes problemas económicos, insostenibles durante gran parte de la última década.

[15] En comunicación personal, Carlos Ossandón, amigo y compañero de Berríos en diversas instituciones, nos comentó que este propuso, como sello de la formación de la carrera, una filosofía dialógica, "que interpelaba y se dejaba interpelar por el mundo y otros ámbitos del saber" (C. Ossandón, correo electrónico, octubre de 2018).

[16] Institución fundada por el creador del programa de Filosofía para niños, Matthew Lipman, en el seno del Montclair State College (hoy Montclaire State University). Lipman fue su director desde su creación, en 1974, hasta 2001.

pone en práctica el programa de Filosofía para niños (FpN) de Mathew Lipman en Chile (Guerra, 2015). En enero de ese año, y a instancia del CEFE, Berríos viaja al IAPC en el Montclaire State College de New Jersey, para cursar el seminario "Philosophy for children", dirigido por Lipman.[17] Desde entonces, se desempeñará como profesor-instructor, en el CEFE, del programa "Pixy, Ari, Elisa para profesores de enseñanza básica y media". En 1991, tras la renuncia de Robert Simon, presidente y cofundador del CEFE, Berríos asume la presidencia del Centro en su reemplazo.

Por otra parte, junto a Carlos Ossandón y Eduardo Devés, también antiguos estudiantes de filosofía en la Pontificia Universidad Católica, funda el que fue, según tenemos conocimiento, el primero de los espacios académicos dedicados de forma específica al pensamiento latinoamericano en Chile: el ya mencionado Centro de Estudios Latinoamericanos (CEL), que agrupará a personas de diversas disciplinas (principalmente de historia, literatura y filosofía, pero también de disciplinas como piscología y derecho) con la intención de generar un lugar de estudio, encuentro, discusión y difusión entorno al pensamiento latinoamericano, en la amplia gama de sus manifestaciones.[18] Este grupo, que nació como un grupo informal que se reunía principalmente en el salón "Fundadores" de la Biblioteca Nacional, llegó a contar con una editorial, "Nuestra América Ediciones", con alrededor de una decena de libros publicados en la década de los ochenta.

Fuera de los cerca de cincuenta artículos publicados, en la obra de Berríos destacan sus tres libros. Los dos últimos, publicados el mismo año de su muerte, fueron investigaciones llevadas en conjunto: *Claudio Gay y la ciencia en Chile* (Berríos y Saldivia, 1995), coescrito con Zenobio Saldivia, nace de un trabajo de largo aliento que ambos desarrollaron en el seno del IPS, donde Saldivia también era profesor y para el que contaron con el apoyo institucional de fondos de investigación internos.

Una otra mirada. Niños y niñas pensando en América Latina (Berríos y Kohan, 1995), por otra parte, fue un trabajo realizado "por correspondencia", junto a Walter

[17] El propósito de este seminario, era preparar a profesores y doctores en Filosofía en la metodología que desarrollaron Lipman y Anne Sharp, para trabajar tanto con niños, como para formar a otros profesores en la metodología.

[18] Uno de los antecedentes de este grupo y su orientación es, sin duda, el trabajo realizado por algunos de sus miembros en el Círculo de Filosofía de la Academia de Humanismo Cristiano. Los intereses y actividades de este espacio sobrepasaron, con mucho, el ámbito del pensamiento latinoamericano. Para una valoración del trabajo del Círculo de Filosofía ver Ahumada Infante (2012).

Kohan, alumno en esos entonces del Doctorado internacional en Filosofía para Niños de la Universidad Iberoamericana de Ciudad de México, programa en el que Berríos impartió clases como profesor visitante y conoció a Kohan.

Quizá el que mayor repercusión tuvo y el más conocido dentro de los interesados por el pensamiento latinoamericano en Chile es, sin embargo, su primer libro: *Identidad-origen-modelos: Pensamiento Latinoamericano* (Berríos, 1988). Fue publicado en 1988 por el IPS y corresponde al tercer monográfico sobre el tema publicado en Chile, tras la *Historia de la Filosofía en Latino-América* de Manfredo Kempff Mercado (1958) y *Hacia una filosofía latinoamericana* de Carlos Ossandón (1984).

La impronta que dejó en muchos de sus colegas y estudiantes puede ser resumida en las palabras que el mismo Ossandón le dedicó en su funeral y que aparecen como presentación de un volumen sobre pensamiento latinoamericano que se publicó en su homenaje, a un año de su muerte:

> Mario fue un filósofo y dedicó buena parte de su vida a esta actividad. (…) Más todavía: Mario instaló un modo de pensar o de hacer filosofía que cuestionó los modos tradicionales de legitimación de este quehacer. Esto ciertamente tiene mucho que ver con su preocupación por la cultura en América Latina. Hizo circular una multiplicidad de voces y de sujetos que fueron articulados por una filosofía que encontraba allí sus propias claves o bases de sustentación. Contaminó la filosofía de bares, de dichos populares, de boleros, etc. (Mario sentía por los boleros una pasión claramente más analítica que dancística. Nunca lo vi bailar, ni si quiera recuerdo haberlo escuchado tararear una canción. Pero ¡cuánta reflexión por unas canciones sin tiempo ni lugar!) (…) Más particularmente, Mario reflexionó desde la tradición histórica y cultural latinoamericana y chilena, y con mucha sensibilidad hacia sus particulares modos de manifestación, sobre las formas de pensarnos a nosotros mismos, sobre las formas privilegiadas de intervención teórica reconocidas por aquella tradición. Dentro de esta perspectiva, buscó resaltar aquellos desgarros y exclusiones que están a la base de esas formas. Pensó que en América Latina se hacía filosofía en un sentido muy profundo: desde el peso específico que

> tiene un paradójico "estar" entre nosotros, no exento de actividad: desde –lo estoy parafraseando– el estar esperando que nos conozcan los recién llegados, desde el estar permanentemente haciéndonos un lugar, desde el estar detrás de la puerta como aquel niño del cuadro de Rugendas (Ossandón, 1996, pp. 8-9).

Antes de entrar al estudio propiamente tal de la obra de Berríos y del desplazamiento que en ella se da entre la consideración de Chile y América Latina en el exilio, en la "Introducción" abordaremos la perspectiva metodológica de nuestro trabajo, la que articulará a su vez el plan de la investigación que detallaremos al final de la misma. En particular, la "Introducción" está abocada a mostrar las razones que articulan la centralidad de este desplazamiento en el pensamiento de Berríos por un lado, con nuestro objetivo de poder llegar a un conocimiento útil, por otro. Como mencionamos, esto dice relación con algunos posicionamientos previos al inicio de la investigación, punto desde el que comenzará nuestra exposición.[19]

Debido a los avatares de la propia investigación, esta "Introducción" pretende perfilar problemas que surgen para el estudio de la filosofía del exilio chileno en general y que, por ende, no solo son atingentes al caso de Berríos. En este sentido, la "Introducción" apunta a mostrar el lugar que ocupa el estudio que hacemos respecto de la historia de la filosofía chilena y de una posible utilidad de esta.

Para lograr nuestro objetivo, tanto a nivel general del estudio de la filosofía chilena del exilio como para el caso de Berríos en particular, ha sido necesario acercarse a la propia experiencia del exilio desde una perspectiva filosófica, algo que haremos en la "Introducción" y, sobre todo en el último capítulo. Sin avanzar mucho antes de entrar de lleno a esta problemática, es necesario hacer algunas precisiones, sobre todo en lo que se refiere a la elección e interpretación de los textos que abordan filosóficamente el exilio.

Al intentar dar a entender el exilio, las reflexiones que todo filósofo exiliado emprenda sobre el mismo las hará a partir de una experiencia que ciertamente no es compartida por todos, como podrían ser, en principio, otras experiencias como la de la

[19] Allí haremos referencia a los trabajos que anteceden a la perspectiva de esta investigación.

conciencia, los sentidos o el dolor. El problema toca, de esta forma, a la misma perspectiva e interpretación del quehacer filosófico que se intenta practicar.

Desde una cierta concepción (extrema y cerrada) de los métodos y objetivos de la filosofía, no sería posible realmente hacer una filosofía del exilio: ¿en qué medida, en efecto, puede ser contrastado un saber que nace de una experiencia que no puede ser contrastada? ¿cómo podemos juzgar argumentos que nacen de una experiencia que no podemos juzgar, justamente, por no haberla experimentado?

Para enfrentar esta problemática realizamos una primera aproximación al exilio desde el trabajo de filósofos y filosofas que, exiliados, intentaron no solo dar testimonio de dicha experiencia sino que acercarse reflexivamente a ella, con el objetivo explícito de darnos a entender el contenido, la profundidad y los límites de la misma, junto con la conciencia de la dificultad filosófica que implica. De nuestra parte, hemos intentado movernos cuidadosamente entre un nivel descriptivo, en la búsqueda de puntos comunes entre los distintos autores, y las argumentaciones y explicaciones que de esta experiencia hacen.

El primero de estos trabajos es el del chileno Eduardo Carrasco, quien vivió todo su exilio en Paris. En "Exilio y universalidad. Interpretación fenomenológica del exilio", Carrasco (2002) se propone intentar una fenomenología del exilio que pueda poner de manifiesto las estructuras fenomenales de este. Como toda fenomenología, la de Carrasco pretende llegar a la esencia de su objeto a través de una descripción de cómo este se presenta a la conciencia. Sin embargo, al ser la conciencia del exiliado una conciencia con referencias concretas, esta fenomenología no podrá mantenerse exclusivamente en el terreno de la conciencia pura sino que tendrá que aprender a moverse tanto en el terreno de la conciencia pura como en el de la realidad concreta. Lo que para una fenomenología estricta parecería alejarse del método fenomenológico puro, para Carrasco significa mantener la fidelidad a su duplicidad.

En segundo lugar, abordaremos algunos de los textos que la española María Zambrano consagra a la experiencia del exilio. Como se ha dicho insistentemente, el exilio es una de las experiencias fundamentales desde la que puede entenderse la filosofía de Zambrano, además de ser uno de los pensadores hispanohablantes que más profundamente ha reflexionado sobre este. Su perspectiva adquiere especial relevancia para nosotros ya que la cuestión metodológica respecto al exilio parece ser parte

central de sus preocupaciones. Como Zambrano afirma en el primer texto luego de su retorno a España, tras casi cuarenta y seis años de exilio, en el que aborda la cuestión del exilio, el problema metodológico se presenta como punto de partida a la hora de pensar y compartir esta experiencia desde su particular perspectiva filosófica (Zambrano, 2009b). Los principales textos en los que nos basaremos serán su "Carta sobre el exilio" (Zambrano, 2014) y *Los bienaventurados* (Zambrano, 2004) en donde dedica íntegramente uno de sus capítulos a la figura de "El exiliado".[20]

En tercer lugar, utilizaremos el libro *Los nombres del exilio* del psiquiatra y pensador catalán Josep Solanes (1993). Solanes, hace una amplia y detallada descripción de la experiencia del exilio basándose en un inmenso trabajo de recopilación de bibliografía, testimonios y reflexión sobre el exilio, labor que se extendió por alrededor de 35 años y que ve la luz de forma póstuma. En este, organiza y analiza el exilio a la luz de su propia experiencia y su investigación, desde la antropología filosófica, con la intención expresa de entender y dar a entender este "género de vida" que es el exilio. A Solanes debemos la crucial distinción de las coordenadas espaciales y temporales de la experiencia del exilio, "desespacio" y "destiempo", que serán cruciales para nosotros en la argumentación de la relación entre el desplazamiento de la consideración de Chile hacia la consideración de Latinoamérica y la experiencia del exilio en Berríos, cuestión que trataremos en el último capítulo.[21]

En cuarto y último lugar, nos apoyamos en "Memoria e historia", pequeño texto del filósofo chileno Pedro Miras (2016), también exiliado en Paris, en donde propone una interesante reflexión sobre la memoria como una cuestión pública, al hilo de sus

[20] Respecto del exilio, y fuera de la ya mencionada "Carta" y el texto de *Los bienaventurados*, Zambrano publicó: "El saber de experiencia (Notas inconexas)" en *Diario 16,* año X, Madrid, 15 de septiembre de 1985, suplemento "Culturas", nº23, p. III; "El exilio, alba interrumpida" en *Turia*, nº 9, Teruel, 1988, pp.85-86; y "Amo mi exilio" en el periódico *ABC*, el 28 de agosto de 1989, p. 3. Por otra parte, encontramos importantes referencias al exilio en su relato autobiográfico *Delirio y destino,* escrito en 1952, pero que no fue publicado hasta 1989 (Mondadori, Madrid) y en su obra teatral *La tumba de Antígona* (Siglo XXI, México, 1967) en la que reinterpreta al personaje trágico bajo el telón de la guerra civil y la experiencia del exilio.

[21] Además, sobre todo al abordar la experiencia del tiempo, nos apoyaremos en dos pequeños y similares ensayos de Enrique de Rivas (1996, 1998), poeta de la segunda generación de exiliados de la guerra civil española en México. Más allá de que De Rivas ejemplifique esta cuestión desde la experiencia del exilio español republicano de 1939, del cual formó parte, lo importante para nosotros es que sus descripciones remiten, más que a la experiencia de un individuo, a la de una comunidad de exiliados.

experiencias respecto de la dictadura chilena, donde el exilio tiene una parte fundamental desde nuestra perspectiva.

A lo largo de la investigación, hemos podido socializar los avances de esta a través de presentaciones en seminarios, coloquios y congresos, que han dado pie, a su vez, a algunas publicaciones. Estas refieren exclusivamente a la parte político-metodológica de la tesis, que desarrollamos sobre todo en la "Introducción" y el último capítulo. Lo que refiere al itinerario intelectual de Berríos se encuentra, por el contrario, completamente inédito.

En particular, una parte importante de las ideas respecto de la perspectiva filosófica de la historia de la filosofía, que trabajamos en los apartados ii. y iii. de la "Introducción", están prontas a ser publicadas como artículo para el monográfico del número 33 de la revista *Noesis,*[22] bajo el título "Autour d'une 'perspective philosophique' de l'histoire de la philosophie". Una versión preliminar de estas ideas, aparecieron en las *Actas de las VIII Jornadas de Jóvenes Investigadores* del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires, bajo el título "Filosofía y exilio: perspectiva histórica de investigación filosófica" (Silva Rojas, 2015c).

En las mismas jornadas, presentamos una ponencia acerca de la perspectiva filosófica sobre el exilio, que abordaremos en el apartado vi. de la "Introducción" y en el capítulo VI, y que apareció en las actas bajo el título "Desespacio y destiempo en la experiencia del exilio" (Silva Rojas, 2015a). Respecto de esta temática, publicamos también un artículo co-escrito en una doble perspectiva, filosófica y psiquiátrica, bajo el título "Philosophical and psychopathological perspective of exile. On time and space experiences" (Silva Rojas, Armijo Nuñez y Nuñez Erices, 2015) en la revista *Frontiers in Psychiatry.* En ambos textos trabajamos sobre los trabajos de Carrasco, Solanes y Zambrano de forma conjunta.

Por otra parte, una versión preliminar de las ideas que aparecen en los apartados iv. y vi. de la "Introducción", respecto del exilio en la filosofía chilena, aparecieron bajo el título "El exilio y el 'lugar' en la filosofía chilena" (Silva Rojas, 2015b), en la revista *Solar. Revista de filosofía iberoamericana.* Una parte de lo que aparece en

[22] *Qu'est-ce que l'histoire des idées?* es el título y temática del monográfico.

dicho artículo y que retomamos particularmente en el apartado vi. de la "Introducción", fue discutido por primera vez en el *Coloquio Internacional Conversaciones Humberto Giannini*. En este trabajo, que aparece en las actas del Coloquio bajo el nombre "La "reflexión cotidiana" y las filosofías del exilio chileno. Contrapunto metodológico de investigación filosófica" (Silva Rojas, 2016), llegábamos a algunas conclusiones que han variado y se han matizado no poco hasta la forma que tienen actualmente. La discusión en el mismo Coloquio y la que pude sostener posteriormente a propósito de ese trabajo fueron importantes para dichos cambios.

Una parte del conjunto de reflexiones metodológicas que presentamos en torno a la filosofía de María Zambrano y el tema del exilio están recogidas, aunque desde un enfoque diferente, en el artículo "La "Carta sobre el exilio". Método, exilio y memoria en María Zambrano" (Silva Rojas, 2018).

Finalmente, las reflexiones en torno al texto de Pedro Miras sobre memoria y exilio, aparecieron como presentación a la entrevista que tuvimos la suerte de hacerle, y que publicamos en el monográfico *La experiencia del exilio y el exilio como experiencia* (Ávila y Rojas, 2018) bajo el título "Exilio y retorno. Memorias del exilio y la filosofía chilena. Entrevista a Pedro Miras" (Miras, 2018).

No quisiéramos comenzar sin antes agradecer de corazón a la gran cantidad de personas que han hecho posible intelectual, material y emocionalmente este trabajo. En primer lugar a María Teresa R. quien, con particular confianza, nos proporcionó los manuscritos que representan la base principal de este trabajo, así como diversos documentos e informaciones personales que ayudaron a que este tuviera su forma final. También a Gerardo V, Leopoldo H., César C., Eugenio B. y Carlos O., todos amigos de Berríos, quienes nos transmitieron las vivencias compartidas junto a este, tanto en el exilio como en Chile, abriéndonos con ello también sus propias vivencias. Particularmente importante fue la conversación con los tres primeros, en la medida que la información respecto del exilio en la RDA es muchísimo más escasa que la vivida en otros países, como puede ser el caso de Francia, México, Holanda o Suecia.

Asimismo, a todos aquellos que compartieron sus experiencias y reflexiones respecto del exilio y los distintos derroteros profesionales e intelectuales que este comporta para una filósofa o filósofo, ya sea en torno a una mesa o por videoconferencia, así como a los familiares y amigos de estos cuando fue imposible

conocer a los primeros. La deuda que adquirimos con la decisión de restringir la investigación al pensamiento de Berríos es principalmente para con ellos: Ricardo R., Mario R., Fernando G., Marcos A., Eduardo C., Claudio D., Antonio F., Osvaldo F., Yolanda G., José J., John P., Luis R., Marcela P., Pedro M., Patricio O. Simón P., Patricio C., Selim M., Sergio M, Jaime S, Sergio Z. y Francisca R. Nuestra gratitud especial para con Patricia B., Cristina H., Hermes B., y Rossana C., quienes además de compartir sus propias experiencias y perspectivas, con sus palabras y su buena voluntad, ayudaron de manera especial, aunque probablemente sin saberlo del todo, a creer en este trabajo. A los últimos dos les agradecemos particularmente la generosidad del tiempo compartido, ya sea en persona o en la escritura de innumerables correos electrónicos.

En la otra orilla, agradecer a Marcos G. H., Jorge V., Alejandro M., Eduardo D., y Alex I., con quienes compartimos perspectivas críticas respecto de la filosofía chilena y el exilio, desde el punto de vista de aquellos que, habiendo salido o no del país en dictadura, no habían sufrido la experiencia del exilio. También a Mariela Á., con quien nos hemos encontrado en el tema común de investigación del exilio, abriendo un intercambio fructífero, lejos de las más vacías dinámicas académicas.

Por otra parte, quisiéramos expresar nuestra sincera gratitud a Walter Lesch, por haber aceptado acompañarnos y habernos aconsejado con prudencia, justeza y buena fe, en un proyecto de difícil dirección, tanto por la novedad de la temática como por las innumerables dificultades prácticas y teóricas, cambios de dirección y lagunas que aparecían en cada avance que fuimos presentando. También, con especial aprecio intelectual y personal, a Raúl F., Antolín S. y Ricardo S., agradecerles por la compañía, tanto para este proyecto como en general en el camino de la filosofía. De los tres hemos recibido no solo buenos consejos, sino que provechosas perspectivas respecto del valor y humanidad de una filosofía autocrítica, crítica e intercultural.

Muchos de los giros y las decisiones del trabajo están cruzados por las discusiones más o menos cotidianas respecto del proyecto en particular, pero de la filosofía (y la vida) en general, que hemos tenido con compañeros de largo aliento como Gonzalo, Zeto, Alex, Elena, Iliaris, Manuel y Miriam. A ellos mi gratitud por la compañía, su siempre desinteresada y abierta disposición a la conversación y, sobre todo, por todo lo que con ellos hemos aprendido.

A Miriam debo especial gratitud. Por un lado, agradecerle el enriquecedor trabajo en equipo que desarrollamos, junto al “Groupe de philosophie interculturelle”, intentando abrir espacios dentro de la Universidad para cuestiones que nos parecían insoslayables filosófica y humanamente. Por otro, fue ella, junto con Juan y Emilio, los que nos acogieron en su casa a nuestra llegada a la Universidad, ayudándonos generosamente y por largo tiempo, con las dificultades administrativas e idiomáticas de la instalación y el comienzo de la vida en “otro” lugar. Gracias Miriam, gracias Juan, gracias Emilio.

Nuestro agradecimiento también a todos los amigos que, con su compañía, ayuda y su cariño, han hecho de este trabajo una experiencia de aprendizaje, crecimiento y amistad. A Marcela, por el apoyo, la preocupación constante y la escucha en momentos difíciles. A Pablo y Osvaldo, por compartir de forma abierta y sincera la manera de vivir muchos años en la distancia. A este último también, junto con Benoît, por compartir con generosidad el amor por la música. A Enrique, Miguel, Celso, Yoli y Raphael, por compartir más de un día especial.

Finalmente, agradecer a la familia por su constante apoyo y aguante en todos estos años. A mi padre, mi madre y mi hermano, por creer siempre en las cosas que emprendo y asumir la distancia de manera generosa. A mi hermano también por la complicidad sin tiempo ni lugar. A Daniel, por su incondicionalidad y la sinceridad de sus sentimientos. A Nelson, por el cobijo y su constante esfuerzo por mantenerme en cercanía con el hogar. A Valeria, por compartir una parte importante de la vida familiar y construir una relación especial de ello; y a Encarna, y en su nombre a Tina, por haberme acogido con tanto amor y paciencia desde un principio, cuando era un completo desconocido. Por último a Ruth, por todo el amor dado, por la ayuda, las preocupaciones y por querer haber venido a Bélgica y apostar aún por una vida en común. A todos, por la paciencia y por el tiempo perdido juntos, mucho más allá de lo deseado y previamente estipulado.

Bruselas, octubre de 2019.

INTRODUCCIÓN:
EL EXILIO COMO PROBLEMA HISTÓRICO DE INVESTIGACIÓN FILOSÓFICA

i. Filosofía y utilidad: el método como problema político.

Para explicitar la perspectiva a través de la cual vamos a interpretar la filosofía del exilio de Mario Berríos, lo primero ha de ser confesar uno de los presupuestos profesionales y ético-políticos que sostienen a esta investigación, a saber, la convicción de que la filosofía, el propio trabajo filosófico, tiene que intentar ser de utilidad para el mundo en que nos ha tocado vivir. En este sentido interpretamos y buscamos hacer del propio quehacer filosófico, un tipo de saber que sea útil para la transformación de nuestro presente.

Esta interpretación del trabajo filosófico es deudora de la propuesta de Raúl Fornet-Betancourt de "mundanizar" la filosofía, hecha desde su proyecto de transformación intercultural de la filosofía. Para Fornet-Betancourt (2003), mundanizar querría decir "más bien contextualizar, pero precisamente no como una propiedad que el quehacer filosófico adquiere a posteriori, sino como el humus desde el que crece" (p. 13). A partir de ello surgirían al menos dos consecuencias: la primera,

la necesidad de una dignificación de los diversos contextos culturales que dan en qué y cómo pensar y que por esto producen filosofías en y para ellos mismos. La segunda, traería como consecuencia no preferir una práctica de la filosofía que se limita exclusivamente a un tipo de saber que sabe de realidades, sino una "en tanto que saber que sabe hacer realidades" (2003, p. 13).

El reto es constituir una filosofía que, en su saber y hacer, esté a la altura de los desafíos históricos actuales, intentando dejar de lado la interpretación de la filosofía como un bien en sí mismo, con la consecuente búsqueda de manera exclusiva de una mejor o más auténtica filosofía (Fornet-Betancourt, 1994, 2001). La pretensión es que la filosofía suponga un aporte al presente histórico, lo que implica, en palabras de Fornet-Betancourt, "trans-formar la filosofía en vistas a su mejor contribución a la transformación de la vida y el mundo" y, en este sentido, que "sepa configurarse ella misma como historia práctico-real" (1994, pp. 30-31).

Ahora bien, la pregunta que surge inmediatamente frente a esta perspectiva es por el "cómo", en la práctica, hacer una filosofía que logre en su quehacer y desarrollo, a lo menos enfrentarse a su actual dificultad de dar razón de su utilidad con respecto al mundo. En esta dirección, uno de los primeros y principales aspectos involucrados a la hora de emprender una investigación filosófica desde esta perspectiva es la cuestión práctico-metodológica de la investigación, la pregunta por el camino a seguir, por el cómo proceder.[23]

Apoyados en distintos análisis críticos respecto de las circunstancias sociales y disciplinares de la filosofía (Sánchez, 1992, 1996; Fornet-Betancourt, 2001, 2003; Lledó, 2009; Santos, 2010b), hemos llegado a la conclusión de que esta dificultad se

[23] No es nuestro propósito plantear esta búsqueda de utilidad de la filosofía para todo el que se disponga a desarrollar un trabajo filosófico. Sin embargo, creemos con Fornet-Betancourt que el ideal que reproduce la filosofía universitaria en tanto que disciplina tiene una carencia importante. Para este, la filosofía parece olvidar "que detrás de todo hay siempre, seamos o no consciente de ello, una convicción personal; una "creencia", al decir de Ortega y Gasset, que motiva nuestras ideas, conforma nuestros pensamientos y nos lleva a tomar postura discursiva frente a la vida y el mundo. En y con nuestros argumentos, por decirlo así, "confesamos" una posición teórica, pero curiosamente –debido a lo antes dicho– no dejamos que sean un acto de "confesión" de la creencia sobre la que se levantan" (1994, p. 7). Así, al ser la filosofía una cuestión humana que involucra creencias y formas de estar en el mundo, el hacer filosofía tendrá, para el filósofo, implicancias no solo filosóficas, sino también éticas, sociales y políticas. La búsqueda de utilidad que asumimos para nuestro trabajo de investigación, por ello, no tiene que ser aceptado como un mínimo por todo aquel que quiera filosofar. Sí creemos, sin embargo, que remite a una cuestión que debe ser debatida en el mismo seno de la comunidad "profesional", la comunidad académica, mas no desde los criterios teóricos en liza al interior de la disciplina, sino desde sus criterios prácticos.

produce, en una medida no poco importante, en la relación que se establece entre el pensamiento y sus instancias pragmáticas de aceptación cultural y social (Silva Rojas, 2009, 2012a, 2013). Este análisis mostró cómo condiciones de producción que son consideradas "externas" a la filosofía misma, como su institucionalización universitaria y su profesionalización, permean constantemente su constitución y desarrollo, además de determinar el lugar y forma de instalación que esta tiene en el entramado social.

Esto funciona en base a la omisión de dos supuestos íntimamente relacionados, que operan a la base del propio quehacer filosófico: su dimensión social (o político-institucional), en tanto la filosofía adscribe a ciertas coordenadas institucionales desde donde se relaciona con la sociedad, y su dimensión profesional, en tanto que un particular "saber-hacer" sancionado como correcto y administrado desde dichas coordenadas.

Como consecuencia de los procesos de modernización de las universidades europeas bajo el impulso de los saberes científico-técnicos,[24] la filosofía se ha erigido como un saber disciplinar universitario, que se desarrolla dentro de los márgenes de los departamentos o institutos de filosofía, formando así parte de la actual forma de administración de la producción y circulación del conocimiento occidental. Dicha instalación institucional en tanto que disciplina le ha dado a la filosofía la posibilidad de asumir la autonomía disciplinar que este modelo conlleva, lo que implica la facultad de cada disciplina para decidir la "norma" de sus propios métodos y prácticas de validación de forma independiente. A los filósofos, les ha otorgado la posibilidad no menos importante de, en el seguimiento de dicha norma, "ganarse el pan" en el ejercicio de la profesión. El sistema de títulos, publicaciones y proyectos de investigación, en definitiva, las formas de prestigio y acceso al financiamiento que conforman una parte importante de lo que podemos llamar la cultura académica, son prueba de la realidad y funcionamiento de dicha inserción.

La perspectiva que hemos trabajado pone de relieve estas circunstancias omitidas generalmente por el discurso disciplinar, reconociendo que la reflexión filosófica está inmersa en circunstancias pragmáticas que la sustentan, modifican o limitan. Estas circunstancias son las que producen y re-producen una particular figura de la filosofía, que funciona como una legalidad que norma la forma correcta de hacer

[24] Proceso del cual también hace parte la universidad latinoamericana y desde el cual se entiende mayormente el actual saber universitario en general.

filosofía. Lo central es que, aunque dicha legalidad pueda ser constantemente debatida (y disputada) en el seno de la propia disciplina, esta instaura un margen que se basa en la exclusión de todo criterio "extra-filosófico". Con ello, se termina por configurar unas fronteras disciplinares rígidas y poco permeables, distanciando a la filosofía de contextos y discursos que estén fuera de lo que dicha norma establece como lo filosófico; sellando, en definitiva, al no dejarse intervenir, la distancia de la filosofía con el espacio público.

Ahora bien, estas circunstancias prácticas de "clausura disciplinar" y la particular norma que produce y re-produce como la única manera correcta de hacer filosofía, generan otras relaciones de distancia que, en cierta medida, se encuentran a la base de su dificultad de dar razón de su utilidad y de su distancia de todo lo que tenga que ver con la contingencia social y política: por un lado, generan una de distancia con la propia tradición y, por otro, con el propio "quién" que filosofa (Silva Rojas, 2012b).

En efecto, asumiendo este modelo disciplinar y su lógica de administración del saber, la filosofía logra hacerse un espacio dentro del ámbito universitario y social erigiendo su quehacer desde la figura del investigador especialista. Esta transformación e interpretación del trabajo intelectual tendría su nicho, según Lawrence Stenhouse (1987), en el modelo de modernización de las universidades alemanas del siglo XIX y es el que termina imponiéndose dentro de toda la tradición de investigación universitaria.

A nivel del quehacer profesional, para Stenhouse,

> el entorno de investigación en esta nueva tradición ya no era la sala de conferencias en donde podían realizarse debates especulativos, sino los archivos, la biblioteca, el laboratorio o el entorno de campo. La investigación se tornó materia de colaboración por obra de la red de publicaciones y de las pausas para tomar el café, pero la auténtica actividad se realizaba en privado. (…) En vez de debates especulativos abiertos al estudiante como observador participante, la indagación se expresaba en la búsqueda en los archivos o en la serie de experimentos de laboratorio, ocupaciones calladas cuyo significado no se explicaba por sí mismo al observador (1987, p. 161).

Stenhouse apunta con esta descripción a la distancia que dicha forma de entender el trabajo intelectual genera respecto de la enseñanza de su saber. Esta misma consecuencia la observamos en la relación que la filosofía establece con su propia historia y tradición.

Para Fornet-Betancourt (2004), la filosofía disciplinarmente entendida ha hecho prevalecer una concepción particular de filiación y relación con la tradición, cuando se recurre a ella, acorde a la figura del investigador especialista. En esta dirección, tanto por sus prácticas como por su prescripción de contenidos, las facultades universitarias han reducido muchas veces la enseñanza de la filosofía "a una historia muerta de ideas y sistemas; una historia que en el mejor de los casos tiene para nosotros hoy "interés" de herencia cultural y a veces también apologético" (2004, p. 51). De la relación con la tradición, en la mayoría de los casos, solo interesaría aprender unas ideas pertenecientes a una cierta cultura filosófica, sin desarrollar verdaderos procesos de apropiación. La filosofía se distancia también de la propia tradición filosófica y su tratamiento termina convirtiéndose, en la imagen de Stenhouse, solo en un trabajo de archivo.

Una de las consecuencias de esta relación deficitaria que tendríamos con la tradición es, para Fornet-Betancourt, que la reflexión filosófica se ha ido distanciando finalmente de la vida. Esta desvinculación, que se da dentro de los límites prácticos de la filosofía disciplinar, tendría un doble sentido: de la vida pasada, porque leemos la tradición abstrayéndola de los procesos de vida que la sustentan y que ofrecerían, en definitiva, "el *material* de las preguntas que preguntan los filósofos y que nosotros encontramos como cuestiones filosóficas en sus obras" (2004, p. 50); y de la vida presente, ya que, una vez deshecho el vínculo que la une a la vida y a su contexto, la filosofía y las obras del pasado se nos presentan

> como momentos que no son parte de nuestra propia vida e historia sino de una historia abstracta de argumentación que se resiste a ser reintegrada en los procesos de la vida, ya que indudablemente ha desarrollado una cierta autonomía o independencia justo en tanto que "historia de la filosofía" (Fornet-Betancourt, 2004, p. 50).

Para María Zambrano (1987, 2011), por su parte, esta distancia entre filosofía y vida representa el drama particular de la cultura moderna que, en su perspectiva, se resume en la falta de contacto inicial entre la verdad de la razón y la vida. Esta falta de contacto aparecería de manera nítida a partir de la filosofía moderna y, especialmente, con la primacía de una forma particular de hacer filosofía que termina por asfixiar la vida y por restarle a la filosofía toda vitalidad: su forma sistemática. Esta, para Zambrano, ha llegado a identificarse con la filosofía misma e, imponiéndose frente a otras tantas formas de practicarla, "ha arrojado sobre ellas una especie de descalificadora sombra" (2011, p. 104).

Lo realmente grave de esta distancia, para Zambrano, no tiene que ver con una consecuencia para la verdad de la razón, para la filosofía, sino que es la vida del hombre la que, frente a las exigencias de la verdad pura ha quedado humillada y abandonada, al ser reducida a la razón. La distancia que ha tomado la filosofía de la vida se juega entonces no solo en la falta de consideración, por parte de la filosofía, del hombre al que va dirigida su palabra; en la forma sistemática, la verdad es objetivada hasta tal extremo que ha eliminado también todo rastro del hombre concreto que la hace, de la propia vida del que filosofa.

Este hecho, que nacería de la convicción moderna de la falta de supuestos para la filosofía, se termina "institucionalizando" con la posterior asunción del modelo disciplinar. En el contexto de una reflexión sobre su propio trabajo de investigación sobre la institucionalización de la filosofía chilena, Cecilia Sánchez (2005) argumenta que son justamente las formas disciplinares del ejercicio reflexivo las que nos van acostumbrando a ciertos ordenamientos y fórmulas "que construyen un tipo de *yo* que permanece aferrado al hilo *secuencial* de las ideas y que parece hospedarlo sin sobresaltos" (2005, pp. 14-15). En la misma dirección que Zambrano, pero diagnosticado para la filosofía chilena escrita en el siglo XX, para Sánchez, esto derivó en "una *soledad* tan radical que volvía evidente el olvido del *quién* al momento de pensar, al menos como pregunta" (2005, p. 28).

La distancia que se institucionaliza es, de esta forma, aquella por la cual el filósofo se ve apartado de sus propias reflexiones en la medida en que adscribe a un modelo disciplinar que le permite, por otra parte, vivir de su profesión. En efecto, al

ingresar al lugar en donde la filosofía "reside", el filósofo entra en un espacio disciplinarmente normado. En este lugar existe la posibilidad de especializarse y, en definitiva, ser reconocido como competente y capacitado para desarrollar la disciplina, difundir su historia e investigar sobre ella, siempre en las formas autónomamente definidas y aceptadas al interior de esta. Así, los márgenes de aceptación social ganada por la filosofía como disciplina universitaria le dan la posibilidad al filósofo de ganarse la vida con la filosofía, haciendo de esta posibilidad, sin embargo, algo externo a ella, oculto o fuera de su consideración.

Así, las circunstancias prácticas que norman la producción y circulación de su saber son uno de los puntos donde la filosofía se ha ido restando de la utilidad práctica que pudiera tener. Esta distancia se observa tanto en la distancia con la sociedad, con la tradición, como con el propio "quién" que filosofa. Esta última relación de distancia, sin embargo, no apunta solo a una indiferencia con la individualidad, subjetividad o interioridad del filósofo, sino principalmente con ese "quién" puesto en medio de unas circunstancias: profesionales, institucionales, sociales. La propia vida del filósofo, el *quién* del que filosofa es, en la perspectiva desarrollada, una de las circunstancias cruciales que es omitida por la filosofía disciplinar fundada en la autonomía frente a toda circunstancia, en su existencia ideal exenta de supuestos.

Uno de los caminos metodológicos a seguir que nos ha mostrado el desarrollo de esta perspectiva, si la filosofía quiere ser útil a la configuración del presente histórico, es rescatar estas mismas circunstancias prácticas en las que toda filosofía se desenvuelve. Si es en la relación del propio filósofo con su contexto donde la filosofía estaría desligándose de su utilidad y su posible capacidad transformadora, este sería uno de los puntos donde, por lo mismo, residen sus posibilidades de transformación: es allí en donde se establecería en primer lugar su vínculo con el mundo. En particular, la filosofía no debe excluir de su propio quehacer reflexivo a la relación de ese "quién" que filosofa con sus circunstancias prácticas, sino tomar en cuenta el contexto y la experiencia del propio sujeto en ellas, como parte constituyente de su pensar.[25]

[25] No se pretende, sin embargo, desechar "de un plumazo" la forma disciplinar de hacer filosofía, para buscar una nueva forma, esta vez si la mejor, de practicarla. Antes bien, se busca reconocer y problematizar estas circunstancias, como una cuestión con la cual la filosofía tiene que habérselas indefectiblemente si quiere dar cuenta de su utilidad y capacidad transformadora.

Esta perspectiva la encontramos, como un intento explícito de reflexión metodológica de investigación filosófica, en *La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*, uno de los trabajos más importantes de Humberto Giannini (2013). Escrito en plena dictadura militar chilena, Giannini intenta pensar la cotidianidad como el lugar donde reside la posibilidad de acceder, filosóficamente, a una experiencia común.[26] Al comienzo de su obra, Giannini afirma:

> Cuando se dice que la filosofía tiene un aspecto esencialmente autobiográfico –o incluso, diarístico*[27]– se está diciendo de otro modo que la filosofía, si quiere conservar su seriedad vital, sus referencias concretas, no debe desterrar completamente de sus consideraciones el modo en que el filósofo viene a encontrarse implicado y complicado en aquello que explica (2013, p. 17).

La indagación de Giannini va en busca de aquel vínculo entre filosofía y vida en tanto aspira a no perder para la filosofía aquella referencia vital. Para ello, Giannini va a centrar su atención en el punto de encuentro entre el sujeto que filosofa y lo que a este le afecta, "es decir, en el modo más universal, menos privado, por lo que las cosas, el Universo, la vida misma, entran en estado de problematización filosófica" (2013, p. 17). Será esta afectación el punto de partida que se propone para una filosofía que quiera no perder el vínculo entre filosofía y vida.

Fornet-Betancourt (2008) ha identificado la búsqueda y desarrollo de este tipo de pensamiento como una verdadera tradición al interior de la filosofía europea, aunque no sea exclusiva de ella. La figura "responsiva" del pensar filosófico, como llama a la forma en que la filosofía se expresa en esta tradición, se diferencia de aquella idea de la filosofía que, como lo sancionara Platón y Aristóteles, fija su nacimiento en la experiencia del asombro teórico y epistemológico, haciendo de esta la fuente y motor de su quehacer. El pensar responsivo nacería, por el contrario, de la siguiente

[26] La primera edición del libro data de 1987. Es en este contexto que, para Giannini, pese a lo problemático de su indagación, "la búsqueda de un sentir común que *restituya* la credibilidad del discurso humano, no es por cierto tema que interese sólo a un sector delimitado de la filosofía teorética –como podría serlo una teoría del conocimiento, por ejemplo–. Interesa hoy como nunca a la cuestión dramática de la convivencia, y de ahí, directamente a una filosofía política y a una teoría de la democracia" (Giannini, 2013, p. 26).

[27] "El diario de vida, como método filosófico." Nota al pie original del texto, señalada con un asterisco.

premisa: “Los seres humanos comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos no sólo por la admiración sino también por la afección” (Fornet-Betancourt, 2008, p. 16).

Esta figura de la filosofía, olvidada y/o velada por la tradición que ha logrado monopolizar la interpretación del quehacer filosófico desde sus propias convicciones y prácticas, nace como una tradición de pensamiento cuyo punto de partida es la experiencia del “concernimiento”. Es porque la realidad toca y concierne al filósofo, para Fornet-Betancourt, que este responde a ella. Esta tradición tendría una clara vocación ético-política, en la medida que, al menos de forma tan original como en el asombro,

> el comienzo del filosofar encuentra sus condiciones de posibilidad en la evidencia de que los seres humanos hacen la experiencia de la esclavitud y el racismo, de la opresión y la represión, del conflicto entre las exigencias humanas legítimas y el orden político sancionado legalmente; y que consternados por esa realidad social que les afecta integralmente, dan inicio entonces a la tarea de pensar filosóficamente a partir de cuestiones de índole ético-políticas (Fornet-Betancourt, 2008, p. 16).

La experiencia del concernimiento que describe Fornet-Betancourt no solo lleva al filósofo a preguntarse por las cuestiones que vive, sino que, porque son un verdadero problema para él, se ve compelido a pensar en ellas, para intentar cambiar la situación en que se encuentra. La filosofía responsiva, desde esta perspectiva, toma como punto de partida el lugar donde se encuentran pensamiento y vida: el problema que afecta al filósofo y la necesidad de abordarlo, con la voluntad de transformar dicha situación.

El “problema” del filósofo, lo que le afecta, nos parece ser aquel punto donde filosofía y vida se encuentran, ya que, justo por encontrarse el filósofo “aproblemado” (abrumado por su problema, “implicado y complicado en aquello que explica”) es que la filosofía podría mantener el vínculo con la vida. Zambrano afirmará, en una dirección similar, que filósofo es el que no se queda en la pura inconformidad de su

situación, en su problema, sino que intenta cambiarlo: "Filósofo es el que ya no se queja" (Zambrano, 1987, p. 62).

El problema propio como punto de partida metodológico de ese "quién" que se dispone a filosofar, respondería de esta manera a la doble exigencia que ha ido naciendo en la búsqueda de esta perspectiva metodológica de investigación: la necesidad de una perspectiva a través de la cual la filosofía pueda al menos intentar ser o dar razón de su utilidad y, como camino para ello, la exigencia de buscar una práctica de la filosofía que intente estrechar la distancia entre pensamiento y vida. En el "problema" se encuentran implicados tanto el "quién" aproblemado como "lo qué" le causa el problema, su realidad externa, sus circunstancias. En términos modernos, en el problema de ese "quién" que filosofa encontramos el punto en donde sujeto aproblemado y objeto problemático se tocan, se encuentran.

Esta perspectiva, sin embargo, no está exenta de dudas y cuestionamientos metodológicos a la hora de abordar una investigación filosófica que intente reducir la distancia entre filosofía y vida. En la presentación que hace Fornet-Betancourt de una investigación que, como el mismo afirma, intenta hacer de la filosofía un pensamiento vivo,[28] aborda uno de los puntos débiles de esta perspectiva así presentada, puntualizando, en nuestra opinión, la necesidad de una reflexión metodológica previa:

> pues cómo, por ejemplo, –se interroga Fornet-Betancourt– sabe el sujeto que *sus* preguntas son las preguntas que se plantean en su experiencia o, dicho en otros términos, cómo está seguro el sujeto de que *sus* preguntas están a la altura de lo que le ha transmitido su experiencia. Y es que nos parece aconsejable reconocer al menos la posibilidad de que la capacidad de preguntar las preguntas que hay que hacer y el nivel de experiencia no se correspondan al ciento por ciento en una persona que se arriesga a filosofar desde su experiencia (2010, p. 13).

[28] Nos referimos a libro de José Santos *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía* (2010b). En este, Santos se plantea su investigación como "una suerte de crónica, de relato del camino de un sujeto que se va encontrando consigo mismo, con su tiempo, con su lugar" (2010b, p. 22). Son sus propios problemas, los que se le han presentado como insoslayables y filosóficamente relevantes, los que articulan el texto y dan sentido a las argumentaciones. De esta forma, Santos hace suya la pregunta metodológica por ese "quién", uno que, "dada la formación recibida, no tenía nada que estar haciendo allí" (2010b, p. 22).

Esta duda se vuelve particularmente insidiosa, en nuestro caso, en la medida que nos hace preguntarnos por aquello en donde la misma realidad del exilio se hace problema filosófico para nosotros. En efecto, si bien partimos desde una incomodidad cierta con respecto al exilio político de la dictadura chilena iniciada en 1973 y, en particular, con el desarrollo de la filosofía chilena desde dicho momento hasta la actualidad, de ninguna manera podemos afirmar que tengamos alguna claridad con respecto a cuál es exactamente el fundamento de dicha incomodidad, dicho de otro modo, que es lo realmente "problemático" para nosotros del problema del exilio, como experiencia de un grupo de filósofos chilenos. Esto se debe principalmente a que el exilio se nos aparece, en principio, como una experiencia ajena, al no haber sido nosotros exiliados ni, tampoco, haber vivido esta realidad en nuestro entorno cercano.

En la medida que intentamos encontrar, en la terminología de Fornet-Betancourt, la pregunta que se corresponda con el nivel de nuestra experiencia sobre el exilio, es decir, desentrañar lo problemático del exilio para nosotros, el desarrollo de la presente "Introducción" pretende hacerse cuestión del siguiente problema metodológico: si ya estamos casi convencidos de que el tipo de saber que buscamos ha de provenir de la experiencia del "concernimiento", de los problemas ineludibles que la experiencia le plantea al filósofo ¿cómo comprender, desde un tal saber de experiencia, una experiencia que, por no haberla vivido, nos parece ajena a nosotros mismos? ¿cómo abordar una investigación sobre el exilio cuando, en principio, no hemos tenido la experiencia de este?

El problema es relevante, como hemos desarrollado, no solo por cuestiones de claridad y distinción, sino porque esta es la vía que, entendemos, hemos de transitar para intentar obtener algún conocimiento de provecho, alguna utilidad, a través de una investigación que aborde filosóficamente una filosofía surgida desde la experiencia del exilio.

Esta dificultad y la pregunta metodológica que entraña no solo afecta al investigador, sino también a aquel que quiere compartir una experiencia como la del exilio y, sobre todo, lo que de ella ha aprendido. La profundidad de esta problemática radica, como reconocerá María Zambrano en uno de sus textos posteriores a su regreso del exilio a España, en que para que alguien entienda el exilio desde un saber de

experiencia, tendría que haber nuevamente exiliados, porque "para entenderlo tendría que padecerlo"(Zambrano, 2009a, p. 67). El punto sería entonces, en la perspectiva de Zambrano, más que dar a entender la totalidad de la experiencia misma del exilio, el cómo poder comunicar lo aprendido en dicha experiencia, para que no solo sea útil para la persona que lo ha vivido.

> Lo grave del saber de experiencia –afirma en otro de los textos posteriores a su retorno en el que aborda el exilio– es que, si es verdadero, llega después, no sirve y es intransferible. (…) ¿Cómo pues, lograrse el ser humano si, de ese saber de experiencia, no logra transmitir a alguien la experiencia, dejársela a alguien? No hace falta ser padre ni maestro, ni discípulo ni hijo, para querer dejar algo así como la expresión concentrada, como una bebida de la propia vida (…) ¿Cuál es el camino? (2009b, pp. 68-69).

Así, entendemos que la cuestión metodológica respecto del exilio tendría implicaciones directas no solo en el "cómo" comprender una filosofía que nace de una experiencia con aparentes rasgos de irreductibilidad e incomunicabilidad ni, tampoco, únicamente en el "cómo" comunicar dicho saber. Lo central, es que esta pregunta es importante para el camino (metodológico) de encuentro, aprendizaje y comprensión común entre exiliados y no-exiliados. Este es el punto donde el problema metodológico que nos planteamos para el exilio, deviene un problema político.

Haciendo caso a la premisa cartesiana de evitar la precipitación, nos preguntamos en particular por la forma o la perspectiva en que la experiencia del exilio pueda ser utilizada como criterio de investigación, para abordar una parte de una aún desconocida etapa de la historia de la filosofía chilena que se abre luego del golpe de Estado de 1973. No se trata, sin embargo, de tener una suerte de "visado" para comenzar la investigación, de plantear un método que, por sí mismo, nos lleve a buen puerto, sino de saber elegir un camino que pueda ayudarnos a hacer de esta indagación, como hemos repetido, un saber de utilidad para nuestro presente.

En primer lugar, en la medida en que nuestra investigación no solo se centra en la filosofía del exilio chileno sino que intenta rescatarla para la compresión de la

historia de la filosofía chilena, buscaremos esclarecer el problema de la pertinencia filosófica de una "historia de la filosofía" que busque un saber de experiencia, sobre todo pensando en la relación problemática que, en su instalación disciplinar, la filosofía tiene con su historia.

Esta pregunta entronca con el problema de las posibilidades que una disciplina como la historia tiene para acceder y traducir el pasado al presente, posibilidad sin la cual no existiría oportunidad alguna de provecho para nuestra investigación.[29] Abordamos entonces, a través de la problemática de la posibilidad y utilidad en general del conocimiento histórico, dicha posibilidad para la historia de la filosofía. Esta cuestión, nos parece, es uno de los problemas que permean hasta hoy la discusión con respecto a la relación de la filosofía con su historia.

Luego, entraremos directamente a la elucidación de un criterio para la interpretación del trabajo de los filósofos chilenos exiliados. Para ello, en primer lugar, mostraremos el lugar que puede tener el exilio dentro del desarrollo e interpretación de la historia de la filosofía chilena, centrándonos en particular, en el corte que significó el golpe de Estado en el desarrollo y el relato de su historia.

Posteriormente, expondremos algunas consideraciones sobre la necesidad de problematizar el exilio como criterio de investigación filosófica. Aunque comenzamos, en este punto, por el reconocimiento de la dificultad de definir y comprender la experiencia del exilio, no nos interesa zanjar el asunto sobre la correcta definición de este. La pregunta que nos planteamos es más bien por las consecuencias político-metodológicas de la perspectiva desde la que se aborda como criterio de investigación. No buscamos, en efecto, abarcar la totalidad de esta experiencia, sino tan solo abrir una "brecha teórica" desde la que interpretarlo,[30] desde donde la experiencia del exilio se haga conmensurable a nuestra propia experiencia sin, por ello, perder su especificidad.

[29] En efecto, el conocimiento histórico se enfrenta a un problema similar al que nos enfrentamos en la medida que intenta, en principio, comprender y/o aprovechar la experiencia del pasado, experiencia que, mientras más remota, más lejos parecemos estar de poder experimentarla. Por esta razón, afirma Reinhardt Koselleck " la *Historie* se concibió desde antiguo como conocimiento de la experiencia ajena" (1993a, p. 338).

[30] La expresión la tomamos de Giannini (2013), en el sentido de un punto de acceso provisorio a un fenómeno problemático.

Cuando se busca un punto de contacto entre dos experiencias que se presentan, en principio, como inconmensurables, el acercamiento teórico no puede comenzar por el intento de definición previa de dichas experiencias, en identificarlas en lo que tiene de propias y únicas, en sus propios límites. Por el contrario, se hace necesario intentar encontrar el punto que las comunica porque, en el fondo, siempre se está en una de dichas experiencias, intentando conocer la otra.

En este sentido, intentamos enfrentar el dilema metodológico que el propio Giannini se plantea a la hora de buscar aquella relación entre filosofía y vida, en la medida en que esta búsqueda, como la nuestra, no se dirige a resolver una cuestión de la experiencia personal del investigador. Por el contrario, Giannini se encamina hacia un subsuelo de principios sumergidos en la experiencia cotidiana personal de cada sujeto, "hacia el subsuelo de una experiencia común" (2013, p. 25).

La pregunta es, en este sentido, para Giannini,

> cómo estar ciertos de que al hablar de algo común no estemos sacando adelante, de nuevo, nuestras propias y personales experiencias o, a lo sumo, la interpretación que este sujeto privado, 'yo', me formo de la experiencia ajena. (…) Preguntas casi tan añosas como la reflexión filosófica misma. Y cualquier respuesta fundada en 'mi' opinión, en 'mi' conocimiento y, por último, en 'mí' experiencia será, justo por eso, una respuesta viciada. Una aporía (2013, pp. 25-26).

Luego de aclarar las cuestiones comprometidas en la búsqueda de una perspectiva para abordar el exilio como criterio de investigación filosófica, buscaremos poner de relieve lo distintivo de la filosofía hecha en exilio respecto de la filosofía que se desarrolla en dictadura al interior del territorio nacional. Para ello, contrastaremos la importancia y pertinencia de la cotidianidad como criterio historiográfico para la comprensión de la filosofía en dictadura, con la inadecuación de este para utilizarlo como criterio para la interpretación de la filosofía del exilio. Esto es crucial, como mostraremos, sobre todo si tomamos la experiencia del filósofo como punto de partida de su filosofar y, por ende, los problemas a los que se ve enfrentado

desde dicha experiencia. Este contraste, será nuestra primera entrada a la comprensión de la experiencia del exilio.

Finalmente, desde este contraste, expondremos uno de los rasgos fundamentales del exilio desde donde, desde nuestra perspectiva, este puede ser utilizado como criterio historiográfico de investigación filosófica para una investigación que intente interpretar esta parte desconocida de la historia de la filosofía chilena. Con ello, pretendemos responder la pregunta por una perspectiva metodológica que permita llegar, no tanto a la comprensión cabal de dicha experiencia, sino a la obtención de este tipo de conocimiento útil.

Para cerrar la "Introducción", explicaremos el plan y la perspectiva de la investigación, desde lo ganado en las reflexiones hechas en esta, para la interpretación histórica y filosófica de la obra y el itinerario intelectual de Mario Berrios en el exilio.

ii. La filosofía y su historia.

Si la pregunta a través de la cual nos acercamos de forma general a la experiencia del exilio dice relación con la posibilidad de obtener algún provecho o conocimiento de utilidad de esta a través del estudio de la obra de filósofos exiliados, lo primero será preguntarnos por la perspectiva de investigación histórica que ineludiblemente se presenta al abordar una experiencia del pasado que queremos sacar, como es el caso, de la penumbra en que permanece.

En un principio parecería que, como reza la sentencia clásica *historia magistra vitae,* el acercarnos al conocimiento de tipo histórico salvaguardaría automáticamente nuestras intenciones de obtener algún tipo de conocimiento de la experiencia que nos sea de utilidad. Sin embargo, como ha mostrado Koselleck (1993b), este *topos* se ha ido disolviendo a la largo de la historia moderna, perdiendo su fuerza y, por ende, haciendo problemática dicha relación.[31] Nos enfrentamos entonces a la pregunta por

[31] La argumentación de Koselleck, contundente en cuanto a su aprehensión del tiempo histórico, muestra que, en el fondo, el aprendizaje de la historia tenía sentido cuando la experiencia del tiempo entre generaciones hacía previsible que se repitiera de una generación a otra. No era mucho lo que cambiaba entre la experiencia que del mundo tenía un padre, un hijo y un nieto antes de la modernidad. Es esta experiencia del tiempo histórico la que se pierde a partir de la misma, haciendo problemática la cuestión del aprendizaje de la historia (Koselleck, 1993b).

la utilidad de la historia y, en nuestro caso particular, por la relación de provecho de la filosofía con su historia.

Esta discusión cobra relevancia para los filósofos no solo por las necesidades práctico-metodológicas de nuestro trabajo. Si bien es cierto que, como reconoce Taylor (1990) , surge de vez en cuando en la filosofía la meta de barrer con el pasado e intentar una compresión de las cosas completamente contemporánea, huelga reconocer que una buena parte del trabajo filosófico actual, es decir, el desarrollo profesional actual de la filosofía, se desenvuelve no solo en relación con la historia de la filosofía en su labor docente, sino como punto de partida, cuando no eje central, de su trabajo filosófico.

Como afirma Lorenz Krüger (1990), sin embargo, esto no es igual para otras disciplinas ni, en otras épocas, esta no era la manera en que se desarrollaba el trabajo filosófico. Por eso, se pregunta Krüger: "¿Existen buenas razones para ese cambio? ¿Conocemos esas razones? ¿Disponemos de una concepción bien fundada y compartida por todos acerca de por qué y con qué objeto la mayoría de los filósofos o la profesión en general estudiamos la historia de la filosofía? No lo creo" (1990, p. 99).

Jorge J. E. Gracia aborda ampliamente la cuestión en su trabajo *La filosofía y su historia. Cuestiones de historiografía filosófica* (1998), intentando principalmente definir, poniéndoles límites, las nociones de historia, filosofía e historia de la filosofía para, con ello, llegar a una mejor comprensión de estas y de sus relaciones. Utilizaremos sus distinciones para una mejor comprensión de la problemática.

Para Gracia, la palabra historia puede interpretarse de tres maneras distintas: 1) historia como una serie de acontecimientos pasados; 2) historia como una relación de acontecimientos del pasado (que va más allá de la narración porque debería contener referencia a sus causas, a las conexiones entre los acontecimientos y a sus consecuencias); y 3) historia como una disciplina del conocimiento, donde deben distinguirse entre la actividad misma mediante la cual se produce la relación de los acontecimientos y la formulación, explicación y justificación de las reglas que debe seguir dicha producción (lo que se llama propiamente historiografía).

Estas tres formas de decir "historia" se diferencian entre sí, para Gracia, respecto a su composición. La primera de estas puede estar compuesta tanto por hechos lingüísticos como por hechos no lingüísticos; la segunda, sin embargo, solo está compuesta de hechos lingüísticos; la tercera, por su parte, puede estar compuesta tanto

de hechos lingüísticos, como ser considerada en tanto que una actividad (de producción de hechos lingüísticos). Gracia abordará principalmente la discusión sobre el segundo tipo de forma de hablar de la historia ya que, de una parte, el hablar de la historia como disciplina del conocimiento no parece generar mayor controversia y, de otra, aunque pueda discutirse la existencia misma de los hechos del pasado, esa discusión desborda el carácter historiográfico de su trabajo y se inserta en una discusión más amplia de orden epistemológico.[32]

Las proposiciones históricas de la historia, vista como el informe o relación de los hechos del pasado, pueden ser clasificadas según Gracia en tres grupos principales: las proposiciones descriptivas, las interpretativas, y las valorativas. La función primaria de las proposiciones descriptivas consiste en presentar con precisión acontecimientos y sus conexiones de los que se puede tener alguna evidencia empírica directa. Las proposiciones interpretativas, por su parte, tienen como función primaria "reconstruir el entramado de motivos no manifestados, factores intangibles y circunstancias implícitas dentro de las cuales tuvieron lugar los acontecimientos y de los cuales no puede haber evidencia empírica" (Gracia, 1998, p. 83). Finalmente las proposiciones valorativas, como su nombre lo indica, contiene valoraciones tanto de los acontecimientos históricos como de los puntos de vista de otros historiadores sobre dichos acontecimientos.

Que las proposiciones valorativas hagan parte de la historia es, asume Gracia, la parte más controvertida de su argumento. En efecto, muchos aceptan para la historia solo el primer tipo de proposiciones y otros tantos el primero y el segundo tipo. Sin embargo, para Gracia, la historia entraña, tanto *de facto* como *de jure* la valoración. *De facto,* porque de hecho todas las historias, y más aún, las buenas historias contienen valoraciones ya sea de los periodos de la historia, de las actuaciones de los personajes históricos o del trabajo de otros historiadores; *de jure,* porque, para Gracia es importante para el historiador entender que los valores mismos juegan un papel importante en el desarrollo histórico y, en este sentido, hay que tomarlos en tanto que

[32] Con respecto a la historia vista como una relación de acontecimientos del pasado, Gracia afirma que, aunque esta no tenga que ser necesariamente lingüística (ya que encontramos, por ejemplo, relaciones pictóricas de acontecimientos del pasado) él se limitará a las relaciones lingüísticas en la medida en que la mayoría de estas relaciones son lingüísticas, sobre todo debido a los requerimientos impuestos por la transmisión de información a lo largo de extensos periodos de tiempo.

valores, lo que solo se consigue juzgando su adecuación y validez, es decir, valorándolos.

Finalmente, Gracia afirma que una de las características principales de las proposiciones históricas en general, siendo lo que distingue a la historia de otras disciplinas, es que todas ellas contienen tres elementos indispensables: una referencia a la temporalidad, a un lugar de origen y a los individuos. Las dos primeras de estas son evidentes en todas las proposiciones históricas. En cambio la tercera, sin dejar de ser evidente, enfrenta a la historia con su discutido carácter de cientificidad, en tanto que dicho carácter debiera ser juzgado en referencia a la universalidad de sus proposiciones.

Los significados del término "filosofía", por otro lado, coinciden con los sentidos analizados por Gracia para el término historia, excepto por la primera acepción: "Ningún sentido de "filosofía" –afirma Gracia– se corresponde con el sentido de "historia" en tanto que serie de acontecimientos pasados. Es cierto que la filosofía se ocupa del mundo y de la experiencia humana, pero ni el mundo ni la experiencia humana pueden llamarse filosofía" (1998, p. 95). Ocupa su lugar un sentido en el que se utiliza la palabra filosofía que no aparece en las acepciones de historia, a saber, cuando se habla de la filosofía en cuanto al conjunto de ideas que mantiene una persona sobre tal o cual asunto, sin ser este un punto de vista elaborado, por más que pueda tener mucha incidencia en su propia vida.

Las demás acepciones de filosofía se condicen con las analizadas para la historia: por un lado, es una disciplina del conocimiento cuyo resultado es "una visión del mundo que pretende ser consistente, precisa y comprehensiva" (1998, p. 96),[33] siendo este producto, para Gracia, la contrapartida de la acepción de la historia como una relación de una serie de acontecimientos pasados; por otro, puede ser vista como una actividad, o como el conjunto de reglas que gobiernan esa actividad (llamadas por Gracia la metodología filosófica").

Al analizar esta concepción de la filosofía, Gracia muestra que la filosofía tiene al menos cuatro diferencias con la historia: primero, no contiene el tipo de

[33] Gracia afirma que aunque sabe que muchos filósofos pueden no estar de acuerdo con esta definición de la filosofía, sobretodo porque este es el ámbito en el que más discrepancias suelen tener los filósofos (en el significado de la filosofía), entiende que esa discrepancia no inhabilita sus conclusiones (Cfr.: 1998, p. 96).

proposiciones descriptivas y, aunque algunas de sus proposiciones parecieran ser descriptivas, se muestran frente al análisis como proposiciones interpretativas, porque no habiendo una referencia a evidencias empíricas directas, intentan decir algo más allá de lo que la evidencia puede mostrar. En cambio, la filosofía si contiene proposiciones valorativas: para Gracia, el propósito de la filosofía sería determinar el valor de verdad y la validez. Una segunda diferencia, es que la filosofía contiene un tercer tipo de proposiciones de las que adolece la historia y estas son las que tienen como función el describir las relaciones (lógicas) entre las ideas. Una tercera diferencia sería con respecto a las referencias temporales y espaciales de dichas proposiciones. Con respecto a este punto, Gracia afirma:

> Las referencias al lugar de origen y al tiempo ocurren en el discurso filosófico, pero cuando es éste el caso, las referencias no son esenciales para el propósito principal del discurso, porque dicho propósito, a diferencia del de la historia, es el establecimiento del conocimiento filosófico, y este conocimiento, a diferencia del conocimiento histórico, no tiene nada que ver con las cosas que ocurren en un determinado tiempo y lugar (1998, p. 100).

Una cuarta y última diferencia entre la filosofía y la historia, que se relaciona con la anterior, dice relación con que la filosofía, al contrario de la historia, se ocupa primariamente de lo universal, al tener como propósito principal el dar cuenta del mundo y de nuestra experiencia de él, mientras que la historia intenta dar cuenta de acontecimientos individuales.

Con respecto a la "historia de la filosofía", finalmente, Gracia distingue a su vez otros tres significados sobre este término, que se corresponden a los abordados tanto para la historia como para la filosofía: 1) historia de la filosofía como una serie de ideas filosóficas del pasado; 2) historia de la filosofía como una relación de ideas filosóficas del pasado (que va más allá de la narración porque debería contener referencia a sus causas u orígenes, a las conexiones entre ellas y a sus consecuencias); y 3) historia de la filosofía como una disciplina del conocimiento; distinguiéndose por un lado la actividad mediante la cual se produce la relación de ideas filosóficas del

pasado y, por otro, la formulación, explicación y justificación de las reglas que debe seguir dicha producción (historiografía filosófica).

La historia de la filosofía, en tanto que historia, debería tener las mismas tres clases de proposiciones que se encontraban en la historia, es decir, descriptivas, interpretativas y normativas. Sin embargo, se diferencia de esta porque se interesa por un conjunto determinado y muy peculiar de "hechos", a saber, las ideas filosóficas, razón por la cual el tipo de proposiciones que contiene son distintas a una historia más abarcadora:

> En efecto, su principal propósito –afirma Gracia– es describir, interpretar y valorar las creencias, doctrinas y argumentos de los filósofos del pasado, junto con sus conexiones (ya sean internas o externas) e influencias respecto de las creencias, doctrinas y argumentos de otros filósofos. (…) Naturalmente, puesto que estas ideas no ocurren en el vacío, una idea de la filosofía deberá contener referencias a aquellos acontecimientos y circunstancias que, al parecer, arrojarán luz sobre aquellas ideas (1998, p. 104).

Como con los términos historia y filosofía, Gracia se detendrá en un análisis de la segunda acepción del término historia de la filosofía, a través de la distinción de los mismos tres tipos de proposiciones que ha analizado anteriormente.

Para Gracia, el primer tipo de proposiciones, las descriptivas, no revisten mayor controversia al tener las historias de la filosofía el propósito de informar sobre lo que algunos filósofos pensaban o dijeron que pensaban, suponiéndose en todos los casos que puede existir evidencia empírica para dicho informe.

Con respecto al segundo tipo de proposiciones, las interpretativas, Gracia afirma que estas se relacionan con tres posibilidades y tareas que cumplen los historiadores de la filosofía: la posibilidad de la historia de la filosofía de ir más allá del puro informe de la evidencia explícita que se tiene acerca del pasado, para poder indicar hechos inobservables como los puntos de vistas de autores o las relaciones que pudieran existir entre las ideas mismas; la posibilidad de hacer generalizaciones históricas que permiten determinar enfoques globales de filósofos o épocas; y la

posibilidad de traducción de las ideas filosóficas del pasado al lenguaje y al marco conceptual del presente. Es esta última tarea la que presenta más controversia con respecto a la tarea interpretativa de los historiadores, sobre todo cuando el objeto de estudio son las ideas filosóficas, abordando directamente la problemática sobre los modos en que la historia de la filosofía puede o no incidir en el presente.

Este tercer tipo de proposiciones, las proposiciones valorativas, generan controversia porque es donde, según Gracia, se juega el límite, para muchos historiadores de la filosofía, entre la historia y la filosofía. El núcleo de esta problemática se basa en los juicios de valor de verdad y en la pertinencia o no de excluirlos de cualquier relato o informe histórico. Para muchos historiadores, la tarea del historiador no puede ser el juzgar la verdad o falsedad de las opiniones expresadas en el pasado: si han de ocuparse de algún tipo de verdad esta tiene que ser una verdad histórica, no filosófica.[34]

Es este último tipo de proposiciones, y las posturas prácticas que representa en la forma de acercarse la historia de la filosofía, el que nos interesan principalmente ya que refiere a la posibilidad de una perspectiva de investigación que conjugue tanto una perspectiva histórica como filosófica como la que buscamos, en vistas a la posibilidad de incidir en el presente. En particular, nos interesa la discusión sobre la posibilidad de interpretación y traducción de las ideas filosóficas del pasado al presente y, de ahí, a su posible utilidad.

En el extenso debate que esta cuestión ha suscitado pueden identificarse dos posturas básicas antagónicas. El dilema lo resume de manera clara Alasdair MacIntyre (1990):

> *o bien* leemos las filosofías del pasado en forma tal que ellas se tornen relevantes para nuestros problemas y nuestras empresas contemporáneas, transformándolas, en la medida de lo posible, en lo que ellas habrían sido en

[34] Esta postura haría dicha separación de la siguiente manera. "La verdad histórica se refiere al valor de verdad de proposiciones que describen el pasado, tales como "Platón sostuvo que *P*". La verdad filosófica se refiere al valor de verdad de proposiciones que no son históricas, tales como "Los seres humanos poseen almas inmortales. (…) A los historiadores, por tanto, no se les permite juzgar si Platón tuvo razón o se equivocó al sostener que *P*; sólo se les permite juzgar si Platón sostuvo o no sostuvo que *P*" (Gracia, 1998, p. 121).

> caso de formar parte de la filosofía actual, y minimizando o ignorando, o, incluso presentando a veces erróneamente lo que se resiste a tal transformación porque se halla inextricablemente ligado a los elementos del pasado que lo tornan radicalmente distinto de la filosofía actual; *o bien,* en lugar de ello, nos tomamos gran cuidado en leerlas en sus propios términos, preservando meticulosamente su carácter idiosincrásico y específico de modo tal que no puedan aparecer en el presente sino como un conjunto de piezas de museo (p. 49).

Como afirman tanto Gracia como MacIntyre, la mayoría de los filósofos e historiadores que se dedican al estudio de la historia de la filosofía reconocen a simple vista que ambas posturas son extremas y, del mismo modo, que la forma correcta debiera estar en algún punto medio entre ambas. Sin embargo, con más o menos matices, siempre termina siendo una de las dos opciones la preponderante. Sucumbimos a una u otra sin tener una idea clara sobre el lugar de dicho punto, pero sabiendo que nos alejamos de él.

Esta discusión se ha resumido y conceptualizado a través de dos términos antagónicos y peyorativos que intentan mostrar las deficiencias de cada una de estas perspectivas (v. gr. Velasco, 1995; Gracia, 1998). Los defensores de la primera postura, que buscan acercarse a la historia de la filosofía con la intención de que esta se torne relevante para nuestros problemas actuales han sido acusados de anacrónicos. Por otra parte, los que defienden una aproximación a la historia de la filosofía con la intención de entender las filosofías o textos del pasado en sí mismos, siendo escrupulosos en reservar su carácter específico, han sido acusados de anticuarios. De manera inversa, para estos últimos, la traducción, interpretación o adecuación de las teorías filosóficas del pasado no tiene ningún valor histórico, porque pierde el perfil exacto de aquella filosofía en su propio tiempo, permaneciendo oculto para nosotros. Para los primeros, la postura anticuaria no tiene valor filosófico alguno, ya que no logra incidir en nuestras vidas.

Haciendo un análisis detallado de este dilema en el ámbito de la historia de la teoría política, basándose para ello en las obras de Quentin Skinner y Leo Strauss, Ambrosio Velasco (1995) divide el dilema anacronismo/anticuarismo en lo que llama

la "perspectiva filosófica" y la "perspectiva histórica" de investigación, respectivamente.[35] La característica principal de la primera, que identifica con la postura de Strauss, sería la afirmación de que las teorías del pasado deben ser consideradas como "intentos de respuestas verdaderas a problemas fundamentales que han persistido a lo largo de toda la historia del pensamiento político" (Velasco, 1995, p. 19). En este sentido, la importancia de las doctrinas debe ser evaluada, tanto moral como epistemológicamente, con arreglo a criterios universales. Por otra parte, la perspectiva que Velasco llama "histórica", y que identifica con la propuesta de Skinner, rechaza la existencia de problemas fundamentales transhistóricos y, con ello, las evaluaciones de las teorías de acuerdo a criterios universales. "Ellos –afirma Velasco– conciben las teorías políticas como discursos prácticos que se desarrollan en debates ideológicos específicos de su tiempo histórico" (1995, p. 20).

Una posible solución para este dilema la propone Richard Rorty (1990). Para este, existen buenas razones tanto para acercarse a la historia de la filosofía dejando deliberadamente que nuestras ideas y concepciones determinen los términos en que se describan las ideas filosóficas del pasado, así como también para intentar describir dichas ideas en sus propios términos. Sin embargo, no existe dilema alguno que nos obligue a escoger entre alguno de los dos modos: su propuesta es, simplemente, seguir haciendo las dos cosas, pero por separado:

> Si nos representamos la discusión entre los grandes filósofos muertos como alternando entre la reconstrucción histórica, que depende de la obediencia de la regla de Skinner,[36] y la reconstrucción racional, que depende de que se la ignora, no habrá necesariamente un conflicto entre ambas. Cuando respetemos

[35] Velasco se propone abordar distintas perspectivas que han buscado aquel punto medio del que hablaban Gracia y MacIntyre, intentando combinar tanto la perspectiva histórica como la filosófica de investigación, debido a que, según la opinión creciente dentro del estudio de la teoría política, según Velasco, no podemos "discutir lo que son las teorías políticas sin una seria reflexión sobre su desarrollo histórico" (1995, p. 13).

[36] Skinner defiende que la interpretación de los textos filosóficos del pasado, en particular de la filosofía política, debe ser hecha en los propios términos de la época en que fue expuesta. La regla de Skinner expuesta por Rorty sería: "De ningún agente puede decirse que finalmente haya dicho o hecho algo de lo que nunca se lo pueda inducir a aceptar que es una descripción correcta de lo que ha dicho o ha hecho" Esta máxima excluye la posibilidad "de que una explicación aceptable de la conducta de un agente pueda jamás subsistir tras la demostración de que esa explicación dependía de criterios de descripción y de clasificación de los que el propio agente no disponía" (Skinner, 1969; citado en Rorty, 1990, p. 70).

> la regla de Skinner, daremos del pensador muerto una explicación «en sus propios términos», haciendo caso omiso de que pensaríamos mal de quien aún hoy emplease esos términos. Cuando ignoramos la regla de Skinner, damos una explicación en nuestros propios términos, haciendo caso omiso de que el pensador muerto, dados los hábitos lingüísticos en los que vivió, rechazaría esos términos como contrarios a sus intereses y sus intenciones (Rorty, 1990, pp. 74-75).

Una argumentación similar, pero con la conclusión inversa, parecen sostener aquellos que frente a la discusión de si la historia de la filosofía debería contener juicios sobre el valor de verdad de las proposiciones de las obras que estudia (y por ende criterios transhistóricos para evaluarlas), se decantan por negarle esa función a la historia de la filosofía. Los argumentos principales que Gracia identifica con estas posiciones son principalmente tres.

El primero apunta a que el valor de la historia de la filosofía radica en el confrontarnos con concepciones y perspectivas diferentes a las que tenemos actualmente lo que nos ayuda a develar algunos de los supuestos implícitos de nuestro marco conceptual. Con esto, la cuestión de la verdad o falsedad de las opiniones pasadas se vuelve irrelevante, no siendo la función ni la utilidad principal de la historia de la filosofía.

El segundo argumento afirma que, al ocuparse de la verdad o falsedad, se introduce un elemento de interés en la investigación histórica. Esto lleva a una distorsión en el relato histórico y puede conducir a posteriores distorsiones y manipulaciones. Es por esto que Daniel Garber (1988) llama a la historia que renuncia a los juicios de valor de verdad, historia desinteresada (citado en Gracia, 1998, p. 122).

El tercer argumento aboga por una diferencia radical entre las motivaciones del historiador y las del filósofo para acercarse a la historia de la filosofía y, por ende, la diferenciación entre un enfoque histórico y uno no histórico de la historia de la filosofía. Al igual que la diferenciación que hace Velasco, según este argumento el filósofo se acerca a la historia de la filosofía con sus propios intereses y criterios, puesto que su interés es aprender algo acerca de la verdad, buscando entenderla en sus propios términos. En cambio, para el historiador, el desinterés filosófico es una

condición necesaria desde la perspectiva del interés histórico. En este sentido, el argumento aboga, en palabras de Yvon Lafrance (1983), por una historia de la filosofía no filosófica (citado en Gracia, 1998, p. 125). Al igual que Rorty, este argumento mantiene el dilema entre dos posturas felizmente irreconciliables, circunscribiéndolas asimismo dentro de dos disciplinas distintas. La solución remitiría, sin embargo, a una cuestión de opción disciplinar y de interés particular a la hora de enfrentarse a la historia de la filosofía.

iii. Perspectiva filosófica de la historia de la filosofía.

Según la perspectiva de Gracia, estas propuestas no serían solución alguna, debido a un problema que aqueja a ambas interpretaciones, a saber, que ambas convierten el pasado en algo inaccesible: los anticuarios porque afirmarían en última instancia que no se pueden traducir las ideas del pasado al presente, y los anacrónicos, porque no tendríamos la capacidad de escapar de este último. "Ambos puntos de vista –afirma Gracia– socavan el valor del pasado y su estudio, puesto que en ninguno de los dos casos puede sacarse provecho para el presente. En el primero porque nada de cuanto sea de valor en el pasado puede separarse de él, y en el segundo, porque nunca puede traerse el pasado al presente" (1998, p. 118).

MacIntyre (1990) tampoco está de acuerdo con este tipo de solución. Frente a la estrategia de seguir haciendo las dos cosas separadamente, MacIntyre llega a una objeción similar:

> tal solución acarrea una clara y –espero– inaceptable consecuencia. El pasado se habrá convertido en nada más que el reino del *de facto.* Sólo el presente será el reino del *de iure*. Se habrá definido el estudio del pasado en forma tal que de él quede excluida toda consideración acerca de lo que es verdadero o bueno o está racionalmente garantizado, sustituyéndosela por la de lo que los hombres del pasado, con sus peculiares conceptos de verdad, bondad y racionalidad, creyeron que era así. La indagación de lo que realmente es bueno, verdadero y racional se reservará al presente (p. 58).

Para MacIntyre existe además un problema práctico que conlleva la solución de Rorty y que este no advierte: que toda investigación filosófica del presente se convertirá, en un futuro no muy distante y siempre por venir, en una parte más del pasado filosófico. De esta forma toda investigación sobre la verdad y la validez pasará de acampar en el reino del *de iure* al reino del *de facto*, resultando de esto que no habrá contribución alguna a algo así como una indagación continua a través de generaciones. "De tal modo, la anulación filosófica del pasado debida a esa relación entre el pasado y el presente, resulta ser un modo de anularnos a nosotros mismos. (…) Esta particular división del trabajo entre el historiador positivo y el filósofo asegura que con el tiempo todo quede librado a la positividad histórica" (MacIntyre, 1990, p. 59).

Frente a esto, MacIntyre buscará una solución alternativa sobre cómo relacionarnos filosóficamente con el pasado, a la vez que lo hacemos históricamente. El problema se condensa, para MacIntyre, en explicar de qué manera una perspectiva filosófica de gran alcance se puede relacionar con otra cuando no es posible recurrir a un criterio neutral o independiente para juzgar. El núcleo de este problema refiere, para MacIntyre, "al modo en que pueden resolverse racionalmente las discusiones cuando éstas separan a quienes se adhieren a puntos de vista amplios y comprensivos cuyos desacuerdos sistemáticos abarcan desacuerdos acerca del modo en que deban caracterizarse aquellos desacuerdos –y ni qué decir acerca de resolverlos–" (1990, p. 59).

MacIntyre advierte que este problema ha sido ya abordado por filósofos e historiadores de la ciencia, siendo descrito por Thomas Kuhn como un problema de inconmensurabilidad. La propuesta que MacIntyre esboza nace de un análisis sobre el debate que ha suscitado la propuesta de Kuhn. Para este último, en la descripción de MacIntyre, todo cuerpo de teorías de gran amplitud nos llega desde el pasado con su propia visión y conceptualización acerca de la realidad que intenta explicar. De esta forma, y situados al interior de un cuerpo de teorías distinto, como pueden ser, por ejemplo, nuestras concepciones actuales de la realidad con respecto a las de la Grecia clásica, no es posible recurrir a ninguna realidad neutral e independiente fuera de aquellos cuerpos de teorías. Al no existir este suelo común, para Kuhn no habría ni

siquiera la posibilidad de interpretar expresiones como la de "realmente existente" sin recurrir a las conceptualizaciones de una de estas dos teorías.

La solución que MacIntyre propone para el problema de la inconmensurabilidad se basa en dos puntos esenciales. El primero es que, tanto en la teoría de Kuhn como en el debate que suscitó, ha faltado el reconocimiento de que las teorías, tanto en ciencias naturales como en otras disciplinas como la filosofía, tienen una existencia esencialmente histórica. Esto implica para MacIntyre que no existe algo así como "la" teoría de gravedad, sino que puede identificarse cómo era en 1800, en 1850 o 1900. El punto es que las teorías progresarían o dejarían de progresar ya que, "por medio de sus inconsistencias y sus insuficiencias –inconsistencias e insuficiencias juzgadas de acuerdo con las normas de la propia teoría– proporcionan una definición de los problemas cuya solución proporciona a su vez una orientación para formular y reformular esa misma teoría" (1990, p. 61). Con ello, son las teorías las que se dan, a sí mismas, metas y pautas para su propio progreso.

El segundo punto importante implica la aceptación de que, detrás de cada teoría particular hay un cuerpo de teoría más amplio en el que viene inserto, que se halla a su vez dentro de un sistema de supuestos más amplio todavía. Estos sistemas son los que proporcionan la continuidad en el tiempo a través de la cual la transición entre cuerpos de teorías inconmensurables es posible. MacIntyre argumenta que, para que exista la posibilidad de catalogar a dos teorías antagónicas como inconmensurables, debe existir un entramado de este tipo debido a que se refieren a un mismo objeto e intentan alcanzar un mismo conjunto de metas teóricas frente a las cuales podemos decir que son inconmensurables. Sin este entramado, las teorías no tendrían siquiera las cualidades lógicas para que podamos clasificarlas como antagónicas. Según MacIntyre, para poder reconocer aquellos objetos y metas teóricas comunes se hace necesario esta suerte de repertorio común de sentidos y referencias situado a nivel de la *Weltanschauung,* esto es del "conjunto de supuestos y de puntos de referencia compartidos por todos y que no son puestos en tela de juicio aun cuando muchas otras cosas lo sean" (MacIntyre, 1990, p. 65).

De esta forma, para poder juzgar la superioridad racional de un cuerpo de teorías respecto de otro y, con ello, tener la posibilidad de evaluar y comparar nuestro cuerpo de teorías filosóficas con respecto a uno pasado, necesitamos evaluar si dicho

cuerpo nos da una explicación "adecuada y (…) verdadera de por qué el segundo cuerpo de teorías gozó de los éxitos y de las victorias que obtuvo y sufrió las derrotas y las frustraciones que padeció" (MacIntyre, 1990, p. 62). Para superar el problema de la inconmensurabilidad, la evaluación de los problemas y los fines de una teoría que creemos superior (nuestro cuerpo de teorías filosóficas actuales, en este caso) debe ser evaluada en los términos en los que la teoría que se pretende inferior definió como criterios de éxito y fracaso, de progreso o esterilidad tanto de sus problemas como de sus fines.

> Lo que sostengo es, pues –afirma MacIntyre–, que un cuerpo inconmensurable de teorías científicas puede comunicarse con otro a través del tiempo, no sólo porque proporciona un conjunto de soluciones más aptas para sus problemas centrales –puesto que, naturalmente, es en la definición de lo que constituye un problema central donde con toda probabilidad dos teorías inconmensurables discrepen–, sino porque proporciona una explicación histórica de por qué algunas de las experiencias fundamentales de sus adherentes, verificadas cuando estos luchaban con sus propios problemas, fueron como fueron (1990, p. 63).

Son las razones que un cuerpo de teorías puede aportar para una explicación histórica de la otra, mostrando el fundamento histórico de su desarrollo y sus respuestas, las que pueden ayudar a sortear su inconmensurabilidad, confiriendo una inteligibilidad a la narración del pasado. Esta posibilidad, para MacIntyre, se basa en la historicidad de dichos cuerpos de teorías así como la existencia de un terreno común general (un léxico común).

Al menos respecto de la inconmensurabilidad de teorías, la historia de la ciencia tendría una cierta primacía respecto de las mismas ciencias. Para MacIntyre, en efecto, el "modo en que juzgamos la posición de la ciencia depende del modo en que juzgamos la calidad de la historia que ella ayuda a lograr" (1990, p. 64). Desde este punto de vista, la ciencia siempre tiene una referencia histórica que une cada cuerpo de teorías, aunque inconmensurables, con sus antecesoras. Esto, aun cuando la

ciencia presente y transmita su saber muchas veces de una forma profundamente anti histórica.

¿De qué forma puede, entonces, aplicarse este modelo a la filosofía? Para MacIntyre, existen tres diferencias fundamentales por aclarar para que este modelo funcione para la filosofía: la posesión o falta de elementos de continuidad, referencias y sentidos comunes, debido a que estos suelen estar incluidos en las controversias filosóficas; que en la explicación de la inconmensurabilidad científica se da casi por sentado el avance de la ciencia (que los cuerpos de teorías posteriores son superiores racionalmente), cosa que en la filosofía está lejos de ser una evidencia; y la definición de la filosofía, ya que Kuhn se vale de una definición de ciencia específicamente moderna y sería un error, para MacIntyre, determinar lo que fuese la filosofía desde la perspectiva presente.

Frente a la primera cuestión, MacIntyre argumenta, sin desarrollar el punto, que a lo menos es prudente reconocer la "verdad filosófica" de que no es posible poner en tela de juicio todas las cosas a la vez, lo que imposibilita la ausencia total de elementos de continuidad. La fundamentación de este punto, sin embargo, haría necesario un recuento de aquellas formas de continuidad entre teorías, paralelo a uno de las de discontinuidad.

Frente a la segunda cuestión, MacIntyre reformula la explicación sobre la posibilidad de conmensurabilidad para que, sin variar los argumentos principales, esta pueda ser útil como explicación de la conmensurabilidad y la posibilidad de una acercamiento histórico y filosófico de la filosofía con su pasado. Para ello, reconoce que las disputas en filosofía son al menos de dos tipos. De una parte están las controversias que se desenvuelven dentro de un conjunto de supuestos ampliamente compartidos y, por otro, controversias entre perspectivas de gran escala. Con este reconocimiento, aunque exista la posibilidad de que los propios integrantes de una misma perspectiva tengan discrepancias sobre lo que implican sus propias pautas y discrepancias, la posibilidad de evaluar la superioridad entre dos teorías filosóficas generales radica en la capacidad que una de las perspectivas tenga de trascender las limitaciones, deficiencias y/o frustraciones que surgen de acuerdo a las pautas internas de la segunda, logrando, desde la primera, una explicación histórica de la segunda. Con ello, al igual que para la ciencia, los logros de la filosofía deben evaluarse desde

la explicación histórica de su progreso, es decir, desde la calidad de la historia de la filosofía que ayudan a "contar".

Frente a la tercera cuestión, MacIntyre sostiene que, "mientras que las ciencias naturales extraen su definición mínima y unitaria del punto que han alcanzado en la actualidad, la filosofía puede extraer una definición mínima y unitaria semejante de su punto de partida" (1990, pp. 64-65). Frente a esta proposición, para MacIntyre es Platón quien ha de ser considerado el inicio para la filosofía, no solo porque proporciono un punto de partida y una definición de esta, sino porque justamente aporto los argumentos históricos a través de los cuales pudo tanto superar a la filosofía presocrática como establecer las normas para trascender a las limitaciones de sus propias posiciones fundamentales. "Así hizo posible a Aristóteles; en realidad, así hizo posible la filosofía" afirma MacIntyre (1990, p. 65).

Aunque hace un avance importante en el necesario reconocimiento de la historicidad de toda teoría, esta perspectiva nos parece, sin embargo, que sigue inclinando la balanza hacia una comprensión principalmente "filosófica" (en el sentido opuesto a "histórica") de estas, es decir, que su principal foco de evaluación son las pretensiones de validez universal de esas teorías, aunque dicha evaluación se haga a la luz de una explicación histórica de sus limitaciones. La perspectiva de MacIntyre es, en efecto, una propuesta para la comprensión histórica de grandes aparatos teóricos cuya transformación se da, como hemos mostrado, tanto por conflictos internos como por sus conflictos externos con otras tradiciones. Estos grandes cuerpos teóricos representan lo que en *Justicia y racionalidad* llamará "tradiciones de investigación" (MacIntyre, 1994).[37]

Las limitaciones de la perspectiva de MacIntyre aparecen cuando intentamos aplicarla a un conjunto de filósofos y sus pensamientos cuyo factor común nace de compartir una misma experiencia histórica, como lo es en nuestro caso el exilio chileno. Lo mismo sucedería al intentar hablar de una historia de la filosofía circunscrita a un país o a una cultura. El principio cohesionador de las tradiciones, en la perspectiva de MacIntyre, serían los problemas y los criterios utilizados para la

[37] Hemos renunciado a abordar, para esta presentación, los planteamientos que MacIntyre propone en este libro ya que, aunque en el libro los presenta mucho más trabajados, matizados y explicados, el artículo que hemos utilizado condensa las cuestiones más atingentes a nuestra problemática.

resolución de dichos problemas, es decir, para la evaluación de las propuestas más o menos coherentes, válidas o veraces. En este sentido, un elemento "externo" como la circunscripción a un lugar o una experiencia histórica compartida, aunque MacIntyre reconozca que una tradición no puede ser desconectada de su contexto y situación histórica, no sería suficiente para fundar algo así como una "tradición", no por lo menos en los términos en los que habla MacIntyre.

Al intentar una historia de las filosofías del exilio chileno no podemos presuponer, por el contrario, ningún hilo conductor interno teórico y medianamente homogéneo en el sentido de una unidad de sus criterios de éxito o fracaso o normas de validación de las problemáticas comunes y sus respuestas. Nos referimos a una experiencia histórica particular de la cual, entendemos, surgirán cierto tipo de cuestiones comunes. Es justamente esta referencia a un tiempo y un espacio particular la que creemos causa la inadecuación de esta teoría con respecto a nuestro "objeto" de estudio.

Desde nuestra perspectiva, sin embargo, esta inadecuación no se debe a la tendencia "filosófica" de su perspectiva histórica, sino más bien a la concepción de la filosofía que subyace a esta y, con ello, al mismo planteamiento de la problemática.

Como se observa en gran parte de la discusión con respecto al problema de la relación de la filosofía con su historia que hemos descrito en el apartado anterior, uno de sus puntos cruciales es finalmente qué se entiende por filosofía. Para Gracia, en efecto, es desde las definiciones de filosofía e historia donde surge el problema de los límites y posibilidades de una historia de la filosofía. Esto es así justamente porque, como afirma Gracia, la principal diferencia entre la historia y la filosofía es que la primera contiene siempre proposiciones que refieren a un tiempo y un lugar específicos y versan sobre particulares, y la filosofía no tendría nada que ver con cosas que tengan una determinado tiempo y lugar, versando siempre sobre lo universal. Es justo en esta cuestión donde, para Gracia, historia y filosofía se diferencian radicalmente, donde surge su supuesta incompatibilidad.

Para solventar esta distancia, MacIntyre utiliza la definición de filosofía derivada de la concepción platónica de esta, utilizándola como piedra angular en el trasvase de su esquema argumentativo desde la historia y la filosofía de la ciencia, hacia la historia de la filosofía. La definición de la filosofía operaría para MacIntyre

como uno de aquellos supuestos compartidos que no son puestos en tela de juicio, en los cuales, por otra parte, funda los criterios de validación que pudieran explicar, al decir de MacIntyre, los aciertos y fracasos de una teoría diferente. Así, para MacIntyre, "no puede considerarse como filósofo a nadie que finalmente no tenga que ser juzgado según las normas establecidas por Platón" (1990, p. 65).

Un acercamiento crítico con este tipo de perspectivas lo encontramos en la propuesta teórica que sobre la historia de la filosofía hace Raúl Fornet-Betancourt en *Modelos de teoría liberadora en la historia de la filosofía europea* (2008). En este trabajo, Fornet-Betancourt comienza reconociendo la importancia de la idea de la filosofía para todo aquel que quiera ocuparse de forma filosófica de la historia de la filosofía. Es justamente en la definición de la filosofía, centro de la problematización de Gracia y punto de apoyo de la argumentación de MacIntyre, donde Fornet-Betancourt se distanciará de estas perspectivas.

Como mencionamos, Fornet-Betancourt caracteriza su concepción de la filosofía en tanto que un pensamiento responsivo, es decir, que nace de la experiencia del "concernimiento" del filósofo, de que las cosas que le dan en qué y cómo pensar son parte de las problemáticas de su mundo práctico y que, porque lo afectan, lo interpelan para responder de manera crítica a su realidad. La filosofía en tanto que pensar responsivo asume en su proyecto, la figura de un pensamiento crítico de su época y su contexto.

Dicha concepción se opone directa y explícitamente a la concepción que proponen tanto MacIntyre como Gracia de la filosofía y que, como lo hace MacIntyre, argumenta a favor de una unidad de la filosofía desde su punto de partida sancionado por Platón. Para Fornet-Betancourt, la característica principal que la tradición le ha dado a esta concepción de la filosofía es hacer del asombro su punto de partida y de la universalidad su ámbito de trabajo. Esta idea, según Fornet-Betancourt, ha cristalizado como la concepción predominante sobre todo, por medio de la asignatura de "Historia de la filosofía" y se ha apoderado del desarrollo histórico posterior a través de lo que Detlev Pätzold (1989) ha llamado la "normatividad de lo clásico" (citado en Fornet-Betancourt, 2008, p. 9).

Al igual que en MacIntyre, en Fornet-Betancourt opera una perspectiva de lectura y relación con la tradición filosófica y su historia que se basa justamente en el

reconocimiento de la historicidad de la filosofía, y en la opción de acercarse a esta desde dicha historicidad. Para Fornet-Betancourt, sin embargo, esto implica también reconocer que la tradición de la filosofía europea no está compuesta por una, sino por varias tradiciones filosóficas, "suponiendo por lo pronto que cada una tiene por sí misma la potencialidad o capacidad para respectivizar el conjunto del quehacer filosófico" (2008, p. 8).[38] Dicha potencialidad, para Fornet-Betancourt, si bien es la que genera o permite el conflicto entre tradiciones, es también la que muestra la contingencia inherente a "toda tradición que logra imponerse y monopoliza la filosofía, identificándola con el desarrollo de su propia perspectiva" (2008, p. 8).

Es el reconocimiento de esta contingencia histórica de cada una de estas tradiciones la que resta exclusividad a la idea de que la filosofía (europea) nace únicamente de esta capacidad de asombro, y la que le permite afirmar a Fornet-Betancourt que, con la misma fuerza, la filosofía ha encontrado sus condiciones posibilidad en problemas de orden social y político y en cuestiones de ética práctica. De esta forma, la idea de un pensar responsivo, aunque opuesta a la concepción dominante, haría parte de la tradición europea de la filosofía, entendiendo que dicha tradición no se agota en el "desarrollo casi necesario de una constelación concreta, pero al mismo tiempo sacralizada de la razón filosófica" (Fornet-Betancourt, 2008, p. 8).

Este reconocimiento de la historicidad de la filosofía va más allá del que observamos en MacIntyre y Gracia. La diferencia estriba en que estos reconocen un cierto grado de historicidad a la filosofía, que actúa más bien como un complemento o situación en donde, sin embargo, la filosofía puede realizar su ejercicio reflexivo independiente de toda contingencia. De esta forma, la única manera de plantear una aproximación filosófica a la historia de la filosofía será desde una figura de "historia de ideas" en donde prima el desarrollo "interno" de estas. Esta sería la manera en que el reconocimiento de la historicidad de la filosofía no entraría en contradicción con la

[38] Término utilizado por Fornet-Betancourt para mostrar que cada cual, cada tradición en este caso, puede darnos su propia perspectiva de la totalidad. "El otro, aun en su historia de opresión, es siempre una perspectiva original de discurso que sacude mis seguridades y certezas. Como interpelación es su perspectiva, además, explicación del sentido de un orden para el discurso humano, confrontándome de este modo con el carácter parcial del sentido fundado desde mi posición. El otro es entonces, principalmente allí donde nos sale al encuentro en la alteridad de una forma de vida o cultura, una perspectiva sobre el todo. Y de ahí precisamente su posibilidad de respectivizar nuestra propia perspectiva" (Fornet-Betancourt, 1994, p. 20).

definición que, por ejemplo, daba Gracia sobre ella, sobre su desafección de tiempos y espacios particulares.

La propuesta de MacIntyre, en particular, le da un importante peso a dicha historicidad, logrando conjugar dichos aspectos, en principio, contradictorios. Esta funciona, sin embargo, solo como una clave explicativa del cambio y conmensurabilidad entre paradigmas, de sus criterios teóricos de validación internos, lo que mantiene fuera de su ámbito la referencia a contingencia o lugar alguno, aun cuando integra el cambio dentro de su explicación. Por ello, no toca finalmente la definición misma de la filosofía, como se ve en la necesidad de poner a la filosofía platónica como paradigma de la disciplina.

Para Fornet-Betancourt, por el contrario, la centralidad de la contingencia histórica de la filosofía trastoca su desarrollo interno y, con ello, sus pretensiones de universalidad.

> Como la filosofía evidentemente no sólo tiene que ver con el "tiempo" –afirma Fornet-Betancourt–, es decir, que no trata sólo de un tiempo descontextuado o una historia abstracta, sino que su tarea de crítica de la época es al mismo tiempo crítica de contextos, la filosofía no puede ignorar las condiciones espaciales contextuales y aparecer en escena con la pretensión de ser filosofía "universal". Su reflexión crítica es contextual, es una perspectiva localizada que sólo por complejas mediaciones, con intención comunicativa y en confrontación con otras perspectivas, puede verificar su posible universalidad.
>
> Bástenos aquí esta observación para recordar el carácter cuestionable de toda filosofía que se presente a sí misma demasiado rápido como universal (2008, p. 25).

Fornet-Betancourt abordará desde una perspectiva crítica la forma tradicional de hacer y relacionarnos con la historia de la filosofía, principalmente con la intención de criticar la idea de filosofía que esta transmite.[39] En este sentido, el trabajo de Fornet-Betancourt se presenta como la argumentación para demostrar que una teoría de la

[39] Y desde allí, entendemos, abrir la posibilidad de su configuración como saber práctico-real.

historia de la filosofía basada en la idea de la filosofía como un pensamiento responsivo ubicado en su contexto histórico "abre la perspectiva adecuada para encontrar y desarrollar sistemática y metodológicamente una aproximación libre y por lo tanto liberadora a lo que llamamos historia de la filosofía" (2008, p. 38).

En este sentido, en la propuesta de Fornet-Betancourt no solo es importante la concepción de la filosofía, sino también los objetivos y las motivaciones de la investigación histórica. En su trabajo, particularmente, intentará una reconstrucción alternativa de la historia de la filosofía europea que muestre una cara distinta de su tradición "normalizada", diferente de aquella que ha sido sancionada como "la" tradición europea y de la que las teorías liberadoras que pretende sacar a la luz representan una "memoria peligrosa".

> Pues no se trata sólo de informarse sobre el pasado para saber más sobre él, y responder al interés del historiador según el clásico afán del saber "cómo fue verdaderamente".
>
> Se trata más bien de tomar consciencia del hecho de que ese presente y ese futuro, que constituyen hoy para nosotros el horizonte de nuestro quehacer filosófico, nos confrontan por su mismo origen con tradiciones de "humanidad" que no pueden ser consideradas como material informativo (Fornet-Betancourt, 2008, p. 10).

Desde esta aproximación teórica a la historia de la filosofía, la tradición se presenta como un camino abierto. Un modo de relacionarnos con la filosofía "que permita apropiárnosla no como una tradición lineal sino como una red de tradiciones alternativas" (2008, p. 8); no como construcciones acabada o piezas de museo "con las cuales ya no podemos hacer más nada como no sea haciéndolo con el interés anticuario y filosóficamente irrelevante de un coleccionista" (2008, p. 8).

De esta forma, si Fornet-Betancourt se inscribe dentro del intento por hacer una historia "filosófica" de la filosofía, es por la distancia que tomará respecto a esta orientación tal como la hemos descrito en el apartado anterior, justamente en cuanto a la concepción de la filosofía que maneja y transmite. Su perspectiva filosófica de la

historia de la filosofía no se contrapone a una perspectiva histórica en tanto se asume como filosófica en el reconocimiento de la historicidad radical de la misma filosofía, abriendo con ello los límites disciplinares de la misma filosofía a la perspectiva histórica. En este sentido, asume la perspectiva de aquella tradición responsiva que parte de la convicción de que la filosofía no puede relacionarse con su historia como una herencia a recibir acríticamente, ya que solo puede relacionarse filosóficamente con su historia desde la posición de una filosofía viviente y actuante en su mundo.

La contingencia histórica de la filosofía, para Fornet-Betancourt, implica entonces que "todo estudio filosófico de la historia de la filosofía tiene que ver con la historia presente y contextual de la filosofía que se escribe en y por la dinámica del cerciorarse y reasegurarse de las posiciones filosóficas propias" (2008, p. 30). Esto quiere decir que el filósofo se mueve siempre en el ámbito de la historia de la filosofía y que, dicha pertenencia, no se reduce a una recepción pasiva de la tradición filosófica, sino que comporta una actitud activa con respecto a la tradición. Lo "decisivo en ello es que la óptica propia, aun cuando ella misma no sea explicable sin recurrir a la tradición, es la que da un sentido filosófico a la tradición de la historia de la filosofía" (2008, p. 31).

Esta postura parecería caer nuevamente en el anacronismo, debido a la primacía que el presente tiene para la lectura del pasado. El punto es, sin embargo, que el reconocimiento de la contingencia histórica de la filosofía implica no solo reconocer la contingencia del pasado filosófico sino, sobre todo, la de la propia perspectiva filosófica. Esto implica que podamos ver la tradición en tanto que historia de la filosofía y la postura propia como siendo parte de dicha historia de la filosofía. De esta forma, para Fornet-Betancourt, el hacer historia de la filosofía se entiende como una forma de llevar a cabo la propia actividad de filosofar en diálogo con dicha historia en tanto que tradiciones vivas e inmersas en los desafíos del presente.

> Se trata entonces de un filosofar para el que la historia de la filosofía no es una totalidad cerrada a reproducir, sino un conjunto abierto de tradiciones con las que se relaciona creativamente. Expresándolo con otras palabras, podemos decir que dicho filosofar debe hacerse filosofía y escribir su propia historia de la filosofía confrontándose con los problemas de su tiempo y su contexto a la

> luz de un horizonte de tradiciones que debe por su parte re interpretar desde la perspectiva de su propio presente histórico. Así el propio filosofar se hace presente de la filosofía y arriesga un nuevo comienzo. Y es de esta suerte, es decir, al constituirse como filosofía de un presente histórico, que se hace historia de la filosofía, o, dicho más precisamente, el presente de la misma (Fornet-Betancourt, 2008, pp. 32-33).

Desde la perspectiva de MacIntyre, asumir de esta forma la contingencia histórica caería en el problema "autodestructivo" de pensar el propio trabajo filosófico como un pensamiento que pasará a ser indefectiblemente pasado, a habitar en el reino del *de facto.* Sin embargo, esta perspectiva se basa en dos supuestos interrelacionados de los cuales Fornet-Betancourt se preocupa de desmarcarse, a saber, una concepción de la filosofía que prioriza la universalidad de sus postulados y, por ende, su figura ahistórica; lo que conlleva que la tradición sea vista como algo cerrado ya que toda empresa pasada que no sea evaluada desde la perspectiva (histórica o no) de sus criterios de verdad y validez, se nos muestra como algo imposible de apropiarse en el presente. El error, desde nuestro punto de vista, sería el excluir el presente (y por ende el futuro) de la perspectiva histórica, haciendo del pasado su único ámbito histórico.

Por el contrario, la evaluación de la perspectiva filosófica presente desde este pensamiento responsivo se realiza en tanto que respuesta a una realidad problemática que hay que modificar y, desde esta perspectiva, se evalúan las filosofías del pasado. Por esto, para Fornet-Betancourt, la relación con tradiciones pasadas ha de asumir que dichos esfuerzos reflexivos encarnan experimentos o planes "para la transformación de la realidad, que han sido reprimidos o interrumpidos, pero que son "memoria" de posibilidades que también podrían ser nuestras. Y como tales representan un potencial latente para la transformación de la historia y la construcción de un nuevo futuro" (2008, p. 10).

Utilizando el esquema argumentativo de MacIntyre, dicha evaluación no habría de ser hecha a través de las razones que dichas teorías nos ofrecen para una explicación histórica de por qué son superiores a sus predecesoras y, por ende, a la historia pasada que nos pueden ayudar a relatar, sino más bien a los argumentos y posibilidades para

la resolución de nuestros problemas y, por lo mismo, conforme a la historia futura que nos pueden ayudar a construir.

Esto se comprende mejor al explicitar otra de las características del pensar responsivo, a saber, que se configura, también, como un movimiento de crítica en búsqueda de contribuir a un posible futuro de la humanidad, en contraposición a la concepción hegeliana de la filosofía, configurándose "como función de un tipo de pensamiento que no espera el crepúsculo, sino que más bien prepara el alba. Hablando con Nietzsche, se trata entonces de la configuración de "*la filosofía de la mañana*"' (Fornet-Betancourt, 2008, p. 25).

Ahora bien, en la medida en que la perspectiva de la propia filosofía ha de hacerse como historia de la filosofía, más exactamente, como el presente de dicha historia, la propia configuración del pensar filosófico, es decir, la propia tarea de filosofar, se entiende para Fornet-Betancourt dentro de un proceso doblemente histórico: porque es parte del flujo de la historia de la filosofía y porque está interrelacionado con el presente histórico contextual.

Una de las consecuencias de esta doble historicidad de la filosofía, que repercute en el trabajo mismo de la historia de la filosofía y que ha de repercutir en nuestra investigación, es que el estudio de la historia de la filosofía no puede reducirse a una historia atemporal de ideas, porque equivaldría a desconocer la naturaleza histórica de la misma filosofía.

> No discuto que la historia de la filosofía sea (también) una "historia de argumentaciones" –afirma Fornet-Betancourt–, pero no hay que pasar por alto que esa historia de las argumentaciones sólo existe porque hay una historia de problemas reales, en cuyo marco los filósofos, en tanto afectados, se dedican a la reflexión y ponen en marcha o continúan la historia de las argumentaciones, al intentar precisamente fundamentar sus propuestas y planes para la solución de los problemas de dicha historia real (2009, p. 34).

Una segunda consecuencia de esta doble historicidad, que se deriva de la anterior, es que la historia de la filosofía no puede reducirse solamente a un estudio de

textos. Esto no solo se refiere a reconocer que se establecen relaciones entre los acontecimientos históricos que hacen de contexto al filósofo y las teorías filosóficas y los significados de esta. A partir de la definición de la filosofía como un pensamiento responsivo, se evidencia para Fornet-Betancourt que la filosofía no es una mera crítica de textos, sino que se configura como una confrontación con la realidad y la historia.

En este sentido, los textos filosóficos deben ser leídos como reacciones a contextos, ya que las tradiciones filosóficas escritas son textos con contexto. Esto no solo porque hagan parte de un contexto, sino que, como tratamientos reflexivos de la realidad y la historia, los textos son parte misma de la historia interna de dichas tradiciones: son también su contexto. En este sentido, los textos filosóficos, aparte de ser ellos mismos una reacción al contexto, tienen una textura bidimensional siendo, a la vez, texto y contexto. Es necesario entonces, para Fornet-Betancourt, poner en relación los textos filosóficos con dichos contextos, preguntándose no solo por la influencia del contexto en el pensar filosófico sino "también por la función de las teorías y obras filosóficas en el conjunto del contexto histórico donde se elaboran" (2009, p. 35).

Una tercera y última consecuencia es el deber de trabajar de forma interdisciplinar ya que la doble historicidad de la filosofía no es solo una cuestión de carácter filosófico, sino que tiene que ver con la totalidad del contexto de la filosofía al plantearse como una confrontación con cuestiones tanto de historicidad, sociabilidad e individualidad de los filósofos y sus textos. De esta manera, para Fornet-Betancourt,

> la historia de la filosofía implica un programa que debe realizarse en base a la investigación y la cooperación interdisciplinarias, aun cuando se la deba escribir de un modo específicamente filosófico. Es decir que, incluso queriendo reconstruirla de un modo filosófico, hay que traspasar los criterios de interpretación puramente intrafilosóficos, e incluso también ir más allá del análisis interfilosófico (2009, p. 37).

Esto no solo implica un enriquecimiento de las fuentes informativas para un estudio histórico de la filosofía sino que, al ser un real traspaso de las fronteras

disciplinares desde una concepción de la filosofía que no se adecúa acríticamente a ellas, implicaría una ampliación epistémica de la forma de entender dicho trabajo.

iv. El lugar del exilio en la historia de la filosofía chilena.

Desde los tiempos de la colonia el exilio ha formado parte de manera continua de la historia política y social de Chile. Ejemplo de esto son la expulsión de los Jesuitas en 1767, el fin de la guerra civil de 1891 o la Ley de Defensa Permanente de la Democracia, conocida como la "Ley Maldita", promulgada por el presidente Gabriel González Videla y que, en 1948 ilegalizaba al Partido Comunista Chileno, dejando a Neruda quizá como el más ilustre de sus proscritos. Sin embargo, ninguno de estos tuvo la magnitud y el impacto del proceso que se inicia con el golpe de Estado el 11 de septiembre de 1973.

Aunque ha llegado a ser un consenso la dificultad y casi imposibilidad de un cálculo preciso de su cuantía, el éxodo emprendido por miles de chilenos luego del derrocamiento de Salvador Allende ha sido estimado, las más de las veces, dentro del amplio rango de entre 200.000 y 400.000 personas, las que debieron salir por motivos directa o indirectamente políticos.[40] Esta cifra es significativa si se toma en cuenta que

[40] Una de las razones de esta dificultad, es que las cifras del exilio fueron utilizadas, de un lado y de otro, como parte de la lucha comunicacional en la dictadura. La mayor de entre estas, provino del Instituto Católico de Migraciones, que calculó en 1.122.558 exiliados para 1988. Carlos Varas, representante del gobierno militar, calculaba que para el mismo año, solo podía hablarse de 352 personas (P. Orellana, 2015a). Sin embargo, fuera del uso político de las cifras, la mayor dificultad para un cálculo fidedigno del exilio chileno es la complejidad del proceso mismo, donde se mezclan cuestiones de índole administrativa, con las atingente a los márgenes, más o menos amplios, de decisión de los afectados y sus familiares.
Desde nuestro punto de vista, y en base a lo que hemos podido estudiar, el cálculo más estricto e informado es el señalado por Patricio Orellana en su estudio *La represión en Chile. 1973-1989* (2015b), que eleva a las 407.000, el número de personas exiliadas a lo largo de toda la dictadura. Basado en una exhaustiva revisión y comparación de diversas fuentes estadísticas, esta estimación del exilio no hace distinción, sin embargo, entre el exilio político y la migración económica dentro del periodo (fuertemente presente esta última sobre todo a partir del año 1982), tanto por la dificultad estadística de separar ambos procesos, como por la dificultad de hacer la separación conceptual e histórica entre las causas detonantes de uno y otro en el contexto de la dictadura chilena. Algo más sobre esta dificultad tendremos la ocasión de mencionar más adelante.
Esta cifra y otras del estudio de Orellana han sido reproducidas por no pocos investigadores, citando sin embargo a la Vicaría de la Solidaridad como su fuente principal. Un ejemplo de esto es el de la historiadora Carmen Norambuena (2000), quien a su vez es ampliamente citada, debido a su trabajo pionero en la materia, por otro número importante de investigadores. La razón es que este estudio, encargado por la Vicaría de la Solidaridad a finales de 1991 a Orellana, documentalista e investigador de la Vicaría y colaborador de distintas organizaciones de defensa de los derechos humanos en

Chile contaba, para 1973, con poco más de diez millones de personas, alcanzando los casi 13 millones en 1989 (INE y CEPAL, 2005).

A pesar de su magnitud, sin embargo, el exilio chileno ha sido uno de los temas que fue tempranamente quedando oculto conforme avanzaba y se profundizaba la "transición" democrática en Chile, como si por el solo hecho de la supresión de la prohibición explícita de retorno que recaía sobre los exiliados, para que un vespertino pudiera titular propagandísticamente "FIN DEL EXILIO",[41] este nunca hubiera existido, el problema se hubiera disuelto o se hubiera realmente terminado.

Muestra de ello es, por ejemplo, que las políticas de reparación dirigidas a los exiliados,[42] solo se mantuvieron vigentes durante los primeros cuatro años de la "vuelta a la democracia", sub-utilizando los recursos aportados enteramente por la cooperación internacional para dichos efectos y reasignando los saldos a programas que fomentaran el desarrollo económico del país (Lira y Loveman, 2005). Por otra parte, es destacable que tan solo el año 2017 los chilenos residentes en el extranjero pudieron dar su voto para un cargo de elección popular en Chile, reivindicación permanentemente bloqueada por la derecha en el Congreso, desde que este volviera a sus funciones el 11 de marzo de 1990.

Este gesto puede circunscribirse dentro de lo que agudamente describió Tomás Moulian como el "blanqueo de chile", al hablar de la compulsión al olvido que ya para 1997 mostraba nuestro país. Aunque en este "bloqueo" de la memoria puedan encontrarse negación, remordimiento o contradicciones habituales en sociedades

---

dictadura, hace parte de una obra mayor, inconclusa, sobre el accionar de la dictadura y su rol en la historia y el futuro de Chile, abordado desde distintos puntos de vista disciplinares y profesionales. El objetivo final de este estudio comprehensivo, según afirma Orellana, era "poner una loza que aplastara cualquier intento de la dictadura moribunda de justificar sus crímenes, documento que tendría el valor de un testamento político institucional de la labor cumplida por la Iglesia Católica en la defensa de la dignidad del hombre, teniendo como única arma la razón" (2015b, p. 12). Al no completarse la obra general, el autor difundió su trabajo, referido a los mecanismos represivos de la dictadura, entre investigadores y centros de documentación sobre Derechos Humanos, publicándolo recién en 2005 bajo su nombre, a través de su página web personal. Recién en 2015 publica la primera edición en papel, bajo el sello de una editorial sueca. Tres son los grandes aportes de esta obra desde nuestra perspectiva: la amplitud de las fuentes que utiliza (destacando las de índole estadística), la rigurosidad del mismo tratamiento estadístico de los datos y la exposición sencilla y sincera de los mismos, haciendo comprensible, en su contexto, la amplia gama de datos utilizados y reconociendo en todo momento los vacíos y las limitaciones de su interpretación. Es, desde nuestro punto de visto, al menos en lo referente a las cifras del exilio, la obra más acabada, aunque su calidad se extiende a las otras temáticas abordadas.

[41] *La segunda*, 1 de septiembre de 1988, tituló a cinco columnas con esta frase, un mes antes del plebiscito que podía dar a Pinochet otros ocho años, hasta el 11 de marzo de 1997.

[42] Fundamentalmente de apoyo al retorno y la reinserción socio-laboral.

enfrentadas a experiencias límites, el principal componente de este sería una negación estratégica supeditada a una razón de Estado: "La llamada transición ha operado como un sistema de trueques: la estabilidad, se dijo, tiene que ser comprada por el silencio. Pero creo que se trató de una trampa de la astucia. (…) Esa estrategia se basaba, más que por el temor, en la complicidad con el proyecto. (…) Lo que en realidad se buscaba era resituar a Chile, construirlo como país confiable y válido, el Modelo, la Transición Perfecta" (Moulian, 1997, p. 33).

Tanto porque una parte importante del mundo de la cultura y la intelectualidad estuvo desde un principio ligado al proyecto de la Unidad Popular,[43] como porque la represión contra artistas e intelectuales se mostró desde un primer momento brutal e implacable, hecho que se confirmaba con el brutal asesinato de Víctor Jara durante los primeros días de esta o la utilización de artillería en el cerco y toma de las Universidades Técnica del Estado y de Concepción por los militares, lo cierto es que una parte no poco importante de la intelectualidad chilena de esa época tuvo que salir al exilio.[44] En efecto, para la historiadora Carmen Norambuena (2008), el campo más afectado por el exilio chileno sería el intelectual y artístico, sangría que habría provocado que, luego del fin de la dictadura, "en casi dos décadas, el país aún no pueda recuperar su nivel de desarrollo universitario en Humanidades, Artes y Ciencias Sociales" (p. 170).

En lo que respecta a la filosofía, el exilio chileno ha sufrido no solo el silencio diagnosticado por Moulian, sino que ha estado sumido en otro, un doble silencio desde el que muchas veces se ha descrito la situación de la misma filosofía en Chile y que representa el correlato, en Chile, de dos de las formas de distancia disciplinar mencionadas, que se reproducen en la filosofía académica.

Por una parte, el "silencio" ha sido para muchos la única respuesta frente a la pregunta por la filosofía en Chile: "NO COMMENT", ha dicho Roberto Torretti (2011, p. 317), premio nacional de Humanidades junto a Carla Cordua en 2011, al ser interrogado por su visión al respecto. En este sentido, creemos, el silencio estaría relacionado tanto con el escaso interés que los propios filósofos chilenos han

[43] Conglomerado político que llevo a la presidencia al socialista Salvador Allende en 1970.
[44] A mediados de los 80, se calculaba que un 46% de los exiliados eran profesionales universitarios (Vaccaro, 1991) y la Oficina Nacional de Retorno (ONR) cifraba en un 50,81% a aquellos que pertenecían a la categoría de los profesionales y técnicos (Rebolledo, 2006).

demostrado respecto de la filosofía en nuestro país,[45] como con la inadecuación de la práctica filosófica en Chile respecto de los patrones de una "correcta" filosofía, redundando en la "impertinencia" que sería el hablar de una filosofía con un arraigo particular. Para José Santos (2010a), una consecuencia de este silencio sería la casi completa ausencia de un discurso crítico sobre la filosofía chilena, que la articule, integre y organice. Esto afectaría a la constitución misma de esta, ya que dependería, en tanto que "filosofía chilena", de la misma reconstrucción de su historia, de que el discurso historiográfico la constituya. De esta forma se concretizaría la distancia de la filosofía chilena con su propia historia y tradición.

Por otra parte, el "silencio" ha sido utilizado como una metáfora para denunciar la posición de distancia que la filosofía académica en Chile ha tomado respecto del espacio social y político. En uno de los más recientes momentos de debate explícito y público de este diagnóstico, Fernando Miranda afirmaba en su columna "El silencio de la filosofía", que, si

> por algo puede llamar últimamente la atención la filosofía en Chile, es por su ausencia: nada se escucha de ella, sus representantes, que los hay, no son consultados en los grandes ni en los pequeños debates. Nada parecen tener que decir y, en estos momentos en que Chile parece estar desesperadamente buscando una nueva forma de entenderse y de darse a entender, no son precisamente los filósofos quienes toman la palabra (Miranda, 2014).[46]

Del primero de estos silencios, que podríamos llamar "historiográfico", es necesario decir que, si bien el trabajo e interés que la academia tiene con respecto a la filosofía chilena es mínimo en comparación al realizado sobre otros temas considerados de mayor importancia y actualidad, este ha ido aumentando, abriendo

[45] Para Cecilia Sánchez (2005), el olvido del "quien" al momento de escribir filosofía que mencionamos al inicio, tendría el correlato en el olvido de los otros colegas al momento de leer filosofía.

[46] El último momento de este debate lo representa la columna de opinión de Juan Carlos Rauld, publicada en el mismo medio, titulada "El silencio de los filósofos" el día 14 de mayo de 2016. Esta columna, que intenta reflexionar también sobre la desaparición de los filósofos de la escena pública, responde explícitamente a un reportaje del diario *La Tercera,* del día 12 de marzo de 2016, titulado "En busca de los filósofos" y que se propuso preguntarle a las nuevas generaciones de filósofos, "por qué están tan callados" (Opazo y Bulnes, 2016).

nuevas líneas de investigación y crítica, así como nuevos lugares de expresión.[47] Respecto del segundo, al menos en los términos en que se ha planteado esta discusión, se puede decir algo similar. Aunque el intento de los filósofos chilenos por alzar alguna voz respecto de temas más o menos contingentes se ha visto acrecentado en los últimos años, sobre todo respecto de la cuestión educativa y el feminismo, no podríamos decir que estemos aún frente a un verdadero vuelco frente a esta situación.[48]

Ahora bien, en cuanto a la realidad del exilio en la filosofía chilena, ya sea por el silencio impuesto por la transición, por el desinterés por la propia historia o por la distancia que se toma frente a lo social y contingente, este silencio se nos hace más evidente. Conocemos muy pocos trabajos que aborden esta cuestión: sabemos de un trabajo, aunque en proceso de elaboración, que intenta una forma de leer o interpretar la filosofía chilena del exilio[49] y muy pocos que aborden directa, aunque genéricamente, la cuestión misma del exilio.[50]

---

[47] Dan cuenta de esto la aparición, en los últimos años, de algunos trabajos más extensos al respecto, como el trabajo de Alex Ibarra Peña *Filosofía chilena. La tradición analítica en el periodo de la institucionalización de la filosofía* (2011), la publicación de la versión castellana del texto de Iván Jaksić de 1989, *Academics rebeles in Chile. The role of philosophy in higher Educations and politics*, publicado cómo *Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la independencia hasta 1989* (2013), el libro *Cartografía crítica. El quehacer profesional de la filosofía en Chile* de José Santos (2015) o la reciente obra colectiva *Filósofas en con-texto* (González et al., 2016), que busca abordar la situación de las filósofas en el contexto chileno. Destacó también la revista *La Cañada* que entre los años 2010 y 2015, se ocupó específicamente de la historia del pensamiento filosófico en Chile.

[48] A modo de ejemplo, podemos comparar esta cuestión entre las ponencias presentadas en el IV Congreso Nacional de filosofía de la Asociación Chilena de Filosofía (ACHIF), realizado en 2015 y las presentadas para su quinta versión, realizada en 2017. En efecto, en el primero de estos, solo fueron seis las ponencias que se involucraron en temas contingentes del país, de las trescientos sesenta y cuatro que se presentaron (ACHIF, 2015). Esta cuestión fue incluso destacada en el mismo Congreso por Andrés Bonbenrieth, en referencia a la cuestión de la nueva constitución y el proceso constituyente, tema de indiscutible actualidad y profundidad en dicho momento, pero sobre el cuál su ponencia fue la única presentada. En el Congreso de 2017, por el contrario, entre las doscientas cincuenta ponencias o conferencias, se realizaron al menos tres simposios dedicados a cuestiones relativas a la realidad política del país. Un primer simposio llamado "Ideología en Chile: historiografía, estética y feminismo" que contó con cuatro ponencias; un segundo titulado "La deuda de la filosofía en Chile: la educación pública", compuesta por otras cuatro ponencias; y un último, que si bien no estaba orientado específicamente a la realidad chilena, contó, por su temática, con una fuerte presencia de esta, llamado "Filosofía, memoria e institución", simposio que tuvo un total de ocho ponencias. También es necesario destacar dos ponencias que abordaron la temática *mapuche,* desde el tema de la identidad y el reconocimiento (ACHIF, 2017).

[49] Trabajo de Jorge Vergara Estévez que, en lo que conocemos, se aventura a interpretar desde una perspectiva común tanto el exilio interior como el exterior, cuestión que abordaremos más adelante.

[50] Dentro de este grupo cabe destacar el ya mencionados textos de Cristina Hurtad-Beca "El segundo exilio: el retorno al país" (1993), el trabajo "Filosofía y exilio" de Marcos García de la Huerta (1998), "Exilio y universalidad. Interpretación fenomenológica del exilio" de Eduardo Carrasco (2002) y "Exil de la conscience et conscience de l'exil" de José Echeverría (1980). De los cuatro, solo el segundo está escrito por alguien que no sufrió el exilio.

Más que sintomático respecto de este silencio es el "*In memoriam*" (Acevedo, 2015) que publica, con motivo de la muerte de Juan Rivano en abril de 2015, la *Revista de Filosofía* de la Universidad de Chile. Rivano, uno de los grandes protagonistas de la historia del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile desde mediados de la década de los 50 hasta el golpe militar, es probablemente el académico de mayor trayectoria dentro de este Departamento en sufrir el exilio. La nota firmada por uno de los miembros del Comité editorial de la *Revista,* de la cual Rivano llegó a ser su director, no menciona ni su compromiso político previo al golpe de Estado, ni su exilio, ni tan si quiera que desarrolló una parte importante de su carrera y su producción desde la ciudad de Lund, en Suecia, lugar de su exilio que solo aparece mencionado junto a la fecha de su deceso.

Este panorama, sin embargo, parece empezar a cambiar poco a poco. En efecto, un libro de reciente aparición aborda, por primera vez, parte de la producción de un filósofo chileno en el exilio. Nos referimos al libro sobre el filósofo Osvaldo Fernández, que publicó Jaime Villanueva Donoso bajo el título *Trayectos de una escritura política. Conversaciones sobre exilio, lecturas y pensamiento latinoamericano con Osvaldo Fernández* (Villanueva, 2018). Por otra parte, tenemos conocimiento de un par de actividades que ha intentado poner de relieve la experiencia del exilio en la filosofía chilena. Por un lado, la celebración del "Día mundial de la Filosofía" de 2015, bajo el título "Experiencia de la filosofía en Chile en tiempos de exilio", donde el mismo Osvaldo Fernández fue invitado a ofrecer su visión al respecto.[51] Por otro, el seminario "La experiencia del exilio y el exilio como experiencia" realizado en 2017, donde se abordó la experiencia de los exilios iberoamericanos, dentro de los cuales se habló particularmente del chileno.[52] Este último encuentro dio pie a la publicación de una obra homónima, que recopila los trabajos allí discutidos junto con otros de la misma temática (Ávila y Rojas, 2018).

Ahora bien, aunque el primero de estos silencios, al que podríamos llamar historiográfico, ha sido una constante dentro de la filosofía chilena, el segundo, sin

[51] Actividad organizada el 19 de noviembre de 2015 por la Fundación Millas, Red de Profesores de Filosofía de Chile (REPROFICH), Asociación Chilena de Filosofía (ACHIF) y la I. Municipalidad de Providencia.

[52] Seminario de dos días, en Valparaíso y Santiago, organizado por la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Silva Henríquez y el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad de Playa Ancha

embargo, ese silencio público, contrasta con los derroteros de su historia. Iván Jaksić (2013) muestra que los filósofos en Chile interpretaron tradicionalmente su quehacer en función de los problemas políticos y sociales del país. Sin negar que ha habido una importante y constante tendencia dentro del desarrollo de la filosofía en Chile que ha intentado marginarla de estos problemas, especialmente de los políticos, para Jaksić, toda su historia se comprende desde esta relación entre filosofía y política.

En particular, esta puede leerse a través de la tensión producida entre aquellos que consideran a la filosofía como una disciplina académica que depende de su propia evolución para nutrirse (a los que llama profesionalistas), frente a los que creen que la filosofía debe ser un instrumento de análisis y cambio social (los críticos). Estas tendencias se habrían ido alternando el dominio del campo a lo largo de su historia republicana, reflejando un conflicto más amplio al interior de la Universidad entre especialización y politización.

Antes del golpe de Estado de 1973 esta división habría llegado, para Jaksić, a delimitarse nítidamente entre quienes creían que la filosofía tenía el deber y derecho de orientar la sociedad y entre quienes pensaban que los acontecimientos sociales debían dar fundamento al pensamiento filosófico. "Lo que los filósofos (…) estaban discutiendo era si la filosofía debía mantener un enfoque profesionalista en el ser humano, los valores y la tradición occidental, o si debía centrarse en los temas sociales y políticos que inquietaban a la sociedad en general y a Chile en particular" (Jaksić, 2013, p. 277).

Cecilia Sánchez (1992), por su parte, en su investigación sobre la institucionalización de los estudios filosóficos en Chile, muestra que la filosofía no solo no estaba en un principio alejada del ámbito político sino que, por el contrario, tenía una relación de dependencia con este: como un complemento de las carreras de pedagogía, estuvo llamada, al comienzo de su institucionalización, según Sánchez, a hacer coincidir la "moral individual" de los estudiantes con una "moral de Estado", necesaria para modelar al nuevo ciudadano moderno, apto y útil para el Estado y la nueva Nación. Es posteriormente que, frente a los procesos de modernización de la universidad a partir de los años 50 del s. XX y la consecuente "normalización" de la filosofía como disciplina, esta buscará ganar autonomía frente al poder político estatal a través de su reconocimiento como disciplina universitaria autónoma.

Podríamos interpretar el denunciado silencio actual de la filosofía desde esta perspectiva en tanto que un momento específico en el continuo de aquella tensión entre ambas posturas, momento en el cuál aquella tendencia profesionalista dominaría ampliamente el campo de la filosofía en nuestro país. Sin embargo, la historia así descrita de la filosofía chilena se quiebra el 11 de septiembre de 1973. Con el golpe de Estado, la consecuente intervención de las Universidades chilenas y la expulsión en los momentos de la dictadura de miles de académicos, estudiantes y funcionarios,[53] la actividad de la filosofía al interior de la universidad decayó significativamente. Para Sergio Rojas (2013), la filosofía se sume en un silencio que no tienen que ver ya con la disputa sobre el lugar que le corresponde al filósofo en relación con la sociedad, sino que implica un silencio de la misma disciplina: "la dictadura no solo le ocurrió a quienes se dedicaban a la filosofía, sino a la filosofía misma" afirma S. Rojas (2013, p. 34).

En efecto, el mismo Jaksić sostiene que la disciplina sufrió una transformación de tal magnitud a partir de 1973, que se hace necesario revisar la trascendencia de la distinción por él propuesta para comprender la filosofía en adelante, ya que "el panorama filosófico en Chile cambió drásticamente a los pocos años del régimen militar: los críticos fueron perseguidos, los profesionalistas alejados y se estableció una nueva corriente oficialista nunca antes existente" (2013, p. 283). Uno de los puntos relevantes a evaluar para Jaksić en este cambio, en el que se puede distinguir la diferencia entre el silencio de los filósofos y de la filosofía como disciplina, fue que, pese a la "oficialista" realidad disciplinar de la filosofía y a que los medios para publicar eran escasos, la producción filosófica fuera de las universidades creció en comparación a los años anteriores al golpe. "Durante y tras la experiencia de la dictadura –afirma en esta misma dirección Cecilia Sánchez– la filosofía se ha visto forzada a *salir(se)* tanto física como académicamente del ámbito y de las reglas de la universidad" (2005, p. 33)

[53] La Corporación de exonerados políticos de la Universidad de Chile, con diferencia la más grande del país en 1973 (contaba con nueve sedes regionales a parte de la sede en Santiago, y con dos institutos pedagógicos, en Santiago y Valparaíso), ha certificado a tres mil trescientos ochenta y dos funcionarios y académico exonerados de la Universidad aunque, se cree, esta cifra podría llegar a los cinco mil (Errázuriz, 2017). Para una panorámica de la intervención y el proyecto de la dictadura para con las universidades, véase Errázuriz (2017).

De esta forma, más que el fin de su actividad o el silencio absoluto, el golpe militar implicó, para una parte importante de la filosofía, la salida de los marcos de la institucionalidad universitaria. Con ello, la tensión entre profesionalistas y críticos no bastaría para interpretar lo sucedido con la filosofía chilena posterior al golpe militar, menos aún respecto de su relación, en tanto que disciplina, con el espacio social y político, ya que la mayoría de aquellos que mantenían dicha pugna fueron expulsados o perseguidos. De esta forma, como afirma Sergio S. Rojas (2013), el "lugar de la filosofía queda (…) institucionalmente "disponible" para la retórica oficialista del fundamento" (2013, p. 33).

Concordamos con Rojas en que una parte importante de la compresión de los aspectos que la disciplina muestra hoy en día en Chile, supone la compresión de este desplazamiento. En el artículo citado, publicado en un número especial de *Anales de la Universidad de Chile* con motivo de los 40 años del golpe militar, Rojas comienza su reflexión respecto del sentido del golpe militar y del proceso al que fue sometida la Universidad de Chile en dictadura, preguntándose por la relación que puede tener la Universidad con lo social, cuestión que estaría a la base de la división entre "profesionalistas" y "críticos" que hace Jaksić para el periodo anterior al golpe de Estado: "¿Tiene la Universidad alguna tarea esencial –se pregunta Rojas– que trascienda la producción de profesionales que requieren los procesos de desarrollo económico y tecnológico del país? (…) ¿en qué medida la vida universitaria, especialmente en su dimensión académica, es permeable a las discusiones y problemas que se alojan en el núcleo del presente?" (2013, pp. 21-22).[54]

Tomando en cuenta las artes, ciencias sociales y humanidades, Rojas va a reparar en la importancia de lo cotidiano a la hora de abordar las implicancias que puede tener el pensamiento en lo social, criterio que se verá con nitidez en la filosofía después del golpe de Estado. En una descripción similar a la que hace Giannini en *La "reflexión" cotidiana* (2013), Rojas se centrará especialmente en una particular

[54] Leyendo a Jaksić, Rojas afirma que esta disputa se basaba principalmente en cómo, cada uno de estos grupos, entendía el límite que, aunque sin separarlos, distinguía el espacio social del espacio universitario: "Para unos es la filosofía la que debe cruzar el límite discursivamente, dirigiéndose hacia la sociedad conflictuada. Esto suponía, por cierto, la naturaleza esencialmente racional de los conflictos, de manera que los sujetos en pugna podrían orientar o reorientar sus posiciones. Para otros, en cambio, era la filosofía universitaria la que debía dejarse intervenir por el conflicto social, lo que implicaba (…) que la gravedad del conflicto era en lo fundamental de una índole no argumentativa sino propiamente *histórica"* (S. Rojas, 2013, p. 33).

característica de la cotidianidad. Afirma que los elementos que exhibe lo cotidiano, una red de habitualidades, inercias, protocolos y anónimos recorridos circulares, contribuyen a mostrar lo cotidiano como una realidad ajena al curso de la historia, lejana e incluso opuesta a los grandes acontecimientos.

Giannini describirá la cotidianidad de la siguiente manera:

> Tomemos, pues, la calle como punto provisorio de referencia. Esta calle por la que yo –como tantos otros– voy y vengo todos los días; en la que todos los días, a una hora consabida, *vuelven* a repartirse los periódicos, a barrerse las veredas, a levantarse las cortinas de las tiendas, a instalarse los vendedores callejeros, a pasar el recolector municipal, etcétera.
>
> Desde esta perspectiva, cotidiano es justamente lo que pasa cuando no pasa nada. Nada nuevo, habría que agregar (Giannini, 2013, p. 31).

Lo importante en la interpretación de la filosofía chilena, para Rojas, será que lo cotidiano, sin embargo, siempre ha estado allí "y no puede suspenderse o romperse más allá de la temporalidad inhumana que dura un instante" (2013, p. 16). Más que una realidad frágil o deficitaria, fácil de interrumpir, como suele entenderse pre-reflexivamente a lo cotidiano, este es una realidad sólidamente constituida que no solo no es ajena a los grandes acontecimientos de la historia, sino que los contiene: "Lo cotidiano no se contrapone a la alteridad del acontecimiento, sino que su poder consiste precisamente en su capacidad de incorporar la alteridad en su seno, de asimilar la intensidad de lo infamiliar y *contenerla* bajo su superficie" (S. Rojas, 2013, p. 16).

En vistas de la interpretación de la filosofía después del golpe de Estado, lo crucial para Rojas es que la dictadura no representa la suspensión de la cotidianidad, sino que, muy por el contrario, llegó a ser parte constitutiva de ella.

> En septiembre de 1973, el edificio de La Moneda en Santiago de Chile aún humeaba después del bombardeo aéreo, y la cotidianeidad ya se había recompuesto, con la incertidumbre y el horror adentro. Lo cotidiano es en este caso la insuperable disimulación de la *falta de mundo* (2013, p. 26).

La continuidad y solidez de la cotidianidad, frente a la fragilidad con la que acostumbramos a percibirla explicaría, también, la dificultad que sobreviene al intentar pensar, en el presente, el tiempo de la dictadura, en la medida en que la dictadura termina siendo cotidiana. Para Rojas, "el terror y el extrañamiento, con los que hoy tendemos a caracterizar esos años, parecen corresponder a la idea de que el tiempo de la dictadura era la catástrofe de toda representación posible" (S. Rojas, 2013, p. 34). Sin embargo, aunque el terror remita a lo irrepresentable, el poder, para Rojas, no dejaría de producir representaciones en el sujeto.

Ejercido de forma ilimitada y altamente centralizada por la dictadura, el poder produjo, por el contrario, el cierre de lo cotidiano sobre sí mismo, enclaustrando a la ciudadanía en su esfera cotidiana, separada de forma radical de las instancias de debate y decisión política. "La noción de "democracia protegida" que el régimen militar puso en circulación posteriormente –afirma Rojas– corresponde a una *cotidianeidad sobreprotegida*: todo se hace cotidiano, "lo político" viene a ser algo de lo cual solo se sabe de oídas" (2013, p. 27).

En este contexto, piensa Rojas, la actividad de la filosofía se desarrollaba a partir de esa "*experiencia cotidiana del límite y la prohibición*" (2013, p. 35) que se correspondía con una suerte de intimidad fracturada, empujando "a los individuos hacia la reflexión y el lenguaje" (2013, p. 35). Se entiende así, por un lado, el aumento de las publicaciones filosóficas fuera del mundo académico que describía Jaksić, desde lo que Rojas entiende como un clima de densa reflexividad, "como si el solo ejercicio de pensar un texto, de discutir en una sala de clases en el transcurso de un seminario, de desarrollar un trabajo especulativo por escrito, de asistir a una película ajena al circuito comercial de la época, comportasen ya una actividad crítica" (S. Rojas, 2013). Por otro lado, se comprende también la importancia que empieza a tener el arte para la filosofía extra-universitaria. Para esta, no solo se trató de "disciplinar" epistemológicamente la experiencia de la dictadura, sino de intentar "dar cuenta de esa alteración radical del sujeto moderno que en ella era posible reconocer. Y en este contexto, parecía que el arte ponía en obra precisamente eso que sumía al discurso filosófico en el silencio" (2013, p. 35).

Lo importante para nuestra perspectiva, sin embargo, es reparar que el desplazamiento de la filosofía fuera de la Universidad no divide a la filosofía chilena únicamente en el adentro y el afuera de esta, sino que conlleva un desplazamiento, si no más radical, al menos diferente, sin el cual la comprensión de la filosofía estaría ciertamente incompleta. "La persecución de que ha sido objeto la filosofía en este periodo –afirmaba lúcidamente Sánchez en 1988–, no ha conseguido, como se esperaba, su muerte, solamente ha quebrado su «fraternidad» dividiendo su territorio en un *fuera* y un *dentro* de la *Universidad*, así como en un *fuera* y un *dentro* del *país"* (1988, p. 179).

En efecto, una parte importante de aquellos que sufrieron la expulsión de la universidad se encontraron fuera de esta por haber sido "penados" con una expulsión primera, la expulsión del país. La pregunta entonces es si, en tanto que criterio de investigación y comprensión de la filosofía chilena, el exilio puede ser asimilado y comprendido dentro de la salida de la filosofía de aquel espacio epistemológico que representa la universidad. En particular, si es oportuno el englobar la experiencia de la filosofía chilena en dictadura desde este desplazamiento o si, por el contrario, para obtener algún conocimiento de utilidad de dicha comprensión, es pertinente mantenerlo como un criterio separado.

v. El exilio como criterio historiográfico de investigación filosófica.

Al preguntarnos en este punto por el exilio como criterio historiográfico de investigación filosófica, queremos abordar la cuestión del modo específico en que esta experiencia puede ayudarnos a comprender un conjunto de obras, autores y/o discusiones que tienen a la base esta experiencia histórica. La pregunta es, como afirma Marcos García de la Huerta (1998) en uno de los escasos textos que, en Chile, hacen referencia a la relación entre filosofía y exilio, por la utilización del exilio como una posible pista en la elucidación de un pensamiento, el asumirlo no solo como una experiencia de un sujeto,[55] sino como una clave desde donde se puede, en una obra heterogénea, "intentar establecer transversalidades, descubrir bajo la diversidad de

[55] En este caso, García de la Huerta se pregunta por la obra del filósofo chileno exiliado José Echeverría.

temas y materias, algún secreto hilo de Ariadna que orientara sus vericuetos, sin que ello signifique ignorar sus sinuosidades" (p. 56).

Debido a nuestra perspectiva de trabajo, buscamos, en particular, encarar una de las primeras y principales características que se nos presenta al acercarnos al estudio del exilio: su opacidad, la dificultad que entraña la comprensión de esta experiencia sin sentir que, en el intento, se está traicionando algo de su fondo o tan solo rozando su superficie. La necesidad de la indagación de un criterio de interpretación no solo surge así por el prurito de unidad en esta, sino, en tanto se nos aparece como una experiencia ajena, la pregunta es por un punto o perspectiva que haga conmensurable la experiencia de los exiliados y la de los de los no exiliados. O al menos una parte de ella.

Esta dificultad, como mencionamos, no solo la percibe quien se acerca, sin haberla vivido, a estudiarla, sino también aquel que viviéndola, intenta comprenderla y comunicarla. En efecto, la opacidad de la que hablamos se descubre inmediatamente cuando nos fijamos, por un lado, en la gran variedad de nombres que los propios exiliados han utilizado en la historia para hablar de su experiencia y, por otro, cuando nos detenemos en su no menor variedad de definiciones y significados dados por estos. Ambas dificultades no provienen, según Josep Solanes (1993), de un tiempo y un espacio abstracto, sino sobre todo de la diversidad de los contextos en que esta palabra es nombrada. En efecto, los distintos nombres del exilio, a decir de Solanes, cambian

> según las lenguas, según el punto de vista político o jurídico desde el que se le enfoque, según el momento de la historia… Los gustos personales y las preferencias vienen luego, ampliando más todavía un muestrario en el que se elige de modo a veces sorprendente (1993, p. 55).

En su estudio, Solanes (1993) ha recogido un sin número de estos conceptos: exilado, desterrado, relegado, proscrito, salido, peregrino, traspuesto, extrañado, expulso, expatriado, despatriado, transterrado e, incluso, descielado, por nombrar solo algunos de los utilizados en la lengua castellana. Cada una de sus distintas

denominaciones apuntan y cargan distintas referencias y valoraciones.[56] Esta variedad, según Solanes, muestra que ninguna logra designar todo lo que de esta experiencia busca apelativo y que, al ser en la mayoría de los casos los mismos exiliados los que discrepan en cómo nombrar su propia condición, la búsqueda misma de la palabra idónea manifiesta un sentimiento de transformación que el exiliado se resiste a sufrir pasivamente.[57]

Por otra parte, la discusión respecto a los límites de la definición del exilio también está lejos de ser un punto fuera de controversia, sobre todo a la hora de definir a quién podemos llamar, o no, exiliado. Dos son las cuestiones principales de la experiencia del exilio, muestra Solanes, que se ponen de manifiesto ya desde la definición que la gran mayoría de los diccionarios dan a la palabra: por un lado, la palabra exilio, es definida por la imposición de tener que salir fuera del espacio o lugar propio. Se pone de relieve otras tantas, que el tiempo de permanencia fuera de ese lugar ha de ser prolongado. "Una ausencia demasiado breve no sería realmente tal, pero si por la razón que sea, se hace demasiado larga, se dirá que ya es más que ausencia, se vuelve otra cosa" (Solanes, 1993, p. 54).

La parte más importante de la controversia, nos parece, viene dada por la idea de forzosidad comprometida en la definición que, contrapuesta a una posible voluntariedad, aparece tanto en la cuestión del lugar como del tiempo en la experiencia del exilio. En nuestra perspectiva, la discusión se mueve, al menos en términos esquemáticos, en el arco de posibilidades que se tensa entre las causas de dicha forzosidad y la fuerza de esta. Dicha tensión mostraría un fondo de diferentes experiencias en disputa por la utilización del apelativo, querella que permearía la

[56] Un ejemplo claro de esto es el ostracismo ateniense, el que no correspondería directamente a una pena o castigo por un crimen o infracción cometida (conllevaba de hecho, paradójicamente, un particular reconocimiento para la persona expulsada) sino más bien un arma democrática para combatir la concentración de poder desmedido que algunos pudieran tener dentro de la vida de la polis y así salvaguardar la unidad y equilibrio político de la ciudad (Paiaro, 2012).

[57] Esto explicaría, por ejemplo, que luego de más de cuarenta años de exilio, y ya de vuelta en España, María Zambrano escribiera una columna titulada "Amo mi exilio" (Zambrano, 2009a). Dice Zambrano: "El exilio ha sido como mi patria, o como una dimensión de una patria desconocida, pero que una vez que se conoce, es irrenunciable. (…) Es una contradicción, que le voy a hacer; amo mi exilio, será porque no lo busqué, porque no fui persiguiéndolo. No, lo acepté; y cuando se acepta algo de corazón, porque sí, cuesta mucho trabajo renunciar a ello" (2009a, p. 66). Este texto fue publicado originalmente como columna en el diario español *ABC,* el 28 de agosto de 1989, p.3.

utilización político-metodológica de su concepto como criterio de investigación y, con ello, el posible provecho de una historia de la filosofía del exilio.

El primer extremo aparecería principalmente cuando se intenta distinguir entre dos clases de exiliados, los exiliados políticos y los exiliados económicos. Se suele hablar de exilio frente al primer caso y tan solo de migración en el segundo, invocando la diferencia entre forzosidad y decisión. El exiliado asume que su salida del país, cuando no ha sido directamente expulsado,[58] se debe a una decisión fundada en una escenario de riesgo real o inminente, relacionado directamente con una situación política o institucional, lo que reduce al mínimo su capacidad de elección. Debido a esto, la mantención de las condiciones que los obligaron a salir se siente como una barrera real frente a la posibilidad de retornar. Por contrapartida, los migrantes económicos serían los depositarios principales del peso de la decisión de partir y, por esta razón, el retorno sería principalmente una cuestión de voluntad (Vásquez-Bronfman y Araujo, 1990).

Más allá de las motivaciones de la partida, esta distinción es discutible, sin embargo, en el entendido que, en la mayoría de los casos, este último tipo de migración se lleva a cabo cuando la situación económica en el propio país se hace insostenible, por lo que el mantenerse en dicho país comienza a ser una situación de riesgo real. Como argumenta Solanes, por otra parte, la distinción entre las causas políticas y económicas se hace cada día más difusa en la medida que la definición y los resultados de la actividad política y la económica están cada vez más compenetrados: "cuando la miseria expulsa, es aún la política que arroja al extranjero" (Solanes, 1993, p. 72).

El segundo de estos extremos, que dice relación con la fuerza de la imposición, aparece cuando se intenta distinguir el exilio, tanto del autoexilio o exilio voluntario, como del insilio o exilio interior.[59] En el primer caso, la distinción funciona para diferenciar a aquellos que viven su experiencia, al igual que en el primer caso, como una verdadera expulsión del territorio, casi totalmente ajena a su voluntad, a diferencia de aquellos que, autodenominándose exiliados, han decidido salir del país por una

[58] Nos referiremos en su momento, para el caso chileno, a los exiliados debido al extrañamiento por conmutación de una pena impuesta por la Justicia Militar.

[59] Expresión esta última, acuñada por Miguel Salabert en 1958 en el semanario *L'express* y que posteriormente fue utilizada por el mismo como título para una novela publicada en Paris (*L'exil intérieur,* Julliard, 1961) Fue utilizada principalmente para describir la situación de los intelectuales disidentes en la España de Franco.

situación diferente al temor por la propia integridad física o al de la insostenibilidad económica ligada a la situación política. En el segundo, para distinguir a aquellos que han decidido enfrentar toda forzosidad, quedándose en el país de pertenencia. En cualquiera de las dos distinciones, sin embargo, el fondo de la discusión por la definición remitiría a la idea de la condena a la libertad, a la posibilidad siempre abierta de elegir, o no, abandonar el lugar propio, relativizando la idea de la "forzosidad" del exilio hasta el punto de hacer, de todo exilio, un exilio voluntario.

Es en las dos modalidades en que se presenta este segundo extremo, en los escasos textos que han abordado el asunto desde la in-experiencia del exilio, como es nuestro caso, donde reside la mayor posibilidad de incidencia de la opacidad del exilio en su utilización como criterio de investigación filosófica.

El primero de estos casos, respecto del autoexilio, lo podemos observar, en el mismo trabajo de García de la Huerta (1998) del que hicimos mención. El camino que tomará este en el intento de hacer del exilio una categoría de interpretación, en particular, de la obra de José Echeverría, será el de abordar los límites de lo que se entiende por exilio, contraponiéndolo al ostracismo o a la deportación. Para García de la Huerta, el exilio, aunque tiene un punto de no retorno, siempre conlleva la voluntariedad de la acción, la existencia de un juicio que viene del individuo. "La elección le da al destierro un carácter diverso y hasta opuesto al ostracismo o deportación" afirma García de la Huerta (1998, p. 58). En esta acepción, el exilio propiamente tal sería siempre autoexilio, guardando el nombre de deportados para aquellos que comúnmente se autodenominan exiliados.

García de la Huerta propondrá como una de las vías interpretativas de la filosofía de Echeverría la relación entre el exilio así definido y la recurrencia del tema de la muerte ("la última partida"), como eje central de su obra. Esta cuestión se presentaría, en Echeverría, particularmente a través de su preocupación por la transitoriedad del "estar" y la recuperación de la temporalidad en el momento final. Preocupación "platónica", según García de la Huerta, esta guardaría relación "con un cambio de mundo, con la ruptura de un mundo y *con el afán de rescatar el tiempo* que es otro modo de expresarse el síndrome de la *vuelta*, la obsesión del regreso" (García de la Huerta, 1998, p. 64).

La segunda modalidad de la discusión, respecto de la diferencia entre el exilio y el insilio, lo vemos reflejado en el trabajo aún inédito de Jorge Vergara "El giro crítico de la filosofía chilena en el exilio" (2015). En este, Vergara utiliza el exilio como criterio historiográfico para describir la experiencia de una parte de la filosofía chilena después del golpe de Estado y su transformación. Para ello, habla del exilio sufrido por filósofos chilenos, donde incluye, sin embargo, tanto a aquellos que fueron expulsados del país como a los que fueron expulsados de las universidades, quedándose sin embargo en el territorio nacional: "Con la instauración de la dictadura en Chile una parte importante de los académicos de filosofía fueron expulsados de las universidades y debieron partir al exterior y algunos permanecieron en el exilio interior, como lo llaman los españoles" (Vergara, 2015, p. 2).

En el caso de Vergara, el criterio que utiliza hace conmensurable la experiencia del exilio en la medida que, para la interpretación de la filosofía chilena, lo importante de este representaría su expulsión de la universidad, misma experiencia que vivieron aquellos que tuvieron que dejarla sin ser expulsados del territorio. Es esta expulsión la experiencia central que Vergara sitúa a la base del giro que, en su perspectiva, dio la "filosofía chilena en el exilio".

En el caso de García de la Huerta, esta conmensurabilidad no se da respecto de una situación externa. Su perspectiva del exilio opera, en su argumentación, como forma de hacer conmensurable la experiencia del exilio con la experiencia del pensamiento en general y, en particular, de la filosofía, cuestión que haría entendible el exilio como criterio de interpretación de la obra de Echeverría.

> El conocimiento –dice García de la Huerta– tiene su punto de partida en este distanciamiento/alejamiento del objeto, en cierto desasimiento o desprendimiento ante lo que es. Si fuera un alejamiento total, el extrañamiento sería absoluto y no sería posible el conocimiento. De modo que para conocer es preciso salirse del juego de la acción y entrar en el juego de los posibles que es el juego de la imaginación productora (1998, pp. 61-62).

El punto de contacto en el que se basa refiere al "extrañamiento" como un sentido para-físico del exilio, que tendría el doble sentido del sentirse o "hacerse extraño" y el de la perplejidad y el asombro, actitud "del que toma distancia y se planta interrogativamente ante lo que es" (García de la Huerta, 1998, p. 61). De aquí la importancia, entendemos, de la voluntariedad del exilio, punto en el que la experiencia del exiliado se hace conmensurable con la del pensador en tanto que voluntad de extrañamiento.[60]

Una conjunción de estas dos formas de conmensurabilidad se pone en marcha, no ya en la interpretación de la historia de la filosofía chilena, sino en la interpretación del propio quehacer intelectual en dictadura que explicitó la revista *Margen,*[61] surgida como un espacio de disidencia intelectual al régimen militar en el interior del país. Su nombre, según se explica en un pequeño texto introductorio que antecede a un número especial de la revista, responde directamente a la idea del exilio interior, amalgamando en este concepto la situación particular en que se encontraban los intelectuales en la dictadura, la condición misma del pensamiento y la figura del exilio:

> La tarea del intelectual –se afirma en la revista– se ha desarrollado siempre como disidencia, como exclusión. Sobre ella, se han ejercido los mecanismos más sofisticados para reducir su tentativa, acallar su voz, desacreditar su discurso.
>
> Pensar, es pensar siempre desde un cierto EXILIO; desde un aislamiento, desde el margen como espacio simbólico. Más aún, el exiliado es(tá) obligado a vivir en la FICCIÓN. (…)
>
> Esta ficción es necesaria para los EXCLUIDOS, ya que si ni aún en la ficción podemos realizar nuestro deseo de algo distinto, de algo "mejor", no nos quedaría más que aceptar el encierro, el silencio y la locura. (…)
>
> El pensar no acepta un orden dado. No acepta orden alguno. El intelectual es siempre el exiliado de un orden. Debe pensar en los límites. De

[60] Esta cuestión, en el caso de Echeverría, exiliado voluntario en la descripción de García de la Huerta, daría pie al "obsesión del regreso" proyectado en el tema de la muerte.
[61] Revista dirigida por Justo Pastor Mellado, que apareció entre 1980 y 1985.

allí detecta el orden como poder y el poder como una maquinaria disciplinaria de encierro y exclusión. (…)

Frente a esto, es necesario RESISTIR y desde el espacio del EXILIO recorrer el camino de nuestro DESEO en forma libre, constituyendo poco a poco la "gaya scienza" (Margen, 1982).

La utilización del exilio como criterio para interpretar el propio trabajo intelectual lo encontramos también en la actualidad. Partiendo explícitamente del criterio propuesto por García de la Huerta, José Santos (2016) propone interpretar una parte del quehacer profesional de la filosofía chilena, al igual que la Revista *Margen*, en clave de exilio interior. En un volumen de homenaje al mismo García de la Huerta, Santos utiliza el concepto en los siguientes términos: "Los filósofos chilenos estaríamos inxiliados en tanto permanezcamos extrañados, enajenados del mundo, de nuestro mundo. Habitamos el no lugar de lo universal. (…) Este in-xilio, como todo exilio, implica desarraigo, desamparo, dolor, una pequeña muerte, la sensación de no pertenencia: extrañamiento o alienación" (2016, pp. 34-35).

La similitud entre estos distintos gestos teóricos respecto del exilio como criterio de interpretación radica en que todos ellos operan ajustando la experiencia del exilio a aquella parte de la experiencia que es "similar" a la que ellos mismos, quienes no han sido exiliados, poseen. En el caso de Vergara la conmensurabilidad se logra reduciendo la experiencia del exilio a la expulsión de la universidad; en el caso de García de la Huerta, diluyéndola en las características del pensamiento filosófico en general; en el caso de Santos y de la revista *Margen,* la conmensurabilidad se logra en la utilización de una o las dos modalidades anteriores, para ajustar el exilio a la interpretación del propio quehacer intelectual, sea este crítico o reivindicativo.

La opacidad del exilio, tanto de la experiencia como del concepto que intenta designarla, permea su uso metodológico como criterio de interpretación, en la medida que se habla de él al mismo tiempo que se vacía su contenido y especificidad. El exilio, de esta forma, se utiliza no solo para hablar de la condición humana o del conocimiento

verdadero:[62] hay exilio de la palabra cuando esta ha sido prohibida, exilio de la filosofía en la expulsión de la universidad, insilio de la misma, cuando intenta escapar del mundo; del orden impuesto, cuando se sitúa en la disidencia. El exilio, como experiencia, se diluye finalmente en la metáfora general del desarraigo y las metáforas, se sabe, tienen la particularidad de dirigir la atención hacia otra dirección que la de ellas mismas.

Esto no quiere decir que la experiencia que una gran mayoría tuvo en la dictadura, entre ellos filósofos y filosofas, no haya implicado una suerte de desarraigo, experiencia por la cual el uso del exilio *como metáfora* sigue siendo pertinente. Esto no implica, sin embargo, que el tipo de experiencia de desarraigo sea idéntico o intercambiable, como podemos leer en la descripción de Santos. Lo que nos interesa distinguir es que este uso metafórico no es pertinente como un criterio a través del cual podamos interpretar la filosofía que nace desde dicha experiencia, siendo nuestro objetivo aprender algo útil de ella.

Un problema similar lo percibe García de la Huerta respecto de la utilización del exilio en tanto que metáfora platónica de la existencia humana. Para este, "si el destierro es esta categoría genérica que suponemos y define una suerte de condición inherente a la realidad humana, entonces no constituiría una pista para abordar un pensamiento determinado y no habría algo específico capaz de definir una diferencia" (García de la Huerta, 1998, p. 63).

No desconocemos, especialmente en el caso de Vergara, el intento de búsqueda de un criterio que, a la vez que haga conmensurables las experiencias, otorgue una interpretación que, desde una reconstitución historiográfica, pueda hacer frente a la división real que se produce en la "fraternidad" de la filosofía chilena con el exilio, como afirmaba Sánchez; que logre "reintegrar" a la filosofía chilena del exilio en una interpretación comprensiva de la filosofía chilena en general. Nuestro cuestionamiento reside, más bien, en la pertinencia político-metodológica de dicho criterio, lo que muestra una falta de crítica o de reflexión sobre los supuestos desde los que se sostiene

[62] En efecto, el exilio ha sido una constante de la historia del origen mítico o religioso de la humanidad, a través de la cual se afirma la idea, de origen muy antiguo y extendida entre diferentes culturas, de no estar en esta tierra habitando nuestro propio hogar (Solanes, 1993, pp. 17-24). Ha sido visto como un paradigma especialmente significativo de la condición humana habiéndose transformado la interpretación de la vida como un exilio, en un lugar común, a lo menos, al interior de la tradición de la cultura occidental (Nancy, 1996).

esta "reintegración" y, con ello, afecta la capacidad de trasformación del presente que subyace a dicho gesto teórico.

Esto dice relación con la opacidad del exilio de la misma forma en que se manifiesta la experiencia de su contrario, del que no ha sido exiliado. En efecto, si para el exilio, la infinidad de apelativos y definiciones son muestra de dicha opacidad, la casi total ausencia de una palabra específica que refiera a "los que se quedaron", o "los no-exiliados", por nombrar algunas formas que utilizamos en nuestra investigación, muestra lo que podríamos llamar un "exceso de claridad" en la experiencia de estos últimos que, al igual que la opacidad, eliminaría la posibilidad de percatarse de todo matiz y diferencia.

Esta ausencia de apelativos alcanza, según Solanes, de igual forma a aquellos que reciben a los exiliados en sus países de exilio, para los cuales rescatará los términos de regnícola o íncola, como "curiosidades léxicas" que funcionarían como posibles opuestos al término de extranjero. La explicación que, sin embargo, da para el contraste entre la profusión de nombres para el exilio y la ausencia manifiesta de estos vocablos para su opuesto, nos parece, es extensible a ambos casos. El punto, para Solanes, reside en que "en el diálogo de la coexistencia, es el regnícola sobre todo quien se hace escuchar. Cuando se es el que habla, no hay necesidad de inquietarse a propósito de los nombres: bastan los pronombres, y con *yo* y *nosotros* todo puede decirse" (Solanes, 1993, p. 72).[63]

Desde esta perspectiva, la reintegración del exilio a la comprensión de la filosofía chilena desde la extensión del concepto a la experiencia de la expulsión de la universidad, como hace Vergara, diluiría la especificidad del exilio al reintegrarlo a un inespecífico "nosotros" sancionado, sin embargo, desde la experiencia del no-exiliado. Se hace uso del exilio como metáfora, sin llegar a comprenderlo (o justamente por ello), para explicar nuestra propia experiencia; como se hace evidente en el caso del

[63] Aunque Solanes busca estos términos para definir al natural del lugar donde el exiliado se ha instalado, estos se oponen al concepto de exilio en su misma definición "de habitante de un reino" o "habitante de un lugar", en cada caso. Por ello, funcionarían, en nuestra perspectiva, de la misma forma como definiciones del "que se queda". Esto se vislumbra particularmente cuando el exiliado retorna a su país. En esta dirección se expresa Rebolledo respecto del retorno de exiliados chilenos: "Al retornar se reproducían entonces, situaciones y sensaciones que antes se vivieron en el exilio. Por ejemplo, la línea divisoria entre "nosotros" o "los otros". "Nosotros" en el retorno eran los que se quedaron, "ustedes" o "los otros" eran los que se fueron" (Rebolledo, 2006, p. 143).

insilio, para hablar de nosotros mismos. En la medida en que se asume que en ambos lados existe la experiencia del desarraigo debido a dicha expulsión, esta perspectiva metafórica del exilio ayuda a comprender la experiencia del interior o, al menos, a comprender la parte de la experiencia del exilio que se conoce de antemano.

Este mismo desplazamiento del criterio de interpretación estaría presente en la interpretación de Rojas sobre la filosofía en dictadura. Así se deja entrever cuando afirma la importancia de la condición de salida institucional de la filosofía: "la reflexión filosófica sale de la Universidad respondiendo a sus propias exigencias, y lo que le ocurrirá en esa especie de exilio es una condición fundamental respecto a algunos aspectos de condición de la disciplina en la actualidad en Chile" (2013, p. 34). El punto es que el desarraigo interior se da, si seguimos a Rojas, contenido en el seno mismo de la cotidianidad: "el sujeto reconoce como "su tiempo" precisamente ese período en el que no terminaba de hallarse, en el que era permanentemente asediado por una extrañeza fundamental pero también muy cotidiana" (2013, p. 34). De esta forma, se asimila la expulsión del país a la expulsión de la universidad, pero el centro de referencia es esta última experiencia en su realidad cotidiana.

vi. Filosofía y cotidianidad. El exilio como experiencia común.

Es en la importancia de la cotidianidad para la interpretación de la filosofía en dictadura donde podemos apreciar, sin embargo, la diferencia y especificidad de la experiencia que vive la filosofía chilena en el exilio respecto de la hecha en dictadura. Para esclarecer nuestro punto, enfrentaremos la descripción de la cotidianidad que hace Giannini en *La "reflexión" cotidiana* (2013), a la descripción que del exilio hace Eduardo Carrasco en "Exilio y universalidad. Interpretación fenomenológica del exilio" (2002).

La importancia de la cotidianidad, desde nuestro punto de vista, se basaría en la solidez que esta muestra, la que también refiere Rojas, cuestión que vendría dada por la estructura y el calado de su movimiento tal como lo detalla Giannini. Para este último, en efecto, la vida cotidiana describe un movimiento "reflexivo" en tanto que, a través de las cosas, regresa constantemente a un mismo punto de partida espacial y

temporal. Al hacer la descripción de la estructura de lo cotidiano, Giannini identifica este movimiento reflexivo en relación a tres espacios bien delimitados: el domicilio, la calle y el trabajo. El movimiento que día a día parte desde el domicilio, pasando por la calle hacia el trabajo y que, desde el trabajo, vuelve nuevamente a través de la calle, al domicilio, es lo que Giannini llama propiamente la "reflexión cotidiana".

La indagación de Giannini se dirige a intentar transitar de manera reflexiva, es decir, filosófica, aquella ruta de la reflexión cotidiana para mostrar con ello cómo este concepto de reflexión converge y "funda" aquella otra reflexión en sentido psíquico, como una de las características principales del ser humano. Es en la cotidianidad donde se daría ese nexo entre pensamiento y vida para Giannini, donde surgiría "el problema" que enfrenta el filósofo. De allí, creemos, su importancia para la comprensión de la filosofía chilena después del Golpe.

En efecto, si bien es desde la incidencia que tuvo la represión en las universidades que se puede entender la salida de la filosofía de la misma, la importancia de lo cotidiano para entender la filosofía chilena durante y después de la dictadura radicaría, en la misma dirección que plantea Rojas, en que es esta reflexión cotidiana la que se ve bajo el control dictatorial, principalmente por lo que significó el contexto de represión masiva que tocó a todos los ámbitos de su estructura: muchos hogares y hasta barrios completos se vieron vulnerados por los violentos y persistentes allanamientos, las calles quedaron bajo estricto control militar con la dictación del estado de sitio, el que duró cuatro años y medio, y las exoneraciones se convirtieron en una realidad masiva, sobre todo en las dependencias públicas como el caso de las universidades. En estas últimas, la cotidianidad se vio intervenida, asimismo, por la designación arbitraria de autoridades militares en sus puestos directivos.[64]

De esta forma, la comprensión del modo en que la filosofía se articuló en búsqueda de un nuevo espacio fuera de esta no remitiría únicamente a lo que a la filosofía le sucedió a nivel de la universidad (lo que sin duda marcará su cotidianidad en tanto que disciplina universitaria) sino también a lo que sucedió a los filósofos y filósofas fuera de esta, tanto en la búsqueda de un nuevo espacio de trabajo (en el

[64] Los llamados "rectores-delegados", todos ellos militares, fueron designados en todas las universidades del país a través del Decreto Ley nº 50, del 1 de octubre de 1973, con la función explícita de ser los representantes de la Junta Militar en estas instituciones (Errázuriz, 2017).

sentido de uno de los polos de la estructura de lo cotidiano), como también en la calle y el domicilio, lugares donde, para Giannini, las cosas pasan al estado de problematización filosófica. Esto es lo que palpitaría bajo la experiencia del sujeto en dictadura que describe Rojas y que, según él, está a la base de los distintos derroteros posteriores de la filosofía chilena.

El análisis que Carrasco hace del exilio, por su parte, al igual que el esquema de Giannini, nos muestra tres situaciones o puntos claramente identificables en él: un territorio demarcado del que el exiliado es expulsado, un territorio fuera de esa demarcación y el salto que va de un territorio a otro. Una correcta fenomenología, para Carrasco, exigiría establecer claramente ese territorio determinado, el territorio externo y la misma posición inestable del salto o salida.

Carrasco parte del contraste del exilio con la experiencia del viaje, experiencia que, a diferencia de la del exilio, puede ser compartida por la gran mayoría. La finalidad de todo viaje, afirma, es el regreso. Para Carrasco, el viajero parece haber experimentado de forma previa a su viaje lo que significa estar en un "dónde", el lugar desde el que se parte, y por ello busca salir de este para ubicarse en otro. "En efecto –afirma Carrasco–, no se puede concebir ningún tipo de viaje sin referencia a ese "dónde" primordial desde el cual el viajante emprende el viaje, lo cual fija al mismo tiempo cualquier dirección como una dirección determinada (de alejamiento) con respecto a ese "dónde"'(2002, p. 209). Así, siempre que se viaja es igual de importante la determinación del destino como del punto de partida, ya que el viajero sabe que su viaje terminará con el regreso a ese punto: este no se completa sino con el retorno. La circularidad es lo que definiría entonces la esencia de todo viaje y, por esto mismo, estaría anclado al punto de partida.

En el exilio, por su parte, el "dónde" del cual se es expulsado es el país. Debe diferenciarse, sin embargo, el país tal como aparece en el saber común que tenemos de él, en tanto que una ordenación abstracta de las distancias o una organización político-geográfica, de la vivencia que tenemos del mismo, es decir de "un mundo habitado de significaciones precisas, requerimientos, obstáculos, estímulos, posibilidades, objetos de deseo, de miedo, de sentimientos diversos, llamados al pensamiento, a la imaginación, a la sorpresa, al asombro, etc." (Carrasco, 2002, p. 205). Por ello, para

Carrasco, el país debe ser abordado tal como es experimentado por la conciencia: como paisaje vital.

Partiendo del hecho de la intencionalidad de la conciencia, Carrasco afirma que se es individuo a partir de una circunstancia particular, lo que quiere decir que toda conciencia se ve a sí misma en una unidad con tal o cuál paisaje vital. Esto hace que toda conciencia sea, en esencia, determinada y concreta, o lo que es lo mismo, que la propia individualidad sea una unidad entre la conciencia y la circunstancia en la que cada cuál es.

En la medida en que la individualidad se define en referencia a una circunstancia y que toda circunstancia lo es de una conciencia, la experiencia primera de toda conciencia será la de ser "conciencia paisana", en unidad con su lugar de proveniencia. En este sentido, el país no debe entenderse, según Carrasco, en el sentido moderno de estado-nación, sino, como la misma etimología lo muestra, como el pago, el lugar de proveniencia. El punto de partida del exiliado y de todo viajante representa, en este sentido, "el sitio a partir del cual nos hemos abierto al mundo, el ámbito original desde el cual comprendemos la raíz misma de nuestro ser en cuanto ser determinado (…) ese a priori vital en el que se deciden las coordenadas básicas de nuestra conciencia concreta" (Carrasco, 2002, p. 211). Por esto, Carrasco llama a este lugar el "dónde originario", indicando con ello que es el lugar de la apertura inicial al mundo que nos determinará como individuos en una situación concreta y, por ello, será el sustrato de nuestra individualidad.

> El hombre no es un yo puro que venga al mundo desprovisto de arraigo –afirma Carrasco–, para después adoptar como suyos, una nacionalidad, una personalidad o un paisaje: desde el momento en que es, es ya alguien; su a priori no se manifiesta como conciencia no tética de sí mismo, como lo piensa Sartre, sino también como vida concreta, como yo con contenido, es decir, como yo mismo, como conciencia de que soy un alguien determinado (2002, p. 232).[65]

[65] Una conciencia pura, en este caso, solo puede afirmar "yo soy", sin que tenga ninguna característica más que su existencia: sería igual a todos los "yo" posibles. Esta igualdad es necesaria para la fundamentación del conocimiento moderno, es la evidencia desde donde Descartes construye su

De este modo la circunstancia que representa su paisaje vital no es indiferente para el individuo, sino que es la materia de su propia individualidad, es el mismo marco en el que su "mismidad" se define. Así, el paisaje vital está constituido, en tanto paisaje de un individuo, sobre las referencias concretas de su individualidad que se encuentran en un paisaje real y un territorio físico determinado.

Esto lleva a Carrasco a mostrar que el país, en cuanto "dónde originario" de todo viajante, es el centro de referencias su vida, es lo dado para el individuo. De esta forma, si bien la experiencia de este "dónde originario" es la que precede a todo viaje como desplazamiento entre un "dónde" y otro, las características de este hacen que no pueda ser elegido ni mucho menos abandonado: lo llevamos allá donde vayamos. "El viaje se revela así –dice Carrasco– como un andar con el país a cuestas por el "dónde" de otros, es decir, en el país de otros. (…) se sale sin salir, se viaja sin viajar, o, para expresarlo más correctamente, se viaja como el caracol, con la valva a cuestas" (2002, pp. 214-215).

Desde nuestra perspectiva, es la reflexión cotidiana, en los términos que la describe Giannini, la que funda la relación de pertenencia a ese "dónde", es la forma concreta de relación con un paisaje vital, la forma de habitarlo, si se quiere, por la cual este, con todas sus referencias concretas, deviene "dónde originario".

Al igual que todo viaje, para Giannini la reflexión cotidiana tiene como referencia principal su punto de partida. El domicilio es el eje central de la reflexión cotidiana, el punto en el que hay que estar para poder salir a cualquier lugar. Es el que, por otra parte, se mantiene abierto a la posibilidad de la vuelta. El otro extremo de este movimiento lo representa el trabajo, es el lugar en el que, si bien nos relacionamos con el mundo, lo hacemos en una importante medida en vistas de nosotros mismos (para ganarnos la vida). La calle, finalmente, es el lugar de la circulación del tiempo de lo cotidiano, de la rutina, que cumple la función de comunicar los extremos de la reflexión. La calle tiene el privilegio, sin embargo, de ser el espacio de la comunicación

metafísica. Para Carrasco, la individualidad se entiende, sin embargo, como la unidad de conciencia y circunstancia "en la cual cada cual es lo que es, es decir, el carácter de mismidad de la conciencia de sí mismo" (Carrasco, 2002, p. 211)

con los otros, sin la necesaria mediatización de los objetivos del trabajo ni del cuidado y habitualidad del domicilio.

La cuestión central radica en que, en la perspectiva de Giannini, el cumplimiento diario de esta reflexión permite al individuo mantener la identidad y conciencia de "sí mismo", entendida como la percepción de la unidad de todos los actos intencionales de una conciencia. Esta identidad se da, para Giannini, por el nexo efectivo que cada "acto intencionado" que se realiza en el mundo (el hecho de comprar algo, el hecho de salir rápidamente de algún sitio) tiene con el acto intencional que lo fundamenta (el desear algo, el temer a algo). Para Giannini, es la reflexión cotidiana la que permite la percepción de la unidad del "sí mismo" en la medida que es en la unidad y continuidad nunca rota del trayecto externo de lo cotidiano, donde se proyecta la dispersión de los actos intencionales individuales. La identidad consiste así, en percibirse como siendo uno en medio de un mundo de cosas, personas y recorridos que nos son familiares. Para Giannini, finalmente,

> la identidad de mi ser no está asegurada por aquel pensamiento reflexivo que va diciendo "pienso, luego soy". Parece estarlo, en cambio, por esta otra reflexión espacial, cotidiana que regresa a sí a través de los laberintos del mundo (conflictos, intereses, elecciones) y en la que ese sujeto se reconoce de alguna manera como el fundamento de ese enlace de continuidad (2013, pp. 157-158).[66]

La reflexión cotidiana, desde nuestra perspectiva, sería el modo en que nuestro "dónde originario" termina por determinarnos como individuos en la medida que las referencias concretas de ese "dónde", las que para Carrasco representan el sustrato de nuestra individualidad, estarán dadas por la concreción particular de esta estructura de la cotidianidad (concreción que hace que estas sean familiares, cotidianas) y el movimiento reflexivo que las recorre. Es esta reflexión la que nos haría ser de un lugar

[66] La calle, por ejemplo, de la misma forma que representa el lugar donde transcurre la rutina, cumple la función de ser el límite por excelencia de lo cotidiano, el lugar donde la posibilidad de la trasgresión de la rutina está siempre presente. En este sentido, para Giannini, es en la misma ruta del regreso espacial de esta reflexión cotidiana en donde se abre la posibilidad de que lo que simplemente se presenta, "lo que pasa", nos seduzca y, con ello, nos revele a nosotros mismos y a los otros.

"siéndolo", en gerundio, justo porque la cotidianidad es, para Giannini, una categoría, es decir, "un modo de ser de un ser que, viviendo, se reitera silenciosamente y día a día ahonda en sí mismo" (2013, p. 19).

Ahora bien, la única condición externa para que se complete esto que Giannini llama la "reflexión identificatoria" es, en efecto, la existencia de dicho punto externo de retorno siempre abierto que representa el domicilio. Es la vuelta a este el que da al trayecto su condición de "reflexión", la unidad y continuidad que representa lo cotidiano. Para Giannini, en efecto, la principal característica del domicilio es que nos permite contar con la realidad tal como la dejamos todos los días. Por ello, mi identidad personal depende de que ese lugar, conformado por cosas, espacios y tiempos que me son familiares, no amanezca trastornado de la noche a la mañana. "El regreso a sí –hecho definitorio de la vida cotidiana– es privilegio del domicilio, se cumple con él" (Giannini, 2013, p. 145).

La imposibilidad del regreso, sin embargo, hace que, para el exiliado, le sea imposible no solo la consumación que la vuelta otorga al viaje, sino, al mismo tiempo y más profundamente, la consumación de aquella reflexión cotidiana. En efecto, la vuelta de todo viaje se cumple no solo al regresar el viajante a su país o su ciudad, sino que implica volver, a través de sus calles, al barrio, al domicilio, pensando probablemente que al otro día o al subsiguiente tendrá el viajante que volver trabajar, que dejar su condición de viajante. Se vuelve no solo a un lugar, sino a un paisaje vital habitado de forma reflexiva cuya vivencia implica un movimiento cotidiano que ahonda en sí mismo. El exiliado, de esta forma, no solo es desterrado de su país, en abstracto, sino de aquellas cosas que conformaban las referencias concretas de su "dónde": de su calle (de su ciudad, de su barrio), de su domicilio, de su trabajo y del movimiento y la temporalidad que las recorre.

Una intuición en esta dirección, aunque sin un desarrollo específico, nos parece que tiene María Zambrano (2004) cuando reconoce, al igual que Carrasco, la importancia capital de este "dónde originario". Al hablar de la primera experiencia que el exiliado tiene al salir hacia el exilio, Zambrano describe aquel lugar desde el que ha sido expulsado, como "ese lugar primero, patria se le llama, casa propia, de lo propio, aunque fuese el lagar de la propia miseria" (2004, p. 31). La cuestión es que, para Zambrano, las nociones de patria, tierra o casa, aunque sin ser exactamente lo mismo,

representa distintas formas y lugares "en que el lugar inicial perdido se configura y se presenta" (2004, p. 32). Por esta razón, afirma, el exiliado parece andar "fuera de sí al andar sin patria ni casa" (2004, p. 33).

Para Giannini, en esta dirección, es la pérdida del nexo entre los actos intencionales y los intencionados, nexo asegurado por la reflexión cotidiana, la que puede trizar o interrumpir la continuidad e identidad de ese "sí mismo",

> hacernos perder el camino de regreso hacia nuestra historia actual, perder nuestra posición y nuestra continuidad ahora aquí, *en el mundo.* Como cuando nos dirigimos a buscar algo y olvidamos en el camino lo que íbamos a buscar o por qué. Situación común y angustiosa de no saber qué hacer con nuestro cuerpo, con nosotros mismos. Quiebre real de nuestra identidad (Giannini, 2013, pp. 155-156).

Este quiebre, en el exilio, parece ser parte fundamental de la experiencia del exilio. Así parece mostrar un poema del mismo Carrasco, llamado "Espera", publicado en *Literatura chilena, creación y crítica:*

> Desde el 11 de septiembre
> de 1973
> estoy parado
> en la esquina de Saint-Michel
> con Saint-Germain
> esperando que pase la Pila – Cementerio (1981).[67]

Ahora bien, si asumimos con Giannini que es esta reflexión cotidiana la que funda la reflexión filosófica ¿qué es lo que sucede con el decir de un filósofo exiliado, con su pensamiento, cuando le es prohibido el retorno a su trabajo, a su domicilio, a

[67] Pila – Cementerio es una antigua línea de bus urbano en Santiago de Chile, donde antiguamente se conocían sus recorridos por sus puntos de partida y fin del trayecto, más que por un número de línea.

su "dónde originario", a sí mismo? ¿Cuál será, por otra parte, la brecha teórica para entender y aprovechar su "reflexión"?

La compresión de la cotidianidad y de la experiencia del exilio como la imposibilidad de su consumación es importante para nuestro estudio por ser esta la diferencia radical entre el lugar de problematización filosófica entre exiliados y no-exiliados. Si la cotidianidad puede ser un buen criterio para interpretar la filosofía inmersa en la experiencia de la dictadura, el exilio, como experiencia, estaría caracterizado justamente por un quiebre o suspensión de dicha cotidianidad, lo que haría su experiencia radicalmente diversa, en este punto, de la filosofía en dictadura.

La distinción entre cotidianidad y exilio nos permite, sin embargo, no solo descartar la cotidianidad como criterio de investigación, sino visualizar también un punto desde donde poder acceder a una parte de la experiencia del exilio, aquella brecha teórica que nos muestre el punto a través del cual aquella experiencia sea conmensurable a la nuestra, manteniendo su especificidad antes que diluyéndola o reduciéndola.

Según Carrasco, la imposibilidad de la vuelta, nota distintiva entre el exilio y un viaje cualquiera, hace que para el exiliado desaparezcan las referencias concretas de su "dónde originario" entre las que había vivido (su casa, sus calles, su trabajo). Esto lleva, por otra parte, a que al exiliado se le abra la necesidad ineludible de instalar su propio "dónde" en un "dónde" de otros que le es ajeno, cuestión que resulta tan imposible como lo sería un real y efectivo cambio de país: "una empresa que conlleva una profunda ambigüedad, un proyecto cuya realización es tan imposible como abandonar el ser que somos", afirma Carrasco (2002, p. 215).[68] El exilio se vive, por un lado, como la experiencia de la imposibilidad de estar en el "dónde originario" y, por otro, la imposibilidad de instalar y compartir el "dónde" propio en el "dónde" de otros, como experiencia de "ajenidad".

Carrasco identifica esta doble imposibilidad como uno de los caracteres principales del exilio, a saber, su carácter no estático, cuestión que se muestra en la misma etimología de la palabra que indica propiamente la circunstancia del movimiento en el exilio: *exsilire*, del latín, *ex salire*, saltar fuera. Así, lo plenamente

[68] En la misma dirección, Zambrano afirmará que, el exiliado, "en el destierro se siente sin tierra, la suya, y sin otra ajena que pueda sustituirla" (2004, pp. 31-32).

característico del exilio, para Carrasco, será la propia situación inestable del salto, la peculiar situación de no estar en ningún "dónde". A lo más que puede llegar es a instalar su propio "dónde" de manera más o menos cómoda en el país de llegada y convertirlo así en su "país de adopción".

El exiliado está entonces "en una situación doblemente inconfortable, la cual se embrolla más todavía debido a la constante necesidad de buscar una concordancia entre "dónde" originario y "dónde" exterior. El "dónde" propio manifiesta una duplicidad en el desgarro: éste ha puesto al descubierto la necesidad de una síntesis entre "dónde originario" y "dónde" exterior"' (Carrasco, 2002, p. 225). Esta sería, en lo que venimos diciendo, la forma particular en que el exilio se experimenta como quiebre o suspensión de la cotidianidad en el exilio. Es esta misma experiencia, la que, para Carrasco, hace que el exiliado viva en carne propia el desarraigo.

Ahora bien, la imposibilidad de retorno (suspensión de la cotidianidad) y de la instalación en el "dónde" de otros conduce, para Carrasco, a que aparezca una característica esencial del "dónde originario": la única forma de compartir nuestro propio "dónde" es cuando otro comparte con nosotros la pertenencia a ese "dónde", de lo que se desprende que toda pertenencia a un "dónde" es originariamente co-pertenencia. El "dónde originario" es tan propio e individual como compartido y es gracias a esta co-pertenencia, que "mi "dónde" me hace ser en mi ser más íntimo, hermano de todos aquellos que co-pertenecen conmigo al mismo "dónde"" (Carrasco, 2002, p. 221). El "dónde originario", que es lo que funda mi propia individualidad, es, según Carrasco, un co-ser con los que co-pertenecen a mi "dónde". Por ello llega a afirmar que entre los co-pertenecientes a un mismo lugar "somos lo mismo" (2002, p. 221).

Así, el exilio se presenta, más que como una cuestión personal o tan solo de los exiliados, como un fenómeno que implica a todos los co-pertenecientes. Dice Carrasco:

> Visto exteriormente, el exilio es la expulsión del país. Visto en lo profundo, el exilio es el salto imposible desde el dónde originario. (…) La co-pertenencia en el "donde" indica que en el exilio, más que el exiliado, es el dónde común el que ha entrado en crisis. Es este "dónde" el que en su co-pertenencia ha

> sufrido un desgarro. El exilio se revela, entonces, no como una particular peripecia que el exiliado sufre en el curso de su vida, sino como un síntoma de una profunda enfermedad del centro común de la pertenencia. El hecho de que el exilio lo vivan algunos (como dolor) no significa que sean estos los únicos que sufren del mal del desgarramiento. En realidad, se vea esto o no, el exilio es un mal de todos los que coexisten, una herida en la co-pertenencia, un desgarramiento en el centro mismo del ser común (dónde) (2002, pp. 222-223).

A esta misma reflexión llega Jorge Arrate, desde el ensayo político y en forma de constatación, en uno de sus tantos textos en donde se refiere a esta experiencia.[69] Afirma Arrate: "el exilio es un problema del alma del exiliado y del alma de aquellos a quienes el exiliado pertenece. Problema global, en consecuencia, que atañe no sólo a la franja humana que lo protagoniza directamente sino –aun pretendiendo ignorarlo– a todo el conglomerado al que esa franja pertenece y que ha sufrido el exilio de una de sus partes" (Arrate, 1987b, pp. 29-30). Sobre esta misma idea concluye en otro de sus textos: "el exilio no es una suma de miles de laceraciones individuales, sino un problema global: es una herida, aún hoy día abierta, en el alma de Chile" (Arrate, 1987a, p. 75).

En este sentido, el exilio tendría su raíz, su fuerza y su hondura en la relación de los co-pertenecientes y en la situación de crisis de su "dónde" compartido, en la raíz misma de lo que somos. De esta forma, el exilio se ubica en un marco mucho más amplio que el de una experiencia personal o familiar, llegando a ser algo que atañe al país mismo, al contexto político, social e histórico del "dónde originario" y la crisis que ha enfrentado. Por ello es también, y mucho más profundamente que la situación de un individuo, una experiencia común.

Es en el fenómeno de la pertenencia, en tanto que co-pertenencia a un "dónde originario", en donde encontramos la parte de la cual podríamos obtener un saber de

[69] Jorge Arrate es uno de los políticos e intelectuales chilenos que más ha reflexionado sobre el exilio, sobre todo desde la perspectiva política. Presidente de la Corporación Nacional del Cobre (CODELCO) de Chile y Ministro (interino) de Minería en el gobierno de Allende, en el exilio, que vivió entre Roma, Berlín oriental y Rotterdam, fue uno de los principales dirigentes del ala "renovada" de Partido Socialista, además de dirigir Chile-Democrático y el Instituto para el Nuevo Chile. Utilizaremos no pocos textos de su autoría en nuestro trabajo, haciendo referencia más extendidas, en cada caso, a estas instituciones, actividades y debates en los que se vio involucrado.

experiencia sobre el exilio, a saber, la experiencia de la pertenencia a un mismo "dónde originario". Aunque la experiencia del exiliado pueda tener muchos rasgos de una experiencia que quizá solo puede ser compartida por aquellos que han vivido el exilio, que esta experiencia surja de una experiencia común como lo es el desagarro de la co-pertenencia, hace de esta experiencia, aunque en parte, sea una experiencia comunicable, conmensurable.

Esto no indica, sin embargo, que toda la experiencia del exiliado sea la misma que la de los no-exiliados. Más bien indica que el exilio nace desde la experiencia común de la pertenencia a un lugar y su desgarro, y que si bien es el exiliado el que vive en carne propia ese desgarro como desarraigo, esto no implica que dicho desgarro solo involucre al exiliado.

Esto se comprende de mejor manera en "Sobre el éxodo", cuento de Mario Benedetti (1978) publicado en el primer número de *Araucaria de Chile.* En este, Benedetti describe cómo la gente se fue yendo poco a poco, por motivos políticos, de un lugar que había sufrido la ruptura: los perseguidos y sus familiares, los desempleados y los obreros, los ricos y los sirvientes, los industriales y los ganaderos. Al final, quedando solo presos y militares, estos últimos se van del país al no tener a nadie a quien mandar. No hace falta explicitar el desenlace del cuento para quedarnos con el hecho de que, en el mismo momento en que no queda nadie en el país, salvo los presos, puede retornar el primero de los exiliados, desvaneciéndose así el exilio. En este sentido, el exilio necesita de ambas orillas para existir.[70]

Que el exilio sea parte de una experiencia común de desgarro no imposibilita, por otra parte, que dicha experiencia común conlleve una forma distintiva de sobrellevarla. En efecto, si la imposibilidad de la vuelta diferencia al exilio de un viaje cualquiera, sería la posibilidad de cumplir con la "reflexión cotidiana" la que queda suprimida en este y, por ende, suprimida la forma en que día a día vamos ahondando en aquella pertenencia.

[70] Una experiencia de similares características es la experiencia del perdón, en el ámbito de la reconciliación. Para Giannini, el "perdón es algo que se pide y se da en relación a un agravio. Y un hecho como este no puede pertenecer sólo al ámbito de las vivencias personales, es algo que ocurre entre dos sujetos, separados por el abismo de un agravio y que, sin embargo, inician el camino hacia una reconciliación real" (Giannini, 2017, p. 301).

Para Carrasco, en efecto, nuestro "dónde originario" en tanto lugar de nuestra pertenencia "se ha ido construyendo invisiblemente durante toda nuestra vida y forma parte de ella hasta el punto de ser indiscernible de su esencia. Somos nuestro "dónde" y él, con mucha más fuerza que cualquier característica física o "espiritual", nos hace ser lo que somos" (2002, p. 218).

El punto radica en que, debido a la imposibilidad de desprenderse de este y la imposibilidad del retorno, el exilio se muestra como una forma particular de vivir la propia pertenencia al país, una específica manera de llevar el país a cuestas. La cotidianidad, por su parte, sería el fundamento de un modo de llevar la misma pertenencia que, al contrario que en la experiencia del exilio, vive esta forma (cotidiana) de pertenecer, como si fuera la única manera y, por ello, como una forma a-temática de llevarla consigo.

vii. Perspectiva metodológica.

Asumir el exilio como una experiencia de ruptura de la cotidianidad nos ayuda a diferenciar el lugar que el exilio puede tener dentro de la filosofía chilena respecto de la filosofía en dictadura, a dar un lugar específico a experiencias que, como la del "exilio" o la "exoneración", aunque tienen una raíz común, nacen de experiencias muy distintas. La compresión de la filosofía chilena posterior al golpe de Estado no puede quedarse únicamente, con ello, en la interpretación de su desarrollo desde la compresión de la disputada relación entre filosofía y política y el sentido que el filósofo le dé a su actividad; tampoco, en la sola interpretación de la expulsión de la filosofía de la universidad y la centralidad de la cotidianidad de la dictadura. Por el contrario, desde nuestra perspectiva, dicha comprensión necesita de la comprensión de la ruptura de ese "donde originario", de la cual el exilio se muestra como una experiencia paradigmática y particular, pero desde la cual podemos abordarlo.

La ruptura del "dónde originario" hace que el exilio sea un "problema" no solo para el exiliado ni, tampoco, solamente para el que se quedó, sino que devenga problema común. La idea de la co-pertenencia a un "dónde originario", de esta forma, nos muestra lo "problemático" que el exilio tiene como problema para nosotros y, con

ello, el punto a través del cual podemos buscar el tipo de saber de experiencia como entrada hacia un saber útil. Es la co-pertenencia que compartimos con los exiliados chilenos la que sufre el desgarro del exilio y es por ello que el exilio no es completamente ajeno como experiencia para nosotros.[71]

Esto ha sido patente (aunque no evidente) desde el mismo malestar que nos hizo abordar el tema del exilio en la filosofía chilena. Este malestar, podemos afirmar ahora, se funda en la misma experiencia de la ruptura de la co-pertenencia, manifestada en la voluntad encubridora que ha prevalecido en el Chile del final de la dictadura y la transición, en aquel "blanqueo de Chile" que describía Moulian, donde el olvido del exilio y otros temas han sido una de sus principales estrategias de encubrimiento.

No es de extrañar, de esta suerte, la "ajenidad" con la que el exilio se nos presentaba respecto de la investigación que emprendemos, esta hace parte de la injerencia del mismo exilio, como política de exclusión de aquella voluntad encubridora, en el seno del trabajo teórico, en su perspectiva metodológica.

En efecto, abordar la experiencia del exilio como una vivencia individual incomunicable, asumiendo una total ajenidad e inconmensurabilidad de este con nuestra propia experiencia, llegaría hasta el gesto teórico que, como afirma Cassigoli (2016) para el conjunto de la experiencia del Chile post-dictatorial, termina por ocultar el "origen histórico del padecimiento emocional de los exiliados, y el consecuente proceso privatizador de la cura de tales males psicológicos" (p. 80).[72] En este sentido, una forma particular de asumir el conocimiento desde la experiencia, cuando la experiencia se restringe al ámbito de lo individual, puede llegar a privatizar no solo el dolor sino la propia investigación: limitando el exilio a una experiencia puramente individual, se oculta su raíz política.

[71] Para el exiliado esta experiencia será claramente negativa, de imposibilidad, de no poder estar en ningún "dónde". Sin embargo, no podríamos afirmar que para aquellos que se quedan la experiencia de la pertenencia sea, por oposición, como una experiencia positiva. Si bien la negatividad de la experiencia de la pertenencia que tiene el exiliado se debe a la expulsión o, más específicamente, a la imposibilidad del retorno, la experiencia de la pertenencia para el que se queda ha de ser también una experiencia desgarrada en tanto que desgarro de la co-pertenencia que, entre otras cosas, conlleva la ausencia del exiliado. De dicho desgarro nacería, en parte, la experiencia del desarraigo en el interior y, con ello, la pertinencia del exilio como metáfora, mas no como criterio de comprensión de toda la filosofía chilena en dictadura.

[72] Para Cassigoli, el borramiento de la presencia de los exiliados responde a una lógica práctica, mezcla "entre el indulto cultural a las ofensas, la descalificación apriorística y la jerarquización absoluta de las secuelas provocadas por la violencia totalitaria" (2016, p. 80).

En el extremo opuesto, sortear dicha ajenidad por medio de la metáforización, interpretando el exilio desde los marcos de la experiencia de los no-exiliados, particularmente en el insilio y la expulsión de la universidad, disolvería su particular perspectiva en la del interior, en la medida en que se busca "reintegrar" al exiliado a aquel mundo recompuesto, rehecho sin aquella parte desgarrada que representa el exilio.

Asumir como punto de partida tanto la inconmensurabilidad de la experiencia del exilio entre exiliados y no exiliados como la asimilación acrítica desde la propia posición representaría, desde nuestra perspectiva, la victoria del exilio en el ámbito de construcción historiográfica de la filosofía chilena: en ambos caso, imposibilita todo aprendizaje de lo que dicha experiencia puede aportarnos de lo ignorado y no vivido por nosotros, restándole con ello toda posibilidad de contribución, desde su propia perspectiva, a nuestro presente. Con ello, aunque se aborde la problemática del exilio, se mantiene en la práctica su fuerza excluyente.

Desde el estudio de la historia cultural para el caso del exilio republicano español de 1939, Mari Paz Balibrea (2007) ha identificado agudamente esta dificultad teórico-metodológica para abordar los productos y discursos culturales del exilio de una forma provechosa para el presente y, en particular en nuestro caso, para la historia de la filosofía chilena. La dificultad radica, para Balibrea, en que

> el exilio enfrenta a la perspectiva de cualquier disciplina enmarcada por fronteras nacionales con una aporía. La manera de resolverla puede ser, y ha sido a menudo, simplemente ignorar el exilio. Pero si aceptamos que el exilio, aunque exterior a la nación, está constitutivamente unido a ella, es ceguera desde la perspectiva nacional pretender que nada las vincula. No tenemos más que pensar en aquellos que desde el exilio organizaron sus vidas y sus prácticas culturales alrededor de la nación abandonada y el sueño de regresar a ella (…). Lo difícil aquí es dirimir cómo el exilio habla de la nación, incluso cuando al hacerlo consiste en socavarla y forzarla a llegar a un punto donde deja de ser ella misma (Balibrea, 2007, p. 84).

Independiente de la carga que puede tener el concepto de nación en según qué contexto (en nuestro caso hemos hablado, con Carrasco, del país como "dónde originario") lo importante es que el reto que el exilio plantea a la investigación, para Balibrea, es probar que si bien existe una relación de exterioridad entre el exilio y este concepto, esto no implica que no exista relación alguna, que esta sea irrelevante y que, por ende, su estudio también lo sea. El desafío es encontrar una forma de recuperación del exilio que mantenga y muestre dicha posición no asimilable del exilio, que rescate justamente las condiciones políticas de su exclusión.

Es este desafío metodológico el que hacemos frente en nuestro trabajo. Como criterio historiográfico de investigación filosófica, abordaremos el exilio en tanto que una perspectiva particular sobre la pertenencia al "dónde originario", esto es, como una forma que, aunque exiliada, es una forma de relacionarse con ese lugar al cual también pertenecemos. Se trata del punto crucial de la experiencia del exilio y el punto en donde se convierte en un problema para nosotros. En la idea de la pertenencia común hemos encontrado una brecha que nos permita intentar este ejercicio de comprender el exilio sin excluir ni subsumir dicha exterioridad. La conmensurabilidad que buscamos se haya, así, en la pertenencia común, de cuyo desgarro nace la experiencia del exilio. La diferencia estriba en la forma de acarrear dicha pertenencia, en la perspectiva de la misma que da el exilio.

Que el exilio se configure como una perspectiva particular ha sido advertido ya por algunos investigadores que han abordado otros exilios. El historiador Enzo Traverso (2004), por ejemplo, quien ha dedicado una parte importante de su trabajo al estudio del exilio intelectual judeo-alemán del siglo XX, afirma que la situación de desarraigo del exiliado configura lo que llama el "privilegio epistemológico del exilio".[73] Si bien Traverso habla principalmente del privilegio que los exiliados tienen para observar lo que otros no ven en los lugares de su exilio,[74] lo central es que, aunque esto no implique que "los exiliados sean, por definición, lúcidos (….), el exilio crea la condición de esa mirada otra que puede ser particularmente penetrante. Durante la

[73] Cuestión que, para Traverso, fue teorizada por vez primera por Simmel, en su ensayo sobre "el extranjero".
[74] Debido al desprendimiento de las diversas coacciones (institucionales, sociales, política, culturales, etcétera) que implica encontrarse en el propio contexto nacional.

Segunda Guerra Mundial –afirma Traverso como ejemplo de esta mirada–, sobre todo son los exiliado quienes vieron y pensaron Auschwitz" (2004, p. 10).

Para Antolín Sánchez Cuervo (2014), por su parte, quien se ha dedicado principalmente al estudio del exilio filosófico e intelectual español de 1939, la particular perspectiva del exilio estaría caracterizada por su talante radicalmente crítico. La figura del exiliado, en la interpretación de Sánchez Cuervo, poseería una particular "agudeza hermenéutica" para leer posibilidades diferentes de la construcción política desde la perspectiva de los excluidos.

Al ser el no-lugar por excelencia, el *u-topos* que identifica a un sujeto desprendido de su lugar propio por el hecho de la violencia, el exilio representaría por definición, para Sánchez Cuervo, el lugar de la *utopía*. Los exilios del siglo XX, ya sea el español, el judeo-alemán o el latinoamericano, llamarían a rescatar, sin embargo, el momento crítico que conlleva todo pensamiento utópico.

> Si las utopías, tal y como tantas veces se ha repetido, son el sueño de unos pocos convertido en pesadilla de muchos –afirma Sánchez Cuervo–, la figura del exilio permite rescatar el momento crítico de la imaginación utópica para romper ese círculo entre el ensueño y la pesadilla del que nunca parecen escapar las leyes de la ciudad y el Estado. El exilio alude entonces a un afuera interpelador o a un margen desde el que se exige que la polis dé cuenta de sus dimensiones excluyentes. Obliga a visibilizar el costo del vínculo comunitario cuando este se construye en función de universalismos particularistas, de conceptos de justicia en cuyos contenidos no caben las respuestas a la injusticia" (2014, p. 125).

Esta perspectiva haría presente, desde su específica lectura de imágenes y signos que pasan desapercibidos para el discurso convencional, el revés de la historia de la Modernidad. De esta forma, el exilio constituye "una figura política que cuestiona de manera radical muchos de los espacios y tiempos que ha construido la racionalidad moderna. Pone al descubierto las dimensiones excluyentes del Estado y su gran aliado: el relato de Nación" (Sánchez Cuervo, 2014, p. 122).

La misma Balibrea (2007), en una dirección similar a la de Sánchez Cuervo, rescatará este potencial crítico del exilio, relacionándolo directamente con dichos productos del Estado-nación. Para Balibrea, el exilio sería uno de los elementos que ha sido extirpados de la narrativa nacional, en la medida que distorsionan su homogeneidad y coherencia, por situarse desde un afuera de la construcción de dicha narrativa. Su rescate, de esta manera, implica el rescate de una perspectiva crítica con la misma.

Para el caso chileno, este valor crítico del exilio ha sido puesto de relieve por Rossana Cassigoli (2016). Desde la perspectiva de una etnografía existencial del exilio,[75] Cassigoli rescatará las posibilidades disruptivas de la memoria, de sus manifestaciones fenomenológicas y filosóficas, cuando se vincula con aquella pérdida del origen que representa el exilio. De esta forma, el valor de una memoria del exilio como conocimiento encarnado (biográfico), en tanto que alteridad, reside en una importante medida en su capacidad "de «desarreglar» la presentación lineal, secuencial y argumentativa de la historia generalizante y su divulgación oral en el cuerpo social" (Cassigoli, 2016, p. 48).[76]

En momentos en que crece el interés y la preocupación real por la filosofía chilena, nuestra investigación busca rescatar este posible potencial crítico de la perspectiva del exilio como un aporte a la re-construcción de la filosofía chilena en la reinterpretación de su historia. Pretendemos hacer frente al silencio historiográfico de esta abordando, desde la perspectiva filosófica de la historia de la filosofía que hemos problematizado, la flagrante omisión que ha mantenido en cuanto disciplina respecto del exilio. Este rescate puede ser útil para advertir los peligros de todo discurso que se pretenda "nacional", como sucede con la misma noción de "filosofía chilena", advirtiéndonos de sus unilateralidades y exclusiones, de las cuales el silencio sobre el exilio dentro de esa construcción es una prueba flagrante.

En efecto, la perspectiva crítica del exilio haría problemática la misma noción de "filosofía chilena", no ya por lo problemático de relacionar la filosofía (universal) con un lugar particular sino, muy por el contrario, porque problematiza aquel "dónde"

[75] Referida al contexto del propio exilio chileno en México y al exilio familiar del holocausto europeo.
[76] Para Cassigoli, desde ese conocimiento encarnado, "cualquier visión unificadora y representativa del exilio chileno en México, historiográfica o política, se haría trizas fácilmente a la luz de las confesiones privadas" (2016, p. 14).

compartido. Así, el exilio devuelve la cuestión de la "filosofía chilena" al problema del lugar en tanto que un lugar problemático, que ha sido desgarrado y que puede ser visto desde una perspectiva externa a su constitución actual, cosa que la cotidianidad de dicha vivencia haría muy dificultosa. Esta es la razón, desde nuestra perspectiva, de por qué, como afirma Balibrea, ninguna producción del exilio puede "ubicarse cómodamente dentro de una serie de prácticas disciplinares (…) en tanto cada una de ella defina sus objetos de estudio en atención a su pertenencia o coherencia con la nación" (2007, p. 82). Es la misma razón de por qué se hace valioso y necesario su rescate.

Esta vuelta hacia la problemática del lugar nos ayuda a recordar que la construcción de la filosofía chilena se desarrolla en el contexto de un proyecto histórico de convivencia siempre en construcción, por lo que abordar esta perspectiva implica la búsqueda de un conocimiento que logre incidir en la construcción del presente y, por ende, en ese proyecto. En este sentido, pone de relieve que en la construcción de la filosofía chilena no solo se juega la pregunta sobre qué filosofía chilena tenemos, qué filosofía chilena queremos o para qué queremos filosofía en Chile, cuestiones relevantes y que remiten a su silencio historiográfico; indisolublemente a estas cuestiones se encuentra la pregunta que subyace al silencio público de la filosofía: la pregunta por cómo es o ha de ser el lugar de nuestra pertenencia común.

Así, buscamos que este trabajo no solo sea útil para la filosofía, sino ayudar a la transformación de la filosofía chilena en vistas de su aporte a la transformación del propio lugar, ideado y pactado desde una transición, tan manida y a propósito mal entendida, que acaparó gran parte de los sentidos de la construcción de lo nacional luego del fin de la dictadura militar.[77]

Justo por ser el pilar de la experiencia común, la investigación se desarrollará en torno a la forma en que aparece la cuestión de la pertenencia a dicho "dónde originario" común en la filosofía del exilio de Mario Berríos. En particular, nuestro análisis se centrará en mostrar el desplazamiento que se da en el pensamiento de Berríos desde la consideración de Chile como objeto de sus reflexiones hacia la

[77] Dicha transformación podría llegar incluso a hacer desaparecer la misma idea de nación, dentro del relato de la construcción de dicha pertenencia común.

consideración de Latinoamérica. En nuestra óptica, es en este desplazamiento que se comprende la particular perspectiva crítica del exilio, el cómo la perspectiva del exilio puede hablar del "dónde originario" desde una perspectiva que, como demanda metodológicamente Balibrea, lo socava y lo niega sin llegar a perder la referencia a este. Latinoamérica sería la respuesta crítica, pero comprehensiva, respecto de la nación en Berríos.

En la medida en que nuestra perspectiva pone a la experiencia del filósofo como el punto de partida de su filosofar, ha sido necesaria la ampliación epistémica que proponía Fornet-Betancourt para una perspectiva de la historia de la filosofía que se quiera "filosófica" en el sentido de responsiva. En esta dirección, nuestro trabajo no remite únicamente al análisis de los textos, la mayor parte inéditos, que Berríos escribió luego del comienzo de su exilio, sino a la relación que estos tienen con la experiencia del exilio, tanto a nivel de la vivencia individual como, sobre todo, de la historia del exilio chileno en la que se inserta.[78]

[78] Tres son, recordemos, las consecuencias de la doble historicidad de la filosofía que asumimos, siguiendo a Fornet-Betancourt, para esta perspectiva historiográfica: asumir que la historia de las ideas y las argumentaciones tiene a la base una historia de problemas reales que nacen de su experiencia; que la filosofía no solo puede reducirse al estudio de los textos filosóficos ya que los textos filosóficos hacen parte de la historia reaccionando al contexto y siendo a su vez contexto de la misma; y, finalmente, el deber de trabajar interdisciplinarmente, en la medida que la doble historicidad de la filosofía implica no solo a la filosofía, sino a la totalidad del contexto en el que se desenvuelve. En este sentido, nuestra investigación busca conjugar una perspectiva histórica junto con la perspectiva filosófica en el entendido que buscamos aquello de la experiencia histórica del exilio que afecta al trabajo reflexivo del filósofo exiliado.
En particular, para nuestra investigación hemos buscado apoyo en los trabajos que, desde diversas disciplinas, se han hecho sobre el exilio en general y sobre el chileno y latinoamericano en particular. Aunque no hemos discriminado en nuestra elección según la disciplina, tanto la impronta de nuestra investigación, entre la historia y una filosofía responsiva, como la propia perspectiva de los problemas a los que se enfrentó Berríos en su itinerario intelectual, nos llevaron a utilizar un corpus de textos referidos principalmente a la historia política por un lado, como a algunos estudios antropológicos y ensayos más o menos testimoniales, por otro.
La ampliación epistémica, finalmente, se ha intentado también recurriendo a una cantidad importante de entrevistas, tanto a diversos filósofos chilenos exiliados en un primer momento de la investigación, como particularmente a personas que conocieron y compartieron el exilio junto a Mario Berríos. Las primeras de estas nos sirvieron no solo para ir haciéndonos idea de los avatares personales de la vida de los exiliados, sino particularmente de las muy distintas formas en que se fueron desarrollando "profesionalmente" en el exilio, las dificultades a las que se enfrentaron y las posibilidades que se les abrieron o cerraron en tanto que filósofos. Las segundas, fuera de ayudarnos a entender las situaciones y experiencias a las que Berríos se vio enfrentado, nos ayudaron en la pesquisa y reconstrucción a la que hemos podido llegar de su itinerario intelectual en el exilio.
La mayor dificultad de este trabajo de ampliación, que creemos aún muy restringido, residió sobre todo en la formación académica y el medio en el que, tanto los autores de los distintos trabajos sobre el exilio como nosotros mismos, nos desenvolvemos, medio profundamente marcado por el disciplinamiento de las prácticas teóricas.

De esta forma, la perspectiva histórica de nuestra investigación no refiere a un clásico "poner en contexto" las ideas, como un decorado más o menos independiente, para posteriormente abordar el desarrollo interno de estas sin revelar el peso que dicho contexto tenga en su desarrollo. El punto no es, como dice Gracia, abordar la historia para arrojar tan solo "alguna luz" sobre las ideas (1998, p. 104). Por el contrario, intentaremos rastrear aquellos lugares y momentos en donde la experiencia histórica del exilio permea y transforma el pensamiento de Berríos para, desde allí, dilucidar la perspectiva crítica de este sobre dicha pertenencia en su obra.

viii. Plan de la investigación.

El desplazamiento hacia la consideración de Latinoamérica en Berríos no se da, en efecto, de forma inmediata ni espontánea, sino que nace de las circunstancias del propio exilio y, sobre todo, de su desarrollo específico a lo largo del tiempo. El momento histórico que hará las veces de fulcro del desplazamiento entre la consideración de Chile y la de Latinoamérica en la obra de Berríos, sin embargo, está representado por la discusión sobre la "renovación" política de la izquierda chilena. Esta discusión, si bien se dio en todo el espectro de la oposición a la dictadura militar, tuvo unas características especiales en el exilio, cuestión que abordaremos en nuestro trabajo.

En Berríos, en particular, la renovación surge como una necesidad del momento de la lucha cultural en Chile y no solo, como se vislumbra en la discusión de la izquierda chilena en aquella época, como una necesidad del discurso y el compromiso político explícito. Berríos observa la necesidad de la renovación desde un trabajo atento y sostenido de la realidad cultural del país, principal objeto de sus trabajos e investigaciones. La relevancia del análisis de Berríos radica en que, debido al contexto de represión de la dictadura, la lucha política se desplaza casi completamente al ámbito cultural, tanto a las expresiones artísticas y culturales, como a la discusión intelectual que se da en emergentes centros y grupos de estudio en el país.

La renovación será el contexto general en el que se da la lucha ideológica en Chile, lo que toca tanto a los grupos dominantes como a la resistencia popular. El desplazamiento de Berríos hacia Latinoamérica nacería, en particular, como respuesta desde el propio trabajo intelectual, a la renovación en tanto "desafío". Nuestra hipótesis de investigación histórica y filosófica es que la cuestión de Latinoamérica surge en su obra debido a las exigencias de renovación.

A nivel del desarrollo de sus escritos, los dos polos entre los que se mueve este desplazamiento están representados, por una parte, por su tesis de doctorado *La creación cultural en Chile y en el exilio en la resistencia contra Pinochet. (Análisis y síntesis de la experiencia chilena en especial en el periodo 1973-1976)* (Berríos, 1981h), presentada en la Karl-Marx-Universität (KMU) de Leipzig y los escritos que escribió mientras trabajaba en esta (1976-1980); y, por la otra, por su primer libro *Identidad-origen-modelos: Pensamiento latinoamericano* (Berríos, 1988), publicado cuatro años después de su retorno a Chile.

Al igual que para muchos otros intelectuales exiliados, una de las primeras y casi exclusivas preocupaciones de Berríos en el exilio fue la situación política y social chilena. Dentro de esta preocupación, el tema de la ideología y, en particular, el de la ideología de la Junta Militar y la lucha contra esta, será su problemática central. Berríos verá desde un principio la cuestión de la ideología directamente relacionada con el problema cultural, relacionando con ello la cultura con la lucha política.

El texto más importante en esta primera parte de su producción en el exilio es su propia tesis doctoral, en la que desarrolla un análisis ideológico de la lucha cultural entre las formas culturales puestas en marcha por la dictadura y la resistencia popular a partir del golpe de Estado. Berríos hace en esta una interpretación de la creación cultural en Chile en tanto que una la lucha por la interpretación de los valores culturales centrales que, en el caso chileno, se expresan en la disputa por la definición de "lo nacional". Esta problemática va a cruzar todo su trabajo como uno de los elementos fundamentales en la lucha por el dominio ideológico de Chile.

En particular, Berríos analiza el funcionamiento de la ideología de la clase dominante, sus mecanismos principales de dominación y la respuesta de la cultura popular a esta dominación. Hará un análisis del desarrollo histórico de la lucha ideológico-cultural, análisis que irá desde la instauración y fijación de los valores

"nacionales" en el periodo inmediatamente posterior a la independencia de España, hasta el primer periodo de la dictadura. La motivación expresa de Berríos es aportar al develamiento de la línea central de dicha dominación y a la comprensión de las relaciones ideológicas creadas en este periodo por el poder dominante en Chile.

La tesis de Berríos tiene un lugar central en nuestra interpretación de su pensamiento. Esta centralidad se da, más que por el objetivo específico que persigue, por el camino de preparación que representa para dicho objetivo, cuestión a la que responde de la misma forma un segundo texto de esta época, el manuscrito inédito *Elementos para el estudio del mecanismo de formación de la ideología y del ser nacional* (Berríos, 1979e).[79] La preparación para el análisis de la lucha cultural que ambos textos intentan se basa en el estudio del desarrollo histórico de la lucha ideológico-cultural en Chile, desarrollo que funcionará no solo como un marco desde el cual analizar el periodo específico que aborda en su tesis, sino como base para el análisis de la lucha cultural en adelante.

En efecto, el propósito de Berríos de analizar ideológicamente las expresiones culturales en Chile entre 1973 y 1976, se extiende durante todo el periodo posterior a la presentación de su tesis, hasta meses antes de su retorno a Chile, en 1984. En este tiempo escribe una serie de manuscritos en los que, por una parte, analiza mensualmente la realidad cultural chilena y, por otra, aborda algunos temas particulares sobre la cultura en dictadura. La gran mayoría de estos escritos fueron agrupados por el mismo Berríos bajo el título de "Comentarios Culturales". En un principio, estos corresponden a una serie ininterrumpida de comentarios mensuales que Berríos hiciera entre febrero de 1981 y junio de 1983, en donde da seguimiento a la lucha cultural que se da en Chile, mostrando cómo dicha lucha se mantiene en el ámbito de una disputa por lo nacional. Posteriormente estos alternarán con Comentarios Culturales "temáticos", no referidos necesariamente a un mes en particular.[80]

[79] Este estudio, además de una introducción y una conclusión general del conjunto, está compuesto por dos monografías que, aunque integrarán en sus argumentos centrales parte del primer capítulo de su tesis, plantean interesantes cuestiones suplementarias respecto a la perspectiva metodológica de Berríos y las conexiones de esta con la realidad chilena. Profundiza, por otra parte, en aspectos que en la tesis toca de forma más superficial.

[80] A estos, se suman otros dos textos abocados al mismo tipo de análisis referidos a momentos posteriores a 1976 que Berríos escribió durante el periodo de su tesis: el manuscrito inédito "Algunas

Ahora bien, esta labor de análisis ideológico de las expresiones culturales hace necesario, para Berríos, clarificar la perspectiva metodológica que permita desentrañar dicha forma. En efecto, el análisis de Berríos sobre el momento de la lucha ideológica tiene siempre un doble objetivo: por un lado, mostrar las características particulares de la lucha cultural chilena respecto de la definición de la identidad nacional; por otro, ensayar y reflexionar sobre la forma en que este significado puede ser comprendido.

Este segundo objetivo de su trabajo intelectual no solo es importante, en nuestro análisis, para poder juzgar el diagnóstico que hace sobre la situación de la lucha cultural sino, sobre todo, para entender cómo opera el desplazamiento desde la centralidad de la consideración de Chile hacia la consideración de lo latinoamericano. En efecto, nuestra hipótesis respecto de la obra de Berríos es que son las consecuencias políticas y metodológica de dicha forma de entender la lucha cultural que subyace al diagnóstico que hace de ella, las que le llevan a dar el desplazamiento que intentamos describir y explicar.

Esto se comprende de mejor manera cuando reparamos en el lugar que el propio Berríos le da a su trabajo dentro de la lucha cultural, en la medida en que se aboca a la búsqueda de una forma de entender la lucha cultural que nos permita, en palabras de Berríos, "poder sacar las consecuencias necesarias para la comprensión de los límites y posibilidades de la lucha ideológica en el contexto político chileno" (Berríos, 1979e, p. 3). En efecto, Berríos concibe su trabajo teórico ligado a una praxis política, dándole una labor en el espacio de la lucha ideológica. Así, más que ahondar en la comprensión general del problema cultural de Berríos, cuestión en cualquier caso necesaria, nuestra intención es mostrar cómo esta comprensión está íntimamente ligada a la perspectiva política de su trabajo. En la medida que intenta ser parte de la lucha ideológica que se da en dictadura, la forma de comprender esa lucha y su época pondrá los límites a su trabajo, dándole un lugar específico en la misma.

La importancia de esta cuestión se verá reflejada en la existencia de un segundo proyecto intelectual durante el periodo previo a su retorno a Chile, que desarrolla a partir de la presentación de su tesis doctoral. Nos referimos al Proyecto de

consideraciones sobre las raíces ideológicas del proyecto de constitución de Pinochet" (Berríos, 1979b), y "El caso Ubiergo: intolerancia e intento fallido del fascismo por crear su propio ídolo" (Berríos, 1979d).

Investigación "La formación de la conciencia histórica durante el proceso de formación de la nacionalidad en Latinoamérica: estudio de la obra de don Andrés Bello (1781-1865)" (Berríos, 1983i), cuyo primer bosquejo data de octubre de 1980 y que pensaba ser presentado como trabajo de tesis para la Habilitación, en 1985, en la KMU, donde había realizado sus estudios de doctorado.

Es en el desarrollo y transformación de este Proyecto, así como en la relación con sus análisis de la lucha cultural, en donde aparecerá de forma más nítida el desplazamiento de Berríos, en particular, desde la consideración específica de la lucha cultural por lo nacional en Chile hacia la consideración de la historia del pensamiento latinoamericano. El nexo entre ambos proyectos intelectuales y la importancia de la cuestión metodológica y política de su visión del trabajo teórico será, justamente, la cuestión de la renovación, idea que aparece tímidamente en su trabajo de tesis, que posteriormente va adquiriendo importancia en los Comentarios Culturales, para pasar a ser central en las motivaciones del Proyecto de Investigación sobre Bello. Si bien, como mostraremos, las referencias a Latinoamérica estuvieron siempre presentes en el trabajo de Berríos, es solo con la asunción del desafío de la renovación que se da el giro a la cuestión de la filosofía latinoamericana.

Dos son las características principales de la renovación, en tanto que diagnóstico y desafío del momento de la lucha cultural, que nos ayudan a comprender cómo su Proyecto sobre Andrés Bello es una respuesta directa a esta. La primera, es que esta implica la vuelta y centralidad, en todos los niveles y espectros culturales, de la pregunta por la identidad, por las propias raíces. La segunda, que el desafío de la renovación se plasma, políticamente, en una agudización de la lucha por la hegemonía cultural, tanto entre el pueblo y la dominación, como al interior de ambos grupos.

Por otra parte, son dos los ejes metodológicos que nos muestran cómo dicha respuesta está directamente relacionada con la perspectiva del exilio: la cuestión de la relectura de lo nacional como forma de la dominación ideológica, del desarrollo de la lucha cultural y, por ende, de la superación de la misma dominación; y la importancia de la perspectiva histórica en su análisis para la interpretación del desarrollo de la lucha ideológica.

Como mostraremos, Berríos entiende la lucha cultural como una lucha de relecturas de la realidad. La perspectiva histórica representa, por su parte, la

posibilidad de una correcta comprensión ideológica de dicha lucha. Su método, se aboca a encontrar el lugar de las expresiones culturales y artísticas en la lucha cultural presente, a través del sentido de la historia que dichas expresiones muestran. Es el desarrollo histórico de la lucha cultural en tanto que una disputa por la relectura de lo nacional el que, para Berríos, mostrará la forma de superación de la dominación dentro de esa lucha y, por ende, el foco estará en la recepción histórica de los elementos que se encuentran en las expresiones culturales.

El punto es que, frente a la cuestión de la renovación como momento particular de la lucha cultural, el gesto teórico que se plasma en la última forma que adquiere el Proyecto sobre Andrés Bello, antes de ser abandonado por Berríos en tanto que proyecto de investigación para convertirse en la base de su libro *Identidad-origen-modelos*, es el de volver sobre la pregunta por las raíces de la identidad pero desde una interpretación que comprehenda y supere a la relectura burguesa de lo nacional. El desafío de la renovación va implicar, en el esquema metodológico de Berríos, la necesidad de plantear una nueva relectura de lo nacional como forma de superar la dominación. Con ello, lo central para Berríos, será la reinterpretación de la identidad desde una relectura crítica de lo nacional, que enfrente la relectura burguesa desde un origen histórico renovado. Latinoamérica, de esta manera, será la respuesta a la pregunta por la identidad nacional.

Este desplazamiento lo vemos desde el mismo diagnóstico que hace de la lucha cultural. Si en un primer momento, tanto en sus Comentarios Culturales como en algunos de los que llama "Trabajos preparatorios" del Proyecto de Investigación, la renovación refería a la situación de la lucha cultural en Chile, posteriormente este pasa a ser un diagnóstico para toda la realidad cultural latinoamericana.

Ahora bien, nuestra hipótesis central, es que la relación de este desplazamiento con la experiencia del exilio surge, en Berríos, debido a que la experiencia a la base de las exigencias que lee en su diagnóstico de la lucha cultural, esto es, la exigencia de renovación, está relacionada directamente con la consumación de la perspectiva del exilio, para nuestro caso, sobre la pertenencia. Como mostraremos, esta consumación se basa en el proceso de normalización de la dictadura militar en Chile y consecuente perpetuación, conciencia y asunción del exilio. Esta misma experiencia es la que estará a la base de la discusión, en el exilio, sobre la renovación.

La importancia de la perspectiva metodológica de Berríos en su análisis radica justamente en que en esta se hace presente dicha perspectiva, en particular en las coordenadas sobre las que se basa, a saber, las experiencias de desespacio y destiempo. Son estas coordenadas, como mostraremos al final de nuestro trabajo, las que por un lado imprimen la particular perspectiva del exilio sobre la pertenencia y, por otro, las que tienen su correlato en la forma de la relectura de lo nacional y en la perspectiva histórica del trabajo de Berríos.

En el primer capítulo de nuestro trabajo, "Lucha cultural e ideología: la cuestión nacional", luego de abordar la formación, el trabajo político y la salida al exilio de Berríos, nos detendremos en el análisis del desarrollo histórico de la lucha cultural que Berríos hace en la "Introducción" de la tesis, en sus dos primeros capítulos[81] y en los *Elementos para el estudio del mecanismo de formación de la ideología y del ser nacional* (Berríos, 1979e), todos textos abocados a dicha tarea. En estos, Berríos muestra que las expresiones culturales populares van adquiriendo el carácter de "nacionales" en la medida en que expresan y resumen aquellos valores que fueron instaurados, en tanto que "nacionales", en la etapa de consolidación política de la República. Lo harán, sin embargo, como una lectura alternativa de lo nacional en su totalidad: desde la consecución de su autonomía cultural, el pueblo va a estar en posición de disputar la interpretación de la nacionalidad, en su globalidad, a la burguesía.

En el segundo capítulo, "La lucha cultural en dictadura", abordaremos el análisis que Berríos hace sobre la lucha cultural en esta. Debido a la continuidad de su proyecto teórico, no nos remitiremos solamente al tercer capítulo de su tesis doctoral, donde aborda específicamente la lucha cultural en los primeros tres años de dictadura, sino que lo haremos de forma conjunta, tanto con algunos de los análisis más nítidos que van apareciendo en sus Comentarios Culturales, en su análisis del Proyecto de Constitución de la dictadura y de "El caso Ubiergo". Nos centraremos, en particular, tanto en el examen que hace Berríos del marco jurídico de la represión y su ampliación a la cuestión de la educación, como en los inicios de la resistencia cultural contra la dictadura.

[81] De un total de tres.

En el tercero, “Hegemonía y renovación: la lucha por las raíces”, analizaremos el surgimiento de la cuestión de la renovación en los textos que articulan los Comentarios Culturales y el Proyecto de Investigación sobre Bello, para comenzar a explicitar el desplazamiento desde la consideración de lo nacional a lo latinoamericano. Nuestra intención es completar el diagnóstico que hace Berríos sobre la lucha cultural para mostrar los desafíos que, en la percepción de Berríos, esta está demandando. Como mencionamos, el problema de la renovación será el que vehicule el desplazamiento en tanto que respuesta a ese desafío, tanto por la falta de una hegemonía clara en la lucha cultural, como por la impronta de la vuelta sobre el problema de la identidad.

En el cuarto capítulo, “Transición y renovación: interpretación de la lucha cultural y del trabajo teórico”, afrontaremos el que creemos es el núcleo central que articula dicho desplazamiento hacia la consideración de Latinoamérica, a saber, la relación entre la perspectiva metodológica de interpretación de los hechos culturales particulares y el lugar del trabajo teórico dentro de la lucha cultural. Para ello, abordaremos de manera específica el esquema de interpretación de la lucha que se desprende de los análisis de Berríos, centrándonos en la cuestión de la “relectura” de lo nacional y la perspectiva histórica que utiliza.

El quinto capítulo, “Lucha cultural e historia de la filosofía latinoamericana”, cierra la interpretación que hacemos del itinerario intelectual de Berríos propiamente tal. En este, explicaremos cómo la cuestión de Latinoamérica aparece, en el Proyecto de tesis de habilitación y en los trabajos anexos allí mencionados, como la respuesta al problema de la renovación, visto desde la perspectiva de una relectura necesaria de lo nacional. Es en este punto en que el desarrollo del trabajo de Berríos y, en particular, la consideración de Latinoamérica, aparecen como una perspectiva crítica de la nación y el nacionalismo, sin dejar de hacer referencia a ellos. Es aquí donde el desplazamiento aparece de forma más nítida.

Este Proyecto de Investigación se nutre de los mismos resultados del análisis histórico de la lucha cultural por lo “nacional” desarrollado en su tesis y los Comentarios Culturales, junto con el lugar que le cabe al trabajo teórico dentro de esa lucha y las cuestiones metodológicas en ellos comprendidas. En definitiva, como

pretendemos mostrar, el desplazamiento hacia Latinoamérica sería una consecuencia y profundización de estas.

Para nuestro objetivo, en este capítulo mostramos que si bien la cuestión de Latinoamérica aparece desde un primer momento, tanto en la tesis como en los Comentarios Culturales, la forma y la centralidad que va adquiriendo muestran un cambio en la perspectiva en la que esta aparece. En efecto, el Proyecto de Investigación, que nace centrado en la figura de Andrés Bello y su relación con la realidad chilena, por la creciente convergencia con el diagnóstico ideológico-cultural que desarrolla en sus Comentarios Culturales y, sobre todo, como pensamos, por la posibilidad de superación de las circunstancias diagnosticadas y el rol del intelectual en dicha superación, se transforma en la base material y teórica de su libro sobre historia del pensamiento latinoamericano *Identidad-origen-modelos* (Berríos, 1988).

Finalmente, en el sexto y último capítulo, "Filosofía y exilio" volveremos sobre la cuestión de la perspectiva del exilio en tanto que experiencia para mostrar, en particular, cómo el desplazamiento hacia la consideración de Latinoamérica, específicamente hacia la historia del pensamiento latinoamericano, tiene directa relación con la particular perspectiva el exilio sobre la pertenencia. A partir de la descripción y reflexión que algunos filósofos exiliados hacen sobre el exilio con la intención de dar a entender dicha experiencia, abordaremos tanto la experiencia del tiempo como la del espacio que tienen los exiliados, así como de la forma en que va configurándose la propia perspectiva del exilio.

Dos son los objetivos que buscamos en este, nuestro último capítulo. En primer lugar, mostrar cómo esta perspectiva se configura en el desarrollo histórico del exilio chileno. Aquí es donde mostramos la centralidad de la cuestión de la renovación respecto de la perspectiva del exilio. El segundo, mostrar cómo la cuestión de la relectura de lo nacional y la perspectiva histórica de Berríos son el correlato, en su trabajo teórico, de aquel desespacio y destiempo como coordenadas sobre las que se configura dicha perspectiva. En este sentido, la primera va a remitir a la cuestión de volverse sobre las raíces, sobre la propia identidad y la segunda, que esta vuelta se hace, en particular, sobre la propia historia.

En última instancia, el desplazamiento hacia la consideración de Latinoamérica representa, en el itinerario intelectual de Berríos, una suerte de "ir dándose cuenta" del

ser latinoamericano que va apareciendo de forma cada vez más nítida y particular en la experiencia del exilio. En este sentido, leído no como una argumentación sino como proceso de "búsqueda" y toma de conciencia, la cuestión de lo latinoamericano se va colando en la misma pregunta por Chile hasta llegar a convertirse en espacio de respuesta e interpretación, no solo de América, sino también de Chile.

Esto es lo que, nos parece, afirma el mismo Berríos con un cierto tono autobiográfico, en la presentación que en 1986 hiciera del Centro de Estudios Latinoamericanos (CEL):

> El estudio del pensamiento latinoamericano en sus diversas manifestaciones y la búsqueda allí de los elementos hermenéuticos que surgen como aporte para la comprensión de la construcción intelectual de Chile y América son parte constituyente de nuestro grupo y explican la necesidad de su nacimiento. (…) La percepción del problema por parte de aquellos que muchas veces lejos de América han descubierto el valor de lo propio viene a sumarse a la superación de la sospecha que permanentemente pesa en dicho estudio (Berríos, 1986, p. 2).

I

LUCHA CULTURAL E IDEOLOGÍA: LA CUESTIÓN NACIONAL

1.1 Mario Berríos: formación y trabajo político.

Mario Berríos Caro nació en Santiago de Chile, el 26 de julio de 1943, en pleno invierno capitalino. Su padre, de oficio panadero y sin estudios regulares, y su madre, dueña de casa desde su matrimonio, se preocuparon desde siempre por su educación, ámbito en el que destacó desde pequeño. Tras finalizar la educación básica obligatoria, como forma de continuar con sus estudios, Berríos ingresa al Seminario Pontificio Menor del Arzobispado de Santiago, donde comienza la formación para el sacerdocio, finalizando al mismo tiempo su educación secundaria.

Una vez que obtiene su título de Bachiller en Letras, finalizando el segundo ciclo del Liceo en el Seminario Menor, ingresa directamente al Seminario Pontificio de Santiago donde cursa ramos de filosofía, pedagogía y ciencias sociales. Destacan entre sus profesores Jorge Hourton, Pedro de la Noi, Alejandro Jiménez Lafeble, Raúl Claro y Alfonso Baeza.

En 1965, tras tres años de formación en el Seminario, ingresa al programa de Bachillerato en Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Como parte de este programa, continuará tomando algunos ramos optativos de la carrera de filosofía, cambiándose finalmente al programa conducente al grado de Profesor de Filosofía en 1969, una vez que finaliza su Bachillerato en Teología.

En plena época de reforma universitaria (1967-1973) Berríos sigue principalmente asignaturas sobre temas de filosofía social y política, particularmente entorno al marxismo, que comenzaron a impartirse tras el inicio del proceso de reforma, en una época en que en la Universidad Católica dominaban tres grandes corrientes filosóficas: el existencialismo, el marxismo y el personalismo.[82] Durante 1971, es representante de los alumnos de la Escuela de Educación frente al consejo Interdepartamental. Se titulará finalmente de Profesor de Filosofía en 1972.

En el intertanto, Berríos se retirará del Seminario Pontificio por conflictos ideológicos, poco tiempo después de haber ingresado al MAPU, partido en el que militará, al menos, hasta el retorno de la democracia.[83] El MAPU nace en 1969 de la renuncia masiva de militantes de la Democracia Cristiana y de su organización juvenil, por el descontento con los cinco años transcurridos de gobierno demócrata cristiano y por el rechazo de la Junta Nacional del partido a cualquier alianza con la izquierda, en

[82] El proceso de Reforma de la Universidad Católica, uno de cuyos hitos iniciales es la toma de la casa central de la Universidad en el centro de Santiago el 11 de agosto de 1967, tuvo como una de sus primeras consecuencias en el ámbito de la filosofía la separación del Departamento de Filosofía de la Facultad de Educación para, posteriormente, a finales del año 1970, transformarse en el actual Instituto de Filosofía. La puesta en marcha del Instituto conllevó una profunda discusión sobre sus objetivos en el contexto nacional y universitario, y una revisión de los programas de estudio y mallas curriculares, proceso que se alargó por más de cinco años, hasta el golpe militar de 1973 y la consecuente intervención de las universidades por la Dictadura. En este contexto de constantes transformaciones y ajustes institucionales se daba, en los estudios de filosofía en la PUC, un curriculum "real" muy distinto del que formalmente se expresaba en los planes y programas. "Por vía de ejemplo –afirman Celis et al. (1982)–, se convalidaba un curso monográfico sobre Merleau-Ponty, por Ética; o sobre El Ser y la Nada de Sartre, por Antropología y Filosofía Contemporánea. Con lo cual se podía acentuar la presencia de corrientes alternativas o francamente contrarias a la inspiración tomista" (p. 153). En el caso de Berríos, nos consta que, mientras cursaba su Bachillerato en Teología, siguió el Seminario "Filosofía del cambio político y la Revolución", impartido por el todavía "Departamento de Filosofía". También, ya en la carrera, cursó el ramo "El hombre histórico: visión cristiana y visión marxista", en el segundo semestre de 1969.

[83] Entre 1988 y 1990, una gran cantidad de militantes del MAPU (que había reunificado sus dos facciones históricas en 1985) se distribuyen entre el naciente Partido por la Democracia (1988) y el Partido Socialista (1989), acelerando el proceso de reunificación de este último. No tenemos información que indique que Berríos haya militado en ninguno de estos dos partidos, ni que haya continuado de forma activa su militancia en el MAPU, que quedo desde entonces reducido a un pequeño número de militantes.

vistas de las elecciones presidenciales de 1970 (Amorós, 2005), a las que el MAPU concurre finalmente como miembro de la Unidad Popular, coalición política de izquierda que ganará la presidencia para Salvador Allende.

Durante el gobierno de Allende, Berríos desarrollará variados trabajos. Además de impartir clases de filosofía en diversos establecimientos de educación secundaria y de educación de adultos, se integra en la Jefatura de planes extraordinarios de Educación de Adultos del Ministerio de Educación (Mineduc).[84] Dirigida en esos momentos por Carlos Eugenio Beca, la Jefatura se encargaba del diseño y puesta en práctica de programas alternativos para la educación de adultos en el país. Siguiendo la impronta de la Unidad Popular, esta jefatura implementó programas, tanto en el ámbito de la alfabetización, en donde se propusieron programas de educación permanente, como en el de la educación "formal" (Richards, 2008).[85]

Fuera de participar activamente en la coordinación y dirección estratégica de la Jefatura, Berríos estuvo a cargo de la inserción de la perspectiva de la Jefatura en las instituciones de Educación Media de adultos, cuestión difícil por la existencia de una larga tradición y una arraigada cultura docente en el seno de estas. Mediante el trabajo con los docentes de dichas instituciones, así como la creación de lo que Berríos llamó actividades "co-programáticas", que se integraron al curriculum formal de los alumnos, se pretendía potenciar las capacidades e intereses de los trabajadores en el seno de su propia educación, tanto en lo cultural como en lo político (E. Beca, comunicación personal, mayo de 2018).[86]

---

[84] La jefatura de Educación de Adultos del Ministerio de Educación fue creada en el gobierno de Eduardo Frei Montalva (1964-1970). Dependía directamente de la Subsecretaría de Educación y nació con el objetivo de supervisar la enseñanza media de adultos y ejecutar planes y programas educativos extraordinarios. Complementaba a la ya existente Sección de Educación de Adultos de la Dirección de Educación Primaria y Normal que atendía las escuelas básicas de adultos (Richards, 2008).

[85] Dentro de este último ámbito destacan los Centros de Nivelación Básica para Trabajadores, que funcionaban principalmente en el seno de las industrias del Área Social, y los Centros de Educación Media para Trabajadores, que buscaban una nivelación de los estudios de los trabajadores a la par de ofrecerles capacitación laboral a través de convenios con diversas instituciones de formación técnica, abriéndoles también la posibilidad de continuar estudios universitarios (Richards, 2008).
El Área Social de la economía refiere al sector constituido por las industrias estatales. El programa de gobierno de la Unidad Popular respecto de la economía contemplaba la constitución de un área estatal dominante, para lo cual se puso en marcha un plan de nacionalización de las riquezas básicas como la minería y de los monopolios internos (Unidad Popular, 1969).

[86] La mayoría de estos proyectos, sin embargo, fueron truncados por el golpe de Estado y aunque algunos llegaron a obtener algunos resultados positivos, lo cierto es que no alcanzaron un mayor nivel de sistematización, no pasando de ser proyectos experimentales o en fase de evaluación (Beca, 2018).

Por otra parte, junto con el equipo de la Jefatura, Berríos trabajó en la reformulación de la metodología de educación de adultos utilizada en el Mineduc, proyecto que le permitió impartir, entre 1972 y 1973, el curso de perfeccionamiento "Metodología de Educación de Adultos", en el mismo Mineduc. Al mismo tiempo, participó en la formulación de un proyecto pionero de educación de trabajadores a través de los medios de comunicación de masas, plasmado en un programa de televisión llamado "Saber…Avanzar", que debió haberse transmitido en el canal 9 de televisión, perteneciente a la Universidad de Chile.[87]

Fuera del Mineduc, Berríos tiene la oportunidad de dictar los cursos optativos de "Educación para los trabajadores" e "Introducción a la Educación de adultos", este último junto a Nelson Escobar, en el Departamento de Política y Acción Social de la Universidad de Chile. También, en el Centro de Estudios de la Realidad Nacional (CEREN) de la Pontificia Universidad Católica de Chile, impartió el curso "Educación e Ideología", como Profesor ayudante del Centro.

Paralelamente, Berríos desarrolla su actividad política en el MAPU trabajando directamente con Oscar Guillermo Garretón, uno de los fundadores del partido y líder hacia el final del gobierno de Allende de la facción más revolucionaria de este, luego de su escisión a principios de 1973.[88] Luego del Golpe, Garretón pasó a ser uno de los principales objetivos de la Junta Militar en sus primeros días. En efecto, su nombre apareció en la lista de los diez dirigentes más buscados, publicada por los militares a través de diversos medios el 22 de septiembre de 1973, con fotos y descripciones físicas y de militancia política.

1.2 El exilio en la RDA.

Con el golpe de Estado, el país se sume inmediatamente en un contexto de represión política institucional masiva. Fuera del bombardeo del Palacio de la Moneda y de la casa de Salvador Allende, en los primeros días tras el Golpe se ocupa y allana por la

[87] La importancia de la educación de adultos en la vida Berríos no solo remite a las posibilidades profesionales que él tuvo. A nivel familiar, fue él quien, con seis o siete años, le enseño a leer y escribir a su padre. A su vuelta a Chile, como mencionamos, es designado para dirigir la nueva Escuela de Adultos del Instituto Profesional de Santiago.

[88] La otra facción se denominó MAPU Obrero Campesino (MAPU-OC).

fuerza un sinnúmero de industrias, medios de comunicación y universidades. Se producen innumerables allanamientos y arrestos en barrios y poblaciones periféricas y se habilitan centros de detención masiva, como el Estadio Nacional o el Estadio Víctor Jara (ex Estadio Chile). Se decreta el estado de sitio, lo que implica la actuación de los Tribunales Militares para tiempos de guerra, y el toque de queda en la provincia de Santiago, que se extenderá por largos años. Comienza de forma inmediata la depuración masiva de las instituciones públicas, con el despido directo de miles de cargos directivos y funcionarios del Estado, que habían mostrado de alguna manera su adhesión al gobierno de Allende.

Frente a esto, las direcciones internas de los partidos de izquierda, que pasaron rápidamente a la clandestinidad, intentaron organizar su funcionamiento en coherencia con sus objetivos políticos inmediatos, decidiendo qué militantes partían al exilio por su alto grado de exposición y qué otros permanecerían en Chile. Prontamente, a medida que la persecución fue cercando a las direcciones de estos partidos y cuando se asumió la amplitud y fuerza de la represión, el principal objetivo de estas organizaciones fue la supervivencia. El exilio se presentó de esta forma, a la usanza de la respuesta dada históricamente en el Continente frente a este tipo de situaciones, como la opción más urgente y espontánea para la supervivencia de todos aquellos que sintieron su vida e integridad amenazadas, cuestión que alcanzó a un amplio espectro de la población (Ulianova, 2013; Pieper, 2014).

Desde un principio, sin embargo, la Junta Militar de gobierno hizo explícita su voluntad de aprehender a los dirigentes políticos de la Unidad popular en su cruzada por "la liberación de Chile del yugo marxista" (Bando nº1, 1973). El mismo día 11 de septiembre, publica un listado de noventa y cinco dirigentes políticos que debía presentarse ante el Ministerio de Defensa, listado que es completado el día 12, con otros cuarenta y cinco nombres.[89] Consecuentemente, el régimen militar intentó impedir en un primer momento la salida de opositores políticos del país. En esa lógica, a través del bando Nº 40 del 21 de septiembre, la Junta Militar exige a las compañías de transporte internacionales que informen dentro de las primeras 24 horas, todos los datos personales de aquellas personas que demanden información de viajes al

[89] Bandos nº 10 y 19, del 11 y 12 de septiembre respectivamente. En el primero de estos aparecerá O. G. Garretón.

extranjero, arguyendo el presunto robo de material e instrumental para la fabricación de documentación de identidad y pasaportes.

En este contexto, la salida al exilio se emprendió de tres formas preponderantes. Una de las primeras fue por vía del asilo político, que en los primeros días fue demandado principalmente por dirigentes del gobierno de Allende a distintas embajadas de países considerados seguros o que habían demostrado su simpatía hacia el gobierno de Allende.[90] El procedimiento habitual de aquellos que tenían mayor exposición política fue el entrar subrepticiamente en las embajadas, para no volver a salir hasta la obtención del estatus de asilado y la obtención de un salvoconducto para poder dejar el territorio nacional. El Gobierno, por su parte, intentó impedir por muchos medios esta práctica, custodiando las entradas de sedes diplomáticas, rodeándolas militarmente, impidiendo el abastecimiento de estas o, incluso, apostando francotiradores en edificios aledaños a embajadas abiertas a la recepción de refugiados, los que llegaron a disparar tanto en las fueras como al interior de las mismas (Camacho Padilla, 2006).

El principal periodo de demandas de asilo fue entre 1973 y 1975, aunque este siguió ocurriendo con posterioridad. Dentro de las embajadas que más asilados recibieron, destacan las de Argentina, México o Venezuela, entre las latinoamericanas, y las de Suecia, Francia e Italia, entre las europeas. Para noviembre de 1973, el Ministerio de relaciones exteriores contabilizaba los casos de 671 personas asiladas en embajadas (Camacho Padilla, 2006), número que para enero de 1974 ascendía a 3.888 (Smith, 2013). Para el 1 de julio de 1975 se habían otorgado 9.401 salvoconductos o visas de cortesía para poder salir del país (P. Orellana, 2015a).[91]

Además de los cuerpos diplomáticos de los distintos países anfitriones, los asilados contaron con la ayuda de organismos no gubernamentales nacionales e internacionales que, desde un primer momento ofrecieron apoyo logístico, jurídico, material e institucional para facilitar el asilo a personas que lo necesitaban.[92] A casi un

[90] Con el correr de los días, este método se fue extendiendo a una amplia gama de dirigentes y personas con distintos grados de compromiso político.
[91] Estas últimas eran otorgadas a personas a las que no se les atribuía una connotación política, como familiares de asilados políticos, los que en cualquier caso, pasaban a tener inmediatamente la prohibición de ingreso al país, por la obtención del asilo (P. Orellana, 2015a).
[92] Estas ayudas consistieron muchas veces en acciones clandestinas, como esconder gente solicitada por las autoridades, ayudarlos en la entrada a las distintas embajadas (ya sea escondidos en automóviles o

mes del golpe de Estado, el 9 de octubre de 1973, se funda el Comité de cooperación para la paz (Comité Pro Paz), a instancias del arzobispo de Santiago, Raúl Silva Henríquez, con el objetivo de dar atención a las personas que, a consecuencia del golpe de Estado, se encontraran en necesidad económica o personal. Esta se suma al Comité nacional de ayuda al refugiado (CONAR), organismo ecuménico encabezado por el obispo luterano Helmut Frenz, que nace en primera instancia para ayudar a los refugiados extranjeros que se encontraban en el país, pero que prontamente colaboró ayudando en el asilo de nacionales.[93] Estas instituciones colaboran de forma directa y coordinada con el Alto Comisionado de la Naciones Unidas para los refugiados (ACNUR), la Cruz Roja Internacional, la Comisión Internacional de Migraciones Europeas (CIME) y el Consejo Mundial de Iglesias (CMI), algunas de las organizaciones internacionales más importantes que apoyaron logística y económicamente en estas labores desde los primeros días de la dictadura (Smith, 2013).

Frente a esta situación no contemplada por las autoridades militares al momento del golpe de Estado, el 6 de noviembre de 1973 se pone formalmente en marcha el exilio como una política explícita por parte de la dictadura, a través del Decreto Ley nº81. Por medio de este decreto, la Junta Militar se arroga el derecho de dictar expulsiones del territorio nacional bajo el único criterio de "los altos intereses de la seguridad del Estado" (D.L. Nº 81, art. 2). Obliga, por otra parte, a las personas que habiendo salido del país de manera irregular, por la vía del asilo, por haber sido expulsadas o por cumplir penas de extrañamiento, a solicitar una autorización expresa del Ministerio del Interior para poder reingresar al país (D.L. nº 81, art. 3). Por medio de este decreto, se cancela también el pasaporte a cualquier persona que, encontrándose en el exterior, no responda el requerimiento del Gobierno a presentarse en alguna de sus dependencias (D.L. Nº 81, art. 1). Estipula, finalmente, aplicar la pena de presidio mayor en su grado máximo o, incluso, la pena de muerte, a quien ingrese

ayudándolos a saltar sus murallas) o incluso la falsificación de documentos. Por otra parte, se implementaron programas coordinados de reunificación familiar en el extranjero (Smith, 2013).

[93] En 1975, se funda Fundación de ayuda social de las iglesias cristianas (FASIC), que continuó con la misión de CONAR, pero enfocada ahora sí principalmente en la defensa de los Derechos Humanos y la ayuda a las personas en riesgo (FASIC, 2019). En 1976, y luego de la disolución por parte de la autoridad militar del Comité Pro Paz, se funda la Vicaría de la Solidaridad, institución que continuará con la labor del Comité.

de forma clandestina en el territorio nacional, presumiéndose su intención de atentar contra la seguridad del Estado.[94]

Este Decreto Ley será completado, un año más tarde, con el Decreto Ley Nº 604 del 10 de agosto que amplia aún más si se puede, la discrecionalidad de la Junta Militar en materia de prohibición de ingreso al país. En este, se prohíbe el ingreso a todas las personas que fomenten o "tengan reputación de fomentar" doctrinas que se consideren tendientes a destruir el orden social o el sistema de Gobierno y a aquellos que efectúen acciones contra la seguridad interior o exterior, la soberanía nacional, el orden público "y los que realicen actos contrarios a los intereses de Chile, o a juicio del Gobierno constituyan un peligro para el Estado" (D.L. Nº 604, art 1).[95] Las personas expulsadas por medio de este decreto pasan a tener el mismo estatus que las mencionadas en el D.L. Nº 81, teniendo que pedir permiso expreso al Ministerio del Interior para poder volver al país.[96].

Por medio de estos dos decretos, que estructuran principalmente su marco jurídico, el exilio pasa a ser una pena impuesta principalmente por el gobierno de forma discrecional y con carácter administrativo.

Se estipulan en estos decretos, por otra parte, los casos en que la prohibición de ingreso al país se colija de la expulsión previa del territorio nacional, situación que configura la segunda modalidad importante por la que se emprendió el camino del exilio para un número importante de chilenos. Las expulsiones se llevaron a cabo por dos vías: por una expulsión administrativa cursada de forma directa por la autoridad

[94] Esta presunción se entiende acreditada si la persona ha salido del país en alguno de los supuestos mencionados en el artículo nº 3 (D.L. Nº 81, art. 4), penando también a aquellas personas que sean cómplices o encubridores de los que incurran en los delitos penados por esta normativa.

[95] La fundamentación de este artículo es digna de citar de manera completa: "Considerando: 1.- Que uno de los postulados esenciales de la acción restauradora que se ha impuesto la Junta de Gobierno es la preservación y acentuación de la chilenidad, la devoción a la Patria, a sus emblemas sacros y a sus tradiciones históricas; 2.- Que toda persona extranjera o chilena, que desde el exterior deshonre, difame o desprestigie vilmente al país, a su Gobierno y su pueblo, está atentando gravemente contra los intereses esenciales del Estado y, en el caso de los chilenos, renegando de su patria; 3.- Que esta cobarde actitud, además, crea un ambiente internacional hostil al Gobierno y pueblo de Chile, favoreciendo acciones de agresión que elementos fanatizados y extremistas cometen contra altos representantes del país en el extranjero; 4.- Que, frente a tales acontecimientos, en resguardo y protección de la integridad de los valores supremos y permanentes de la comunidad chilena y del honor nacional comprometido, constituye una imperiosa necesidad evitar el ingreso al país de tales personas" (D.L. Nº 604).

[96] Para profundizar en los aspectos jurídicos del exilio véase Esponda (1981), Insunza (1983) y Ríos Álvarez (1986). Para un análisis filosófico del exilio como categoría jurídico-política en el caso chileno, en su relación con el contexto latinoamericano (especialmente Argentina), véase Ávila (2018)

(se necesitaba la firma del Ministro del Interior y el de Defensa Nacional) o a consecuencia del cumplimiento de una pena de extrañamiento, cuestión que se ceñía a la jurisdicción de los Tribunales militares por la vía penal. Según datos recopilados por P. Orellana (2015a) para la vicaría de la solidaridad, dentro del primer grupo, se cuentan 777 personas expulsadas entre 1973 y 1975, dentro de las que se encontraron algunos líderes de partidos políticos de centro, como la Democracia cristiana.

Respecto del segundo grupo, la Junta Militar, debido a la creciente presión internacional y gracias a la negociación con el CIME, ACNUR y la Cruz Roja, anuncia para el primer aniversario del Golpe el "Programa de liberación de detenidos políticos" que, adornado bajo el manto de la compasión del régimen, inició un proceso de deportaciones, toda vez que se abría la posibilidad de salir de la cárcel a los prisioneros políticos (condenados o no) apresados bajo las leyes del estado de sitio, bajo la condición de salir definitivamente del país (Norambuena, 2000; Sáez, 2013).

En el acuerdo que derivó en esta política, no estaban incluidos ni militantes del Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR), ni miembros del Partido Comunista (PCCh) ni personas que estuvieran procesadas por la Ley de Seguridad Interior del Estado. Para resolver los casos de estos últimos es que, en un acuerdo entre el CIME y la Junta Militar, se promulga el 30 de abril de 1975 el Decreto Supremo (D.S.) Nº 504, mediante el cual se establece el mecanismo y los requisitos a través de los cuales obtener la conmutación de una pena dictada por un Tribunal militar, por la pena de extrañamiento.

Hasta 1980, momento en el que se deja de aplicar el D.S. Nº 504, 1.280 personas apoyadas directamente por FASIC fueron expulsados del país por medio de la conmutación de penas, a los que se les sumaron 1.676 familiares, que salieron asilados en compañía de estos (Sáez, 2013). Los que se acogieron a este decreto pasaron a ser considerados dentro de lo estipulado en el Decreto Ley Nº 81, debiendo obtener la autorización expresa del Ministerio del Interior para el reingreso al país. De esta forma, su pena, aunque conmutada, pasaba a asimilarse en su duración, a la de cadena perpetua. En la mayoría de estos casos, así como en el de las expulsiones administrativas, estas personas eran llevadas al aeropuerto directamente desde su recinto de detención, no alcanzando a recibir ni si quiera una muda de ropa o algún mínimo apoyo económico por parte de sus familiares.

Finalmente, la forma más masiva de salida al exilio corresponde a personas que salieron del país por sus propios medios, ya sea de manera legal, a través de los pasos fronterizos habilitados, o de forma ilegal, por pasos o caminos no habilitados para tal efecto. Una de las razones para salir del país por esta vía, fue el no cerrar la puerta a un pronto regreso, cuestión que la petición de asilo suprimía de inmediato. Debido a las dificultades que toda inmigración comporta, acrecentadas por las escasas posibilidades de elección y planificación de esta, muchos debieron pedir el estatuto de refugiado para regularizar situaciones tan básicas como el permiso de trabajo y residencia legales, cuestión que hubiera sido imposible de otra manera (Rebolledo, 2006). Parte importante de este grupo de exiliados se trasladó, en primer lugar, hacia los países fronterizos como Perú y especialmente Argentina, siendo estos, sin embargo, en los primeros momentos del exilio, principalmente países de tránsito (Rebolledo, 2006, p. 24 y ss; P. Orellana, 2015a).

Antes de partir al exilio, la República Democrática Alemana (RDA) fue el primer y único país que Berríos y su esposa consideraron como destino, más bien por decisiones políticas del partido que por motivos personales. En enero de 1974, sin haberse asilado ni haber sido obligados explícitamente por los militares, salen del país a través del Aeropuerto de Santiago rumbo a Berlín oriental, pasando a engruesar el grupo de refugiados políticos chilenos que allí comenzaba a establecerse.[97]

Aun cuando, debido a la multiplicidad de los destinos donde se establecieron los exiliados chilenos,[98] es difícil hacer una distinción territorial del exilio chileno, este puede ser dividido en tres bloques territoriales principales: el exilio europeo oriental, que incluye a los países europeos de la órbita socialista, el exilio europeo occidental, principalmente de países europeos de la órbita capitalista, pero que incluiría por cercanía cultural a países como Canadá, Australia o Estados Unidos, y el exilio latinoamericano (Rojas Mira y Santoni, 2013).

[97] No sabemos con exactitud las razones que llevaron a Berríos y su esposa, también de activa militancia en el MAPU, a tomar la decisión de exiliarse tan solo cuatro meses después del golpe de Estado. Fuera del contexto brutalmente represivo del momento y los innumerables factores y valoraciones personales, es presumible, sin embargo, que la cercanía del trabajo político de Berríos con Osar Guillermo Garretón influyera decisivamente.

[98] La ONR estimaba entre 110 y 140 países en los que se instalaron chilenos exiliados (Oñate y Wright, 1998b).

El exilio en América Latina estuvo condicionado por dos cuestiones principales y en cierto modo contradictorias. En primer lugar, la existencia desde 1933 de un acuerdo sobre Asilo Político entre todos los países pertenecientes a la Unión Panamericana, lo que unido con la tradición en esta materia que existía en el Continente, hizo que las legaciones diplomáticas estuvieran en su gran mayoría abiertas a la recepción de asilados y que los trámites para la salida del país fueran más expeditos. Por ello, los casos de dirigentes políticos más comprometidos eran tratados por países latinoamericanos, dándose no pocas veces el caso de la necesidad de trasladar a un asilado entre una embajada europea y una latinoamericana (Camacho Padilla, 2006; Smith, 2013). Por otra parte, sin embargo, la región vivía un contexto autoritario y represivo aún creciente, con dictaduras militares instaladas en Paraguay, Brasil, Bolivia y Uruguay (lista a la que se sumaría posteriormente Argentina). Esta situación reforzó la amplitud de la diáspora chilena, en la medida en que la gran mayoría de los países cercanos no fueron considerados seguros para los exiliados chilenos. Para 1976 tan solo Colombia, Venezuela, Costa Rica y México tenían sistemas políticos con características democráticas en la región (Oñate y Wright, 1998b).[99]

[99] Tres son los países latinoamericanos más relevantes dentro del exilio chileno. Por cercanía geográfica, Argentina fue el primer destino de muchos exiliados que salieron por sus propios medios. Si bien el país fue proclive a dar asilo político a quienes lo solicitaran, la represión contra la izquierda argentina ya empezaba a ser una realidad en 1973, a manos de la Alianza Anticomunista Argentina (la llamada "Triple A") y del mismo ejército y, luego de la muerte de Perón en 1974, la seguridad de todo militante de izquierda en el país se deterioró rápidamente, cuestión que tuvo su culmen con el golpe de Estado que se llevaría a cabo el 24 de marzo de 1976. Esto hizo que muchos de esos exiliados buscaran prontamente la forma de salir de Argentina ya que, a la persecución política que los igualaba con los represaliados argentinos, se sumó la colaboración informativa y operativa entre las distintas instituciones y regímenes militares del Cono Sur, en lo que se llamó la "operación Cóndor". El ejemplo más duro de esto fue el asesinato del General Carlos Prats (comandante en Jefe del Ejército con Allende) en Buenos Aires en septiembre de 1974. Una vez finalizada la dictadura argentina, en 1984, Argentina vuelve a ser un lugar importante del exilio chileno, además de ser el lugar de reencuentro entre los chilenos exiliados y muchas de sus organizaciones, y los chilenos del interior. A través de la cordillera, límite natural entre ambos países, regresan clandestinamente desde esa fecha muchos líderes políticos, como el caso de Clodomiro Almeyda, que reaparece en público en Santiago de Chile en marzo de 1987, para exigir su derecho de vivir en Chile. Un segundo país clave fue Venezuela, en donde el exilio chileno fue masivo y constante, y la solidaridad con Chile recibió apoyos transversales de las principales fuerzas políticas del país. Es en Venezuela, en un pueblo llamado Colonia Tovar en julio de 1975, donde se produjo el primer encuentro, en el exilio, de partidos de izquierda con representantes de la Democracia Cristiana, quien lideraba la oposición al gobierno de la Unidad popular en tiempos de Allende. Finalmente, importante aunque no tan numeroso como los anteriores, fue el exilio chileno en México, apoyado de forma decisiva por el gobierno del presidente Luis Echeverría Álvarez. En este país funcionó, al mando de dirigentes del Partido Radical, la Casa de Chile, institución de referencia dentro de la causa de la solidaridad con Chile. Por otra parte, allí tuvieron también su residencia importantes dirigentes políticos chilenos, una importante masa de intelectuales que se unieron a la vida intelectual

Respecto del exilio europeo occidental, Rody Oñate y Thomas Wright (1998a) afirman que entre un tercio y la mitad de los exiliados chilenos pasó la mayor parte de su exilio en países de la Europa occidental. La importancia de este exilio se debe principalmente al fuerte apoyo que algunos gobiernos dieron al bloque derrotado con el golpe de Estado, como el sueco, italiano o francés, que abrieron sus embajadas en Santiago de Chile para el asilo diplomático de opositores al régimen, defendieron sus derechos y negociaron salvoconductos para que aquellos que lo necesitaran pudieran salir del país.[100] A estos gobiernos, se sumaron los de países como Bélgica, Holanda o Finlandia, quienes, en relación con su población, fueron especialmente generosos en la aceptación de refugiados. En todos ellos, los chilenos recibieron facilidades que incluían programas para la vivienda, la adaptación lingüística y la búsqueda de empleo (Oñate y Wright, 1998a; Camacho Padilla, 2006).

Por otra parte, el exilio en los países de orbita socialista fue importante en los primeros años, y allí se radicaron las cúpulas del Partido Comunista (Moscú) y del Partido Socialista (Berlín oriental). Sin embargo, muchos de los exiliados que llegaron a países de esta órbita, se trasladaron a países de la Europa occidental, ya sea por el conocimiento del funcionamiento de los socialismos reales, como por la inadaptación cultural y lingüística, cosa que ocurrió mayoritariamente en países como Hungría, Rumanía, Checoslovaquia u otros de la llamada "Europa del este" (Isern, 2011; Rojas Mira y Santoni, 2013).

Dentro de los países de la llamada "órbita soviética", la RDA fue el que acogió al mayor número de exiliados chilenos, siendo los chilenos por su parte, el mayor contingente de refugiados políticos que jamás llegó a ese país (Ulianova, 2009). Al igual que para el conjunto del exilio chileno, la cuantificación de este en la RDA es muy difícil de realizar, estimándose entre 1500 (Chile-Informationsbüro, 1999; Maurin, 2005) y 5000 (Krämer, 2004) el número de refugiados chilenos que recibió este país.[101] En su gran mayoría, el exilio chileno en la RDA estuvo compuesto por

mexicana, así como Hortensia Bussi, la viuda de Allende. Este fue uno de los polos político-intelectuales de los que se llamó la "renovación" y la "convergencia" socialista. (Rojas Mira, 2006; Rojas Mira y Santoni, 2013).

[100] La implicación de los funcionarios de estas embajadas llegó a tal punto que, por ejemplo, Harald Edelstam, embajador de Suecia en Chile, es declarado *persona non grata* por la Junta Militar el 5 de diciembre de 1973, viéndose obligado a abandonar el país cinco días más tarde.

[101] Según Pieper (2014), para la primavera de 1975, había ya cerca de 1000 refugiados chilenos.

militantes de partidos políticos y sus familiares, que eran acogidos por petición expresa de sus organizaciones o por el aval directo de estas (Neubauer, 1998; Pieper, 2014).[102]

Una de las razones de esta masiva acogida se encontraría en la política anti-imperialista y anti-colonial que la RDA desplegó como una de las principales estrategias de su política exterior, apoyando movimientos de liberación nacional en África, Asia y América. Esta se llevó a cabo como una política transversal de solidaridad que involucraba, no solo al Estado, sino a grupos específicos como sindicatos, asociaciones de jóvenes o incluso ciudadanos independientes, quienes eran llamados a donar dinero o bienes materiales por la causa de la solidaridad internacional. Con ello, la RDA se proponía hacer frente a la llamada doctrina Hallstein, a través de la cual la RFA se arrogaba el derecho de ser el único representante del estado alemán, cortando relaciones diplomáticas con todos aquellos países que reconocieran la soberanía de la RDA. En efecto, un tema siempre presente en las campañas de solidaridad era el reconocimiento oficial internacional de la RDA, que esta doctrina intentaba negar (Pieper, 2014).

En este contexto, la RDA comienza su campaña de apoyo y solidaridad con Chile, en primer lugar, como apoyo al gobierno de Salvador Allende y al proceso revolucionario que encabezaba. Esta no se concretó solo en una colaboración monetaria y material a nivel de las instituciones gubernamentales, sino que permeó hacia una rica relación a nivel de partidos políticos y organizaciones sindicales chilenas, con organizaciones de similar status en la RDA.

Esto se materializó, por ejemplo, en la organización de actividades conjuntas, o en la importante participación que tuvo Chile en distintos festivales culturales en la RDA, entre los que destacan por su masividad, el Festival de la canción política de Berlín, en sus versiones de febrero de 1971 y 1972, y el X Festival Mundial de la Juventud y los Estudiantes, realizado también en Berlín entre finales de julio y agosto de 1973. Junto a la solidaridad mostrada con el proceso chileno, se dio una importante interés por la música de la Nueva Canción chilena, con la participación en el primero

[102] A diferencia de otros países de Occidente, que evaluaban las peticiones de asilo según los antecedentes presentados personalmente por los afectados, aun cuando la militancia política, debido a la situación chilena, fuera uno de los aspectos más relevantes tomados en cuenta. Según Pieper (2014), casi un tercio de los exiliados en la RDA pertenecieron al Partido Comunista o su organización juvenil (JJCC), siendo el Partido Socialista, el segundo con mayor representación.

de estos del conjunto Quilapayún, Isabel Parra, el cantautor Payo Grondona y el conjunto Inti-Illimani (Rodriguez Aedo, 2017).[103]

A nivel de los partidos políticos, la relación de la RDA con Chile estaba consolidada desde la década de los sesenta, época desde la cual, dirigentes chilenos de los partidos socialista y comunista, así como de las juventudes de este último, realizaban viajes periódicos de carácter político a la RDA, mismos viajes que altos funcionarios de esta última realizaban a Chile, donde llegaron a participar en importantes reuniones políticas de estos partidos en Chile (Pieper, 2014).

Esta política de apoyo y colaboración surge efecto unos meses después de la investidura de Allende como presidente, momento en el cual Chile reconoce oficialmente a la RDA, iniciando relaciones diplomáticas oficiales de forma inmediata.[104] Chile será el segundo país de América, luego de Cuba, en hacer este reconocimiento oficial.

De esta forma, el apoyo brindado a Chile en tiempos de Allende reforzó la imagen de la RDA a nivel internacional y facilitó el objetivo de los gobernantes alemanes de movilizar la solidaridad con el pueblo chileno y su lucha antifascista luego del Golpe, no solo a nivel gubernamental, sino en todos los niveles sociales del país. La solidaridad con Chile tuvo especial relevancia, tanto en la política gubernamental como a nivel ciudadano, tanto por las características de la revolución pacífica de Allende, como por su violento final, llegando a superar incluso al dispositivo que la RDA puso en marcha por la causa de Vietnam. La cercanía sentida y fomentada con la situación chilena se articuló así desde el mito fundacional de resistencia antifascista de este joven país, que lo uniría, en el discurso de las autoridades, con la lucha de los chilenos contra la dictadura (Ulianova, 2009).

[103] Desde la perspectiva de los músicos chilenos, su presencia en este y otros festivales internacionales, formaba parte de la llamada "operación verdad", política diplomática-cultural impulsada por el gobierno de Salvador Allende para dar visibilidad al proceso revolucionario chileno, sus desafíos y problemas. En el marco de esta política, se invita en abril de 1971 a una cincuentena de artistas e intelectuales extranjeros a visitar Chile. La movilización de estos en apoyo y difusión del proceso chileno en sus países, es uno de los gérmenes, al igual que en el caso específico de la RDA, de las campañas de solidaridad con Chile luego del golpe de Estado (Rodriguez Aedo, 2017). En el caso de la RDA, se dio una reciprocidad en el caso de este tipo de política diplomático-cultural.

[104] Luego del Golpe, la embajada de la RDA en Chile, como hicieran muchas otras, acogió un gran número de refugiados chilenos, cuestión que perduró hasta mediados de 1974 (Pieper, 2014).

La causa chilena fue, al mismo tiempo, utilizada como medio de propaganda por el propio gobierno de Erich Honecker para aumentar su influencia política tanto a nivel interno como fuera de sus fronteras (Maurin, 2005). Este sentimiento de cercanía y solidaridad (ya sea espontánea o fomentada por el Estado) favoreció que tanto el ambiente político oficial como el de la vida diaria fuera mayoritariamente acogedor, apreciándose un grado importante de solidaridad cotidiana a la llegada de los exiliados chilenos, permitiéndoles comenzar a integrarse laboral y socialmente, aún con los escasos rudimentos lingüísticos de la primeras clases de alemán (C. Cerda, comunicación personal, mayo de 2017; L, Hoffmann, comunicación personal, mayo de 2018; M. T. Rodas, comunicación personal, junio de 2017).

Las medidas de solidaridad, decididas por el *Politbüro* de la RDA una semana después de cortar relaciones diplomáticas con el gobierno chileno y solo dos semanas después del golpe de Estado, estaban enfocadas a la integración de los exiliados y a la colaboración con su lucha antifascista. Estas medidas comprendía por una parte alojamiento, búsqueda de empleo y acceso a subsidios y créditos ventajosos para ayudar a la instalación de las familias; por otra, implicaba la facilitación del funcionamiento político de los partidos chilenos reagrupados en el exilio, y la organización de diversos gestos simbólicos, como homenajes al pueblo chileno y sus mártires (Neubauer, 1998; Álvarez Vallejos, 2006; Ulianova, 2009; Pieper, 2014).

En un primer momento, la política de empleo dirigida a los refugiados chilenos distinguió, en la práctica, diferentes estratos. Un primer nivel lo ocupaba el reducido número de dirigentes políticos que fueron asimilados al rango de altos funcionarios alemanes, muchas veces con vivienda, automóviles oficiales y abastecimiento por parte del Estado, además de una libertad de movimiento internacional, con las que no contaban los demás ciudadanos de la RDA ni la mayoría de los exiliados chilenos. Un segundo nivel correspondía al de los jóvenes que fueron inscritos en diversos centros educativos y universidades. Finalmente, la gran mayoría de los exiliados pasaron a ocupar los trabajos ofertados por el Estado, que comprendían desde los escasos puestos vinculados a trabajos editoriales en castellano hasta una mayor oferta de puestos obreros industriales (Ulianova, 2009).

Este modelo de inserción laboral, que operó principalmente durante los primeros años del exilio, fue conocido entre los exiliados como “proletarización”, en

la medida en que un gran número de ellos eran profesionales e intelectuales que vieron de alguna forma subvaloradas sus capacidades y experiencia profesional.[105] Aunque sin duda limitado por las dificultades del Estado, como empleador único, para poder dar un trabajo acorde a los antecedentes académicos y profesionales de cada uno de los exiliados, para Ulianova (2009) este proceso responde principalmente al "resultado muy poco feliz del cruce de las lógicas del aparato ideológico y de la burocracia alemanas, por un lado, y las visiones de mundo de los dirigentes de los partidos chilenos en el exilio" (p. 5).[106] Algunas fuentes ciñen esta política, sin embargo, a una decisión particular del PC chileno, tan solo secundada por los alemanes.[107] En cualquier caso, la "proletarización" como política consciente de inserción laboral, fue vivida principalmente por la primera oleada de exiliados, y ya para 1977 era una realidad más bien excepcional (Álvarez Vallejos, 2006).[108]

Este fue, en efecto, el caso de Berríos. Aunque en la RDA pasa a ser encargado de las relaciones del MAPU con el Partido Socialista Unificado de Alemania (PSUA o SED, por sus siglas en alemán), su cargo de dirigente no le reportó en un principio una posición destacable, ni laboral ni políticamente, respecto del resto de los exiliados chilenos. Así, el primer trabajo que Berríos obtuvo en la RDA fue en los hornos de la *VEB Schraubenkombinat Karl-Marx-Stadt,* fábrica de tornillos que funcionaba en tres turnos de ocho horas diarias, rotativas semanalmente entre su plantilla. La semana que Berríos cumplía el turno de mañana, aprovechaba para asistir a los cursos vespertinos de alemán.

[105] De acuerdo con los archivos de la Stasi, el 95% de los chilenos exiliados en la RDA pertenecían a la "intelligentsia", una gran mayoría con nivel de educación superior y/o pertenecientes a las élites sociales o políticas de Chile (Maurin, 2005, p. 350).

[106] "Los empleos obrero-industriales eran los únicos que presentaban abundantes vacantes en la RDA – sostiene Ulianova– siendo, a la vez, este grupo social ensalzado en el discurso oficial como la auténtica base del sistema ("estado de obreros y campesinos", "estado proletario", etc.) Entre la izquierda chilena, tanto en el PC como en el PS, dentro de la primera apreciación de culpas por la derrota, la apelación a la insuficiente y/o débil identidad proletaria, jugaba un papel importante, de manera que la "proletarización" adquiría cierto rasgo de expiación de aquel pecado capital" (2009, p. 5).

[107] Por ejemplo, Álvarez Vallejo afirma: "Leonardo Fonseca aclara sin lugar a dudas que fue una decisión del partido chileno. En este sentido, Orlando Millas señala a Volodia Teitelboim y Alejandro Yáñez como los responsables de esta experiencia, en colusión con el entonces encargado de asuntos latinoamericanos del PSUA, Friedel Trapeen" (Álvarez Vallejos, 2006, p. 108).

[108] Parte de la comunidad de exiliados opuso resistencia a la proletarización; en algunos casos protestaron declarándose "enfermos" e incapacitados para acudir al trabajo o, incluso, declarándose en huelga. Esto también habría minado la confianza de algunos de los exiliados para con sus propios dirigentes políticos, siendo esta una de la razones, según Pieper (2014), del pronto cambio de esta política.

Partido de muy reducida presencia en la RDA,[109] aunque con relativa importancia dentro de la Unidad Popular, el MAPU no era considerado un partido cercano al PSUA, por lo que, a diferencia de los partidos Socialista y Comunista que, además de equiparar a algunos de sus dirigentes a la escala dirigencial alemana, recibieron apoyos económicos y logísticos por parte de las autoridades locales, el MAPU no recibió mayor apoyo que la posibilidad de mantener su trabajo político en el país (Rodas, 2017; Hoffmann, 2018).[110]

De esta forma, como toda la comunidad chilena, los miembros del MAPU estaban supeditados en sus trámites administrativos a las decisiones del "Comité Chile Antifascista", único órgano reconocido para mediar entre los exiliados chilenos y el Estado. Instalado en las dependencias de lo que fuera la embajada de Chile y liderado en un primer momento por Carlos Contreras Labarca, exembajador de Salvador Allende en la RDA, el "Comité Chile Antifascista" funcionó como una oficina de ayuda a los chilenos exiliados en cuestiones administrativas, una especie de "consulado" u oficina de extranjería de los propios chilenos.

Dirigido por los partidos políticos chilenos y dominado principalmente por comunistas y socialistas, Chile Antifascista era integrado además por funcionarios alemanes. A través de este organismo, el estado alemán "externalizaba" las labores administrativas respecto de la aplicación de las políticas de recepción de los exiliados, ejerciendo además, por la misma vía, las tareas de control ideológico de la comunidad de chilenos, las que muchas veces se enfocaban a impedir la infiltración de los servicios de inteligencia en la dictadura (Ulianova, 2009). De esta forma, muchas decisiones de la vida cotidiana de los exiliados en la RDA eran mediadas por este "Comité" y por ende, por sus mismos compatriotas, como la obtención de permisos para salir del país o los lugares de residencia.

[109] Contó con tan solo cinco o seis militantes en la RDA, todos viviendo en distintas ciudades. (Rodas, 2017; Hoffmann, 2018)

[110] La ayuda conferida al PS y al PC fue desde el otorgamiento de seguridad personal interna e internacional a sus máximos dirigentes (Ulianova, 2009), a la colaboración con las labores de inteligencia propias de los partidos (Álvarez Vallejos, 2006). Este apoyo llegó, incluso, al conocido rol de la RDA en el rescate y puesta a salvo de Carlos Altamirano, secretario general del Partido Socialista al momento del golpe de Estado, quien, en la clandestinidad, era intensamente buscado por la Dictadura (Salazar, 2010). Sería, de hecho, en Berlín Oriental, que el Partido Socialista instalara su primera Dirección Externa.

En noviembre de 1974, Berríos logra conseguir un trabajo universitario, en el seno de un grupo de investigación en el Departamento de Filosofía de la *Technische Hochschule Karl-Marx-Stadt*.[111] En esta universidad es contratado como Profesor Agregado a jornada completa, desarrollando, fuera de su labor investigativa, la labor docente en el curso de "Introducción a la filosofía" impartido por el Departamento.[112]

La obtención de este trabajo le permite ingresar, presumiblemente durante la primera mitad de 1976, al doctorado en filosofía en la Karl-Marx-Universität Leipzig, (KMU), uno de los centros intelectuales más importantes de la RDA y donde una gran cantidad de chilenos exiliados cursaron estudios de pre y postgrado, muchos de los cuales estuvieron enfocados en la realidad chilena. Berríos cursará su doctorado bajo la dirección del profesor Kurt Schnelle, doctor en Filosofía, habilitado en literatura y cultura francesa e hispánica, y profesor de la sección de Germanística y literatura de la KMU.[113]

De esta forma, Berríos logra compaginar su trabajo académico en el seno del grupo de investigación de Karl-Marx-Stadt, donde se enfocará específicamente en los problemas de la creación cultural, con el de su trabajo de doctorado, en el que, como mencionamos, interpreta la creación cultural en Chile como una lucha por la interpretación y definición de la identidad nacional, compatibilizando ambas labores académicas.

Fuera de las motivaciones propias de los exiliados, que los lleva en una primera etapa a reflexionar insistentemente sobre las causas de la derrota sufrida, la profundidad de las transformaciones de la dictadura y las posibilidades para revertir el devenir político y social de Chile, los intelectuales chilenos encontraron, en la RDA, un gran interés y apoyo por parte del gobierno alemán para esta labor.

---

[111] Actual Universidad tecnológica de Chemnitz. No hemos podido obtener información de quién era el encargado de dicho grupo de estudio, ni de su temática particular.

[112] No sabemos si este curso lo impartía en solitario, en compañía de otros Profesores agregados, o como ayudante de un Profesor titular. En cualquier caso, debido a la orientación técnica de la Universidad, es muy probable que el curso haya sido parte de la formación de base de diversas carreras. Por otra parte, es probable que este curso lo haya impartido luego de algún tiempo considerable en la Universidad, sobre todo por la necesidad del dominio del alemán.

[113] Schnelle se especializó, al final de su carrera, en literatura y cultura hispanoamericana, centrándose en la cuestión del pensamiento histórico. Anteriormente se preocupó de las figuras de la Ilustración y la Revolución Francesa y su relación con Alemania. Podemos destacar su biografía sobre José Martí (1981), su edición de un volumen sobre narrativa cubana (1973) o un texto sobre el pensamiento histórico en Mme. De Staël y Simón Bolívar (1986).

Este interés viene precedido, en particular, por la crítica que desde los primeros momentos se hizo presente, principalmente desde el Partido Comunista Soviético, a la derrota de la izquierda chilena frente al golpe de Estado; crítica centrada en la incapacidad para defender el proceso revolucionario chileno, haciendo frente a la reacción burguesa por la vía de las armas (Ulianova, 2000).[114] Estos cuestionamientos tuvieron eco en el PSUA, e indagar y sustentar una visión crítica, pero a la vez constructiva del proceso chileno, fue parte de la motivación y los objetivos de la inserción de los chilenos en la academia alemana fomentada desde el Estado (Álvarez Vallejos, 2006).

Un caso paradigmático en donde cristalizó este interés fue el ofrecimiento por parte de las autoridades alemanas al PCCh, de crear un seminario de investigación en la misma KMU, donde se investigasen las causas de la derrota de la Unidad Popular. De esta forma nace a fines de 1973 el llamado "Seminario Latinoamericano" de la sección de Historia de la KMU, también conocido como el "Grupo de Leipzig", el cual se erige en centro teórico "oficial" del PC chileno, dependiendo de manera directa de la Dirección del PC chileno en Moscú a través de su Coordinador Exterior,[115] quién planteaba los temas de interés para la dirección del Partido. La determinación de los temas y la dinámica del trabajo era decidida, sin embargo, de forma conjunta entre la dirección del PC chileno y los coordinadores alemanes del seminario, a cargo del renombrado historiador Manfred Kossok, secundado por el politólogo Eberhard Hackethal (Álvarez Vallejos, 2006).[116]

[114] Opinión explicitada por Leonid Brezhnev en el 25º congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética celebrado en Moscú en 1976, al mencionar, en directa referencia al proceso revolucionario chileno y su fracaso, la importancia para todo revolucionario de saber defender su revolución.

[115] Cargo que en el momento de su creación ocupaba Orlando Millas.

[116] Este grupo ha adquirido con el tiempo cierta fama por la importancia que tuvo en la reflexión sobre la variable militar tanto en Chile como en Latinoamérica, como uno de los puntos débiles de la izquierda antes del Golpe de 1973. También, por la influencia decisiva que dos de sus integrantes tuvieron para el giro que el PCCh diera en 1980, cuando se hizo pública su intención de aplicar "todas las formas de lucha" contra la dictadura, incluida obviamente la violencia, en lo que se conoció como la línea política de la "Rebelión Popular de Masas", rompiendo en este gesto con la tradición de moderación y realismo político que fraguó el PCCh a lo largo de toda su historia. (Álvarez Vallejos, 2006) "Sus primeros integrantes –afirma Álvarez– fueron Leonardo Fonseca, Carlos Maldonado, Carlos Cerda y José Rodríguez Elizondo. Más tarde se integró Patricio Palma (1974), Marta Alvarado (1974) y Carlos Zúñiga (1975). Pasaron también por este seminario, en distintas fechas, Claudio Iturra, Vladimir Eichin, Sergio Amigo y José Cadematori, ya a fines de los setenta y principios de los ochenta" (Álvarez Vallejos, 2006, p. 112).

Luego de cuatro años de trabajo en la *Technische Hochschule Karl-Marx-Stadt,* a principios del curso académico de 1979, Berríos pasa a trabajar en la *Deutsche Akademie für Staats- und Rechtswissenschaft* ubicada en Potsdam,[117] cerca de Berlín, lugar hacia donde se traslada junto a su familia. Allí, se desempeña como Profesor asistente en la Cátedra del filósofo y político Michael Schumann, haciéndose cargo, al alero de Schumann, del curso de "Filosofía de la Historia".[118]

Poco tiempo después de ingresar a la *Akademie*, Berríos culmina y entrega, en mayo de 1980, su tesis doctoral, que será finalmente defendida y aprobada, en diciembre de 1981, con la mención *cum laude.*

Es junto a Schumann en Potsdam, por otra parte, que Berríos comienza a trabajar, en octubre de 1980, el Proyecto de Investigación sobre la obra de Andrés Bello y su influencia en la formación de la nación en América Latina. Este será su último trabajo en la RDA, desempeñándose en este hasta su retorno a Chile, en septiembre de 1984

Antes de entrar directamente en el análisis que haremos de la tesis de Berríos en conjunto con el manuscrito de los *Elementos para el estudio del mecanismo de formación de la ideología y del ser nacional* (Berríos, 1979e),[119] es necesario aclarar dos cuestiones que pueden llevar a confusiones sobre su trabajo doctoral. La primera, es que existe registro de dos títulos de su tesis de doctorado, ligeramente distintos entre sí. Una primera versión, que es la que utilizamos como referencia, se encuentra tanto

[117] Fue un centro científico y universitario dedicado especialmente a formar a funcionarios de alto nivel de la RDA en Derecho, Ciencias políticas y cuestiones relacionadas a las políticas de Estado. En 1991 pasa formar parte de la Universität Potsdam.

[118] Michael Schumann fue miembro, entre 1989 y el 2000, de la ejecutiva federal del Partido del Socialismo Democrático (PDS por sus siglas en alemán), heredero del SED luego de su reforma de 1989, donde se distancia del estalinismo. Schumann se hizo conocido para la opinión pública alemana al pronunciar la ponencia "Wir brechen unwiderruflich mit dem Stalinismus als System!" [Rompemos irrevocablemente con el estalinismo como sistema] en el congreso extraordinario del SED en diciembre de 1989, donde se reforma el partido. En 1995, tras la muerte de Berríos, Schumann le dedica su intervención en la sesión plenaria de la conferencia "Fünf Jahre Partei des Demokratischen Sozialismus in der Bundesrepublik Deutschland. Die historisch-politische Debatte der PDS" ["Cinco años del Partido del Socialismo Democrático en la República Federal de Alemania: el debate histórico y político del PDS"] La intervención se titula: "PDS: Geschichte und Politik. In Erinnerung an Mario Berrios Caro (1943-1995), chilenischer Sozialist und marxistischer Gelehrter" ["PDS: historia y política. En memoria de Mario Berrios Caro (1943-1995), socialista chileno y erudito marxista"] (Shumann, 1996).

[119] En el manuscrito de los *Elementos…* (MB-1) aparecen cuatro fechas distintas, El prólogo del estudio está fechado en diciembre de 1979. La primera monografía incluida, "Acerca del cuento infantil" (Berríos, 1979a, pp. 4-22) en agosto del mismo año. La segunda, "La ideología del himno nacional de Chile" (Berríos, 1979f, pp. 23-74) en enero de 1980. Respetamos para todas las referencias, sin embargo, la cuarta fecha, 1979, que aparece en la portada del estudio.

en la biblioteca Albertina de la Universidad de Leipzig como en la biblioteca de la Universidad Humboldt de Berlín y lleva el título que mencionamos anteriormente: *La creación cultural en Chile y en el exilio en la resistencia contra Pinochet. (Análisis y síntesis de la experiencia chilena en especial en el periodo 1973-1976)* (Berríos, 1981h).[120]

Una segunda versión, que se conserva en la biblioteca Pierre-Mobeig del Institut des hautes études de l'Amerique Latine (IHEAL) de la Université Sorbonne Nouvelle (Paris 3) y que se corresponde con la que guarda su familia, se titula *La creación cultural y el periodo de transición: Análisis y síntesis de la experiencia chilena en el plano de la creación y expresión cultural entre los años 1973-1976.*[121]

La diferencia entre estas dos versiones se encuentra, sin embargo, tan solo en la primera página, que fue visiblemente arrancada y sustituida en las que se encuentran en Berlín y Leipzig. Ambas versiones tienen en dicha primera página la inscripción "Dissertation zur Promotion A", que indicaría su presentación como tesis de doctorado en la RDA y, salvo la variación en el título, la única diferencia es un sello que, en la versión de Leipzig, aparece indicando la fecha del 8 de diciembre de 1981 tras la inscripción "Angenommen auf Beschluß des Senats der Karl-Marx-Universität Leipzig vom…" ["Adoptado por resolución del senado de la Universidad Karl Marx de Leipzig del …"], sello e información ausentes en la versión del IHEAL.

Creemos que esta última versión, junto con la de la familia, corresponden a copias de la versión entregada para su evaluación final (por lo mismo no llevan el sello

[120] En el manuscrito mecanografiado de la tesis (MB-2) que utilizamos como referencia, aparecen tres fechas. La portada tiene la fecha de la aprobación de la tesis, el 8 de diciembre de 1981. La "Presentación", por otra parte, la firma Berríos en marzo de 1980, en Babelsberg. Sin embargo, al final del todo, hay una hoja agregada sin numerar con la inscripción "Ich erkläre hiermit, daß ich die Arbeit selbständing und nur mit den angegebenen Hilfsmitteln angefertig habe" [Por la presente declaro que he hecho el trabajo de forma independiente y solo con las ayudas especificadas], firmada en Leipzig en mayo de 1980, con la firma original de Berríos. Entendemos, por ello, que fue entregada en mayo de 1980 y aprobada en diciembre de 1981. Mantenemos por esto, la fecha de referencia de la aprobación que aparece en la portada.

[121] La copia del IHEAL habría pertenecido al Centre de recherche sur l'Amérique Latine et le tiers-monde (CETRAL), centro que reunió en Paris a muchos investigadores del exilio chileno y latinoamericano en el último cuarto del siglo XX, y que fuera dirigido por Gonzalo Arroyo, sacerdote jesuita chileno exiliado. La copia mimeografiada allí almacenada viene firmada de puño y letra por Berríos, por lo que es probable que fuera enviada por él mismo o alguien de su entorno, a la biblioteca del CETRAL. Por otro lado, el IHEAL fue dirigido entre 1982 y 1992 por Jacques Chonchol (Bataillon, 2008) Militante del MAPU y ministro de agricultura de Allende, Chonchol vivió la totalidad de su exilio (1973-1994) en Paris.

de la aprobación del senado universitario, pero si la firma de Berríos en la última página) y las que se encuentran en Berlín y en Leipzig, coincidirían con la versión final hecha pública después de dicha evaluación. Aparte de ser la versión que se encuentra en la misma universidad donde fue defendida, la fecha mencionada en el sello indicado se corresponde con la fecha del certificado de título del doctorado de Berríos. El cambio de nombre, de esta forma, debiera haber surgido de forma posterior a dicha evaluación, antes de entregar la versión oficial para la biblioteca.[122]

Una segunda cuestión a aclarar, es la confusión que existe respecto de la temática que Berríos desarrolló en su tesis y que ha quedado plasmada en la presentación que Carlos Ossandón (1996) hace en el libro editado en homenaje al mismo Berríos. Ossandón afirma que Berríos habría trabajado la obra de Bello en Leipzig, y que allí, en 1981, habría obtenido su doctorado. Aunque las palabras de Ossandón no cierran la cuestión,[123] pueden dar a entender que el trabajo de doctorado de Berríos versó efectivamente sobre Andrés Bello. Esta imprecisión, en efecto, está algo más extendida que el texto de Ossandón. César Cerda, amigo de Berríos el exilio en Leipzig y colega de trabajo en el IPS luego del retorno, nos ofreció la misma versión cuando lo entrevistamos y consultamos sobre Berríos (Cerda, 2017).

El equívoco, creemos, se ha dado porque al momento de volver a Chile, como mencionamos, Berríos trabajaba en lo que, proyectaba, sería su trabajo de Habilitación ("Dissertation zur Promotion B" en la RDA) sobre Andrés Bello, para ser presentado, en principio, en la misma KMU de Leipzig. No es improbable que, aunque nunca lo haya defendido, incluso el mismo Berríos pueda haber mencionado en algún momento este proyecto como su verdadera tesis, sobre todo pensando en la mayor importancia que en Alemania tiene la tesis de habilitación por sobre las de doctorado propiamente tal. Por otra parte, no estamos seguros del nivel de formalidad institucional que dicho trabajo de investigación tuvo en el seno de la *Akademie für Staats- und Rechtswissenschaft* o, en su defecto, en la KMU.

[122] Fuera de agregar la cuestión de la resistencia contra Pinochet y el ámbito del exilio (cambio *in extremis* que, en nuestra opinión, y desde el contenido de la tesis, no estaría justificado), el cambio importante refiere a la supresión de la cuestión del "periodo de transición" en el título.

[123] La afirmación de Ossandón es que Berríos "había trabajado la obra de Andrés Bello bajo la conducción de un destacado Herr Professor de la Universidad de Leipzig. En esta Universidad en 1981 Mario había obtenido su doctorado en Filosofía" (Ossandón, 1996, p. 7).

1.3 Nacionalismo y lucha de clases.

La preocupación particular de Berríos respecto de "lo nacional" tiene dos fuentes principales, que remiten a dos ámbitos diferentes en los que se enmarca la situación chilena. En su tesis, por un lado, la importancia de la cuestión nacional será planteada, en un principio, desde los marcos del debate al interior del marxismo-leninismo sobre la discutida cuestión entre el nacionalismo y el internacionalismo de la lucha proletaria, cuestión que afrontará, en específico, desde la formulación de Lenin de la llamada "teoría de las dos culturas", que expone en el texto *Notas críticas sobre la cuestión nacional* publicado en 1913.[124]

La importancia de acercarse a "lo nacional" surge aquí del problema del imperialismo como la etapa del desarrollo del capitalismo que marca el "periodo de transición" entre capitalismo y socialismo. En particular, la preocupación nace, para Berríos, por la forma en que se hace presente actualmente el imperialismo, sobre todo si miramos a las naciones del continente latinoamericano, y la especificidad de su desarrollo cultural frente a este: a la par que avanza la dependencia económica del Continente, el imperialismo va introduciendo sus valores culturales, normas, concepciones de vida, etc., imponiendo, de esta forma, una dependencia cultural. "La defensa de una integridad nacional frente a la influencia imperialista –afirma Berríos– pasa por la defensa de los valores nacionales. La lucha por la defensa cultural y la independencia es, al mismo tiempo, defensa del patrimonio nacional" (1981h, p. 20).

Por el contrario, en el Prólogo del estudio de los *Elementos…* (Berríos, 1979e), finalizado unos meses antes de entregar su trabajo de doctorado, Berríos explicita un punto de partida diferente, que es, en el fondo, el problema específico al que se enfrenta en su trabajo. Berríos destacará la impronta nacionalista del discurso y de los objetivos de la Junta Militar en la medida que apuntan directamente a la creación de un "estado nacionalista", que logre integrar a todos en la construcción del destino de la nación: "La junta militar –afirma Berríos– se presenta como la restauradora de la "unidad

[124]Berríos utiliza la versión alemana *Kritische bemerkungen zur nationale Frage* en Lenin Werke, Band 20, Berlín, 1961.

nacional", ha ejercido la "liberación nacional", se dice representante y continuadora de la "tradición nacional"'(1979e, p. 2).[125]

Este discurso nacionalista revela, para Berríos, que el golpe de Estado y el actuar de la Junta no solo se presenta como una transformación o restauración administrativa, una definición política en un momento muy particular de la historia de Chile ni, tampoco, la sola imposición de un modelo económico. El cambio producido el 11 de septiembre de 1973 implicó también un proceso sustancial "en la interpretación global de la realidad nacional" (Berríos, 1981h, p. 1).

La preocupación de Berríos cruza así dos cuestiones que, respecto de lo nacional, parecen opuestas, como es, por un lado, la utilización ideológica de lo nacional como forma de dominación que ejerce la Junta Militar y, por otro, su necesaria defensa frente al imperialismo. Tras analizar la conformación de lo nacional como forma de dominación, Berríos se pregunta: "¿Cómo se explica entonces el valor que el nacionalismo adquiere en los países latinoamericanos donde al mismo tiempo la dominación ejerce una represión de las formas culturales?" (1981h, p. 173).

Para responder a esta pregunta la perspectiva que ensayará Berríos será la de analizar la cuestión nacional en la relación entre la historia social y las formas creativas de la cultura popular en Chile en la llamada "época de transición", cuestión que liga la lucha contra el fascismo con un momento particular de la lucha de clases en Chile. De esta forma, su proyecto tiene un claro punto de partida: "El sentido (…) de lo "nacional", tan ampliamente citado y trabajado, requiere de un análisis más minucioso" (Berríos, 1979e, p. 2).

Berríos comienza por mostrar la importancia que tiene, para el análisis ideológico de la lucha cultural, el hacer una lectura del desarrollo histórico que ha tenido la cuestión de "lo nacional" en Chile, ligado al desarrollo particular de la lucha de clases a nivel cultural. Para ello, tomará como punto de apoyo el lugar que ocupa el problema cultural en el momento de transición entre el capitalismo y el socialismo

[125] Todos términos tomados de los primeros textos programáticos que la Junta Militar comienza publicar solo meses después del golpe de Estado, como lo son la "Declaración de principios del gobierno de Chile" publicado el 11 de marzo de 1974, o el "Objetivo Nacional de Chile", publicado en diciembre de 1975.

en la tradición marxista, particularmente en la mencionada teoría de las dos culturas de Lenin.

Lo interesante para Berríos, sin embargo, no es un estudio de la teoría y de cómo surge el problema cultural en ella. Por el contrario, Berríos propone el estudio de lo que llama el "momento teórico" de la teoría de las dos culturas. "Lo que constituye nuestra intención –afirma Berríos– es la consideración de las circunstancias y condiciones en las cuales emerge el pensamiento acerca del quehacer cultural" (1981h, p. 4).

Sin entrar en los detalles de la discusión, desde la cual abre un espacio a la cuestión de la lucha por la identidad nacional dentro de los estudios marxista-leninistas y con ello, libera también la cuestión de la interpretación "estética" del internacionalismo respecto de las expresiones culturales particulares,[126] lo importante aquí es mostrar cómo se encuentra ligado el problema de lo nacional con el problema de la cultura en el momento de la transición.

Desde la lectura de Berríos, lo que el internacionalismo de Lenin rechazaría, sería la valorización de lo nacional "en sí mismo" porque, además de convertirse de esta manera en un arma de la dominación burguesa, hace perder la importancia de la cultura nacional dentro de la lucha de clases, cuestión esta última donde residiría, según Berríos, el verdadero valor tanto de lo nacional como de lo internacional para Lenin. "La cultura [proletaria] internacional –afirma Berríos– no es más para Lenin que el encuentro de los elementos democráticos y socialistas de cada cultura nacional" (1981h, p. 15).

Lo interesante del gesto de lectura de Berríos, desde nuestro punto de vista, es que el momento teórico de Lenin es el del imperialismo como momento particular del desarrollo del capitalismo y la lucha de clases y marca, al mismo tiempo, el "periodo de transición" entre el capitalismo y el socialismo. El compartir el imperialismo, como momento teórico, con la situación chilena, permite a Berríos un aprovechamiento de la teoría de las dos culturas para comprender la realidad actual de Chile en su más amplia y profunda perspectiva.

[126] Recordemos la imposición del "Realismo socialista" como corriente artística oficial de la Unión Soviética, promovida además, sobre todo en tiempos de Stalin, en todo el ámbito de su influencia.

El análisis del momento teórico de la teoría de las dos culturas ayuda a discernir qué elementos de esta pueden ser útiles en tanto que orientaciones metodológicas para su trabajo, en la medida en que ve la teoría como una respuesta a una situación histórica concreta que es compartida. En este sentido, el análisis funciona como punto de partida provisional de una lectura ideológica del problema cultural.

Dos son las cuestiones precisas que Berríos rescata del análisis del momento teórico del texto de Lenin para su propia investigación. La primera, es que la cultura estaría siempre históricamente situada y por ende, el carácter de clase de la cultura aparece en dicha determinación concreta. Esto, para Berríos, se expresa justamente en la existencia de las dos culturas, la burguesa y la proletaria, al interior de la misma cultural nacional. La segunda, es que el foco del problema se sitúa específicamente en el paso entre una cultura y otra y por ello, en términos de una lucha por el poder dentro de un desarrollo dialéctico.[127]

La cuestión es que, dentro de la misma cultura nacional conviven tanto la "cultura dominante" de la burguesía, como la cultura, aún no desarrollada, de los obreros y la base social. Que la cultura dominante se presente como la única cultura y la propiamente nacional no elimina, sin embargo, la cultura nacional históricamente constituida por la lucha entre estas dos culturas en su interior.

Para Berríos, por otra parte, la significación propiamente ideológica de la lucha cultural respecto de la transición hace referencia no solo al paso de una forma de producción, la capitalista, a otra que se le opone, como la socialista. La transición entre el capitalismo y el socialismo implica, a su vez, una transición en lo ideológico, esto es, un "paso desde una forma de comprensión total del mundo, del hombre y sus relaciones, hacia otra forma que está estrechamente relacionada a la anterior, pero que la supera, introduciendo con ello una nueva forma de apropiación del mundo" (Berríos, 1981h, p. 21).

[127] La formulación precisa de Lenin citada por Berríos es la siguiente: "En cada cultura nacional existen, aunque no estén desarrollados, elementos de cultura democrática y socialista, pues en cada nación hay una masa trabajadora explotada, cuyas condiciones de vida engendran inevitablemente una ideología democrática y socialista. Pero en cada nación existe asimismo una cultura burguesa (y, además en la mayoría de los casos, ultrareaccionaria y clerical) y no simplemente en forma de elementos, sino como cultura dominante. Por eso, la "cultura nacional" en general es la cultura de los terratenientes, de los curas y de la burguesía" (citado en Berríos, 1981h, p. 5).

La lucha entre ambas culturas, con sus propios sistemas ideológicos, se va a producir por la apropiación de lo definitorio de todo el proceso de lucha. El contenido particular de la lucha que aquí se da, el punto definitorio del proceso, tanto del momento que escribe Lenin como del contexto chileno, lo constituye históricamente, para Berríos, "la fundación de la identificación nacional, del ser nacional, entendido ello como el concepto que designa las características centrales que constituyen el elemento de identidad de una nación" (1981h, p. 23).[128]

Para la investigación, atendiendo a la teoría de Lenin, lo importante es que estos elementos se han desarrollado a lo largo de la historia concreta de una determinada formación ideológica. La cuestión de la identidad nacional estará ligada estrechamente al momento de la formación de dicha identidad, partiendo el problema de la nación desde la realidad concreta y no de formas o valores predeterminados. "Dichos conceptos se han desarrollado en nuestra historia –afirma Berríos–, interesa por tanto, el estudio de ellos en su origen como en su desarrollo" (1981h, p. 24). Esta comprensión del problema cultural en el momento de la transición hace necesaria entonces la comprensión de dichos elementos desde su mismo proceso histórico de lucha:

> el periodo de la transición –afirma Berríos– no se refiere únicamente al paso del capitalismo al socialismo, sino que el estudio de ese paso pone por condición el estudiar el cómo surgieron algunos de los elementos que hoy se reivindican como eternos por parte de la ideología dominante. El proceso de llegar a ser, del "werden" alemán, es una condición necesaria para el estudio de todo el proceso en su conjunto (1981h, p. 25).

Por lo mismo, se hace necesario desprenderse también de la pretensión de hablar de la cultura como si fuera una abstracción autosuficiente. Esto descarta todo intento de comprensión general del problema cultural, incluso en un sentido histórico. "Se debe, por el contrario, hacer referencia a la situación concreta. A los valores,

[128] El estudio del "momento teórico" de la teoría de las dos culturas de Lenin va, en efecto, a mostrar cómo esta teoría es desarrollada al alero de la cuestión "nacional" en Rusia y su significación para su particular momento de la lucha proletaria.

normas y condiciones existentes en un momento dado de la historia" (Berríos, 1981h, p. 5).

De esta valoración de la importancia de "lo nacional" en la lucha ideológica entre el proletariado y la burguesía, Berríos se dirigirá, en un primer momento de su trabajo, hacia la comprensión de ese momento de fundación de "lo nacional" en la historia de Chile y a la lectura del proceso en que la burguesía ha ido concretamente instaurando lo nacional, apropiándose de lo popular para integrarlo a su visión ideológica. En dicho proceso Berríos mostrará dicha forma de apropiación, así como los elementos centrales que han constituido históricamente la "identidad nacional".

Ese mismo desarrollo lleva a Berríos, en un segundo momento, a detenerse en la consideración del surgimiento de la clase obrera en Chile como un sujeto que tiene su propia voz y que, si bien su opción ideológica no puede ser radicalmente distinta en sus formulaciones a las del contexto de dominación en el que surge y se desarrolla, tendrá una relación específica con el problema cultural y lo nacional. "La voz de la clase obrera –afirma Berríos– se distingue por la búsqueda de la expresión de esa identidad ideológica que se expresa en las formas que asume la identidad nacional. Por ello esto se realiza en forma especial en las llamadas épocas de crisis, y por ello mismo estas crisis en absoluto están aisladas en lo ideológico" (1981h, p. 27).

1.4 Nación, cultura e ideología.

Tras el desarrollo de la lucha cultural chilena se encuentra, para Berríos, el cuestionamiento de la existencia de algo que pueda denominarse "cultura nacional" en Chile. Fuera de reconocer que es una pregunta en boga para el momento que escribe, la "determinación [de] si existe o no una cultura nacional chilena y quién la determina como tal es uno de los problemas fundamentales a resolver para determinar, por otra parte, las características de la lucha ideológica en el momento histórico que nos interesa investigar" (Berríos, 1981h, p. 118).

En su desarrollo histórico, la base de la cultura chilena estaría dada, según Berríos, por el encuentro de la cultura indígena y la cultura de los conquistadores,

dominante esta última frente a la primera. Siguiendo a Alejandro Lipschutz,[129] Berríos va a comprender el fenómeno de este encuentro en términos de transculturación y unidad del lenguaje.[130] Desde esta perspectiva, aunque desde un principio en la cultura nacional se encuentran enfrentadas estas dos culturas antagónicas, su desarrollo implica transformaciones mutuas y una continuidad en dicho proceso. "Al encontrarse las tradiciones españolas con las tradiciones autóctonas, el resultado ha sido una expresión típica y propia" (Berríos, 1981h, p. 140).

Para Berríos, la principal forma de apropiación y dominación cultural en todo el periodo de la conquista se da a través del lenguaje. "La expresión propia de la entrada de la conquista española –afirma Berríos–está en el cambio de nombre de las cosas" (1981h, p. 82). Esta forma de dominación cruzará toda la historia latinoamericana y no será puesta en entredicho sino con la búsqueda de una literatura propia, que llega con la afirmación de la clase obrera.

Berríos explica que si bien el pueblo asume los valores españoles por su carácter dominante y con ello, el lenguaje de la conquista de forma íntegra, le va dando sin embargo un contenido que corresponde a su propio ingenio y a la reflexión que ha hecho de su realidad. Ejemplos de esto se dan en el desarrollo del canto popular, de la literatura o de un particular lenguaje religioso. En todos ellos se vislumbran las formas

[129] Investigador en el ámbito médico de la fisiología y la endocrinología por un lado, y de la etnología y la antropología por otro, Alejandro Lipschutz fue un científico de origen letón que llegó a Chile en 1926. Premio nacional de ciencias en 1969, Neruda escribió y dedicó el texto "El hombre más importante de mi país", con motivo del ochenta cumpleaños de Lipschutz.

[130] Por transculturación Lipschutz entiende el proceso de transición, más o menos brusco, de un pueblo desde su propia cultura ancestral a otra, independiente de si el contacto con ella fue voluntario o forzoso. En esta transición se mantendrían, sin embargo, tres aspectos fundamentales que forman la unidad de la cultura: el abandono de algunos aspectos constituyentes de dicha cultura, la adaptación de otros y, por último, la incorporación directa de elementos ajenos a su acervo cultural. En este sentido, aunque la cultura se conciba como un todo compacto, esta unidad se da tanto en el origen, como en el desarrollo y la supervivencia. El dominio del caballo, por ejemplo, siendo un elemento ajeno, pasa a jugar un rol central en la cultura mapuche luego de la llegada de los conquistadores, no solo a nivel militar, sino también social. Por ello, para Berríos, los "elementos que se desarrollan en la sobrevivencia de una cultura constituyen un instrumento importante en la comprensión de la evolución misma de la cultura" (1981h, p. 131).

Respecto del lenguaje, Lipschutz piensa que no solo juega un papel importante en la transmisión de contenidos, sino que es el que reúne y da unidad al grupo étnico-cultural. Es por esto que todo grupo humano lucha conscientemente por la conservación de su idioma natural. Para Berríos, sin embargo, la importancia del idioma refiere, en el caso chileno, más bien a contenidos que se desarrollaron en el tiempo y que sirven para identificarlo, que a la defensa de un idioma nativo. "El idioma, pensamos, en el caso de la creación cultural chilena, juega el papel de clave para entrar al mundo de las relaciones en las cuales se desenvuelve. La acción social de un pueblo y su identificación consigo mismo pasa por el reconocimiento de su propia identidad" (Berríos, 1981h, p. 133).

populares españolas de expresión que, sin abandonar las formas legadas por los indígenas, se incorporan a la nueva forma cultural. "El idioma se relaciona con los contenidos que se quieren expresar y por lo tanto, con las formas que esos contenidos deben asumir. El idioma se transforma entonces en un lenguaje que supera las formas habituales" (Berríos, 1981h, p. 134). Esta es la forma en la que comienza y se va conformando la tradición de la cultura popular.

Berríos ejemplifica la continuidad entre el origen, el desarrollo y las formas políticas de la cultura popular con algunas tradiciones populares chilenas, como los "cantos de angelitos",[131] la leyenda de Pedro Urdemales[132] o los juegos tradicionales, en sus apropiaciones, transformaciones e incluso prohibiciones a lo largo de la Colonia. Sin detenernos a detallar los ejemplos, lo importante para Berríos es que estas formas populares muestran las necesidades de educación del pueblo y la fuente de su saber en las necesidades cotidianas de su trabajo, así como en la sujeción de estas formas a la cultura dominante colonial.

En este sentido, aunque su educación se enmarcaba en aquella que le daba la Iglesia y en el propio desarrollo de su labor en el campo, cuestiones ambas que posibilitan su cimentación, la cultura popular desarrolla particulares formas de apropiación y transformación de la sociedad colonial. Esta capacidad permite un cierto desarrollo de las primeras formas típicas de la cultura popular. Para Berríos, esto implica que

> el desarrollo de la cultura chilena, en todas sus manifestaciones, no fue un sincretismo de diversas formas asumidas o impuestas por el pueblo o la dominación. Ha existido siempre un elemento creador, tomar las costumbres y tradiciones españolas y traducirlas a nuestro modo de ser. La fuerza con que se asumen algunas manifestaciones obligan a pensar y a insistir en el carácter creador popular (Berríos, 1981h, pp. 147-148).

[131] Los "cantos de angelitos" son cantos populares que se entonan en los velorios de los niños que han muerto a corta edad en el campo chileno. Según Berríos, estos proceden de dos vertientes: por un lado la costumbre mapuche de aprovisionar a los difuntos para su viaje hacia el mundo de los muertos; por otro, la necesidad de una explicación para la muerte de un ser que, debido a su corta edad, no ha podido hacer mal alguno (Berríos, 1981h, pp. 142-146).

[132] Leyenda de origen español, pero que ha tenido un desarrollo particular en Chile y Latinoamérica.

Hasta el proceso de independencia, el pueblo se mantuvo dentro de este marco cultural, viviendo con estas tradiciones que nacían de la transculturación entre la cultura indígena y la conquistadora, manteniendo su unidad en la lucha de ambas tradiciones, aunque dominada constantemente por la cultura colonial.

Ahora bien, si la base histórica de nuestra cultura es esta transculturación, para Berríos, sin embargo, la "comprensión que tenemos del chileno actual fue formulada en el proceso de formación de la nacionalidad, que corresponde a la etapa que va desde la independencia política hasta mediados del siglo XIX" (1981h, p. 28).

Como forma de lectura ideológica de dicha comprensión en la creación cultural chilena, Berríos analiza el caso del himno nacional, que expresaría, en sus orígenes y etapas de desarrollo, el proceso histórico de formación de la "nacionalidad" chilena. Esto se hace explícito al abordar estas etapas que, como muestra Berríos, han ido de la mano de las distintas fases de cimentación, crisis y reinterpretación de lo nacional. La incorporación por parte de la Junta Militar, en 1973, de una estrofa existente pero no cantada en la versión oficial del himno, representa la última de etas etapas de construcción de lo nacional.[133]

En la primera, Berríos identifica dos grupos que sostienen concepciones distintas a la hora de interpretar su filiación con la independencia, concepciones que entrarán en pugna a la hora de construir lo nacional. Por un lado, un grupo busca la fundamentación de la nación sobre la base de una reformulación del pasado colonial. Para estos, no es necesario "recrear nada nuevo. Lo fundamental y la tradición están ahí. No debemos, sino llevar adelante lo que ya existe" (Berríos, 1981h, p. 35). El segundo grupo se opone explícitamente a dicha concepción, buscando "fundamentar el ser nacional a partir de la formulación y función absolutamente nueva, la relectura de la libertad y la verdad a partir de la nueva sociedad que se crea" (Berríos, 1981h, p. 35). La pugna entre estas dos concepciones se expresa en la búsqueda de una versión definitiva del himno nacional, que llegaría recién en 1847.

[133] Es importante mencionar que en todos los himnos del cono sur, los textos oficiales son más largos de los que se entonan en los actos oficiales, indicando con ello, según Berríos, determinados énfasis y preocupaciones. Esto se verá posteriormente con la incorporación de la estrofa mencionada.

La primera versión del himno fue aprobada por el senado en 1819. Sin embargo, la música compuesta por Manuel Robles no satisfacía el espíritu revolucionario de muchos patriotas, ya que estaba marcadamente influenciada por la estética del periodo colonial. Por ello, una segunda música fue encargada a Ramón Carnicer quien compuso hacia 1828 la música que hasta hoy lleva el himno nacional, de forma más apegada al modelo romántico, estética e ideario con el que se identificaban aquellos que propugnaban romper con el pasado colonial.

Tras el reconocimiento oficial por parte de España de la independencia de Chile, en 1844, el himno nacional vuelve a ponerse en el tapete, esta vez, por su letra. Escrita por Bernardo Vera y Pintado en los primeros momentos de la independencia, tenía una explícita animadversión hacia España, cuestión que hizo notar el cónsul general de España luego de establecidas las relaciones diplomáticas con Chile. Eusebio Lillo, joven poeta del movimiento romántico chileno, fue comisionado para reescribirla, cuestión que hizo manteniendo la música de Carnicer y conservando el texto correspondiente al coro que escribiera Vera y Pintado. Fue estrenada de forma oficial para las Fiestas Patrias, el 18 de septiembre de 1847, fijándose como versión definitiva en 1868.

La importancia de esta primera etapa para Berríos es que, en la cuestión nacional, quedará inscrita la pugna entre aquellos que luchan por la creación de un nuevo ser nacional y aquellos que buscan la renovación de la colonia. “Ya en el amanecer de Chile –afirma Berríos– se daba (…) esta doble interpretación que más tarde encontrará su realización en la historia asumida por la clase obrera” (1981h, p. 35).

Como se observa en los derroteros del himno, el ideal romántico logra imponerse finalmente en esta disputa. Más allá de oponerse a aquellos que querían hacer una revolución en las formas intentando tan solo “cambiar un tirano por otro”, una de las principales características que destaca Berríos del movimiento romántico es que buscó una afirmación de lo nacional en el redescubrimiento de lo tradicional de

las formas de expresión populares, de la naturaleza en el territorio nacional y de lo indígena.[134]

En efecto, esto se puede distinguir en los contenidos principales del ser nacional en construcción, expresados en las letras de los himnos nacionales, tanto de Argentina, de Uruguay, como en las dos versiones del chileno y que, desde su instauración concluida la primera etapa de la formación de la nacionalidad, se expresarán en todas las nuevas formas de expresión nacional: la libertad, la relación hombre-naturaleza y la recuperación del indígena.

El primero de estos es especialmente significativo luego de la independencia, es el tema y contenido central de la nueva sociedad.[135] Esta libertad, sin embargo, no tiene relación con idea alguna de igualdad. Para muchos autores de esta primera etapa, más que a la Ilustración o la Revolución Francesa, la libertad está ligada a un concepto teológico medieval, fundamento de las formas tradicionales de libertad política a la manera que funcionaba en España. Para otros, sin ser una concepción cerrada ni metafísica, mucho menos teológica, es fruto simplemente de la situación concreta de la lucha por la independencia.

Esta contradicción en la interpretación del concepto da pie, sin embargo, a que las dos líneas fundamentales que pugnaban por la definición de lo nacional en la primera época se reconocieran en la idea de libertad y que esta continuara sin modificaciones hasta la crisis de principios de siglo y la emergencia de la clase obrera. Las diferencias no aparecen por que se aborde directamente el concepto de libertad, sino que la discusión se da respecto de las circunstancias y condiciones de esa libertad.

La relación hombre-naturaleza, por su parte, se da en el contexto de la apropiación y reformulación del cuerpo de lo nacional, cuestión que en el texto de los himnos se presenta como la incorporación y elogio del ser físico de la nación. No se trata para Berríos, sin embargo, solo de una versión idealizada de la naturaleza. “Se

[134] Tres elementos importantes reconoce Berríos en este grupo: la voluntad de separación de la herencia española, la búsqueda de una influencia en la formación de la nación y la necesidad, con este objetivo, de educación del pueblo.

[135] Berríos rescata tres significados etimológicos de libertad que aparecerán en los himnos: como fiesta de liberación de la opresión, como destino de ser dueño de sí mismo y de riquezas, y como hermandad de todos aquellos que se comprometen con la liberación. Es, de hecho, el concepto de libertad el que da sentido de unidad a estos himnos.

trata de la apropiación por medio de la lucha de un terreno, de un encontrarse del ser nacional en todos los terrenos y en los diversos lugares" (Berríos, 1981h, p. 69).

Incluso más que la libertad obtenida por la lucha, para Berríos la unidad de la nación se basa en la apropiación de su ser físico, es la característica más importante de la identidad nacional como forma de dominación ideológica y donde esta se hace más nítida. El viaje de Humboldt por tierras americanas entre 1799 y 1804 fue significativo para entender este aspecto. Sus descripciones y análisis ayudaron al reconocimiento de las riquezas del Continente, así como a reforzar la idea de que la independencia significaba poder apropiarse de lo que el Continente realmente poseía.

En efecto, en la lucha armada por la liberación de la opresión, la naturaleza no está ausente, sino que la misma lucha "da pie para tomarla y para reinterpretarla" (Berríos, 1981h, p. 69). Esta apropiación e interpretación funciona a través de la descripción de la naturaleza como algo que debe ser dominado por la nueva clase que emerge. De esta forma, lo que en contenido era confuso respecto de la libertad, para Berríos toma "su cauce burgués con la afirmación de la naturaleza y su apropiación" (1981h, p. 71). Así, la libertad queda en estrecha relación con el lugar del hombre "como dueño de una realidad que él mismo funda" (Berríos, 1981h, p. 80).

En la relación del hombre con la naturaleza Berríos integra el tercer elemento del ser nacional en construcción: la reivindicación del indígena que se hace en esta época. Este rescate ocupa un lugar importante dentro de los himnos nacionales y es efectuado principalmente por los románticos, quienes lo colocan como aquel de quien ha de partir la interpretación de lo nacional. No se trata, sin embargo, de una real defensa y reconocimiento del indígena, al contrario, de forma posterior a la independencia, el estado chileno ha continuado hasta el día de hoy con la guerra contra los *mapuche*, de la misma forma que lo hiciera la corona española.

Lo que se busca con este rescate es, por el contrario, una raíz histórica para el proceso de construcción de lo nacional, que proporcione validez a la nueva ideología. A los indígenas se les interpreta dentro de la unidad nacional como parte de la naturaleza. De esta forma, se efectúa una apropiación de lo indígena del mismo modo en que se hace la apropiación de la naturaleza. Para Berríos, los

> verdaderos dueños de la naturaleza americana es la nueva clase social que comienza, las riquezas naturales le pertenecen, ellos fueron quienes arrebataron a los españoles, pero aún hay algo que es más propio, que es aquello que se opuso a los españoles: nuestros aborígenes. Ellos que se opusieron al poder extranjero, son la base de la oposición de hoy. Por ello se destaca el papel de los indígenas, no como precursores del iluminismo, sino como presencia de los antepasados en el nuevo himno nacional. (1981h, p. 72).

De esta forma, la base teórica del despojo y la guerra contra los indígenas se encuentra en la idea de que la nueva sociedad que nace con la independencia, sin ser indígena, es en cierta forma su heredera: ellos nos han legado su valor en la lucha contra el poder extranjero y nosotros hemos respondido, terminando con la dominación española. "La nueva clase, los hombres libres, los que en definitiva hemos dominado la naturaleza de América. Así habla la nueva clase que surge" (Berríos, 1981h, p. 73).

Ahora bien, la forma específica en que la libertad, la apropiación de la naturaleza y la apropiación del ser original de esta[136] va a recorrer todo el proceso de desarrollo de la nacionalidad chilena es, para Berríos, la afirmación de "lo típico"; afirmación que representa la forma en que la nueva clase emergente se apropia de todo lo anterior a ella, incluyendo la tierra y sus habitantes originarios y por ende, la base ideológica de su dominación. Basada en el ideal romántico de la recuperación y reinterpretación de lo popular, esta afirmación cristalizará en el himno como uno de los "símbolos" de la nacionalidad, que busca dar la coherencia ideológica necesaria a la actuación de la nueva clase dominante. En la afirmación de lo típico se observa ya la forma de apropiación del mundo que la burguesía tiene desde sus inicios como clase social.

Para mostrar la forma de esta apropiación de manera explícita, Berríos abordará su funcionamiento paradigmático en la formación de los cuentos infantiles, fenómeno temprano que se da en la época de transición entre el feudalismo y el capitalismo. Este análisis le sirve de ejemplo, por una parte, porque es en esta época que, junto con su mismo desarrollo, la burguesía va forjando su método de apropiación del mundo,

[136] Ser original que es el indígena en un momento, pero después el "gaucho", el "roto" o cualquiera al que se le dé el título de "originario".

método que continúa y se enfrenta posteriormente con la cultura proletaria. Por otra, porque en tanto que cuentos tradicionales, se aprecia la forma en que la burguesía afronta la lucha cultural, el "método determinado en la toma de posesión de los valores populares y folklóricos, una forma de incorporarlos a su haber y de transformarlos en el sentido de la ideología dominante" (Berríos, 1981h, p. 86).

Berríos destaca dos características principales del desarrollo de estos cuentos.[137] La primera, es que están vinculados, en sus temáticas y formas, con la tradición popular. La segunda, que han llegado a adquirir vida propia en la repetición que de estos se hace en distintos tiempos y lugares, independizándose de su origen y adquiriendo valor por sí mismos. Lo importante aquí es que los motivos de los cuentos se repiten y se releen constantemente, siendo esta relectura el elemento central que Berríos destacará en su desarrollo.

Aunque su origen es poco claro, la historia de la literatura muestra cómo en el siglo XIII, época del nacimiento de los pequeños burgos, estos cuentos no eran cuentos "infantiles" sino que servían para el entretenimiento de la comunidad, naciendo en el seno de la tradición popular, lo que se corrobora en sus personajes y protagonistas. Ya en el Renacimiento, época de transición hacia el capitalismo, se supera el problema ideológico central de la Edad Media entorno al destino y la muerte, para pasar al del lugar del hombre en el mundo. Esto permite que en los cuentos se pueda observar no solo la capacidad creadora del pueblo, sino también su función social: en ellos se plasma su forma de lucha, su descontento y sus aspiraciones.

Sin embargo, cuando aparecen las primeras recopilaciones de cuentos tradicionales, como la de Giambatistta Basile entre 1634 y 1636, o la de Charles Perrault, en 1697, estos aparecen respondiendo a una ética, mostrando que lo que se adecúa a la norma moral es recompensado y lo que no, castigado.[138]

Esta es una primera relectura de los cuentos populares, relectura que los reintegra en la sociedad en función de un "deber ser". Es debido a este carácter moral que, desde el siglo XVIII, empiezan a jugar un papel en la educación de las nuevas

[137] Berríos se refiere a los cuentos "tradicionales" cómo La cenicienta, La bella durmiente del bosque, Caperucita Roja, Hansel y Gretel, etc., que han llegado a nosotros por medio de recopilaciones como las de Basile, Perrault, los hermanos Grimm o Andersen, en las que muchos incluso están repetidos.
[138] Este es el sentido del subtítulo del libro de Perrault "Histoires ou contes du temps passé, avec des moralités".

generaciones y por tanto, como un elemento de influencia en las masas. A la par, pierden la función social que les da origen, adquiriendo una nueva, la de la adecuación a las nuevas normas sociales. "El carácter de la igualdad universal que es afirmada en cada cuento es oscurecido por la norma que hay que cumplir" (Berríos, 1981h, p. 90).

> La Bella Durmiente del Bosque –sostiene Berríos –, afirma que todos estamos encantados y que en cada uno de nosotros se esconde la plenitud. Ello es tan real, pero sólo algunos pueden lograrlo. En la interpretación de Perrault podrán convertirse en lo que desean quienes cumplen con las normas de la sociedad. Quienes se adecúen. Por ello la moraleja, es el primer elemento de interpretación que se agrega al cuento y que se mantendrá durante todo el desarrollo de ellos a la par que la afirmación de la burguesía como clase dominante (1981h, p. 90).

Lo importante para Berríos aquí, sin embargo, no es solo reconocer la forma de conocimiento del mundo ni la lucha popular que se encuentra a la base de los cuentos tradicionales, sino interrogarse acerca de cómo estos textos tradicionales han devenido cuentos infantiles, cuestión que se observa ya en la lectura que hacen los mismos estudios que se llevaron a cabo en la época de su recolección y fijación como textos tradicionales desde la tradición oral.

La tradición oral de los cuentos es recogida y fijada en el seno de una sociedad naciente, la sociedad burguesa, que requiere afirmarse buscando su identidad. Dos son las formas en las que intenta dicha afirmación. Por un lado, la oposición contra la sociedad feudal anterior y por otro, la asunción de las tradiciones populares. En efecto, en la búsqueda de las raíces del lenguaje, quienes hicieron tales recopilaciones (la mayoría lingüistas) entran a investigar la cultura popular, para incorporarla a la universalidad que la nueva clase intentaba producir en su ascenso. La mayoría de estos estudios divorcian los problemas de origen, historia y contenido, quedándose solo en el análisis de la antigüedad de los cuentos, sin preguntarse en cambio ni por la función social que tuvieron, ni la que podía tener en el mismo momento de la recopilación. "Se despolitiza el origen –concluye Berríos–, desconociendo de este modo el papel crítico que el cuento tuvo" (1981h, p. 92).

Este proceder se verifica en la infantilización de los cuentos en la medida en que el niño al que van dirigidos no es, según los mismos recopiladores, solo el niño biológico, sino que representa todo aquel que tiene una visión inmadura del mundo. En la interpretación que se hace desde el siglo XVII de los cuentos, está constantemente presente la idea de que el pueblo también es un niño al que es necesario educar. "El niño está fuera de la sociedad y se debe preparar para entrar a ella. Su formación esencial se agota en la preparación para la actividad social, parte de ello es la apropiación de las tradiciones que la sociedad tiene, pasando de este modo a ser incorporado en la tradición" (Berríos, 1981h, p. 94).

A través del ideal pedagógico y moralista que le da al cuento, la burguesía termina por infantilizar al "pueblo", mostrándolo como un sujeto que necesita de educación. De allí su universalización: transformando los cuentos de tradicionales a infantiles, terminan por ser funcionales al modelo de la burguesía. "La denuncia contenida en las creaciones populares –afirma Berríos– es transformada en cuento para niño con una clara orientación moralizadora. Lo que originalmente es expresión de lucha o denuncia. Lo que es expresión de los problemas de un pueblo. Todo ello es transformado y asumido" (1981h, p. 93). Así se inicia el proceso que reinterpreta los relatos populares, despolitizándolos y quitándoles la función que tuvieron en el origen. "La nueva clase requiere ser reconocida como la única que representa los intereses de todos. A partir de ese supuesto los cuentos son universalizados por medio de su conversión en cuentos infantiles" (Berríos, 1981h, pp. 92-93).

Berríos concluye que la apropiación de la burguesía, tanto en la apropiación de "lo típico" y folklórico como en el lenguaje de los cuentos, opera en un comienzo desde la forma de una relectura de la apropiación popular de la realidad para integrarla a su base ideológica y así concretar la dominación.

De aquí la relevancia que adquieren los símbolos en la construcción de la nacionalidad. En tanto que institución ideológica consolidada, el himno, como uno de los símbolos más importantes de la nación, "asegura que, una de las interpretaciones de la nacionalidad que corresponde a una época y a una clase determinadas se extienda por la historia, universalizándose, ~~entrando~~[139] por ese camino a introducir una

[139] Palabra tachada por Berríos en el manuscrito y remplazada por otra, que pudiera ser *realizando* o *recreando*, pero que nos ha sido imposible descifrar con certeza.

definición del ser nacional" (Berríos, 1979f, p. 23). En efecto, Berríos muestra que concluida la etapa de transformaciones del himno, en el que texto y música quedan fijados por decreto, termina la etapa de construcción de la identidad nacional y se da por asegurada, al menos para la burguesía dominante, la identidad y el ser nacional.

Esto se corrobora en la medida en que las sucesivas revisiones que, en adelante, se harán de los himnos, "no tocan el contenido, ni la función, ni la expresión de la nacionalidad" (Berríos, 1981h, p. 37). Dichas revisiones se hacen, sin embargo, en ciertos momentos de crisis, pero no tendrán ya, en opinión de Berríos, relación con la cuestión de lo nacional a nivel de contenido, sino respecto de la oportunidad en que se realizan, a saber, cuando la lucha de la clase obrera ha llegado a sus momentos más altos.

En efecto, entre finales del siglo XIX y principios del XX, la estructura económica de Chile cambia sustancialmente debido a la importante entrada de capitales extranjeros. Es el momento en que comienza y se consolida la acción del imperialismo y la gran minería en Chile. El mismo proceso conlleva el crecimiento exponencial de la clase trabajadora y la profundización de su conciencia y su organización de clase.

Al igual que en todas las naciones del Continente, se genera por una parte en Chile una suerte de unidad interna por la defensa de lo nacional, frente a la excesiva injerencia de potencias extranjeras tanto en lo económico como en lo ideológico. Comienza a gestarse un espíritu nacionalista, expresado en Chile a través una inédita forma de ensayo social que busca una nueva interpretación de la nación y donde reaparecen, expresamente desarrollados, los elementos que están al origen de la dominación burguesa, como lo son la libertad, la relación con la naturaleza y el legado indígena.

Desde la burguesía, este pensamiento nacionalista responde a la crisis social que conllevan los cambios socio-económicos derivados del imperialismo, con una vuelta hacia dichos valores instaurados en los albores de la república. La creciente clase obrera, si bien comparte aquel antiimperialismo, nace sin embargo directamente enfrentada a la definición de aquello que constituía la identidad nacional. "El pueblo no tiene ninguna razón para alegrarse con el centenario de la independencia –afirma

Berríos interpretando un texto de Luis Emilio Recabarren[140] con motivo del centenario de Chile, celebrado en 1910–, porque este aniversario sólo ha venido a ser la confirmación de su explotación" (1981h, p. 46).

En efecto, es el análisis de clase el que permitirá tomar conciencia de que el concepto de libertad a la base de "lo nacional" no es universalmente válido, denunciándolo junto con la nación que pretende fundar, de la que nunca disfrutó la clase obrera. Esta perspectiva permite develar, por ejemplo, la apelación a la libertad como una de las formas que ha adquirido la dominación y la importancia de su definición para la apropiación de la nacionalidad.[141]

Es en este contexto que se vuelve, por primera vez luego de su fijación, hacia el problema del himno. En 1909, en un afán de afirmar el ser nacional que se ve en crisis, se decreta la impresión oficial, por vez primera y para todo el país, del texto y la partitura del himno nacional que lo representa, para que pueda ser interpretado a lo largo de todo el territorio nacional. Dicha interpretación de lo nacional que quiere reforzarse debe, sin embargo, enfrentarse a la nueva clase emergente.

Como ejemplifica la postura de Recabarren, con su irrupción, el proletariado rompe con el consenso en torno al "ser nacional" que se había asentado, enfrentándose directamente con él. La ruptura que implica este movimiento respecto de la interpretación de lo nacional profundizará, de aquí en adelante, en la apropiación de la realidad nacional, sentando las bases que, en lo político, llevarán a la experiencia del Frente Popular en 1938, primera coalición que lleva a partidos y organizaciones obreras al gobierno de Chile bajo la presidencia de Pedro Aguirre Cerda.

[140] Líder social, sindical y político, es considerado uno de los padres del movimiento obrero chileno así como una de las figuras más relevantes de la prensa obrera de principios del siglo XIX en Chile. Trabajó en organizaciones sindicales, fundó mancomunales obreras y, en 1912, hace parte de la fundación del Partido Obrero Socialista (POS), del que fuera su primer presidente. Posteriormente a su afiliación a la Internacional Comunista en 1922, el POS pasa a ser el actual Partido Comunista de Chile.

[141] El texto decidor en esta dirección de Recabarren citado por Berríos es: "La burguesía por el conducto de sus escritores nos habla siempre de los grandes hombres que nos dieron patria y libertad y esta frase ha pretendido grabarla en la mente del pueblo haciéndole creer que es propia para todos. Yo mismo en torno mío… miro en torno de la gente de mi clase… Miro el pasado a través de mis treinta y cuatro años y no encuentro en toda mi vida una circunstancia que me convenza que he tenido patria y que he tenido libertad… ¿Dónde está mi patria y dónde mi libertad? ¿la habré tenido allá en mi infancia cuando en vez de ir a la escuela hube de entrar en el talle a vender al capitalista mis escasas fuerzas de niño? ¿la tendré hoy cuando todo el producto de mi trabajo lo absorbe el capital sin que yo disfrute un átomo de mi producción?" (citado en Berríos, 1981h, p. 47)

Así, en 1941, cuando el gobierno del Frente Popular bordea su tercer año de gobierno y entra en crisis, se vuelve por segunda vez sobre el himno, esta vez para unificar su interpretación. Tanto en el caso de la publicación de sus partituras como en este, prima para Berríos la voluntad de reafirmación de aquella primera identidad nacional burguesa que se ve crecientemente amenazada, sin tocar en ningún momento el fondo de sus contenidos simbólicos. "Las dos grandes revisiones –afirma Berríos–, una para publicitar el texto y la otra para unificar su interpretación, se realizan en periodos en que es necesario reafirmar el ser nacional. (…) Lo importante está en el contexto que existe en la época" (1979f, p. 69). Se recurre entonces al himno en tanto símbolo de aquellos valores nacionales, como una institución ideológica que sirve para dar coherencia a una dominación que se intuye inestable.

La cuestión nacional se va mostrando así decisiva en la lucha cultural a lo largo de la historia republicana de Chile y el surgimiento del movimiento obrero, como un hito importante en este desarrollo. Esta es la misma lucha ideológica que, para Berríos, continuará hasta el gobierno de la Unidad Popular y el posterior golpe militar de 1973. Se entiende con esto la tercera revisión del himno nacional, llevada a cabo por la Junta Militar, con el objetivo de sumar al dominio de la naturaleza, "el papel que juegan los soldados en la nueva sociedad y recuperación de la chilenidad de la burguesía" (Berríos, 1981h, p. 38).[142]

La operatividad que para los militares tiene el himno, radica en que la función del himno como representante de los valores nacionales no se discute, afirmando la existencia de lo nacional con el mero hecho de su comparecencia. La intención de su reformulación, al igual que en anteriores momentos, es la recuperación del "espíritu de 1868, cuando a la canción nacional se le puso punto final junto con un proceso el cual hoy día tiene "legítimos" representantes" (Berríos, 1979f, p. 69).

Esta utilización del himno encuentra, sin embargo, su contrapartida en el rechazo de un sector del país. Se cuestiona no ya el origen, la interpretación o el texto del himno sino que se pone en cuestión su representatividad. "Al parecer –afirma

[142] La estrofa agregada por la Junta Militar corresponde a la tercera del texto original de Eusebio Lillo y versa de la siguiente manera: Vuestros nombres, valientes soldados, /que habéis sido de Chile el sostén, /nuestros pechos los llevan grabados; /los sabrán nuestros hijos también. /Sean ellos el grito de muerte /que lancemos marchando a lidiar, /y sonando en la boca del fuerte /hagan siempre al tirano temblar.

Berríos– antes no se había planteado este problema. El himno nacional representaba sin más el ser nacional. Hoy día la pregunta en muchos es si realmente interpreta el sentir y el ser de todos los chilenos" (1979e, p. 23).

La posibilidad de que exista este rechazo viene dada, para Berríos, por el desarrollo de la relación entre la clase obrera y la cultura popular. Por ello, luego de mostrar el lugar del movimiento obrero en la lucha cultural entorno a lo nacional, Berríos va abordar el valor que desde sus inicios tuvo el problema cultural para el movimiento obrero y, con ello, los caracteres propios con los que la cultura popular se integra a la lucha ideológica por lo nacional.

1.5 El movimiento obrero y la cultura.

El recorrido de Berríos para mostrar la relación entre el movimiento obrero y la cultura popular no pasa por una definición y valoración previa de cada uno de estos términos,[143] sino que partirá del desarrollo histórico de la experiencia de la creación cultural desde la perspectiva del desarrollo de la organización obrera en Chile, desde sus inicios hasta su acceso al gobierno en 1970 con Salvador Allende. En particular, se enfocará en las formas que le sirvieron a la clase obrera organizada para expresar su ideología, así como en su constante lucha por la educación.

Uno de los primeros problemas que se encuentran al querer vincular movimiento obrero y creación cultural es el problema de la periodización, ya que solo se cuenta con periodizaciones dadas por la interpretación que ha dominado el desarrollo cultural, sea bajo criterios prácticos, sea bajo criterios científicos, sin existir ninguna hecha bajo criterios culturales. La periodización que propone Berríos para la relación entre el movimiento obrero y la cultura seguirá el criterio de Oldřich Bělič sobre la historia de la literatura chilena, pero haciéndolo extensible a todo el ámbito cultural.[144] Para Bělič, esta ha estado orientada a una "apropiación estética de la realidad social en el proceso de la formación y afianzamiento de Chile como Nación

[143] Cuestión que, sobre todo en relación con la valoración del movimiento obrero chileno y a pesar del trabajo de historiadores como Luis Vitale, Hernán Ramírez Necochea o Sergio Barría, está aún lejos de ser suficientemente clara y unánime para Berríos.
[144] Bělič fue pionero en el estudio de las lenguas hispanas en la Universidad Carolina de Praga y estudioso de la literatura chilena.

(…) En otras palabras, pensamos enfocar la evolución literaria chilena como camino hacia una literatura auténticamente nacional, y buscar la continuidad de este camino" (citado en Berríos, 1981h, p. 112).

Bajo este criterio, en consonancia con el desarrollo de la relación entre cultura y nación que ha hecho, Berríos propone una periodización que consta de tres etapas, cuyo desarrollo sigue el camino ascendente de identificación entre la cultura popular y la creación de una cultura nacional, y que se corresponden con tres diferentes momentos de la lucha ideológica. Una primera etapa, que cubre el origen de la clase obrera y sus manifestaciones culturales propias, gira en torno a la incipiente búsqueda, desde el plano educacional, de un modelo ideológico diferente. Una segunda, referida a la vinculación entre las expresiones populares y las expresiones artísticas "consagradas", es un momento de relectura e incorporación de los valores populares dentro de las expresiones culturales chilenas de forma independiente de la ideología dominante. Finalmente, la tercera etapa comprende los movimientos de renovación folklórica, como recuperación y re-creación del modelo cultural popular y representa el momento de unión más alto de la expresión cultural, la lucha social y la lucha política.

Más allá de detenernos en la diferenciación y los límites entre las diferentes etapas, lo importante para nosotros es explicitar este camino de identificación entre cultura popular y cultura nacional, desde el avance de la organización obrera, en el entendido que lo interesante, como afirma Berríos, es "constatar el desarrollo que ha mostrado la conciencia pasando desde el carácter reivindicativo hasta los niveles superiores como es la lectura proletaria de la cultura y la incorporación de los valores y la vida cultural chilena a la lucha social primero, y, a una visión proletaria en segundo término" (1981h, p. 113).

Para explicar este desarrollo de la cultura popular, es importante para Berríos resaltar que este no está desconectado de la situación política ni de la tradición cultural dominante. Muy por el contrario, en tanto la dominación de la burguesía ha sido constante y se ha extendido a lo ideológico y cultural, la explicación del desarrollo de la cultura popular radica en el carácter de dicha dominación. De ahí que este desarrollo no se explica, para Berríos, sin la lucha y la consecución de la ampliación (obligatoriedad legal) del sistema educacional.

Posterior a la independencia, el patrimonio de la llamada "cultura letrada" quedó en manos de los terratenientes nacionales y los dueños del incipiente comercio. La consecuencia del dominio que esta nueva clase se aseguró debido a la lucha de liberación será, ya en la primera etapa de la formación de la nacionalidad, el ideal de vida campesino. La formación de una sociedad principalmente agrícola es necesaria luego de la posesión de la tierra y sus recursos y, el ideal campesino, su consecuencia ideológica.

Esto queda de manifiesto como ejemplo paradigmático en Andrés Bello. Su obra poética tiene el sentido de fundar la nación por medio de la apropiación de la naturaleza, incluyendo al indígena y su historia, en ese ideal campesino; su obra política-educativa, el de asegurar aquella libertad ganada a la corona española, por medio del conocimiento pormenorizado de dicha realidad.

> Los hombres nuevos, los libres –interpreta Berríos de Bello–, toman bajo su mano la naturaleza que se ha conquistado, y ello que ha sido estudiado y medido es también dominado por medio de la agricultura. Bello encuentra en esa apropiación un elemento central de la nueva sociedad (1981h, p. 80).

Sin embargo, aunque la necesidad de educación se remonta incluso a la sentida por el propio pueblo en la colonia, la educación formal siguió estando vedada para el pueblo, que se mantuvo en las mismas formas de educación eclesial y de oficios que imperaban en el mundo colonial. "La educación –afirma Berríos–, es pues un problema a resolver con urgencia, porque en ello va la apropiación de la tierra. Prohibir el acceso a la educación es una forma de mantención de la dominación" (1981h, p. 81).

En esta época la burguesía se organiza en torno a los partidos políticos y a la Sociedad Nacional de Agricultura (SNA), modelo de dominación que fue acompañado de una literatura costumbrista donde imperaba este ideal campesino. De esta forma, aunque tras la independencia se buscó la construcción de lo nacional lejos del esquema colonial, no se cambió, en lo sustancial, su forma de apropiación y dominación. Por el contrario, en una sociedad basada en el dominio del agro como lo fue la sociedad

chilena en los inicios de la República, algunas de las formas culturales heredadas de la colonia se fortalecen.

En este marco se da el nacimiento de las primeras organizaciones obreras en Chile, como las sociedades tipográficas de Santiago y Valparaíso, en 1853 y 1865 respectivamente, y las Uniones de Artesanos, entre otras semejantes. Estas nacen desde un principio con la necesidad de una educación en el plano dirigencial, que asumen ellas mismas con la creación de las primeras bibliotecas obreras. El pueblo, tomando conciencia de la apropiación del conocimiento por parte de la burguesía, comprende que sin acceso a la educación no es posible participación política alguna, haciendo de la educación una importante bandera de lucha. "Se trata –afirma Berríos–, de que el pueblo intenta abrir el acceso a las fórmulas educacionales, porque es la única forma de acceder al poder" (1981h, pp. 123-124).

De otra parte, y sobre la base de los análisis de los programas y la constitución de las primeras organizaciones obreras, Berríos muestra que sus reivindicaciones tales como el alimento, el vestuario o la vivienda, estuvieron unidas siempre al problema cultural. En ambos casos, el problema está ligado a la cultura como "formación".

Aunque esta preocupación se explique en los marcos de la cultura dominante, la reivindicación por la educación y el acceso a la cultura no se dio solo en el sentido de una incorporación a la educación regular. Berríos muestra que, desde un principio, la organización obrera planteó aspectos independientes de dicho marco dominante, como se observa en la puesta en cuestión de los contenidos de la educación, principalmente en su carácter político y su peso en la formación de la conciencia. La clase obrera busca "una educación política (…) que consiste en la elevación del nivel cultura de los obreros y el pueblo" (Berríos, 1981h, p. 155).

Tras el fin de la Guerra del Pacífico (1879-1884) y la apertura del mercado del salitre gracias a la anexión de una vasta extensión de territorio de Perú y Bolivia, rica en recursos mineros, la estructura económica de Chile cambia, originando nuevas formas de organización de la burguesía y del movimiento obrero. Por un lado, se funda la Sociedad de Fomento Fabril (Sofofa) como la nueva organización de referencia de la burguesía. Por otro, cambian las condiciones de trabajo en la minería, creciendo la clase trabajadora de forma considerable tanto en minas, puertos, ferrocarriles, como en la naciente industria.

Es principalmente en las minas donde surgen las primeras expresiones culturales con los obreros y sus condiciones de trabajo como temática central, expresiones que nacen desde la cultura popular fundamentalmente campesina que se ve enfrentada con esta nueva realidad. Esta simbiosis entre las condiciones de la vida minera y la cultura popular campesina se va a traducir, para Berríos, no solo en nuevas expresiones culturales, sino también en nuevas "formas orgánicas que asume la clase obrera a través de sus organizaciones de partidos y de trabajadores" (1981h, p. 162).

El cambio cualitativo que la organización del movimiento obrero aporta en este desarrollo se vislumbra en la íntima relación que se logra entre la base organizativa de los trabajadores y las consecuencias que en ella tiene la acción cultural, cuestión en la que la figura de Luis Emilio Recabarren resulta crucial. Recabarren es, para Berríos, la representación de uno de los puntos más altos en el camino hacia la unidad entre política y cultura siendo, al mismo tiempo, la figura central que hace emerger con fuerza el movimiento de organización obrera. Es la forma en que este entiende la lucha por el acceso a la cultura donde se muestra de forma más fehaciente la íntima relación entre cultura y política, además de ser una cuestión central de las demandas de las distintas organizaciones obreras.

Dos son las cuestiones fundamentales en la obra política de Recabarren respecto de esta relación, que se consolidarán de aquí en adelante: primero, que la lucha de clase llega a su culmen con la organización de la clase en organizaciones partidarias y sindicatos; segundo, que se logra el pleno desarrollo de la conciencia de clase en el proletariado. Por un lado, la educación, pensada desde la cuestión del aprendizaje de la lectura y la escritura, era un asunto crucial para Recabarren, en la medida que la prensa era uno de los elementos principales de la organización y toma de conciencia de la clase trabajadora: para Recabarren siempre hubo que rescatar el periodismo de las manos de la burguesía, desarrollando la prensa obrera a la vez que se luchaba por la alfabetización de la clase trabajadora. Por otro lado, la acción cultural, como el teatro que desarrolló activamente, representa para este uno de los principales instrumentos para la concientización, la crítica y la propaganda, pero también para la autocrítica del proletariado.

La importancia de la cultura para Recabarren no estaba entonces en crear en el obrero la curiosidad por el conocimiento o el deleite intelectual. Por el contrario, el

arte, la educación y las expresiones culturales debían ser tomadas "en las manos del pueblo para que [este] pueda realmente existir. (…) La vinculación de todo este quehacer al problema organizativo apunta a la creación de las condiciones para luchar de la clase obrera" (Berríos, 1981h, p. 171).

La unidad entre la organización obrera y la cultura lleva directamente a la cuestión de la lucha política, en la media en que la educación y la cultura son parte importante de la lucha por la organización obrera y la conciencia de clase. Así, en opinión de Berríos, Recabarren busca en la educación un medio para "cambiar la actitud del obrero frente a su circunstancia, movilizarlo y organizarlo para la lucha por la transformación del orden existente" (1981h, p. 170).[145]

Este cambio de perspectiva transforma, a su vez, a las mismas expresiones culturales, las lleva a un replanteamiento respecto de su papel: la vinculación incipiente establecida entre política y cultura como forma de expresión de los contenidos de la clase "cambia al mismo tiempo el medio con el cual se transmite. Las formas que se asumen aún en la prensa obrera, en las obras de teatro, responden a contenidos e intereses que buscan su expansión. Se abre así el camino hacia nuevas formas culturales" (Berríos, 1981h, p. 164).

La unidad entre cultura, educación y organización implica para la clase obrera avanzar hacia la comprensión de la cultura como parte integrante de la totalidad de las cuestiones que tocan al pueblo, y no como algo secundario o parcial. De esta forma, ni la reivindicación política se plantea ya sin una demanda cultural por un lado ni, por otro, las expresiones populares se separan de las demandas políticas y sociales, tomando estas muchas veces un papel esencial en dicha lucha.[146]

---

[145] Un pequeño pero muy claro ejemplo de esto es que el Partido Obrero Socialista que fundara Recabarren, tenía dentro de su estructura orgánica de cinco cargos permanentes, un cargo de "bibliotecario", cuestión que se reproducía en todos sus niveles, desde el seccional hasta el nacional.

[146] Berríos crítica desde esta perspectiva una cierta interpretación del problema cultural en la historia del movimiento obrero que desconoce el desarrollo anterior de la tradición popular, tomando la lucha por la educación y el acceso a la cultura como una demanda cuyo sentido radica en sí misma, y no como una etapa de la relación de la cultura con la acción política. "Se habla en general de "acceso a la cultura", o bien que las grandes mayorías están al "margen de la cultura"' (Berríos, 1981h, p. 150). Esta perspectiva supondría para Berríos, primero, que la cultura es algo hecho, previo, independiente de uno y en el fondo, solo perteneciente a Europa; segundo, que el problema radica solo en la "difusión" de la cultura para las grandes mayorías. La tesis que defiende Berríos, por el contrario, es que el "pueblo había elaborado una forma de acercamiento a la realidad, a través de su tradición cultural, (…) la misma tradición que continuó su desarrollo durante los siglos XIX y XX, ganando en contenidos" (1981h, p.

Para Berríos, la importancia de esta primera etapa de organización estriba en las posibilidades que ofrece para poder comprender el desarrollo de la cultura popular ligada a la clase obrera.

> La tradición cultural chilena –afirma Berríos– se ve enriquecida en las nuevas circunstancias en las cuales se desenvuelve el pueblo chileno después de la Guerra del Pacífico. Al mismo tiempo se rompe la continuidad cultural que la burguesía buscó instaurar en sus primeros años de la república. Esa unidad entre tradición cultural y cultura nacional representada por la dominación, la cual había asumido el papel de ser la cultura de todo el pueblo en la medida que hizo suyos los elementos folklóricos[,] es rota cuando entran elementos sociales a jugar un papel preponderante en la nueva situación (Berríos, 1981h, p. 154).

Ahora bien, aun cuando el movimiento obrero logra la ampliación de las posibilidades educativas con la ley de Instrucción Primaria Obligatoria en 1920, esta hace que el pueblo se mantenga siempre en el marco de la ideología dominante. "La abertura es posible –afirma Berríos– en la medida que la burguesía se siente segura de su dominio en ese plano" (1981h, p. 124). Este punto es clave, desde nuestra perspectiva, a la hora de entender cómo concibe Berríos el desarrollo de la cultura popular y su lugar en la lucha ideológica por lo nacional.

Por un lado, la extensión de la educación se afirmó solo en las capas medias, a partir de lo cual emergieron al poder. Estas, sin embargo, intentan hacer coincidir los valores democráticos del pueblo con sus propios intereses. Por otro, aunque la cultura popular se desarrolló de forma independiente a la burguesía, esta logró, en base a un reducido pero efectivo acceso a la educación, dar "respuestas a las inquietudes sostenidas por los sectores más progresistas de la clase dominante" (Berríos, 1981h, p. 123). Esto genera una relación entre las capas medias y la clase obrera que, para

149). Este desarrollo es el fundamento de por qué, para Berríos, la "cultura popular no puede existir de otra manera, sino en vinculación con el proceso social" (1981h, p. 160).

Berríos, tiene un efecto en la cultura popular que se expresa "en una determinada concepción del mundo de los autores" (1981h, p. 125).

> Las reivindicaciones culturales de los grupos progresistas –afirma Berríos–, son asumidas por el pueblo como parte integrante de su propia lucha. (…) el pueblo incorpora por mediación de su lucha nuevos elementos y a las banderas de los progresistas les da una nueva forma de estructuración congruente con sus intereses. Si las primeras expresiones culturales autóctonas son una mezcla de relectura de la tradición española, las nuevas expresiones tienen por objeto llegar más allá (1981h, pp. 166-167).

Este camino tiene su expresión, para Berríos, en la irrupción de la propia creación de la clase proletaria y tendrá un papel decisivo en el giro cultural en torno a la apropiación y definición de lo "nacional". Esto se vislumbra ya a partir del desarrollo del modernismo, corriente artístico-literaria latinoamericana que expresa por primera vez la madurez independiente de las naciones del Continente y que funge como eje que, desde la afirmación antiimperialista y el descubrimiento de la realidad social del Continente, articula la creación previa de la burguesía con el surgimiento y la creación del proletariado como nuevo grupo social.

El modernismo, afirma Berríos, se encuentra "con la realidad de la clase obrera y con la existencia de la crisis nacional a la cual no es posible dar otra salida sino aquella de la creación renovada en torno a la identidad nacional, pero reconociendo que detrás de ello existe una realidad a la que no pueden cerrar las puertas" (1981h, pp. 53-54). Desde este momento, el problema social se mantendrá siempre unido al devenir de la literatura chilena y al mismo tiempo, a la cuestión del ser nacional.

En Chile, bajo la influencia del modernismo,[147] se desarrolla por un lado el movimiento criollista, que intenta una búsqueda y apropiación de lo típico nacional, cuestión que "define autores y temas por la vida de los explotados, por ejemplo Baldomero Lillo, o bien haciendo que todo lo que al pueblo le sucede es parte

[147] Recordemos que Rubén Darío publica en 1888 la primera edición de *Azul…*, considerada una de las primeras y más importantes obras de este movimiento, escrita en su estancia en Chile entre 1886 y 1889.

integrante y definitoria de la nación, como en Pezoa Véliz" (Berríos, 1981h, p. 56). Estos poetas "profesionales", toman el estilo y las formas populares de expresión y ponen su principal acento en las condiciones de trabajo y vida de la clase obrera. Sobre todo en su denuncia. "Esta poesía se diferencia totalmente de la lírica anterior –afirma Berríos–. Aquí se va más allá de una sola constatación: se entra en la creación de una forma de protesta" (1981h, p. 156).

Por otro lado, de forma paralela al criollismo, el modernismo desemboca en Chile en la llamada generación del 38, cuya gran diferencia con el movimiento criollista es que, para esta generación, el sufrimiento de la clase obrera no es visto ya desde fuera, sino que surge desde "la conciencia de ser clase explotada con una organización y una conciencia activa. (…) se trata de una interpretación de la realidad chilena desde el punto de vista del proletariado" (Berríos, 1981h, pp. 56-57).

Para Berríos, estos movimientos no expresan sino la ruptura de la unidad que se había logrado a mediados del siglo XIX, desde la prevalencia del ideal romántico sobre aquellos que intentaban la sola gestión de la autonomía de las colonias. En efecto, este proceso afecta incluso al canon de la literatura nacional, levantando estas corrientes sus propios precursores dentro de una nueva constelación de autores antes desconocidos, muchos de los cuales, habiendo hablado de las propias temáticas del pueblo, habían muerto en la miseria y el abandono.

Lo importante para Berríos aquí es que, en la medida que organización obrera y creación popular se van identificando, se desarrolla la toma de conciencia de que los valores que la burguesía ha consolidado como "nacionales" han sido producidos desde una apropiación de valores populares, haciéndose al mismo tiempo cada vez más nítido el mecanismo de dicha apropiación. En adelante, la disputa se jugará cada vez más en la reapropiación de dichos valores por parte del pueblo y por ende, en la lucha por la interpretación de lo nacional. Es esto lo que, según Berrios, atrae a una gran cantidad de intelectuales: el reconocimiento de la relectura que, en su desarrollo y organización, el proletariado va haciendo de los aspectos centrales de la cultura, aquellos que han definido a la nación.

Durante el proceso de visualización de lo central de esta lucha, el pueblo se ha ido construyendo a sí mismo y por ello, la reivindicación de la lucha política como un todo que incluye lo cultural no ha sido obra de la casualidad, sino que está unida al

conjunto de la vida social y en especial, al de las clases oprimidas. La defensa que hace el pueblo de sus valores culturales conlleva la polarización de artistas y escritores profesionales, quienes asumiendo el contenido y las formas de la cultura popular comienzan una crítica del sistema de dominación establecido al mismo tiempo que una revalorización de lo nacional.

Para Berríos, es a partir de la experiencia del Frente Popular que las expresiones populares ya no van a servir tan solo a la "formación" de los obreros, como en el inicio de la organización obrera, o para la sola toma de conciencia, como en el proyecto de Recabarren. En adelante, la lucha cultural llega a hacerse una con la lucha política del pueblo, logrando su plena autonomía: "La expresión popular ya es parte integrante del acervo cultural chileno, se independiza, su carta de ciudadanía le pertenece en la medida que impregna los movimientos literarios tanto en el contenido como en las formas de expresión. Adquiere su forma propia y personal" (Berríos, 1981h, pp. 178-179). Esto permite, para Berríos, afirmar que, ya para la época del Frente Popular, "la línea de continuidad y de cambio cualitativo que se ha operado en la cultura chilena tiene y ha encontrado su cauce propio" (1981h, p. 57).

Es la experiencia política del Frente Popular junto con el trabajo de la generación de 1938, muchas de cuyas obras fueron traducidas en el extranjero y que alcanzan una universalidad precisamente por intentar una literatura que refleje lo más verazmente posible la realidad de la patria, la que culminará finalmente en el proceso de la nueva creación cultural de los años sesenta. Es en esta última etapa, llamada de renovación folklórica, que "la cultura popular se incorpora a la lucha nacional con caracteres propios" (Berríos, 1981h, p. 62).

Expresión culmen de ello será, para Berríos, el trabajo y la obra de Violeta Parra (1917-1967), quien desde los años cincuenta, frente al apogeo del imperialismo yanqui y la generalización de los medios de comunicación de masas, va a impregnar todo el proyecto cultural popular, especialmente a partir de la década del sesenta. En ella se asienta de forma paradigmática el camino de encuentro entre el desarrollo cultural y el proyecto político de la clase obrera; es en quien converge nítidamente la tradición, y en quien la creación se expresa como arte popular.

Otro ejemplo importante es el desarrollo, en esta misma época, de la pintura mural en Chile que, como la mayoría de las expresiones populares de esta época,

encuentra sus formas de expresión al margen de la cultura oficial. Una particularidad de ambos es, por ejemplo, la afirmación que hacen de su derecho a dar a conocer su visión del mundo a través de la vinculación y relectura de la tradición indígena. “Los telares, la música, instrumentos musicales, temáticas, colores etc., son las expresiones de esta vinculación” (Berríos, 1981h, p. 121).

El periodo del gobierno de la Unidad Popular, antecedente directo del periodo que quiere analizar Berríos, no hace sino testificar la autonomía lograda por las expresiones populares ya desde los años cincuenta. En efecto, en este periodo la cultura popular sobrepasa con mucho los planes y programas del gobierno de Allende, así como su capacidad de respuesta frente al avance cultural de la época. De esta forma, se puede afirmar que el pueblo chileno llega a una manifestación cultural plena.

Esta última etapa del desarrollo de la cultura popular es, para Berríos, la más importante, ya que el pueblo no solo toma conciencia de su producción cultural, sino que logra también proponerse como una alternativa de interpretación global de lo nacional, opuesta a la interpretación de la burguesía. La autonomía y poder de disputa, la logra en la medida en que se ligan de forma cada vez más intrínseca la capacidad creadora de la cultura popular y el desarrollo organizativo de la clase proletaria.

Por esto, todo el quehacer cultural popular en adelante se adentra, como Violeta Parra, en esta lucha por la apropiación de lo nacional, mostrando la continuidad entre el origen, el desarrollo y las expresiones políticas que ha adquirido la lucha cultural actual. “Los últimos 20 años han estado impregnados de esta historia y toda la novedad se ha abierto en base al redescubrimiento de las raíces de nuestra identidad. Por ello, con mayor fuerza, será la pregunta sobre la identidad y el ser nacional la base en la cual se mueve el periodo de nuestro estudio entre 1973-1976” (Berríos, 1981h, p. 179).

De esta forma, en su análisis de la lucha cultural en dictadura, Berríos va a partir, por un lado, del hecho de la autonomía lograda de la cultura popular y por el otro, el contenido de la lucha constante entre las dos culturas en el que se da dicha autonomía: “El problema que se ha definido y discutido en la historia y se ha realizado en la lucha –afirma Berríos– es en torno a la nacionalidad y su determinación” (1981h, pp. 125-126).

II
LA LUCHA CULTURAL EN DICTADURA

2.1 El exilio y los Comentarios Culturales.

Como mencionamos, para abordar el análisis de la lucha cultural en dictadura y el diagnóstico que de esta hace Berríos, agruparemos el tercer y último capítulo de su tesis junto con el resto de textos en donde se aboca a dicha cuestión.

En orden cronológico, los dos primeros de entre estos textos corresponden al periodo en que Berríos finalizaba su doctorado. Nos referimos al texto de julio de 1979 "El caso Ubiergo: intolerancia e intento fallido del fascismo por crear su propio ídolo" (Berríos, 1979d), donde aborda la figura del cantautor nacional Fernando Ubiergo como un caso de creación y utilización ideológica de la burguesía de un ídolo popular.[148] También, a "Algunas consideraciones sobre las raíces ideológicas del proyecto de constitución de Pinochet" (Berríos, 1979b), manuscrito inédito de

[148] Publicado originalmente en *Síntesis y análisis de información sobre Chile,* nos ha sido imposible ubicar la versión original de este texto. Sin embargo, hemos utilizado el manuscrito del mismo que nos facilitó la familia llamado simplemente "El caso Ubiergo" fechado en el mismo mes de julio (Berríos, 1979c).

noviembre de 1979 que puede considerarse una continuación cronológica del análisis de la actuación ideológica de la dictadura que realizó en el tercer capítulo de su tesis.[149]

En dicho tercer capítulo, en efecto, Berríos analiza la lucha ideológico-cultural que se da en dictadura hasta 1976, desde los marcos que ha asentado en el desarrollo de su trabajo. Por ello, analiza tanto la acción cultural de la dictadura, la resistencia a esta por parte del pueblo y las relaciones entre ambas.

Para analizar la acción cultural de la dictadura, se centra tanto en los innumerables Decretos-Ley promulgados por la Junta Militar de Gobierno, así como en la "Declaración de Principios", textos que conforman el marco jurídico bajo el cual gobierna la Junta hasta el 76, relacionándolo de manera directa con el enfoque que la dictadura da al problema educativo. En dicho año, la Junta Militar promulgará las Actas Constitucionales y mandatará el Proyecto de Constitución, cuestiones que centrarán la atención de Berríos en el texto de "Algunas consideraciones…" (Berríos, 1979b).

En lo que respecta a las formas de resistencia cultural, el propósito del análisis específico que se propone Berríos en la tesis no se logra a cabalidad desde nuestra perspectiva. Tanto por la brutalidad de la represión como por el corto periodo de tiempo posterior al Golpe que se propone el análisis (1973-1976), las expresiones de resistencia tuvieron escaso recorrido y solo fueron pequeños brotes, a cuya identificación se aboca Berríos, que tienen el valor, sin embargo, de ser punto de partida para las formas de resistencia posteriores. Estas mismas razones "de fuerza", creemos, son las que, por el contrario, hacen posible un análisis nítido de la forma que adopta la dictadura en la lucha cultural.

En el análisis del periodo posterior a 1976, la lucha cultural aparecerá, al contrario que en su tesis, de forma más clara y los brotes de resistencia mostrarán incluso algunos triunfos en la lucha cultural frente a la dictadura. Esto no implica la ausencia o disminución de una reflexión sobre la actuación ideológica de la dictadura en adelante. Muy por el contrario, la centralidad del discurso de la dictadura, sobre todo en las fuentes disponibles debido a la distancia del exilio, hace que su análisis sea

[149] Este texto corresponde, probablemente, al texto corregido y/o ampliado, de la presentación homónima que realizara en julio de 1979, en una discusión organizada en Berlín por la revista *Neue Justiz.*

siempre mucho más directo y explícito, y el análisis de la resistencia cultural un ejercicio más arduo de interpretación. En cualquier caso, Berríos se mantiene en el análisis de la misma lucha, lo que siempre implica a ambas partes.

Esta labor la encontramos, particularmente, en los ya mencionado Comentarios Culturales.[150] El primer antecedente textual que tienen estos se encuentra, sin embargo, en el escrito sobre "El caso Ubiergo", cuyo manuscrito parece ser incluido de forma posterior por Berríos dentro de la serie de los Comentarios.[151] Lo interesante de esto

[150] Los manuscritos de Berríos que conserva su familia, dentro de los que se encuentran los Comentarios, tienen diversas inscripciones hechas por el propio Berríos, dentro de las que destacan tres tipos. Un primer tipo de inscripciones refieren a los lugares de publicación, donde aparece la inscripción "Conv." seguida de un número, y la inscripción "CUT", que indican los textos que se publicaron en la revista *Convergencia* y en el *Boletín Informativo* del Comité Exterior de la Central Única de Trabajadores de Chile (CEX-CUT) respectivamente. Un segundo tipo, que señala un número, una barra diagonal y un número de año, creemos corresponde a la numeración del documento dentro del año (la inscripción 2/82, refiere en este caso, al segundo documento del año ochenta y dos), aunque podría indicar algún tipo de ordenación temática o de otro tipo que, con los manuscritos que tenemos, no hemos podido dilucidar. Finalmente, una numeración simple o con el prefijo "Doc." numera particularmente la serie de Comentarios Culturales. A esta numeración hay que sumar las que refieren a documentos con número y letra. Esta numeración liga los documentos que solo tienen número, con los que le corresponden en temática y/o mes, que tienen número y letra (ej.: el doc. 11 con el 11A, o el 12 con el 12A).
Exceptuando el mes de octubre de 1981, hasta noviembre del mismo año estos se titulaban como "Comentarios Culturales", en plural, seguido del mes al que correspondía el comentario. El comentario aludido de octubre, y de diciembre de 1981 en adelante, Berríos los titula como "Comentario cultural", en singular, junto con el mes al que se hacía alusión.
Dentro del periodo en que Berríos escribió los Comentarios, faltarían entre los manuscritos los correspondientes a octubre de 1981, octubre de 1982 y febrero de 1983. Respecto del primero, encontramos entre los manuscritos dos copias de un mismo "Comentario Cultural", fechado en noviembre de 1981. Una de aquellas copias tiene una inscripción a mano que indica "Octubre 1981. /10/81", señalando, como creemos, que dicho comentario fue catalogado como el comentario del mes de octubre de la serie. La misma conclusión extraemos desde la ordenación por números manuscritos de los Comentarios, en el que esta copia ocupa el número 10, dentro de la ordenación, donde el comentario de septiembre ocupa el número 9 y el de noviembre, el número 11. Similar situación ocurre con el comentario de febrero de 1983, clasificación que, a mano, Berríos asigna al Comentario temático "Zalo Reyes (Boris González Reyes), o la reconciliación con el hombre común" (Berríos, 1983j), fechado en abril de 1983. Respecto del comentario de octubre de 1982, en la numeración correlativa de los manuscritos de los Comentarios Culturales falta justamente el documento que debería corresponder a dicho mes, el número 23, por lo que creemos que fue efectivamente escrito por Berríos, pero se ha perdido.
Por esta misma numeración, podemos saber que, al menos, de la serie de Comentarios Culturales, nos faltan, además del documento nº 23, los documentos nº 34, nº 34A (tenemos el 34B), el nº 35 y el nº 40, que suponemos ser Comentarios Culturales "temáticos", como explicaremos más adelante, en la línea de los que venía haciendo hacia el final de su exilio.

[151] En efecto, el manuscrito "El caso Ubiergo" tiene la inscripción "Doc. 1" junto con la inscripción "1/79". Esto, creemos, hace referencia a que este manuscrito fue, en el momento de hacer la ordenación de ellos, considerado como el primer "Comentario cultural" para Berríos, aunque en el momento de su escritura no tuviera conciencia del proyecto de los Comentarios Culturales como tal. Muestra de esto es que el manuscrito "Algunas consideraciones..." de la misma época, no tiene la inscripción de número de documento, pero si la de ser el "4/79" (el cuarto manuscrito del año 1979). Esto se condice con la temática y la forma de abordar los hechos culturales en los Comentarios, así como su origen bibliográfico y político, como explicaremos. Creemos que los otros dos manuscritos de ese año, junto con el de "El caso Ubiergo", son las monografías contenidas en los "Elementos...", aunque esto no

no es solo que el germen de este proyecto intelectual sea previo a la finalización de su tesis doctoral sino que sea también, como interpretamos, una continuación del objetivo de esta. Es importante también porque nos lleva al origen político de este proyecto y el origen material de la amplia y particular bibliografía de Berríos.

"El caso Ubiergo" fue publicado en el boletín de información que confeccionaba la "Secretaría Ejecutiva de la Unidad Popular" en Berlín oriental, llamado *Síntesis y análisis de información sobre Chile.* La Secretaría fue una suerte de comité político de los partidos que habían formado la Unidad Popular que cumplía las labores de coordinación política entre estos. Funcionó de forma paralela a Chile Antifascista ocupando, al menos por un tiempo, las mismas dependencias y fue dirigida en sus primeros años por Clodomiro Almeyda.

A diferencia de Chile Antifascista, la Secretaría Ejecutiva no tenía influencia directa en la vida de los chilenos en el exilio ni, tampoco, recibía mayor injerencia de los funcionarios de la RDA.[152] Fuera de la coordinación entre los partidos, entre sus objetivos se encontraba el ejercer de interlocutor y cara visible de la izquierda chilena en el ámbito internacional y de organización de la solidaridad con la lucha antifascista chilena (Hoffmann, 2018). Esta labor, sin embargo, nunca fue unitaria en el exilio político chileno ni, mucho menos, hegemonizada por la Secretaría Ejecutiva con sede en Berlín oriental. Mucho más reconocida ha sido, por ejemplo, la labor de "Chile Democrático", oficina de índole similar que funcionaba en Italia, con el decidido apoyo de sindicatos y partidos políticos de izquierda italianos.[153]

Por otra parte, la Secretaría Ejecutiva hizo las veces de centro de documentación y análisis de información de la realidad chilena. Recibía diariamente, a través de una suscripción domiciliada en el Berlín occidental, la mayor parte de los periódicos chilenos, así como de revistas de circulación nacional, información que era

quede consignado en el manuscrito al que hemos tenido acceso, al estar encuadernado como un solo volumen.

[152] Lo que no descarta que hubiera tenido un seguimiento minucioso de su funcionamiento, actividades y perspectiva política, por parte de las autoridades alemanas.

[153] La decisión de fundar "Chile Democrático" se tomó en Cuba, en la primera reunión que a unas semanas de acaecido el Golpe tuvieron los partidos de la Unidad Popular, a la que se sumó el MIR, en lo que se denominó la "Izquierda chilena en el exterior". El objetivo de esta oficina, en primera instancia, fue coordinar y canalizar la solidaridad internacional con Chile. Otras oficinas de esta índole, y que como Chile Democrático, tuvieron además de la solidaridad, una importancia política y cultural, fueron, entre otras, la "Casa de Chile" en México, o el Comité Chileno Antifascista en Cuba (Arrate y Rojas, 2003b Cap. VII).

clasificada por temas por el encargado del Departamento de comunicaciones. La información era analizada en conjunto por un grupo de seis a ocho personas, que posteriormente se encargaban de hacer un análisis por temáticas separadas, tales como, situación política, economía, resistencia, represión, derechos humanos, sindical, relaciones internacionales y educación, entre las más importantes. El producto final de este análisis de información corresponde a la publicación del boletín *Síntesis y análisis de información sobre Chile.*

Síntesis y análisis fue una publicación rústica, (mecanografiado de hojas sueltas con una sola grapa de sujeción), que en una primera época tuvo una periodicidad quincenal y presentaba distintos apartados enfocados en las temáticas que analizaba el grupo. Por otra parte, era muy restringida en términos de público, llegando principalmente a la dirigencia de los partidos, a algunos grupos organizados del exilio y a oficinas y organizaciones de solidaridad con Chile en Europa, fuera de ser utilizada como insumo para las decisiones políticas de la misma Secretaría (Hoffmann, 2018).[154]

Berríos participa regularmente de estas reuniones, al menos desde 1976, como encargado del Área de cultura. De esta participación surge la publicación de "El caso Ubiergo" y, más que probablemente la concepción de su proyecto de los Comentarios Culturales.[155]

La asistencia periódica a estas reuniones, entre otras responsabilidades políticas, sería una de las razones que, según Rodas, motivaron el cambio de domicilio entre Karl-Marx-Stadt a Babelsberg, entre 1978 y 1979 (Rodas, 2017). Berríos debía hacer el recorrido desde Karl-Marx-Stadt a Berlín al menos de forma quincenal, sin grandes ayudas para el alojamiento, por lo que muchas veces debió pasar largas horas de espera en las estaciones de trenes de Berlín. Ya en Babelsberg, poco más de treinta kilómetros al Suroeste de Berlín, debía bordear toda la parte occidental de la ciudad, debido al muro, para poder ingresar por el Este y así asistir a las reuniones, que se

[154] De aquí la dificultad para encontrar ejemplares de la publicación, encontrándose un único número catalogado en el Archivo del Museo de la Memoria y los derechos Humanos de Chile, y los trece consultados, en *La contemporaine,* antigua Bibliothèque de documentation internationale contemporaine, ubicada en la universidad de Paris-Nanterre.

[155] En efecto, este es el origen que la propia viuda de Berríos le da al proyecto de los Comentarios (Rodas, 2017).

realizaban en día sábado, durante la mayor parte de la jornada, en la sede que compartían Chile Antifascista y la Secretaría.[156]

Los Comentarios Culturales con los que contamos parecen ser, sin embargo, un trabajo que Berríos continuó por su propia cuenta, como materiales para su propio proyecto intelectual. Aunque no hemos podido precisar del todo la fecha en que Berríos deja de acudir a estas reuniones, al tener información divergente al respecto,[157] creemos que pudo haber sido antes del inicio de sus Comentarios ya que en los números de *Síntesis y análisis* revisados, correspondientes al número 16 de 1980, que contiene información hasta el 8 de octubre de dicho año, y los doce números siguientes, correspondientes a 1981, no encontramos rastro ni de la escritura ni de los temas abordados por Berríos en sus Comentarios Culturales correspondientes a estos meses que nos puedan indicar que participó en la elaboración de estos.[158] De hecho, no aparece tampoco una sección de "cultura" específica, aunque sí se aborda el problema educacional, cuestión que está más presente en los primeros Comentarios Culturales de Berríos.

Los Comentarios Culturales de enero y febrero de 1982, por otra parte, están subtitulados con la leyenda mecanografiada entre paréntesis "Apuntes para el grupo cultural de la RFA". Aunque no hemos podido obtener información de la existencia de dicho grupo en la República Federal Alemana, ni de las condiciones de su funcionamiento, suponemos que, por la semejanza con los Comentarios de Berríos,

[156] Para Gerardo Vidaurre, vecino de Berríos en Babelsberg, integrante del grupo como encargado del análisis de las noticias de corte sindical en particular y compañero habitual de este en el viaje hacia Berlín, estas reuniones significaban el momento más feliz de la quincena, al poder estar en "contacto directo" con las noticias de Chile (G. Vidaurre, comunicación personal, agosto 2018)

[157] Vidaurre, afirma que Berríos participó de estas reuniones, al menos hasta que el propio Vidaurre retornó a Chile, entre marzo y abril de 1983. Sin embargo, según Leopoldo Hoffmann, compañero de partido y amigo de Berríos, encargado del Departamento de Comunicaciones de la Secretaría entre los años 1977 y 1982 y, por ende, la primera persona que recibía, clasificaba y distribuía la información de prensa, Berríos habría participado de estas reuniones en principio, hasta no más allá de 1980.

[158] Hemos podido tener acceso a los 12 números que corresponden al año 1981, y al número 16 del 8 de octubre de 1980. Lo que indica que en 1980, la periodicidad era prácticamente quincenal y que a partir de 1981, pasó a ser principalmente mensual. En efecto, en el primer número de 1981, con información hasta el 7 de enero de ese año, aparece una nota que explica que, por razones técnicas, no se pudo editar el boletín de los dos meses anteriores. Los números que hemos podido revisar son: nº16/1980, con información hasta el 8 de octubre; nº 1/1981, hasta el 7 de enero; nº2/1981, hasta el 4 de febrero; nº3/1981, hasta el 3 de abril; nº4/1981, hasta el 6 de mayo ; nº5/1981, hasta el 3 de junio; nº6/1981, hasta el 1 de julio, nº7/1981, hasta el 12 de agosto; nº6/1981, hasta el 3 de septiembre; nº9/1981, hasta el 23 de septiembre; nº10/1981, hasta el 14 de octubre; nº11/1981, hasta el 11 de noviembre; y el nº12/1981, hasta el 9 de diciembre.

debe haber sido similar a las del "Departamento de comunicaciones" de la Secretaría Ejecutiva, aunque con funcionamiento en Alemania occidental.

En cualquier caso, esta labor de síntesis y análisis para la Secretaría ejecutiva le permitió el acceso a una gran cantidad de información proveniente de Chile; información de difícil acceso en aquella época, sobre todo en la Alemania oriental, y que llegaba a la comunidad de chilenos exiliados a través de la labor de grupos que, como este, distribuían la información hacia las distintas instancias de la comunidad de exiliados. Al mismo tiempo, Berríos tuvo lo posibilidad de trabajar con detenimiento dichos recortes de prensa gracias a la ayuda de Leopoldo Hoffmann, encargado del Departamento de comunicaciones, quien se los facilitaba para su trabajo personal.[159]

La información recogida a través de esta vía, parte fundamental del análisis cultural que hiciera Berríos tanto en su doctorado como en los mismos Comentarios, remite a tres tipos de fuentes principales. En primer lugar analiza algunos de los textos y actuaciones jurídicas de la Junta Militar, como la "Declaración de Principios", los Decretos-Ley, las Actas Constitucionales y el proyecto de Constitución, y las opiniones que de estas se vertían en la prensa chilena. Por otra parte, se basa en una revisión periódica y sistemática de dicha prensa, tanto de la oficialista, donde se encuentra el diario *La Tercera,* las revistas *Qué pasa* y *Realidad* y, muy especialmente, el diario *El Mercurio,* una de las principales fuentes del discurso oficial; así como de la prensa no-oficialista, como las revistas *Análisis, Hoy* o *Mensaje*. Finalmente, hará diversos análisis de las novedades bibliográficas, en el ámbito de la literatura como de las humanidades y ciencias sociales, que se dan tanto en Chile como en el exilio.[160]

Más allá de que hayan sido o no publicados en el boletín de la Secretaría, creemos que la forma mensual y el estilo descriptivo que toman en primera instancia los Comentarios Culturales responde a esta vocación de síntesis y análisis de información para su uso político. Esto se manifiesta tanto en el título de su tesis doctoral como en el uso y lugar que le da Berríos a este trabajo en el contexto de la propia orientación política de su trabajo teórico. Ejemplo particular de esto son las

[159] El mismo Hoffmann recuerda haber leído algunos de los textos que Berríos hiciera en esa época en base a dicha información, textos que creemos corresponden a parte del proyecto de los Comentarios Culturales. Por otra parte, aunque Hoffman no lo recuerda con exactitud, cree que es probable que le haya facilitado los recortes aun de forma posterior a que Berríos abandonara el grupo de análisis.

[160] La relevancia de cada una de estas fuentes irá avanzando conforme avancen sus escritos, desde el análisis jurídico al análisis literario, pero siempre desde la perspectiva ideológico-cultural.

publicaciones en revistas del exilio chileno que nacen directamente de los Comentarios Culturales mensuales.

En efecto, ya en noviembre de 1981, Berríos escribe un Comentario cultural que, si bien va a corresponder al de octubre de ese año, inaugura un tipo de Comentario algo más extendido que los precedentes,[161] que irá sobrepasando el ámbito mensual para enfocarse en distintos temas de la realidad cultural chilena, pasando a tener ya en el cuarto de estos, un título temático propio. Los seis primeros de estos Comentarios Culturales que llamaremos "temáticos", y que desde el segundo marcharán de forma paralela a los Cometarios mensuales, serán publicados en revistas del exilio chileno, principalmente en el *Boletín Informativo* del Comité Exterior de la Central Única de Trabajadores de Chile (CEX-CUT) y en la revista *Convergencia*.[162] Centrarán su atención temas como la política cultural de la dictadura (Berríos, 1981b), la Teletón y la figura de Don Francisco (Berríos, 1982c), la noción de cultura de los "culturólogos" del régimen (Berríos, 1982d), la "Actividad teatral en Chile" (Berríos, 1982k), "Las telenovelas" (Berríos, 1982l) o la publicación de la "Historia de Chile" de Gonzalo Vial (Berríos, 1983h).[163]

Un segundo Comentario cultural, clasificado como Comentario mensual por Berríos y que por sus características y su amplitud consideramos Comentario temático es "Zalo Reyes (Boris González Reyes), o la reconciliación con el hombre común" (Berríos, 1983j), comentario inédito de catorce páginas correspondiente a febrero de

[161] Hasta ese momento, los Comentarios tenían una extensión de entre una y dos páginas. El Comentario de noviembre de 1981 llega a las cuatro páginas. En adelante, salvo excepciones, tendrán entre tres y cuatro páginas cada uno.

[162] La segunda copia del Comentario cultural que correspondería a octubre de 1981 tiene la inscripción "Doc. 11A / conv. 1". Esta última indica, como se deduce posteriormente de lo referido en el "Comentario cultural Abril 1982 (Borrador)", que dicho comentario fue publicado en "Convergencia Nro. 2 (Dic. 1981)" (Berríos, 1982e, p. 1). La inscripción "Conv." se repetirá cuatro veces dentro de los manuscritos de los Comentarios Culturales (Conv. 1, 2 y 4, y un Comentario que tiene como subtítulo "Exclusivo para Convergencia" y la inscripción "/3", de mayo de 1982) por lo que entendemos, todos estos fueron publicados en la revista mencionada, la que no hemos podido ubicar. Esta revista no debe ser confundida, sin embargo, con *Convergencia. Revista del socialismo chileno y latinoamericano,* una de las revistas más importantes dentro del llamado "socialismo renovado", nacida en México y posteriormente publicada en Santiago de Chile. Tampoco refiere a la mucho menos conocida revista *Convergencia socialista: lucha y unidad contra el fascismo* publicada por la sección "Camarade Président Salvador Allende" en Liège, Bélgica, que mezclaba análisis políticos con recortes de prensa nacional e internacional respecto a la situación chilena.

[163] Los cuatro primeros publicados en *Convergencia* y los últimos dos en el *Boletín Informativo.*

1983, donde hace un ejercicio similar de reflexión al de "El caso Ubiergo" abordando también el fenómeno del Festival de la canción de Viña del Mar.[164]

Finalmente, luego de firmar su último Comentario mensual, de junio de 1983, Berríos escribe, al menos, siete Comentarios temáticos más,[165] el último de estos fechado en abril de 1984. En estos, reflexiona sobre temas particulares motivados por libros, autores o acontecimientos ligados a la lucha cultural en Chile y de los que no tenemos constancia alguna de su publicación.[166] Todos ellos mantienen un título temático, además de llevar el título genérico de "Comentario Cultural": "Isabel Allende: La casa de los espíritus" (Berríos, 1983c), "Omar Saavedra Santis: "Blonder Tango"' (Berríos, 1983d), "Acerca de la cultura de la entretención" (Berríos, 1984c), "La proposición de Hayek" (Berríos, 1984d), "'Rayuela" y "El libro de Manuel": o el testimonio literario de la conciencia histórica. –Homenaje a Julio Cortázar– (1914-1984)" (Berríos, 1984b), "Raúl Ruiz, o la conciencia de la cultura perdida" (Berríos, 1984e) y "Tres aspectos para una crítica de la "nueva literatura" en Chile" (Berríos, 1984f).

En el análisis de este periodo destacan tres textos que, aunque no pertenecen a la serie de Comentarios Culturales, o bien profundizan sobre una temática especial de estos, como es el caso de "Acerca del consenso doctrinario y político. Reflexiones a propósito del primer volumen de la "Historia de Chile (1891-1973)" de Gonzalo Vial" (Berríos, 1982a), o hacen un recuento y balance de ellos, como en "Cotidianidad y exigencia intelectual. Estudio sobre el papel del intelectual en la actual situación chilena" (Berríos, 1983f), una suerte de síntesis y reflexión global del contenido de los Comentarios Culturales mensuales desde la perspectiva del rol del intelectual en la lucha cultural, y, presumiblemente, en "Renovación-consenso-raíces. Consideraciones

[164] El manuscrito mecanografiado lleva solo el nombre temático. Sin embargo, como hemos mencionado, tiene una inscripción manuscrita que indica "Comentario cultural: Feb. 83". (Berríos, 1983j, p. 1).

[165] Como mencionamos en la nota explicativa, gracias a la numeración que hiciera Berríos de los manuscritos, creemos que, en este último periodo de sus Comentarios, Berríos escribió otros cuatro Comentarios temáticos más que no hemos podido localizar correspondientes a los documentos nº 34, nº 34ª, nº 35 y nº 40.

[166] Frente a la pregunta por la gran cantidad de manuscritos inéditos de Berríos, María Teresa Rodas, su viuda, hizo referencia a la dificultad que siempre tuvo para hacerse un hueco dentro de la intelectualidad del exilio chileno, sobre todo por las prerrogativas que en la RDA tenían tanto el Partido Comunista como el Socialista, cuestión que en su opinión, hizo muchas veces difícil la publicación de sus escritos. Esto se ve refrendado por el hecho de que, a su vuelta a Chile, la mayor parte de los manuscritos de Berríos si fueron publicados.

metodológicas para un diagnóstico ideológico-cultural. Chile 1973-1983", manuscrito perdido de abril de 1983 (28 pp.) que parece corresponder, como su título lo indica, a una reflexión metodológica de la labor de análisis "ideológico-cultural" realizada en esos años, incluyendo el periodo de su tesis.

La particularidad de estos tres escritos, es que aparecen mencionados como "trabajos preparatorios" dentro del Proyecto de Investigación que Berríos preparaba, desde 1981, para su tesis de Habilitación, y tienen la importancia de ser los trabajos a través de los cuales se conectan directamente ambos proyectos intelectuales, cuestión que abordaremos en el próximo capítulo.

En la misma dirección que estos trabajos, utilizaremos finalmente el manuscrito de una pequeña intervención de Berríos hiciera en un foro de discusión sobre la revista *Araucaria de Chile,* realizado en Berlín el 7 de mayo de 1982, con motivo de la aparición de su décimo número (Berríos, 1982b). En este, su principal intención es mostrar la labor que, en su opinión, le cabe a la intelectualidad chilena en el punto en que se encontraba la lucha cultural contra la dictadura. Para ello realiza una buena síntesis del diagnóstico que hace en sus Comentarios, mostrando las implicaciones ideológicas de las expresiones culturales, así como su desarrollo desde el comienzo de la dictadura.

En efecto, a lo largo de los Comentarios Culturales, Berríos va a ir distinguiendo al menos dos grandes etapas de esta lucha ideológico-cultural, que se condicen con el plan político y de institucionalización que la misma dictadura había fijado en el "Acto de Chacarillas"[167] y que marcarán, a su vez, las dos partes más importantes del análisis de Berríos.

La primera, transcurrirá entre el golpe de Estado y la presentación del proyecto de nueva Constitución (que será sometida a plebiscito el 11 de septiembre de 1980).[168]

[167] El Acto de Chacarillas fue la conmemoración que, el año 1977, hizo la dictadura de la "Batalla de la Concepción" y del "Día de la juventud", que la misma dictadura había instaurado en el día de la conmemoración de dicha Batalla. Fuera de la simbología y publicidad particular que se le dio a este acto, fue importante porque, en su discurso, Pinochet planteó un cronograma preciso de institucionalización de la dictadura. Para un análisis actual de este acto, véase Alvarado (2018).

[168] Desde el mismo 1973, la Junta Militar estableció una Comisión de Estudios de la Nueva Constitución Política de la República de Chile (CENC), presidida por el abogado y exministro de Justicia y de Relaciones Exteriores Enrique Ortúzar (conocida por ello como "Comisión Ortúzar"), con el objetivo de elaborar un anteproyecto de nueva Constitución. Dicho anteproyecto fue entregado en agosto de 1978 y se definió que su ratificación sería a través de un plebiscito popular que tendría lugar después de que el Consejo de Estado (órgano consultivo creado en la primera Acta Constitucional de 1976) lo

La impronta ideológica de toda esta primera etapa de la dictadura estaría dada por el intento de normalización institucional de la dictadura. Dentro de este periodo, la promulgación en 1976 de las Actas constitucionales marcan un hito intermedio entre los innumerables Decretos Ley que, junto con la Declaración de Principios de la Junta Militar, habían representado el marco jurídico de actuación de su gobierno,[169] y la elevación a rango constitucional de este marco jurídico, objetivo central que se inicia con dichas Actas y culmina con la promulgación de la nueva Constitución.[170]

Para Berríos, el proyecto de constitución viene a ser el punto de llegada del proceso ideológico que se ha desarrollado en esta primera etapa de la dictadura, y cuyo objetivo es fundamentar una segunda etapa ideológica, que la misma dictadura llamará de "transición". "La constitución que se busca promulgar no es otra cosa –afirma Berríos–, que la legalización que es cumbre de este proceso de legislaciones parciales al mismo tiempo que es un punto de partida para una nueva etapa" (Berríos, 1979b, p. 5).

Berríos escribirá los análisis que abordamos, fundamentalmente, conforme comienza y se va desarrollando este segundo momento. En junio de 1983, en el último de los Comentarios Culturales mensuales que escribiera, Berríos afirma sobre este periodo:

revisara e hiciera las modificaciones que estimase pertinentes y que, posteriormente, la Junta Militar hiciera lo suyo y entregara una versión definitiva. Dicha versión definitiva (que no tomó en cuenta los cambios hechos por el Consejo de Estado) fue aprobada el 8 de agosto de 1980 por la Junta Militar, mismo día en que se convocó al plebiscito para su aprobación un mes después, el 11 de septiembre de 1980. El texto fue finalmente aprobado con un 67,04% de votos Si, y un 30,19% votos No. El plebiscito careció, sin embargo, de toda legitimidad democrática: no existía padrón electoral (fue declarado caduco y destruido físicamente el 20 de noviembre de 1973), no existió un tiempo suficiente de discusión del texto y, sobre todo, no fue posible una real propaganda política para la opción contraria, debido principalmente al receso impuesto a los partidos políticos (Nazer y Rosemblit, 2000).

[169] "Los decretos-ley –explica Berríos– no son nuevos en la legislación chilena. Los primeros fueron dictados durante el primer periodo de Carlos Ibáñez, como gobernante en el año 1925, y su reconocimiento legal se logra en 1932. Tienen la particularidad de delegar la facultad legislativa en el poder ejecutivo, cuando el Congreso no funciona o no existe" (Berríos, 1981h, p. 196).

[170] Las cuatro Actas Constitucionales, anunciadas a finales de 1975 y que fueron promulgadas entre el 31 de diciembre de 1975 y el 11 de septiembre de 1976, hacen las veces de una "Constitución a plazos", mientras se elabora y promulga una nueva Constitución de la República. Estas actas derogan de facto la Constitución de 1925, que regía de forma paralela e integrando los Decretos Ley que pudieran contravenirla, otorgando el poder constituyente a la Junta Militar, expresando en este acto su deseo de crear un ordenamiento jurídico completamente nuevo (Moncada Durruti, 2006).

> La vida cultural e intelectual chilena en el último tiempo ha entrado a una etapa superior. Hoy en día la presencia en lo cotidiano de la crítica y de los elementos que surgen de "abajo" tiene una significación mayor que hace algún tiempo atrás. Hasta 1980, más o menos, se había permanecido en la dualidad de lo que se pretendía hacer en el ámbito dominado por el régimen y por otra parte lo que se producía en los niveles contestatarios (Berríos, 1983e, p. 1).

Abordaremos, en un primer momento, el análisis que hace Berríos sobre los instrumentos jurídicos que dan forma al modelo ideológico de la Junta, tanto en el tercer capítulo de su tesis como en "Algunas consideraciones sobre las raíces ideológicas del proyecto de constitución de Pinochet" (Berríos, 1979b), lugares donde también analiza las actuaciones, discursos y otros documentos oficiales. Nos detendremos, además, en cómo liga Berríos este modelo ideológico con un aspecto que ha sido crucial en el desarrollo de la lucha ideológica como es la educación.

En segundo lugar, nos centraremos en el comienzo de la resistencia cultural a la política ideológica de la Junta, que va desde un primer momento de subsistencia, que Berríos analiza también en el tercer capítulo de su tesis, hasta la segunda etapa ideológica de esta lucha. Nos enfocaremos en el sentido que da Berríos a las primeras expresiones de resistencia cultural, así como en la descripción que hace de las expresiones culturales en el segundo momento. En esta última cuestión, desarrollada a lo largo de sus Comentarios Culturales y los textos afines, mostraremos lo que estas expresiones, tanto de la dominación como de la resistencia, muestran de la lucha ideológica en su desarrollo concreto.

2.2 El proyecto de dominación cultural de la dictadura en su primera etapa.

Lo interesante para Berríos de la década del 70 es la conjunción que se da entre lo logrado por el gobierno de Allende y la novedad que surge de la crisis política. Berríos reconoce la especificidad de la década en la historia de Chile, por contar tanto con la expresión de uno de los puntos más altos en la lucha del pueblo chileno, como con la Dictadura Militar que lo derrocó, suceso que marca un cambio no solo en lo político,

sino en todos los ámbitos de la vida nacional. "Entre los campos que han sufrido más violentamente –afirma Berríos– se encuentra el relativo a lo ideológico" (1981h, p. 180).

Para conocer el carácter de la lucha cultural, la pregunta pertinente para Berríos es "si el régimen militar ha logrado tener una ideología afirmativa en el momento que políticamente pudo haberla impuesto" (1981h, p. 126).[171] Durante el primer periodo ideológico, la cuestión central será que los cambios que deberá poner en marcha la dictadura a nivel cultural, debido a que la cultura se había desarrollado impregnada por las luchas del pueblo y sus reivindicaciones, tenderán a hacerla congruente con las intenciones generales de la dominación.

Berríos va a mostrar que la característica principal del modelo ideológico-cultural de la dictadura es su convergencia con el modelo aplicado a los otros sectores, principalmente el económico, mostrando que la cultura forma también parte integral del proyecto de clase de la dictadura. Se posiciona de esta forma en contra de la afirmación, extendida en aquel momento, de que el actuar de la dictadura en el ámbito cultural era incongruente con los otros aspectos de su modelo.

Por el contrario, para Berríos, el proyecto es totalmente unitario y solo ha sido puesto en marcha paulatinamente, en pos de una posterior coherencia total. "Se trata, más bien, de poner a toda la sociedad bajo una misma forma ideológica que la sustente como tal y lo haga funcional al modelo cultural que se busca imponer" (Berríos, 1981h, p. 182). Berríos seguirá los pasos de esta adecuación.

Para Berríos, es en los decretos y textos jurídicos elaborados por la dictadura donde se puede leer la manera de concebir la sociedad, la cultura y, finalmente, la realidad, que caracteriza a la dominación en este primer periodo de tiempo y, con ello, la base de su intervención en el campo ideológico. "Desde los primeros decretos –afirma–, la Junta se plantea el reconstruir su forma de dominación en todos los planos, teniendo a la base una determinada concepción de la sociedad y una forma de

[171] Berríos asume explícitamente esta pregunta para el periodo de análisis que abarca en su tesis pero, por la unidad de su proyecto interpretativo, la creemos pertinente para la lucha ideológica en general bajo la dictadura, al menos en el periodo que abarcan sus análisis.

aprehensión de la realidad chilena" (Berríos, 1979b, p. 1). Estos instrumentos jurídicos muestran, en particular, el paso entre la forma y el contenido de su intervención.[172]

La concepción de la sociedad que hay implícita en los Decretos Ley se vislumbra ya desde el primer decreto del mismo 11 de septiembre de 1973, pero se hace nítida sobre todo en la posterior Declaración de Principios de la Junta, de marzo de 1974, donde se asienta el punto de partida de las actuaciones de la dictadura: por una parte, se dan a conocer las apreciaciones sobre la realidad histórica y actual de Chile, proclamando la necesaria "reconstrucción" nacional; por otra, se expresan los elementos básicos de aplicación inmediata que afectarán a todo el orden jurídico del país.

Dos son los elementos que, para Berríos, dan coherencia a esta concepción. El primero es el nacionalismo, que como postura fundamental de defensa de la unidad nacional, afirmaría expresamente el antimarxismo intrínseco de los valores patrios. El segundo, la reivindicación del éxito personal frente a lo comunitario, defendiendo el principio de subsidiaridad del Estado frente al mercado e intentando poner de manifiesto el sano valor de la competencia apoyado en la libertad económica. De esta forma, el estado chileno es definido como un estado nacionalista cuyo centro es la propiedad privada, desde la cual se estructura la sociedad. El camino que hará Berríos pretende mostrar la forma en que se da la coherencia ideológica entre nacionalismo y libertad económica y, con ello, el rol que cumplen ambas en la lucha ideológico-cultural.

El fundamento teórico del nuevo orden que se intenta imponer está marcado por el contenido de la nueva forma de dominación ideológico-cultural que combina, para Berríos, nacionalismo con chilenidad. En la Declaración de Principios, el nacionalismo es abordado solo como un estilo de conducta, como la forma de expresión genuina de la chilenidad, del ser nacional. Por esto, el nacionalismo es la forma a través de la cual "el pueblo se realiza, se encuentra, se hace a sí mismo" (Berríos, 1981h, p. 200).

[172] Este análisis lo hará tanto desde la perspectiva histórico-jurídica de los decretos, del lenguaje que estos vierten y de las necesidades que intentan regular, tres aspectos en donde se vislumbran, respectivamente, la función de excepcionalidad que cumplen, la estructura interna de la intervención ideológica y los objetivos específicos que el régimen pretende lograr.

Para la Dictadura, el ser nacional estará vinculado no solo al proceso de búsqueda y forja de la identidad nacional en los primeros años de vida independiente. En la Declaración, la interpretación del origen de la nacionalidad va más allá. El fundamento de la chilenidad tendría su raíz cultural en los cimientos de la civilización cristiano occidental, en la que se reconoce. Por ello, más que una creación nueva, lo que se defiende es esta civilización que, para los militares chilenos, en su historia reciente "ha tenido en el hispanismo, la madre patria, el ser español en el fascismo español, su más alta expresión" (Berríos, 1981h, p. 230).

Berríos muestra que el hispanismo declarado por los militares no es un añadido que venga por la mera afinidad política coyuntural con el régimen franquista en España, sino que será la forma de vinculación de la chilenidad con la civilización occidental y que, por esa vía, lo lleva a fundamentarse teóricamente en la Edad Media, principalmente en Tomás de Aquino y el pensamiento escolástico, oposición doctrinal del marxismo. Raimundo Kupareo, Osvaldo Lira y Jaime Eyzaguirre serán los intelectuales chilenos a la base de esta filiación.[173]

Dos son las consecuencias de ese entronque para el acontecer ideológico nacional. La primera, su carácter ahistórico, en la medida en que el ser nacional se asume como logrado y terminado, por lo que solo queda cuidarlo. Lo mismo sucede con la segunda consecuencia, su apoliticidad, ya que como el ser nacional está terminado, no se puede admitir discrepancia alguna con este. Por esto, se asume que la dictadura no puede ser de otra manera:

> Todo cambio atenta contra la esencia de este ser nacional. Contra el modo de ser propio de los chilenos que se ha forjado en la historia, cuyo más alto exponente es el militar, quien tiene en sus manos todo el poder, porque él es y ha sido el exponente máximo de la realización de ese ser nacional a través de toda la historia patria. El ser nacional nacido de la independencia se le ve indisolublemente unido a ese militar que ha sido el partero de lo nacional (Berríos, 1981h, p. 231).

[173] "La fundamentación del ser nacional se da en este entronque a la gran tradición transmitida por estos maestros de la cultura chilena en los últimos años y que tuvieron en sus aulas a quienes hoy fundamentan el actuar del ser nacional y su vinculación con los militares" (Berríos, 1981h, pp. 230-231).

Las Fuerzas Armadas se atribuyen, por esta vía, la representación de dicha expresión genuina, la representación de la nación chilena, lo que configurará el punto central del trabajo ideológico de la Junta Militar.

Se observa cómo, en esta primera etapa de lucha ideológica, sale a relucir aquel desacuerdo inicial en la época de la formación de la nacionalidad, entre los románticos que propugnaban la ruptura total con la cultura española y aquellos que querían mantener el ideal colonial. Ahora, sin embargo, dicho ideal se basa en la vinculación con el nacional catolicismo español. Esto es lo que se juega en la inclusión de la nueva estrofa en el himno nacional. Para Berríos, la "nueva relectura del ser nacional en las circunstancias actuales tiene su origen en la vinculación a la Falange española y ella es la clave para entender la nueva estrofa que debe afirmar nuestro nacionalismo, ella es la estrofa que vehicula lo militar con el sentido religioso y por lo tanto también con la visión universal" (1979f, p. 71).

De aquí una primera característica de la base del trabajo ideológico que la Junta se da desde el primer Decreto Ley: el mesianismo. Las Fuerzas Armadas se conciben a sí mismas como una institución "fuera" de la sociedad, cuyo "deber" es el de ser los guardianes y salvadores de la tradición de la patria. Un claro reflejo de esto es la función represiva del régimen, cumpliendo la tarea de limpieza social: "La sociedad está enferma y debe ser sanada por una fuerza que está por fuera de ella" (Berríos, 1981h, p. 227).

En efecto, para Berríos se transparenta en los Decretos Ley que la Junta está legislando en torno a la creación de un héroe. La función de estos decretos sería establecer las condiciones para el desarrollo de esta nueva figura. Los militares cumplen ese papel asumiendo ser los portadores de una tradición que se ha perdido y que ha de ser restaurada y se consideran a sí mismos como la única y sola institución capaz de imponer y realizar esta limpieza. Así, la Junta se instituye a sí misma, y al cuerpo que dirige, como la base de la nueva realidad política que pretende sustentar. Las Fuerzas Armadas, afirma Berríos, "son las dueñas no solo del poder, sino también de la verdad, la cual no está por sobre ni por fuera; la verdad no es objetiva, sino que se identifica con una institución, con un cuerpo" (1981h, p. 207).

Una segunda característica de la dominación cultural que intenta imponer la dictadura, según Berríos, y que va de la mano con el mesianismo es el militarismo. "El Militarismo –afirma Berríos– consiste en esta primera época en el reconocimiento del papel rector y conductor que juegan las Fuerzas Armadas, lo militar y los militares vienen a formar parte de todas las actividades importantes del país" (1981h, p. 228). Este no se traduce solamente en la designación de militares en todos los niveles de las instituciones del Estado, como en rectorías de universidades y direcciones de liceos y colegios, sino sobre todo en la amplia intrusión de valores militares en la sociedad a través de distintos mecanismos, como el mencionado rescate de la estrofa del himno nacional, la vinculación de conmemoraciones y acontecimientos militares del pasado a hechos y grupos del presente o la utilización de nombres de héroes militares en diversos lugares públicos.

El militarismo busca afianzar la vocación mesiánica de las Fuerzas Armadas, pero extendiéndola como un valor para todo el cuerpo social. Esta conjunción entre mesianismo y militarismo, a la base del nacionalismo, se observa particularmente en el discurso que la dictadura tiene respecto de la juventud y atañe directamente, con ello, a la educación como forma de dominación.[174] "La meta, el ideal de la juventud pasa por la afirmación del militarismo –afirma Berríos–; los militares nos son otra cosa, sino la realización profunda de lo nacional" (1981h, p. 211).

Más allá de la necesidad de un control efectivo del sistema educativo, que había jugado un papel importante durante todo el desarrollo de la clase obrera llegando a su punto más alto con el proceso de Reforma Universitaria, se va transparentando, desde un primer momento, el contenido y la función que subyace a las medidas que la dominación quiere implementar. "La afirmación de una base social para el fascismo en Chile pasa, en la época que nos interesa, por la renovación de la juventud, y la afirmación de ella como elemento ideológico central" (Berríos, 1981h, p. 214).

Para Berríos, el modelo ideológico-cultural de dominación que se quiere instaurar se perfila con toda claridad en el año 1975, momento en el que se vincula la educación con el ideal de la dominación. Sin embargo este periplo empieza a

[174] Según datos de la CEPAL citados por Berríos, de los 10.253.015 habitantes del país, alrededor de 3.150.000 eran estudiantes en algún nivel de la enseñanza. De ahí la importancia demográfica y de futuro asignada por la Dictadura a la juventud y a la educación (Cfr. Berríos, 1981h, p. 208).

cimentarse ya en marzo de 1974, con motivo del comienzo del primer año escolar bajo la dictadura.

Desde comienzos de año, las declaraciones y actuaciones de la dictadura apuntan a la creación de una conciencia nacional sobre la existencia del problema educacional, como un problema de primer orden para el país. Con ello, se intenta transmitir la necesidad de formular algo distinto. Para los militares y sus portavoces, este problema debe ser abordado de forma patriótica, retomando la identidad histórica para revitalizar la cultura con una raíz nacionalista. "La construcción de la nacionalidad –interpreta Berríos a los militares–, es el punto más alto del quehacer político. Por ello toda otra actividad que no conduzca a ello, es politiquería" (1981h, p. 211).

El año escolar comienza así, con una reestructuración de la educación en todos sus niveles, desde la enseñanza básica hasta la enseñanza de adultos, pasando por las universidades y la intervención de planes curriculares de diversas materias, como los de Ciencias Sociales o Filosofía. Esta intervención está dirigida principalmente a las universidades, donde el régimen espera influir en la formación de los profesores, llamados a educar a las nuevas generaciones: se habla de un "magisterio nacionalista" toda vez que se cambia el lema de "Universidad para Todos", que era utilizado en la Unidad Popular, por el lema "Universidad al servicio de Chile".

La juventud es vista por los militares como una reserva de la patria que siempre puede estar a merced de las ideologías extremas, particularmente del marxismo. El sistema educacional pasa a ser la herramienta con la cual dirigir a la juventud hacia el ideal que se quiere instaurar. El militarismo se traduce, en este sentido, "en una disciplina férrea que se lleva a cabo en los colegios subyaciendo a ello que la juventud debe pasar por una etapa anodina antes de entrar a la vida" (Berríos, 1981h, pp. 211-212).

El punto que destaca Berríos es que, más que por la presencia de los militares en las instituciones, el militarismo se inculca al asimilar la educación con el papel que juegan las Fuerzas Armadas, en la medida que ocupan un espacio "fuera" de la sociedad, espacio que han tenido que dejar para restaurar el orden.

> Ellos juegan el papel de salvadores –afirma Berríos–, y la juventud en el ideal juntista se identifica con ello, porque ambas están cimentadas en los héroes, de los cuales tiene necesidad el país. Héroes que se forjaron en la historia y ello les da derecho a reclamar su lugar en la sociedad que ayudaron a forjar. Así se estructura el ideal de la juventud revestido con el ropaje de la atemporalidad y de los valores eternos, congruente por lo demás, con el ideal de la declaración de principios (1981h, p. 212).

Dos son las características ideológicas principales, para Berríos, de este ideal educativo. La primera, es que se intenta hacer creer que la educación se sitúa fuera de la sociedad, cumpliendo un rol en el momento previo a la entrada de los jóvenes a la vida social. Esto lleva, en segundo lugar, a que la educación pierda toda su impronta crítica, todo su potencial inquisitivo, para pasar a ser un requisito para la correcta entrada en la sociedad.

De esta forma, la solución que propone la dominación no pasa principalmente ni por el cambio de los contenidos de la educación y la política cultural ni, tampoco, por la creación de un nuevo sistema que venga a llenar el vacío dejado en la etapa de la Unidad Popular. Si el desarrollo de la lucha cultural por lo nacional había llegado a una identificación entre clase obrera y cultura popular, la dominación intentará cambiar la función global de la cultura y la educación dada por el pueblo, basada en el compromiso político y el talante crítico, para integrarla en su esquema de dominación ideológica. "Se trata, por el contrario –afirma Berríos– de darle a la educación y a la cultura en general, una nueva función en el todo social" (1981h, p. 195).

Anteriormente, a lo largo de la historia de Chile, la burguesía había estado sistemáticamente en contra de la educación universal y de todo tipo de reforma en esta dirección. En ese momento, por el contrario, toma la educación como uno de los pilares fundamentales del problema nacional. Lo mismo sucede con la cultura en general. La misma Junta la considera un verdadero desafío que Chile debe afrontar, impulsando "un auténtico desarrollo cultural de hondo contenido espiritual y patriótico" (citado en Berríos, 1981h, p. 126). Con este gesto sin embargo, muestra Berríos, el "régimen

fascista no puede dejar de reconocer lo más importante de los logros populares: vincular el desarrollo cultural al desarrollo total del país" (1981h, p. 126).[175]

Es en este punto del análisis de la lucha ideológica en que se empieza a definir lo central de la política educacional y cultural del régimen y, con ello, la adecuación de dicha lucha al modelo general de la sociedad que se quiere imponer. Esta cuestión se condice con el segundo elemento ideológico que Berríos lee de la Declaración de Principios: la defensa de la propiedad privada y el principio de subsidiariedad. Cita Berríos la opinión que, ya para abril de 1974, expresaba "El Mercurio", principal medio oficialista, acerca del proyecto educativo de la dictadura:

> debemos entender que el Gobierno, para mejorar esta situación, ha decidido cambiar de política educacional y de las responsabilidades consiguientes, que ha producido calamitosos resultados, por ser contrario a la naturaleza humana; ha determinado iniciar un proceso inverso, esto es, traspasar a los particulares aquel dominio y subsiguientes funciones y responsabilidades (…). A esta política educacional se le puede denominar educación social de mercado (citado en Berríos, 1981h, p. 195).

El consecuente cambio de función de la educación, lo mismo que la cultura, y con ello, todo el fundamento de la lucha ideológica de la dictadura, se ve reflejado en la incipiente privatización de la educación según Berríos, que comienza pocos meses después del golpe de Estado.

En efecto, Berríos muestra que la intervención ideológica de la Dictadura en la educación pasa por un primer momento de pacificación, en donde a la represión abierta, se unen las primeras formas de privatización, como ocurre con la educación de trabajadores y la educación técnica. Sin embargo, esta primera etapa tendría por objetivo posibilitar un segundo momento. Este segundo momento no se trataría de la sola privatización de la educación, ni siquiera de la privatización de la economía en su

[175] Las Fuerzas Armadas, para Berríos, se consideran "detentoras de una tradición, en la cual se realiza y toma cuerpo lo que ha sido permanentemente parte de la lucha del pueblo chileno: no desvincular lo que antiguamente fue nuestro por aquello que el día de hoy debe ser nuestro" (1981h, p. 207).

totalidad, sino de una privatización total, haciendo evidente el mecanismo de la lucha ideológica que intenta implementar la dominación.

Para Berríos, la privatización total es entendida, en este sentido,

> como la única forma de mantener este ser nacional, es una relectura de la formación de la nacionalidad en las nuevas condiciones.
>
> Si antes todo era previsto para asegurar una clase emergente respecto a la dominación colonial, hoy la mantención de esa dominación se logra a través de la privatización de todas las formas de dominación y en ello lo ideológico y sus instituciones ocupa uno de los primeros lugares (1981h, p. 232).

Se observa la continuidad entre la forma en que la dictadura intentaba imponer la dominación y la que la burguesía había utilizado desde su instauración como clase dominante en Chile, a saber, una relectura de la totalidad de lo nacional, con el consecuente cambio en la función que el pueblo ha dado a las expresiones culturales, en este caso, a la educación.

La privatización de la educación, como una de las principales instituciones ideológicas, tiene una labor de primer orden en el proyecto de la dictadura militar, labor ideológica que se basa en un cambio de la función de la educación respecto de la que le dio la clase trabajadora, cambio guiado por una relectura global de lo nacional que se lleva a cabo para, sin embargo, mantener la dominación anterior.

La nueva Constitución es la expresión más fehaciente de este intento de reinterpretación de lo nacional que intenta mantener un viejo orden de dominación. De acuerdo con esta interpretación ahistórica y apolítica del ser nacional, solo pueden actuar los que estén de acuerdo con esta visión, entendiéndose por nacional solo lo que se ajusta a esta nueva imagen que se quiere implantar.

> Por ello también –afirma Berríos– no se pueden considerar las personas que atentan contra este "nuevo orden" como parte de la nación. De allí que sea tan estricta [la nueva Constitución] en lograr ese orden de ciudadanos de cuarta clase (…). Ello es necesario, no sólo porque son un peligro para el orden que

> quiere crear, sino porque esencialmente no pertenecen a Chile y por ello hay que excluirlos. El carácter elitista es la única forma de realización de las políticas que la constitución está llamada a facilitar (1979b, p. 6).

El proyecto ideológico de la dictadura busca, en este sentido, anular todo ese desarrollo de la clase obrera, ya que el nuevo Chile, "del cual ellos son portadores, no debe dar cabida a ninguna de esas formas que habían "desfigurado" el ser nacional" (Berríos, 1979b, p. 7).

La propuesta de una nueva Constitución, como culmen de dicha acción ideológica-cultural, muestra hasta qué punto la dictadura era consciente de la necesidad de esta reformulación total de Chile. "No se trata solamente de no aceptar normas de la constitución anterior –afirma Berríos–, sino de reformular el rostro que de sí mismo dibuja para Chile la constitución de 1925 y reemplazarlo por un nuevo orden que supone además una nueva concepción e interpretación del ser nacional" (1979b, p. 1).

Berríos destaca que desde un primer momento, en su actuar ideológico, la dictadura ha pretendido crear un marco para todas sus actuaciones, marco jurídico cuya versión definitiva es el proyecto de nueva Constitución. Al igual que los Decretos Ley, pero esta vez a través de la más definitiva forma de institucionalización jurídica de la República, la dominación busca fundar los dos aspectos a través de los cuales se formarán los nuevos hombres que necesita Chile: la coerción y la adhesión. Por una parte, la Constitución es la institucionalización de la represión y, por otra, es la fundamentación ideológica de la nueva sociedad que se propone como solución a la crisis.

Lo importante en el análisis de Berríos, sin embargo, no será el marco jurídico en sí, sino el rol que cumple la juridicidad como canalizador del trabajo ideológico cultural: actúa como el marco impuesto de la lucha cultural cuyo fondo ideológico es la relectura de la burguesía en su origen, ligada al ser nacional. "Al interior de esta nueva juridicidad está la lucha por la tradición y la incorporación de ella a las fuentes

mismas de la burguesía nacional, en sus palabras, "al ser nacional"' (Berríos, 1981h, p. 207).[176]

Berríos mostrará que los conceptos que se manejan respecto de los valores nacionales, aunque usados con distintos énfasis, son los mismos que la clase dominante ha ido estableciendo como partes del modo de ser del pueblo chileno. Esta concepción de la sociedad abarca todo el espectro de la relectura que hace la dictadura.

Un ejemplo de ello es el lenguaje que se utiliza en la instauración del Día de la Juventud, donde se premiará al mejor alumno de cada año, y que coincide con la conmemoración de la batalla de La Concepción, acontecimiento militar que permite equiparar los valores de la juventud chilena con los valores militares.[177] De esta forma, en el ideal militar, la juventud, para Berríos, "no se identifica tanto con un ideal del futuro, sino con un ideal del pasado" (1981h, p. 210).

En tanto la represión busca la imposición de una forma de dominación que ya existía, las dos características principales del actuar ideológico de la Junta, tanto la represión como la creación de un nuevo orden, se reducen esencialmente a la primera. Hay una represión abierta y jurídicamente legitimada, así como una represión de las formas culturales que se fueron desarrollando históricamente, a través de la imposición de este nuevo modelo. El modelo educativo y su ideal militar no representan una alternativa a la represión, sino que son una forma más de la represión "en la medida que impone un ordenamiento y no un nuevo orden" (Berríos, 1981h, p. 227).[178]

Si bien las Fuerzas Armadas se presentan como las portadoras de "la novedad de la recuperación de los valores auténticos chilenos" (Berríos, 1981h, p. 229), su

[176] Esto queda claro en un texto de "El Mercurio", del 27 de enero de 1974, que Berríos cita extensamente y que reproducimos aquí en parte: "La gran misión consiste en generar una juridicidad nueva, propia y estable (…) Institucionalidad que debe existir no desarraigada del pasado jurídico profundo, pues entonces implicaría un corte en la continuidad de Chile, no sería genuinamente chilena. Institucionalidad nueva porque se trata de erradicar los principios equivocados y los preceptos injustos que hicieron posible la llegada de los sombríos años de nuestra historia. Institucionalidad propia y por tanto en nuestra historia, en nuestro modo de ser y en los objetivos de la nacionalidad. (…) Institucionalidad estable porque lo que se trata es precisamente de sentar bases sólidas a la actividad nacional. (…) El régimen jurídico que se perfila ha de ser sin desvíos, esto es, debe construirse un sistema que no se preste para su propia destrucción, que no aguarde inerme el avance de sus adversarios y que jamás convierta en lícito lo que es moralmente ilícito o en derecho la comisión de un acto delictual" (citado en Berríos, 1981h, pp. 204-206).

[177] La conmemoración de la batalla de La Concepción (9 y 10 de julio de 1884) recuerda aquella batalla de la Guerra del Pacífico donde murieron la totalidad de los 77 jóvenes soldados que defendían una posición de avanzada en territorio peruano.

[178] Esto es, que se aboca a imponer un orden anterior.

actuación ideológica busca mantener la dominación que siempre ha existido, presentándola, sin embargo, como una novedad. "Es por una parte la vuelta a lo antiguo –afirma Berríos hablando del rol ideológico de la nueva estrofa del himno nacional– y por otra parte tiene elementos que la hacen específica en la nueva lectura" (1979f, p. 71). Finalmente, la nueva forma que busca el régimen es la adecuación al modelo de dominación de siempre y, por ende, la transformación es para hacer la dominación más eficaz donde ya lo había sido antes.

La lucha cultural emprendida por la dictadura lleva a cabo una nueva relectura de lo nacional, abarcando todos los aspectos que han sido parte del desarrollo de la nacionalidad, desde sus orígenes (tomando claro partido por la herencia española), pasando por los elementos que fueron instaurados en la independencia (rescatando principalmente el militarismo) e incluso por los aportes del movimiento obrero a esta (la relación entre cultura y política), para terminar con la instauración de la propiedad privada como piedra angular de esta.

Para Berríos, la política cultural y educacional de la dictadura, que representa el contenido de la nueva estructura ideológica en la afirmación de la antigua forma de dominación de la burguesía, hace las veces de cierre de la unidad de las diversas actuaciones del gobierno y, el intento de refundación del ser nacional, "la forma que adquiere hoy día la acción del capital y los monopolios para apoderarse aún de la conciencia de los chilenos" (1979b, p. 7). De esta forma, concluye Berríos, el

> cuidado en la nacionalidad que se identifica con la tarea central de las Fuerzas Armadas es, al mismo tiempo, el elemento que da coherencia al actuar en la recuperación de dominio ideológico por parte de la burguesía y de los grupos dominantes. La nacionalidad es una forma de darse una estructura tal que les permita mantener el dominio (1981h, p. 229).

2.3 De la resistencia a la "transición": la lucha cultural en la segunda etapa.

Según Berríos explica, frente a este proyecto de dominación se desarrollaron, en esta primera etapa ideológica de la dictadura, formas de cultura popular centradas en la

subsistencia, las que debieron estructurarse de acuerdo a estas nuevas condiciones de represión sin perder, sin embargo, la conciencia de la unidad de la cultura con las problemáticas del pueblo.

> La Nueva Canción Chilena –afirma– que a finales de los años sesenta y principios del setenta tanta importancia adquirió en el medio artístico chileno da paso a partir de 1973 a otras formas que emergen paulatinamente a la escena nacional. No quiere decir ello que esas formas desarrolladas en los años anteriores hayan desaparecido. Al contrario al ser reprimidas obligó a sus gestores a buscar otras formas que manteniendo lo esencial fueran capaces de expresar por sobre la censura los sentimientos populares (Berríos, 1982k, p. 1).

Estas expresiones populares, que son la continuación de aquella historia previa de lucha cultural, van adquiriendo, poco a poco, mayor relevancia en el medio cultural en la medida en que la lucha ideológica se muestra más abierta y explícita. Estas expresiones se dejarán ver en los distintos ámbitos culturales del país, como la novela, la poesía, el teatro, la arquitectura, la música, la pintura, los festivales populares, etc.

Ya desde el primer comunicado de los partidos de la Unidad Popular reagrupados en el exilio, se observa, por otra parte, la indisoluble relación entre lucha política y lucha cultural, ubicando a esta última como uno de los elementos centrales de la resistencia, no postergándola para un segundo momento, sino que presentándola como parte del conjunto. Para Berríos, conocer esta implicación directa entre labor cultural y resistencia popular es, debido a la implicación histórica que amabas tienen, lo que permitiría "evaluar exactamente el alcance de una ofensiva en lo cultural" (1981h, p. 184).

Berríos identifica tres formas de recoger la creación popular que se dan en el contexto dictatorial: una "latente", que se expresa a través de las escasas publicaciones en diarios (principalmente comentarios), una "manifiesta", aquella que se realiza en los lugares específicos de represión como las cárceles y los campos de concentración,

y otra "en el exilio", en donde muchos artistas han seguido desarrollando su creación tomando lo fundamental de la tradición chilena.[179]

Para Berríos la primera manifestación de unión entre cultura y resistencia ocurre, en la forma latente, en los funerales de Neruda, quien según Berríos, fue uno de los que llevó la creación popular hasta sus más altas expresiones. Si bien no paso de un acto de protesta, este hecho "fue sin embargo, el primero que tuvo significación, proclamándose así un campo, donde esta manifestación ocupa el primer lugar, la lucha en el campo de la cultura y en el dominio ideológico" (Berríos, 1981h, p. 234). El valor de esta primera manifestación es que define, en cierta manera, las coordenadas para saber "quién es quién" en la lucha posterior.

Por otra parte, Berríos muestra cómo ha cambiado el tenor de algunas publicaciones populares, como la tira cómica *Condorito*, que empieza a mostrar una mayor violencia en su humor y abre paso a nuevos temas, como la presencia de los militares, la necesidad de comida, etc. Esto se aprecia también en la prensa semanal, como en la revista *Paula*, enfocada al público femenino de clase media. A raíz de un artículo sobre planificación familiar allí publicado, Berríos muestra la visión que la oficialidad tiene de la miseria, pero también, en el número siguiente, lo que la propia gente responde a dicha visión.

Para Berríos, estas publicaciones patentizan "el elemento básico de la resistencia y de la capacidad de creación del periodo" (1981h, p. 239). Este elemento será la presencia de las exigencias propias de un sujeto a través de las cuales se hace presente en la vida nacional. Esto explica, por ejemplo, el surgimiento incipiente de la prensa de resistencia, en forma de volantes de factura artesanal, prensa que surge como respuesta al desconocimiento que la prensa oficial hace del sujeto popular, respondiendo este a sus propias necesidades de información con una creación independiente. Esta búsqueda de un espacio fuera de la oficialidad representa la forma primordial que tomará la resistencia cultural.

Siguiendo la opinión de Volodia Teitelboim, Berríos muestra que estas formas de resistencia incipiente no son ejercicios abstractos, sino que son imágenes del hombre que afronta situaciones límites. Esta resistencia será la base del nuevo impulso

[179] Berríos desarrollará en este punto, sin embargo, las dos primeras de las mencionadas.

que posteriormente se verá en la poesía, el cuento, la música y las demás formas patentes de expresión popular que se desarrollaron durante la dictadura.

Aunque analizará principalmente la poesía realizada por prisioneros políticos en Chile y publicada en diversas compilaciones en el extranjero, Berríos afirma que las expresiones populares de la resistencia fueron de diversa índole en este primer periodo, destacando los actos culturales, las obras de teatro al interior de los mismos campos de concentración o la confección de artesanías; variedad de formas necesarias "porque en la situación política y social creada inmediatamente producido el cambio violento, no se pudieron expresar las formas que hasta ese momento habían sido las importantes" (Berríos, 1981h, p. 233).

En todas estas expresiones, sin embargo,

> el entronque con la tradición chilena sigue siendo lo fundamental (…). Ese entronque será el que a su vez explicará las múltiples veces que se buscó salida a la creación alternativa al modelo juntista, por medio de exposiciones, de festivales de la canción y de otras formas a través de las cuales hubo expresión popular.
>
> La vinculación a esta tradición de lo simple y a través de ello a lo central de la experiencia nacional (Berríos, 1981h, p. 242).

Así, entre las formas principales de expresión en el primer momento de la dictadura destacan la forma poética y la canción, donde se privilegia el uso de la métrica popular, como la décima, o de géneros musicales populares, como la cueca o la tonada. En estas creaciones se expresan sobre todo los sentimientos personales que reflejan la situación de los sujetos, al mismo tiempo que, por medio de esta expresión, van dejando elementos para una acción futura.[180]

Lo importante de este periodo, en lo cultural, no se refleja en la forma anterior de expresión de lo popular, forma que no podía manifestarse abiertamente, sino más

[180] Ejemplo de esto son las pequeñas reuniones entorno a la música popular o los mismos medios clandestinos de información, que serán utilizadas por algunos para promover la incipiente organización de la resistencia.

bien toma la forma de la denuncia de lo que se estaba impidiendo y destruyendo. El acento, sin embargo, no está puesto en la denuncia misma, sino en el intento de superación de esta por medio de la producción de caminos para el desarrollo "de las nuevas formas que surgen y expresan lo que el sujeto en las nuevas circunstancias no podía expresar. (…) Es la expresión de nuestro mundo, que no deja [de] expresarse por medio de otros" (Berríos, 1981h, p. 247).

La lucha ideológica seguirá marcada por esta disputa por la apropiación de nuestra realidad. Lo importante es que, desde un principio, la respuesta popular "se presenta en formas nuevas, creadoras, evitando con ello la afirmación básica del gobierno por la vía del convencimiento ideológico" (Berríos, 1981h, p. 126).

La cultura popular responde cada vez más abiertamente al intento de dominación que existe desde la instauración de la "nación". En el Canto Nuevo, en el teatro callejero, en la poesía "joven" y en la novela, lo que se vislumbra es una "cultura resistente y combativa. Esas voces resurgen valorando lo propio y denunciando la destrucción de nuestra identidad nacional" (Berríos, 1982b, p. 2).

El sentido de la resistencia, en la primera etapa ideológica de la dictadura analizada es justamente el intento de supervivencia de aquella forma de apropiación del mundo que se ha gestado en el desarrollo de lo popular junto a la organización de la clase obrera, esto es, la unión entre la cuestión cultural y la lucha política.

Luego de una primera etapa caracterizada por el amplio despliegue de la política cultural de la dictadura y una presencia frágil pero constante de la resistencia cultural, a partir de fines de la década de los 70 la resistencia irá poco a poco haciéndose más explícita y presente en la vida nacional. Para Berríos, la

> lucha de años se abre camino y los últimos meses "El Mercurio" y sus comentaristas se ven obligados a reconocerle un lugar en la cultura nacional actual. Los que antes fueron desconocidos, perseguidos, vilipendiados, los pone Lafourcade en primera plana del Mercurio y los comenta Ibañez Langlois (1982b, p. 4).

Uno de los primeros ejemplos de esto es la oposición que encontró el cambio del himno nacional, destacada ya por "El Mercurio" para julio de 1979, con motivo de la celebración del 75 aniversario del nacimiento de Neruda, celebrado con una "romería" hacia su tumba en el Cementerio General. En esta conmemoración se interpretó el himno nacional, omitiendo empero, la última estrofa añadida por los militares.

Como mencionamos, esta oposición tendría para Berríos su raíz en la autonomía que la cultura popular ha logrado en su identificación con la lucha obrera y muestra, por otra parte, el momento y la vigencia de la lucha cultural. Si antes del golpe militar nadie se hubiera cuestionado la validez del himno como expresión de la patria, en este momento no solo hay quienes se oponen a cantar la estrofa agregada por la dictadura sino que "algunos se atreven a decir lo que es, servidora de una clase, se le presenta como el correlato efectivo de la dominación de una ideología, pero que se encuentra con sujetos que la asumen conscientemente y que por ello no pueden [ser] manipulados. (…) Implícito en ello va la pregunta en relación a la función y la finalidad que debe cubrir el himno nacional" (Berríos, 1979f, p. 25).

Lo central de este segundo periodo que se abre en lo ideológico se ajusta, desde nuestra perspectiva, a la descripción que de este hace Berríos para 1982, a saber, que lo cultural devino "el campo donde se vertió la lucha política. Lo que la izquierda reprimida no podía manifestar públicamente lo hicieron sus festivales, sus cantores, "el Canto Nuevo", sus tejedoras de arpilleras, sus poetas jóvenes" (Berríos, 1982b, pp. 3-4).

En este periodo, si bien la política cultural del régimen militar busca su representatividad en tanto que política nacional, los hechos culturales que Berríos irá analizando muestran, sin embargo, que las expresiones culturales van poco a poco escapando al control total del régimen, y "aflora a la discusión la realidad chilena quebrada" (1981b, p. 4).

En sus Comentarios, Berríos irá mostrando cómo la dictadura, dentro de esta lucha, va basando parte importante de su acción ideológica en lo que en uno de sus últimos Comentarios llama la "cultura de la entretención" (Berríos, 1984c), destacando dentro de este ámbito la creciente importancia que los medios de comunicación dan al Festival internacional de la canción de Viña del Mar, a la creación de ídolos populares,

así como al fenómeno de las telenovelas nacionales, entre otros.[181] En estas expresiones, Berríos verá de forma nítida el mecanismo de apropiación de lo popular que ha venido repitiéndose desde la instauración de lo nacional.

En julio de 1979, en el que representa el primer antecedente de sus Comentarios Culturales, Berríos aborda la figura del cantautor Fernando Ubiergo como un caso de creación y utilización ideológica de la burguesía de un ídolo popular. Realiza un análisis ideológico de lo que la prensa muestra como un malentendido: Ubiergo, ganador del Festival de Viña del Mar en 1978, ve suspendida la aparición de un disco poco menos de un mes antes de su lanzamiento.

Es interesante la descripción que Berrios hace del momento en que ocurre este malentendido. "Ubiergo –explica Berríos– surge como cantante cuando lo central de la búsqueda que realiza la dominación es en torno a una nueva imagen que se refleje no sólo en el contenido de las nuevas creaciones sino que también ello se corporice en personas que puedan ser mostradas como fruto del nuevo orden que la dictadura organiza" (1979c, p. 1).

Este es el mismo objetivo que, más tarde, se buscará a través de los elencos de las teleseries, integrando a principios de 1982 a una gran cantidad de niños, según Berríos, debido a la necesidad de la Dictadura "de recurrir a voces y personas totalmente nuevas con el objeto de crear una nueva generación que sobrepase aún en su relación de edad a aquella que quedó fuera de foco" (1982g, p. 3).[182]

Esta necesidad explicaría el espacio que Ubiergo gana dentro de la discusión nacional, aupado por su triunfo en el Festival de Viña. La canción de Ubiergo fue la única que en el Festival, según el público y el jurado, tuvo un real contenido humano. Por su parte, la dominación necesitaba, según Berríos, que ganara alguna canción chilena que tuviera algún mensaje con contenido, mostrando así que Chile, posterior al Golpe, "es mucho más profundo y serio que años anteriores. Era el tiempo –afirma Berríos– de la superación del Apagón Cultural" (1979c, p. 2).

[181] También son recurrentes las menciones y los análisis sobre la cuestión educativa, sobre la opinión gubernamental, sobre la política cultural y sobre la figura del presentador de televisión Mario Kreutzberger (Don Francisco) y de la Teletón, evento solidario emitido por la totalidad de los canales de televisión que este último dirige.

[182] Esta última, refiere a aquella generación de artistas que, debido a la represión después del Golpe, tuvieron que salir al exilio o se vieron obligados a callar, sin contar a asesinados y personas desaparecidas.

La censura de su disco se produce, presumiblemente, porque Ubiergo incluye en este dos canciones de Silvio Rodríguez, una versión del Poema 15 de Neruda y "Te recuerdo Amanda", de Víctor Jara.[183] Ubiergo se posiciona pública y mediáticamente en defensa de la publicación de su disco, llegando a plantear en la discusión pública el problema de la libertad de la creación cultural. Así, al ser confrontada por los medios, la discográfica afirma que el lanzamiento se ha suspendido por orden del Ministerio del Interior, a lo que dicho Ministerio responde, sin embargo, que no ha emitido orden alguna.

Berríos muestra a Ubiergo en la tensión entre su rol de creador que, ubicado en un momento particular de la historia, refleja lo más íntimo de los sentimientos de la gente y la utilización que de este hace la dominación, como modelo de una nueva juventud. Por esto, afirma Berríos, "aunque su canto refleje el compromiso de muchos hoy en día y también los problemas que existen, en la medida en que [se] divorcia lo que piensa y su acción concreta [,] es utilizable al conjunto de la dominación. Ubiergo se resiste a ese divorcio y tal es la raíz del problema surgido hace unas semanas" (1979c, p. 4).

Casi cuatro años después, Berríos presenta un caso similar en el Comentario temático llamado "Zalo Reyes (Boris González Reyes), o la reconciliación con el hombre común" (Berríos, 1983j), que corresponde también al Comentario de febrero de 1983. En este, reflexiona sobre el significado de la exitosa presentación de dicho cantante popular en el Festival de Viña del Mar. La pregunta que se hace Berríos aquí es doble. Por una parte, cómo ha sido posible que un cantante que representa a los estratos populares haya logrado semejante éxito, llegando incluso al nivel de lo mítico; por otra, qué es lo que ha llevado al Festival de Viña, de ser un pequeño y simple evento musical, a ser un festival de connotación nacional.

Zalo Reyes es un cantante y "showman" de origen social humilde que, luego de quince años de trayectoria musical, escuchado por las clases populares, triunfa a nivel nacional a través de sus presentaciones en televisión, llegando a coronarse en el Festival de Viña por aclamación popular. El análisis de Berríos abarcará toda la

[183] Actor, director de teatro y uno de los más importantes cantautores de la Nueva Canción Chilena, fue asesinado por la Dictadura luego de ser detenido en la Universidad Técnica del Estado, su lugar de trabajo, el día 12 de septiembre de 1973.

polémica aparecida en la prensa en torno a la contratación del cantante para el Festival, generada por su exigencia de cobrar y ser tratado de igual forma que los artistas internacionales.

La polémica generada por Reyes refleja el momento y las características de la lucha cultural. Por un lado, Zalo Reyes se muestra como un defensor del artista chileno frente al extranjero, orgulloso de su identidad y origen social, y por otro, en su misma lucha muestra cómo se han instalado los principios y valores que pretende inculcar la dominación a través del gobierno autoritario y la economía social de mercado.

De esta forma, el triunfo de Reyes en el Festival de Viña y el espacio que gana en el país logra que la expresión popular de la vida de la "gente común", adquiera otro estatus. "Lo que el Zalo reivindica es que el pueblo simple, la empleada doméstica, el trabajador, tiene derecho a mostrar su propia manera de entender el mundo. El roto no es alguien hecho desde fuera, tiene sus propios gestos y definiciones" (Berríos, 1983f, p. 11).[184] Para Berríos el solo hecho de haber ganado el espacio para, según el mismo Zalo Reyes, presentar lo propio en el español del pueblo, es un gran avance dentro de la lucha cultural del movimiento social chileno.

Por otra parte, el discurso de Zalo Reyes hará constante referencia a su valor personal, a mostrar lo que él tiene que ofrecer como individuo. Esto indica el arraigo que tiene el pragmatismo social de la economía social de mercado, la conciencia de que lo importante de cualquier producto, él mismo en este caso, es no dejar pasar el tiempo, saber venderse en el momento preciso.

> Así es Zalo Reyes cuando llega a Viña –afirma Berríos–. Se presenta como un luchador por la dignidad del artista chileno y por otra como el fruto de una situación ideológico-política que exige la presencia del momento y donde las perspectivas y la función que le corresponde en el conjunto social no tienen importancia. Zalo tiene entonces todas las condiciones para el triunfo (1983j, p. 8).

[184] Con connotaciones tanto positivas como negativas dependiendo de la época y el contexto, se ha llamado "roto chileno", a la persona pobre de ciudad, al que se le endosa una cultura y comportamientos particulares identificativos del país. Para ver cómo esta acepción pasó de identificar a un personaje popular a ser símbolo nacional, véase Gutiérrez (2010)

La presencia de estas dos características en la figura de Zalo Reyes, muestra de la lucha ideológica en la cultura, debe ser comprendida dentro de su propio desarrollo, lo que para Berríos implica revelar dicha función social que Reyes, sin embargo, soslaya. "La pregunta es más bien cómo es que se ha llegado a este tipo de aseveraciones y ello nos lleva más allá del "no importa" que el Zalo deja entrever en sus juicios sobre su propio actuar" (Berríos, 1983j, p. 8).

Para Berríos, con Reyes ocurre algo similar que lo que anteriormente pasó con Ubiergo, ubicándolo en el centro de la lucha político-ideológica. En el caso de este último, la creación de este ídolo está ligada a la búsqueda de la identidad nacional y, en esta búsqueda, se le hace jugar el papel de símbolo de esta nueva juventud. La "armonía buscada para la sociedad y la juventud tiene ya una nueva realización: Fernando Ubiergo" (Berríos, 1979c, p. 4).

En el caso de Reyes, se intenta hacer de él un ídolo en la medida que representa por sí mismo los valores populares y la visión que de la realidad tiene el pueblo. Se le estima por su autenticidad y por ser un ídolo para las masas. La diferencia, radica en que Ubiergo intentó escapar de esta utilización por parte de la dominación, en cambio Zalo Reyes solo llega a entreverla, particularmente cuando se le prohíbe imitar a Pinochet en el Festival de Viña, algo que, sin embargo, ya había hecho con éxito en otros shows no televisados, entre ellos, en la misma Escuela de suboficiales del Ejército.

Lo importante para Berríos, independiente de estas diferencias, es que ambos casos forman parte de la cotidianidad chilena. "La consideración de ello –afirma Berríos– nos hace preguntarnos si hay más conciencia [en esa cotidianidad]. Parece que sí, porque [a] la burguesía le interesa apañarla y evitar que se desarrolle. Lo pone en sus márgenes" (1983j, p. 11).

El "Caso Ubiergo", sin embargo, es un ejemplo de cómo esta lucha cultural puede ir obteniendo triunfos desde la perspectiva de la resistencia a la dominación. La censura del lanzamiento de su disco que, luego de unos días de suspensión y la posterior reposición, fuera presentada por la prensa como un malentendido entre el artista, su representante y la discográfica que lo edita, representa para Berríos la capacidad de un artista de independizarse de quien lo ha creado como ídolo y lo ha intentado manipular y, por ende, como una resistencia a dicho mecanismo de

dominación. “Se le quiso hacer ídolo en el sentido de ser auténtico, honesto, con una imagen fuera de la historia. El autor reclama estar inserto en la vida misma, porque la base de su éxito está en los intereses populares” (Berríos, 1979c, p. 9).

Esto implica una batalla ganada dentro de la lucha cultural, triunfo que consiste en la aceptación de los valores creados por estos autores que se identifican con los intereses y las demandas del pueblo. Aceptarlos no solo en el sentido de pertenecer a la masa y con ello utilizarlos, como en el caso de Zalo Reyes, como base del mecanismo de dominación, sino porque “intrínsecamente manifiestan lo más profundo del sentir popular. La lucha por producir lo que es bueno en sí, -afirma Berríos– se transforma en una lucha por los valores populares. La base de apoyo para ello está en el éxito anterior y en la capacidad de Ubiergo para expresar lo que el pueblo y las mayorías sienten” (1979c, p. 9).

Para Berríos, lo que está en juego en este conflicto es la independencia del artista a pesar del momento en que surja su creación. Aunque este prefiera mantener la neutralidad política respecto de su creación, la lucha de Ubiergo es por la presencia de la música popular en la vida social chilena. “Esta música es nuestra, pertenece a Chile, no puede estar ausente, ni menos se puede pretender hacerla callar” (Berríos, 1979c, p. 9).

Esta es la lucha que dan, de manera mucho más explícita, los representantes del llamado “Canto nuevo” en Chile, los que, a pesar de la represión, logran en este segundo periodo abrirse camino en la escena cultural con una fisionomía propia, produciendo canciones que reflejan la realidad cotidiana de Chile en toda su crudeza. El Canto Nuevo, para Berríos, refleja más que cualquier otra expresión, “el mundo que quedó trunco. Es un mundo que no ha tenido desarrollo. Es un despliegue que no alcanzó su plenitud. El Canto nuevo más que nadie refleja la situación “interna” nacional” (1982e, p. 2).

Otra forma de lucha ideológica, similar al intento de formación de ídolos, es analizada por Berríos en el fenómeno de las telenovelas en Chile. Este análisis no solo nace de la creciente repercusión que estas tienen en la prensa escrita y que Berríos irá siguiendo a lo largo de sus Comentarios mensuales, sino que son destacadas por la misma Dictadura, en la voz del director de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y

Museos, Enrique Campos Menéndez, como parte del renacer de la cultura en Chile, diagnóstico pregonado frente al llamado apagón cultural (Cfr. Berríos, 1982l, p. 79).

Aunque las telenovelas existieron desde el comienzo de la televisión en nuestro país, en 1980 surge un boom de las teleseries nacionales, a las que se les concede un lugar privilegiado en la programación televisiva, ocupando los horarios estelares de los principales canales en detrimento de las teleseries extranjeras, que en cualquier caso mantienen una gran presencia, consolidando la importancia del género.[185]

En opinión de Berríos, la crítica hacia las telenovelas se había concentrado en dos aspectos principales: la pobreza de contenido y su función en el campo de la represión ideológica, en el sentido de "ser parte de la alienación con la cual se quiere soporizar al pueblo chileno" (1982l, p. 82). Para Berríos, sin embargo, el problema es más amplio. La valoración de las telenovelas no pasa solamente por el juicio moral, sino por preguntarse por qué surge este tipo de expresión con tanta fuerza, en este momento particular de Chile.

Lo realmente nuevo, lo específico de las teleseries a este respecto, para Berríos, es la búsqueda de la incorporación de elementos nacionales como los actores, los autores y, sobre todo, los escenarios; en definitiva, la incorporación de "muchos elementos que se entienden como criollos" (1982l, p. 82). Esta relevancia de lo nacional involucra a las teleseries en la cotidianidad de la gente, a través de una mirada estereotipada de la sociedad, cuyo contenido es justamente lo nacional. Es esta mirada la que se intenta hacer llegar a la gente, por todos los medios, en todos los horarios, "convirtiéndose por ello en parte de la vida diaria familiar" (Berríos, 1983f, p. 6). Las telenovelas devienen la forma en que, en el ámbito nacional, se logra mantener una cierta unidad en la discusión. "Los pormenores de las telenovelas reemplazan las discusiones políticas", afirma Berríos (1982h, p. 3).

El punto álgido dentro de este boom se vive con la transmisión de "La Madrastra", primera en su género en hacerse cargo de este descubrimiento, para las telenovelas, de lo nacional. A esta, y su éxito, le siguen otras telenovelas que se autodefinen, ante todo, como chilenas, "con mucho sabor a regionalismo y producto típico" (Berríos, 1981b, p. 4), llegando incluso, en esta búsqueda, a transmitirse una

[185] Berríos menciona en sus Comentarios, como parte de este boom, que las telenovelas nacionales empiezan incluso a exportarse.

telenovela (Anakena) cuya trama transcurre en el territorio colonial chileno de la Isla de Pascua.

Para Berríos, las telenovelas obedecen al mismo estereotipo y a la misma función social que antes cumplieron las "novelas de vaquero" o las "novelas rosa", produciendo "una suerte de síntesis de lo que ya existía" (1983f, p. 6). Estas buscan, en primer lugar, presentar una universalidad uniformadora en la que todos se encuentran representados y, por lo mismo, cumplen la función de presentar la forma en que todos puedan llegar a ser como sus personajes. Esta universalidad, sin embargo, es entendida "como abstracción de las relaciones y por lo tanto de esquemas que en su universalidad esconden la realidad" (Berríos, 1982l, p. 82).

Las telenovelas serían, en esta dirección, la versión moderna de los cuentos infantiles del siglo XVIII. "Curiosamente se opera en todas estas formas lo mismo que mostraban los cuentos tradicionales, vale decir, la igualdad está inscrita en la vida del pueblo y no hay ninguna razón para establecer jerarquías porque todos somos iguales" (Berríos, 1983f, p. 7). Esta igualdad está arraigada en las luchas populares, y la reflexión sobre ellas que se hizo en Europa. Como mostró en su tesis, sin embargo, desde el mismo surgimiento de la burguesía, esta se hizo cargo de dicho concepto de igualdad, adecuándolo a su marco ideológico.

Este aspecto se suma al aspecto del entretenimiento, como objetivo declarado de las telenovelas, que se busca por medio de la expresión del deseo de heroísmo o de situaciones cotidianas. Esto supone tanto su éxito como su limitación. "Ellas dan cuenta de un mundo desquiciado, pero ante el cual hay que cerrar los ojos y abrirlos sólo para reconocer la abstracción que se quiere ver. Esa universal abstracción lo llaman lo típico, lo producido y querido por el pueblo. Lo popular" (Berríos, 1982l, p. 83).

Según Berríos, es el teatro el que viene a mostrar la crítica a la situación nacional que ocultan las telenovelas, siendo asimismo uno de los espacios más activos dentro de la resistencia cultural en Chile.[186] Gracias a la larga historia de acercamiento a la cultura popular desde la labor de Recabarren, a la fundación, entre otros, del teatro

[186] Fuera de aparecer frecuentemente en sus Comentarios, Berríos dedica un Comentario temático específicamente a este tema: "Actividad teatral en Chile" (Berríos, 1982k), firmado en septiembre de 1982 y publicado, presumiblemente, en *Convergencia.*

de la Universidad de Chile que da cabida a las expresiones populares, y a la experiencia de teatro popular que se desarrolló en sindicatos, empresas y poblaciones, se fue perfilando a través de su historia, según Berríos, una manera propia y peculiar de teatro chileno.

Tras el golpe de Estado, el teatro pasa a ser una de las primeras formas de expresión cultural de la resistencia desde los mismos campos de concentración, lo que explica que llegue a ser una de las formas más notables de expresión de la resistencia cultural a la dominación.

Berríos muestra cómo, en el teatro en dictadura, se produce un desarrollo crítico que se opone directamente al teatro oficial que, a través de la forma del teatro itinerante, intentaba dar respuesta al diagnóstico del apagón cultural en Chile llevando clásicos del teatro a los rincones más recónditos del país. A esta forma oficial, se confrontan nuevas maneras de hacer teatro que, aunque tienen su raíz en experiencias anteriores, no han dejado de desarrollarse y de perfilarse, mostrando su vitalidad y encontrando "su camino en medio de una lucha muy concreta por subsistir y por buscar las formas de expresar los problemas de la sociedad" (Berríos, 1982k, p. 2). Una de estas nuevas formas es el teatro callejero, que se ha ido abriendo paso pese a la represión policial de que es objeto.[187]

Para Berríos, la vitalidad que muestra el desarrollo del teatro, sus transformaciones y novedades, hace mucho más evidente que el "apagón cultural" no

[187] Dentro de su desarrollo en los últimos años, Berríos distinguirá tres elementos característicos del teatro. El humor sarcástico, en primer lugar, fue casi la única forma de expresión de la crítica social en un primer momento, tomando las situaciones trágicas que ocurrían, desde la perspectiva del ridículo. Sin embargo, el humor fue utilizado posteriormente por algunas expresiones oficiales, por lo que empezó a disminuir su centralidad.
En segundo lugar, la creación colectiva. "La creación colectiva en el teatro –afirma Berríos– ha sido una de las manifestaciones más profundas y más serias del movimiento por una nueva cultura, cuyo postulado principal es que surge de la misma población en sus situaciones extremas" (1981e, p. 1). Esta forma de hacer teatro fue preponderante en una primera época, pero en este segundo periodo se va abriendo paso el retorno de las obras de autor. El sentido de esta vuelta, al contrario del propugnado por la crítica oficial que ensalza el espíritu personal e individual, para Berríos responde a los problemas que están presentes en las obras, como la frustración, la violencia brutal que se vive o los valores de la sociedad de mercado que se imponen.
Finalmente, la exigencia del uso de un lenguaje simple, es otro de los elementos característicos del desarrollo del teatro. Esto se debe a que los autores y sus obras llevan la marca de los hechos concretos y cotidianos que se viven en el país, cuestión que se refleja en el lenguaje cotidiano con que las obras se expresan.

dice relación con una cuestión de cantidad, sino de calidad en los contenidos, es una suerte de enfermedad, que la misma labor del teatro denuncia y da a conocer.

Esto se vislumbra de manera clara en una de las principales instancias que la cultura oficial tiene de creación de ídolos populares: el Festival de la canción de Viña del Mar. Berríos analiza, principalmente en los Comentarios Culturales de los meses de verano, cómo el Festival de Viña ha ido progresivamente acaparando toda la atención de la prensa oficialista y la televisión, en desmedro de otros festivales populares de larga trayectoria, que han sido dejados de lado.

Esta centralidad en el discurso oficial hace que el Festival de Viña pueda ser tomado como una buena radiografía de la situación chilena. "El Festival es una forma de tomar conciencia de lo que queremos ser –afirma Berríos– y lo que él logra es convencernos de una determinada manera de entender nuestra propia realidad. El Festival aparece como un todo, pero responde sólo a la necesidad del espejo para decidirnos a ser lo que no somos" (1983j, p. 11).

Ello explica, por ejemplo, la disputa que, en el marco de la competencia folklórica del Festival de Viña, plantea el problema de la aproximación a la verdadera raíz folklórica de Chile de las canciones en competencia, lo que abre la discusión pública respecto de cuál sería la verdadera idiosincrasia del pueblo chileno.[188] Para Berríos, el debate generado en torno a esta cuestión muestra, al igual que en los otros ejemplos de la lucha cultural, que el Festival tiene al menos la virtud de plantear, en términos reales, un problema social. En este sentido, para Berríos, el problema de la música folklórica y, con ello, el de la identidad de lo nacional, hay que entenderlo en términos de la dominación ideológica de una clase social sobre otra.

Berríos recogerá de la prensa tres interpretaciones posibles sobre la presencia de lo popular en el Festival de Viña que, si bien no alcanzan a ser programáticas políticamente, si muestran los marcos referenciales desde donde se está interpretando lo que ocurre en el país. Por un lado, se interpreta el Festival como un lugar donde se muestra, aunque sea en la banalidad de opinar sobre los artistas del Festival, que la

[188] Por ejemplo, para la compositora e interprete María Angélica Ramírez, en opinión vertida en el Mercurio respecto de la música andina, la canción folklórica no solo debe tener la impronta del canto popular sino la marca de aquello que ha perdurado en el tiempo. "El folklore chileno es castizo –afirma Ramírez citada por Berríos–. Por ello la música nortina o pascuense aunque [es] nuestra, no es folklórica porque es posterior a nuestra formación racial e histórica" (citado en Berríos, 1982f, p. 4).

democracia no ha muerto del todo en Chile, que existen espacios de expresión de opinión. Una segunda interpretación, es que el Festival es una ocasión de hacer nuestro y recuperar lo chileno, lo propiamente nacional, siendo el Festival una de las maneras de expresarlo y defenderlo. Finalmente, se interpreta que el Festival es el momento en donde se muestra la auténtica juventud y, por ende, el futuro de Chile.

En cualquier caso, la principal característica del Festival que es reconocida por todos los comentaristas, es la confluencia, en este, de las diversas formas de expresión de lo popular. "La presencia de la masa es para ellos la presencia del chileno y de sus intereses, de su mundo, es la forma como se expresa el sujeto popular en esta circunstancia" (Berríos, 1983j, p. 13). Esta es la razón de la importancia que adquiere el Festival de Viña y, también, del espacio ganado por estos "ídolos populares" en la prensa de la clase dominante. Para Berríos, en el caso de Zalo Reyes, esta prensa quiso hacerse cargo del personaje, intentando

> tirarlo para arriba para hacerlo caer estrepitosamente. Le era necesario para el momento de la crisis pero eso no significa que lo tomen en serio a él y a las canciones que canta y mucho menos al público que representa, al "puro pueblo" como señalara después el mismo Mercurio. Zalo puede decir todo mientras no organice, mientras sus reivindicaciones no pongan en cuestión el lugar asignado a cada cual en el orden actual chileno (1983j, p. 10).

La misma autenticidad popular del Zalo, sin embargo, muestra la tensión del momento en que se encuentra la lucha cultural en Chile, al poner "al descubierto la inautenticidad del Festival total y por lo tanto su necesidad para la clase dominante" (Berríos, 1983j, p. 11).

Para Berríos, todas las expresiones de la lucha cultural en la dictadura representan, por una parte, una suerte de legitimación de la forma popular de ver y expresar el mundo que se opone a aquella que la dominación ha querido imponer. Por otra parte, estas expresiones pueden ser funcionales a la cooptación, para la dominación, de ese hombre común que se ha querido independizar.

En el caso de las telenovelas, estas

> toman esas aspiraciones de universalidad y las adornan con contenidos insípidos y que por lo mismo carecen de perspectivas. Tienen éxito en el pueblo porque de alguna manera lo expresan, pero lo estereotipan, lo esconden de su propia concreción; le dan una salida de interpretación y le ocultan las otras (Berríos, 1982l, p. 83).

De esta forma, tras estas expresiones culturales se encuentra la conjugación de las aspiraciones populares con la forma burguesa de apropiación de la realidad. "Lo que vemos en las telenovelas –ejemplifica Berríos– es una forma deformada de la aspiración popular. Ellos, con la producción de este tipo de cultura, tratan de cubrir la aspiración popular que está latente y subyacente" (1983f, p. 8).

Así, la dominación parte de la experiencia concreta del pueblo, de sus productos culturales y de sus aspiraciones, y los une a una historia concreta, a la experiencia cotidiana, elevándola a carácter universal. Dentro de este funcionamiento, lo nacional, lo típicamente chileno, sigue siendo el vehículo para dar coherencia a dicha dominación.

De la misma forma, en las expresiones de la resistencia de la cultura popular se estaría expresando, desde un primer momento,

> lo más profundo de la identificación de la nación consigo misma. Es decir, su forma de apropiación del mundo, en las circunstancias de represión tan abierta que siguió al Golpe de Estado. Precisamente por ello el pueblo se repliega a lo fundamental en lo ideológico [dicha forma de apropiación], lo que permite afrontar el problema total desde una perspectiva más profunda (Berríos, 1981h, p. 233).

Para el análisis ideológico, lo central es que una mirada atenta a estas expresiones culturales, "deja ver que ellas buscan en primer lugar la sobrevivencia de una forma de apropiación del mundo, forma que está emparentada con el salvaguardar los propios valores" (Berríos, 1981h, p. 246). Aun cuando la posición dominante de la

dictadura por medio de las armas, de la imposición de una política cultural y educativa y por el dominio de los medios de comunicación, ha sido incontrarrestable, esta no ha podido imponer la dominación en todos los ámbitos, destacándose en ello la resistencia cultural a la dominación ideológica que se hace cada vez más explícita y pujante. Lo crucial para Berríos es que, si para la dictadura la dominación pasa por la relectura y reapropiación de lo central del ser nacional, es "a partir de este punto que el pueblo responde en este periodo, buscando expresión en lo cultural y realizando su propia relectura de la tradición basada en su experiencia anterior" (1981h, p. 232).

III
HEGEMONÍA Y RENOVACIÓN: LA LUCHA POR LA RAÍCES

3.1 El Proyecto de Investigación sobre Andrés Bello y sus materiales preparatorios.

El análisis de Berríos muestra que, después del golpe de Estado, la dinámica de la lucha cultural se mantiene dentro de la lucha por la interpretación de lo nacional. No solo porque la dictadura plantee desde un primer momento su acción ideológica en esa dirección, sino también porque la cultura popular resiste desde un primer momento oponiéndose a dicha imposición, desde un intento de conservación y supervivencia de una forma de apropiación del mundo que se ha desarrollado históricamente y que, durante este desarrollo, ha llegado a disputarle dicha interpretación y definición de lo nacional. Esta disputa es el telón de fondo de toda la lucha cultural.

Además de la creciente "equiparación de fuerzas" entre la cultura popular y la cultura de la dominación durante esta segunda etapa ideológica, cabe destacar que el escenario de la dictadura va cambiando y, con él, las posibilidades y límites para afrontarla.

En su tesis y sus análisis posteriores, Berríos hace un diagnóstico de su propio "momento teórico" como un aporte a la lucha contra el proyecto de la Junta Militar. El propósito del presente capítulo es, por un lado, completar el diagnóstico que Berríos hace de esta segunda etapa como la suya propia y, por otro, aclarar, en sus análisis de la lucha cultural, cuáles son las características ideológicas y las exigencias que el momento actual de la lucha está demandando.

Abordaremos estos análisis no solo desde la perspectiva de los Comentarios Culturales como proyecto, sino también desde el lugar donde por primera vez, en su itinerario intelectual, la consideración específica de Latinoamérica se vuelve central.

En efecto, de forma paralela al proyecto de los Comentarios Culturales (1981-1984), Berríos trabajó en el Proyecto de Investigación "La formación de la conciencia histórica durante el proceso de formación de la nacionalidad en Latinoamérica: estudio de la obra de Don Andrés Bello (1781-1865)" (1983i), investigación inconclusa que desarrolló, al menos, entre finales de 1980 y 1985, y cuyos resultados proyectaba presentar como tesis de Habilitación ("Dissertation zur Promotion B" en la RDA), para ser defendida en la misma KMU de Leipzig.

Fuera de su contemporaneidad, la imbricación entre los Comentarios Culturales y este Proyecto de Investigación se encuentra en el corazón de ambos. El perfil de este último nace de una suerte de síntesis de los análisis sobre la lucha cultural en Chile y las cuestiones metodológicas atingentes a esta, y va cambiando su forma, desde nuestra perspectiva, a la vera de la transformación que los análisis posteriores realizados en sus Comentarios Culturales muestran, de las cuestiones metodológicas que en ellos aparecen y del lugar del intelectual en la lucha ideológica que dichos análisis están diagnosticando. Al final, y luego de redactar su tercera formulación, este perfil irá desdibujándose y desapareciendo de sus preocupaciones, hasta disolverse en su libro *Identidad-origen-modelos,* donde aborda la cuestión del pensamiento filosófico latinoamericano.

El Proyecto tuvo tres formulaciones distintas, de las cuales conocemos solo las últimas dos. Una primera versión fue escrita en octubre de 1980, la segunda, en septiembre de 1981 y una tercera en julio de 1983. En esta última, se menciona que el

Proyecto ha sido reelaborado de acuerdo al avance de la investigación, haciendo mención explícita de las dos versiones anteriores.[189]

La segunda versión del Proyecto se encuentra en una carpeta titulada a mano por el propio Berríos como *Investigación. La formación de la conciencia histórica en Latinoamérica durante el proceso de formación de la nacionalidad en el siglo XIX. Estudio de la obra de don Andrés Bello (1781-1865)* (Berríos, 1985c),[190] fechada y firmada con su nombre, en 1985.

En esta podemos encontrar, en primer lugar, la segunda versión del Proyecto mencionada (Berríos, 1981g),[191] compuesta de siete páginas en alemán, en donde asume explícitamente la continuidad entre su trabajo de tesis y los análisis culturales realizados en el periodo en que trabajaba en la Secretaría Ejecutiva.

En segundo lugar, en setenta páginas en español y con una numeración distinta a la segunda versión del Proyecto, encontramos un índice, la Presentación, la Introducción y el primer y segundo capítulo de la investigación, tal y como están proyectados en dicho índice. Estas páginas, estimamos, corresponden a las partes que Berríos alcanzó a concluir y representan la versión más definitiva que conocemos del Proyecto. Luego de su retorno a Chile, y tras una publicación en 1985 que abordaremos más adelante, las menciones a este desaparecen de los textos publicados e inéditos de Berríos que conocemos.

La importancia de este Proyecto de Investigación para nuestro trabajo es triple. Por una parte, es en el derrotero que tuvieron algunos de los materiales de este Proyecto, jamás finalizado luego de esta tercera formulación, donde se consuma el desplazamiento hacia la consideración de Latinoamérica.[192] Por otra, es en la

[189] Por el contrario, en la segunda versión solo se expresan dos fechas consecutivas al final del texto, sin ninguna aclaración adicional. Estas coinciden, sin embargo, con la referencia de las fechas de la primera y la segunda versión que aparecen mencionadas en la última. Por otra parte, en la tercera versión Berrios afirma que el trabajo se ha desarrollado a partir de enero de 1981. Es probable que la primera versión del Proyecto haya sido presentada, no sabemos si a Michael Schumann o en la misma KMU, en octubre de 1980 y aprobada para diciembre de 1980 o enero de 1981.

[190] Como se observa, fuera de que el título ya se denomina propiamente "Investigación" y no, "Proyecto de Investigación, existe una ligera diferencia en el título. Por un lado, el lugar de "Latinoamérica" respecto de la "formación de la conciencia histórica"; por otro, la inclusión de los límites temporales de la investigación (el siglo XIX).

[191] Aunque el manuscrito se encuentre en la misma carpeta, debido al uso que hacemos de él, lo hemos separado en la bibliografía, para efecto de las citaciones, en una entrada aparte, con su propia datación.

[192] Nos referimos, como detallaremos más adelante, al libro *Identidad-origen-modelos: Pensamiento latinoamericano* (Berríos, 1988).

justificación del Proyecto, que varía entre una y otra versión de las que hemos podido recuperar, donde se explicita el eje a través del cual se plasma ese cambio. Finalmente, es en el desarrollo práctico de este, en el trabajo mismo de la investigación y su relación con los Comentarios Culturales, donde podemos observar las temáticas y los acentos en torno a los que se va dando específicamente esta transformación que queremos describir. Nos centraremos a continuación en este último punto, para dejar las dos primeras cuestiones para el capítulo quinto.

Si bien la consideración de América Latina se aprecia de forma inmediata tanto en la temática del Proyecto como en ambas formulaciones,[193] el desarrollo de esta y la imbricación entre este Proyecto y los Comentarios se comprenden de mejor manera si cotejamos, a nivel bibliográfico, el desarrollo de la primera parte de la investigación, descrita de forma más detallada en la segunda versión del Proyecto, con aquellos escritos que hacen parte de los llamados "trabajos preparatorios" del mismo, mencionados por Berríos en la tercera formulación.

En efecto, en la calendarización del trabajo hecha en esta última versión, Berríos afirma que la primera parte de este, desarrollada entre enero de 1981 y diciembre de 1983, corresponde por un lado a la escritura de la investigación, plasmada en la confección de un borrador a ser entregado en diciembre de 1983; por otro, a la preparación de diez trabajos monográficos específicos (los trabajos preparatorios) que apoyarán el tema central en el tratamiento de problemas particulares de cada capítulo.[194]

[193] Que detallan con mayor o menor grado de especificidad la justificación, esquema e ideas centrales de cada uno de los capítulos.

[194] A nivel del cronograma del trabajo previsto, no existe mayor variación entre ambas versiones, ni en los plazos generales (en ambas versiones se prevé entregar un borrador del texto completo a finales de 1983) ni, tampoco, en lo que refiere al contenido de los diferentes capítulos. La diferencia radica en que, si la versión de 1981 ahonda en detalles sobre el cronograma, semestre a semestre, de la primera parte de la investigación, en la versión de 1983 se va a detener más en la explicación del contenido de cada capítulo, lo que en la segunda versión se mencionaba de forma esquemática, sin explicar, sin embargo, los detalles del trabajo realizado en la primera parte. Esto solo se ve reflejado en la mención de los trabajos preparatorios y la información que de ellos proporciona, a saber, fecha de finalización del manuscrito, número de páginas y lugar de publicación o presentación, si corresponde.
La segunda parte del Proyecto, corresponde a la socialización de los resultados, de la investigación y del borrador con otros especialistas, a la complementación y redacción de una segunda versión del trabajo con los aportes recogidos, a la corrección y establecimiento de la versión definitiva y a la resolución de los detalles técnicos para su publicación y presentación. A nivel de contenido, la gran diferencia entre ambas formulaciones pasa por la justificación del Proyecto, cuestión que analizaremos más adelante.

Por la información que tenemos al comparar ambas formulaciones del Proyecto, sabemos que Berríos dedicó el primer semestre del primer año (1981) a trabajar sobre la evolución del pensamiento filosófico en América Latina, con el objetivo de hacer un esbozo general de la historia de la filosofía latinoamericana. Aunque en la segunda formulación indica algunos trabajos resultantes de este periodo, ninguno de estos textos fue incluido por Berríos, en la tercera formulación del Proyecto, dentro de los trabajos preparatorios del mismo.[195]

Esto podría indicar que, según avanzaba la investigación, Berríos estimaba que el desarrollo de estos escritos ya no se ajustaba al desarrollo y la dirección que el Proyecto había tomado. Esto se condice con la entrada de la temática de la historia de la filosofía latinoamericana en dichos materiales preparatorios, de la mano de la perspectiva de la renovación, concepto ausente en la segunda formulación. Por el contrario, el punto de partida se justifica, sin embargo, en la medida en que el proyecto general se enfoca en la obra de Bello y en la relación de su pensamiento con el tiempo en que vivía, cuestión que liga la relación de la filosofía con la formación de las naciones americanas.

En efecto, los trabajos preparatorios destacados por Berríos comienzan con su labor en el segundo semestre de 1981. En este, Berríos se dedicará a la figura de Andrés Bello y su obra. A este propósito corresponden los primeros cuatro trabajos preparatorios mencionados en la tercera versión: "Andrés Bello, Ideólogo. Contribución a la metodología para el estudio de la obra de Andrés Bello", de junio de 1981 (15 pp.); "El bicentenario de Andrés Bello y el Chile de hoy" de octubre 1981 (7 pp.); "Concepción de la Historia en Andrés Bello. Compilación e introducción de textos", de noviembre de 1981 (21 pp.) y "Andrés Bello, el hombre universal

[195] En la segunda formulación del Proyecto, Berríos afirma que, de este periodo, surgen tres trabajos: "Historia de la filosofía latinoamericana: algunos problemas de su historiografía". (1981, 14 pp., En alemán) ["Geschichte der Philosophie Lateinamerikas. Einige Probleme ihrer Historiographie". (1981, 14. S., In Deutsch)]; "Esbozo de una representación de la filosofía de América Latina" (1981, 13 pp., En alemán) ["Skizze einer Darstellung der Philosophie Lateinamerikas" (1981, 13. S., in Deutsch)]; y "Veinte lecciones sobre la historia de la filosofía latinoamericana" (1981, 201 pp., en español) ["Zwanzig Lektionen über die Geschichte der Philosophie Lateinamerikas" (1981, 201 S., in Spanisch)]. Impresiona el volumen de páginas que presenta este último escrito, que desborda con mucho la extensión común que se verá en todos estos en el seno del Proyecto (entre las ocho y las veintiocho páginas) Puede ser que este haya sido un error tipográfico de Berríos (y que el número de páginas sea de 20 o 21), aunque el nombre del mismo ("Veinte lecciones") puede hacernos pensar en que el número referido de páginas es el correcto y que su origen venga de apuntes de clases universitarias que sobre el tema haya impartido.

(Intervención en foro-homenaje realizado en Berlín)" de enero de 1982 (8 pp.). De estos textos, solo hemos podido obtener "El bicentenario de Andrés Bello y el Chile de hoy", publicado en el *Boletín Informativo* del CEX-CUT, de noviembre de 1981.[196] Por otra parte, el trabajo de este semestre, según la segunda formulación, tendría como resultado la Introducción y el primer capítulo de la investigación, ambos posteriormente presentes en la carpeta de la *Investigación* aludida.[197]

El primer semestre del segundo año, 1982, Berríos lo dedicó a trabajar sobre la filosofía europea contemporánea de Andrés Bello, pensando específicamente en la forma en que dicha filosofía fue incorporada a la reflexión sobre el conflicto posterior a la independencia política y la formación de la nacionalidad. De esta investigación debería resultar el segundo capítulo de la investigación, que también completó Berríos y que encontramos en la carpeta de la *Investigación*. Sobre esta temática escribe el siguiente trabajo preparatorio, a saber, "Simón Bolívar y la filosofía política latinoamericana" de junio de 1982 (14 pp.), trabajo previsto, en su temática, en la segunda formulación del Proyecto.[198]

---

[196] Si bien en el Proyecto este texto aparece referido como "El bicentenario de Andrés Bello y el Chile de hoy" junto con su lugar de publicación, es muy probable que los editores del *Boletín* hayan acortado el título propuesto por Berríos, para aparecer solo como "Bicentenario de Andrés Bello", al igual que sucedió con sus otras publicaciones en el *Boletín informativo* del CEX-CUT, de las cuales hemos podido cotejar el manuscrito con la publicación. Por otra parte, gracias al manuscrito de una intervención que Berríos hiciera en Berlín en un foro de discusión sobre la revista *Araucaria de Chile,* creemos que el texto del "Bicentenario de Andrés Bello" fue enviado previamente por Berríos a dicha revista, como colaboración para el número de conmemoración del bicentenario del nacimiento de Bello (nº16, correspondiente a octubre, noviembre y diciembre de 1981), no siendo finalmente incluido en esta. En la citada presentación, Berríos abordará la labor del intelectual desde la cuestión de los criterios de selección para las publicaciones del exilio chileno, tomando como ejemplo el mentado número sobre Bello en *Araucaria*. "Existe hoy una sobre producción en todos los campos –afirma Berríos–, y seguramente el escritorio de la mesa de redacción debe estar repleto de originales que son enviados. Muchos sería importante publicar, pero ello no es posible. Tengo entendido que la oferta de artículos a propósito del bicentenario del nacimiento de Andrés Bello superó las capacidades de reproducción" (Berríos, 1982b, p. 3). Es probable que el periodista Luis Alberto Mansilla, miembro del comité de redacción de *Araucaria* y director, por otra parte, del *Boletín Informativo* del CEX-CUT*,* haya posibilitado la publicación de este texto en el *Boletín,* luego de ser descartado en *Araucaria.* Este se convertiría en la primera de las tres colaboraciones de Berríos que conocemos con el órgano de la CUT en el exterior.

[197] Aunque, como explicaremos más adelante, los contenidos de la "Introducción" de la carpeta de *Investigación* se ciñen, o al menos se ven modificados de forma importante, por el desarrollo posterior de su interpretación sobre la historia de la filosofía latinoamericana a la luz de la reflexión sobre el desafío de la renovación tanto en Chile como en Latinoamérica.

[198] Este es uno de los trabajos que más "recorrido" tiene de entre los artículos escritos por Berríos. Publicado por primera vez en 1983, en la *Revista nacional de Cultura* de Venezuela, fue publicado en alemán en 1985, en *Staat und Recht,* revista de la Akademie für Staats- und Rechtswissenschaft, donde trabajó Berríos, bajo el título "Die Position Simon Bolivars zum Problem der politischen Verfassung in

Ya en el segundo semestres de 1982, el trabajo previsto por Berríos en la segunda versión del Proyecto, se desliga de lo que podemos deducir de la tercera formulación y, sobre todo, de los trabajos preparatorios allí mencionados. Este constituye un primer momento en donde, desde su bibliografía, comienza a verse la transformación del Proyecto.

Durante este periodo de tiempo, según esa segunda versión, Berríos se dedicaría a la comparación entre Bello y sus principales contemporáneos latinoamericanos, de lo que resultaría el tercer capítulo de la investigación, así como una monografía que desarrollara las contradicciones entre los distintos autores del siglo XIX en América Latina y sus etapas de desarrollo. De estos trabajos no tenemos constancia alguna.

Por el contrario, en su tercera formulación, Berríos afirma que los trabajos preparatorios que surgen de esa etapa son "El concepto de "renovación" bajo el punto de vista de la historia del pensamiento filosófico latinoamericano" de septiembre de 1982 (20 pp.) y el ya mencionado "Acerca del consenso doctrinario y político. Reflexiones a propósito del primer volumen de la "Historia de Chile (1891-1973)" de Gonzalo Vial" del mes de octubre de 1982 (12 pp.).

Aunque se encuentre perdido, la importancia del primero de estos manuscritos es que representa el primer lugar del que tenemos noticia donde Berríos relacionará de forma directa la cuestión de la filosofía latinoamericana con la cuestión de la renovación, uno de los ejes, como pretendemos mostrar, del cambio de perspectiva de Berríos. Esta cuestión es la que posteriormente, en la tercera formulación, se vuelve justificación de todo el Proyecto y es justamente la que aparece distintivamente en la "Presentación", tanto en el manuscrito de la *Investigación* reunida en la carpeta referida, como en la descripción hecha de esta "Presentación" en la tercera versión del Proyecto.

Por otra parte, aunque no tenemos noticia de una posible publicación, ni hemos tenido acceso a su manuscrito, conocemos el manuscrito "Panorama de la filosofía

---

Lateinamerika" (Berríos, 1985a). Fue, finalmente, el único texto de Berríos incluido en el volumen de homenaje que coordinara Carlos Ossandón en 1996.
Por otra parte, es probable que el manuscrito "El problema del "modelo político-ideológico". Rousseau y el proceso ideológico de la independencia", firmado en Santiago en junio de 1985, fuera escrito con los materiales de esta parte de la investigación.

latinoamericana" (Berríos, 1982m), de diciembre de 1982 (16 pp.), que, tanto por su estructura, por su desarrollo, como por su objetivo, se acerca mucho a la temática enunciada en "El concepto de "renovación"…". [199]

El segundo de estos textos, es el primero de los tres trabajos que tienen la importancia de ser los trabajos a través de los cuales se conectan concretamente el proyecto de los Comentarios Culturales con este Proyecto de Investigación. En este, Berríos desarrolla ampliamente lo expuesto en el Comentario cultural "La "Historia de Chile" de Vial" (Berríos, 1983h), publicado en el *Boletín informativo* del CEX-CUT, centrándose principalmente en mostrar la respuesta que implica la publicación de Vial, a la falta de dirección ideológica de la dictadura, su relación con la cuestión de la renovación y la lucha por lo "nacional".

En la misma línea, en 1983 se suman a estos trabajos preparatorios "Renovación-consenso-raíces. Consideraciones metodológicas para un diagnóstico ideológico-cultural. Chile 1973-1983", del mes de abril (28 pp.) y "Cotidianidad y exigencia intelectual. Estudio sobre el papel del intelectual en la actual situación chilena" (Berríos, 1983f) de agosto (25 pp.). En ambos, Berríos parece llevar a cabo una importante labor de síntesis de su trabajo en los Comentarios. El primero, inédito y también lamentablemente perdido, aborda una reflexión metodológica, según explicita su título, sobre la labor de análisis de los diez años de dictadura desde estos tres conceptos que se han mostrado centrales a lo largo de su trabajo de diagnóstico cultural. En el segundo, Berríos utilizará el material y los análisis que ha ido realizando mensualmente en los Comentarios Culturales, con el objetivo de abordar la labor intelectual frente a la creación artística y cultural como expresión de la cotidianidad chilena.[200]

En la previsión de su trabajo, respecto de la segunda formulación, el primer semestre de 1983 debía servir, sin embargo, para indagar las bases teóricas que, de la

[199] Más adelante abordaremos la probable importancia de este texto en el itinerario de Berríos.

[200] Los aspectos que tomará Berríos del análisis que viene haciendo, tocarán cinco ámbitos que pretenden tipificar la imagen de Chile que tiene Berríos y que, fuera de haber ido apareciendo en los Comentarios Culturales mensuales, fueron motivo de algún comentario temático por parte de Berríos. Estos aspectos irán ligados a cinco personajes distintos, que los representan: Arturo Moya Grau, para abordar el problema de las teleseries, "Don Francisco", para abordar la televisión y, en particular, el fenómeno de la "Teletón", Zalo Reyes, donde abordara la utilización de un ídolo popular y de paso el Festival de Viña, Ignacio Valente, para abordar la perspectiva ideológica de crítica literaria y sus consecuencias y Raúl Zurita, para abordar el fenómeno de la "nueva poesía chilena".

obra de Andrés Bello, se ven reflejadas en la crisis de principios de siglo en América Latina, mostrando la forma en que el pensamiento de Bello influyó en el desarrollo de la nacionalidad. De este periodo debieron surgir, tanto el cuarto capítulo y final de la investigación, como una monografía sobre la recepción del positivismo en América Latina, con una perspectiva crítica del trabajo de Leopoldo Zea al respecto. De estos textos tampoco tenemos más noticia que su proyección en dicha segunda formulación.

Este momento, finales del primer semestre de 1983, es importante, a nuestro entender, en el desarrollo y transformación final del Proyecto de Investigación en su libro *Identidad-origen-modelos,* completando el giro que se venía dando desde mediados de 1982 con la finalización de "El concepto de "renovación"'. A juzgar por las anotaciones de sus manuscritos, estimamos que la fecha en que Berríos ordena los Comentarios Culturales, momento en el que, por ejemplo, integra "El caso Ubiergo" dentro de este proyecto,[201] fue abril de 1983, ya que son los tres últimos Comentarios Culturales, de abril, mayo y junio de ese año (escritos sin embargo entre junio y julio) los primeros que aparecen con el número de documento de forma mecanografiada. Esto coincide con la fecha del manuscrito "Renovación-consenso-raíces" (abril de 1983) mencionada por Berríos en el Proyecto de Investigación.[202] En julio de ese año, por otra parte, entre la finalización de "Renovación-consenso-raíces" y la de "Cotidianidad y exigencia intelectual" (agosto de 1983), Berríos termina de redactar la tercera formulación de su Proyecto de Investigación. Por ello, es muy probable que el trabajo de ordenación de los Comentarios Culturales lo haya llevado a cabo con la intención de abordar estos dos trabajos preparatorios que sistematizan su trabajo de análisis cultural y de reescribir su Proyecto de Investigación.

En octubre de 1983, Berríos termina finalmente la serie de trabajos preparatorios planificados en su Proyecto de Investigación con el manuscrito "Ensayo de interpretación de la historia de la filosofía latinoamericana. – Tesis –"(Berríos, 1983g), donde, retomando, ajustando y sintetizando los contenidos de "Panorama de la filosofía latinoamericana", aunque solo mencionando superfluamente la cuestión de

[201] Ver nota 151.
[202] Del mismo mes es el manuscrito sobre Zalo Reyes, que también es incluido dentro de la serie de Comentarios Culturales de forma posterior a su escritura.

la renovación, esboza una perspectiva metodológica e historiográfica para abordar el desarrollo de la historia de la filosofía latinoamericana.

Una vez finalizada la redacción de la tercera formulación del Proyecto de Investigación y de "Cotidianidad y exigencia intelectual", Berríos deja de lado sus Comentarios Culturales mensuales para, en septiembre de 1983, comenzar con aquellos últimos Comentarios temáticos. En ellos, se mantiene y estrecha la conexión entre el proyecto de los Comentarios Culturales y el Proyecto de Investigación que abordamos. Esa conexión se da, sin embargo, por la asunción en estos del diagnóstico global que va apareciendo en los trabajos preparatorios del Proyecto y no por centrarse en la realidad chilena en contraste con una de sus figuras intelectuales (como en el caso de Andrés Bello). De esta forma, aunque se trate de hechos que nacen de la cultura chilena, en su mayoría se abren a una perspectiva global, desde y hacia Latinoamérica.[203]

Lo importante para nosotros dentro de este desplazamiento que describimos en la bibliografía de Berríos, y que representa la línea de interpretación que seguiremos, es que la reflexión que hace sobre la totalidad de su trabajo de análisis de la lucha cultural en dictadura, en el momento previo y posterior a la formulación de la tercera versión de su Proyecto, se apoya en dos perspectivas que serán cruciales para la comprensión del desplazamiento hacia Latinoamérica: la cuestión metodológica y el lugar del trabajo teórico en la lucha ideológica.

Aunque estas cuestiones las aborda en "Renovación-consenso-raíces" y "Cotidianidad y exigencia intelectual" respectivamente, la ausencia del texto más puramente metodológico y, sobre todo, su preocupación constante por estos problemas, nos han llevado revisarlas en el conjunto de los textos que analizamos.

Un segundo trabajo que, como "Panorama de la filosofía latinoamericana", sin ser incluido por Berríos ni en el Proyecto de Investigación sobre Andrés Bello ni en sus Comentarios Culturales, incluimos dentro de este grupo de textos es "Renovación intelectual y libertad política. Aspectos de la reflexión filosófica en Chile (1980)"

[203] Ejemplo de esto es que, entre estos Comentarios, Berríos escribe un tercer texto en donde retoma una de las temáticas abordada anteriormente en sus Comentarios mensuales. Su perspectiva, sin embargo, es ya una perspectiva "global", tomando, por ejemplo, la cuestión de las telenovelas a nivel latinoamericano y sus relaciones con el contexto ideológico internacional. Nos referimos a "Acerca de la cultura de entretención" (Berríos, 1984c).

(Berríos, 1981i). Finalizado en enero de 1981, solo un par de meses después de la redacción de la primera versión de su Proyecto de Investigación y en el momento en que comenzaba a trabajar tanto en él como en los Comentarios Culturales, en este texto se observa cómo tanto la cuestión de la renovación como la de la filosofía latinoamericana aparecen, desde muy temprano, relacionadas con el quehacer cultural chileno en sus reflexiones. Como tendremos ocasión de mostrar, sin embargo, ambas cuestiones aparecen de una forma distinta a la que tomarán posteriormente, siendo la renovación analizada como una necesidad cultural explícita para la burguesía y, la filosofía latinoamericana, como contraste de la respuesta de esta a dicha necesidad.

3.2 Hegemonía cultural y renovación intelectual: la lucha al interior de la dominación.

El análisis que hace Berríos del desarrollo de la lucha cultural muestra que esta se mantiene dentro de los márgenes de una lucha por la definición del ser nacional.

En un primer momento, son las vivencias y exigencias de la represión las que mantienen al pueblo vinculado a su interpretación de lo nacional, lo que se aprecia paradigmáticamente en el uso de la métrica y los géneros musicales populares como expresión de la vivencia y del hombre concreto. La dominación, por su parte, se vuelca hacia su propia interpretación de lo nacional como fundamento de su actuación represiva. Al poco andar, muestra Berríos, se vislumbra que su proyecto va más allá de la represión puesto que implica la refundación del mismo "ser" nacional, a través, por ejemplo, de la juridicidad, que tiene como objetivo imponer una sola interpretación de lo nacional. Esto queda plasmado en el proyecto de la nueva Constitución.

En el segundo periodo, el momento particular desde donde escribe Berríos y el cual intenta esclarecer, la lucha cultural se amplía y se hace más directa. Se puede ver cómo esa lucha permea las distintas expresiones culturales, tanto de la dominación como de la resistencia, mostrando por un lado la influencia de la acción ideológica de la dominación en el pueblo como, por otro, la revitalización y revalorización de lo popular.

Esto muestra, para Berríos, la principal característica que tiene este segundo periodo: la ausencia, desde el punto de vista de la política cultural, de una conducción clara por parte de la dominación, lo que implica una agudización de la lucha por la hegemonía (Cfr. Berríos, 1982d, p. 2). Aunque se había operado una destrucción de toda participación política, la dictadura no había logrado, sin embargo, un proyecto coherente en lo ideológico-cultural. De esta suerte, la lucha cultural se muestra abierta, ganando la resistencia espacios conforme avanza la dictadura y llegando a ser, la cultura, el lugar en donde se desarrolla subrepticiamente la prohibida lucha política.

En este periodo, el problema de lo nacional asumirá diversas nociones y expresiones, como son la pregunta por el origen o la cuestión de la identidad. Para Berríos, sin embargo, la que más destaca y se repite entre todas ellas es la que refiere a la pregunta por las raíces de nuestra identidad, expresión utilizada en distintos contextos culturales, de uno y otro bando.

> La vida cultural chilena –afirma Berríos describiendo este segundo periodo– se debate en reconocer en la historia las raíces de nuestra identidad y en ocultar entre los telones de las telenovelas la realidad. La voz de muchos rompe ese cerco. Hasta el Mercurio lo reconoce y no les niega espacio ya (1982e, p. 3).

Para Berríos, sin embargo, esta cuestión está lejos de ser zanjada. Al contrario, el "problema de las raíces, está en una etapa en que ello es buscado y las dos tendencias aún no encuentran su forma hegemónica (…). Ninguna de las dos está en este momento totalmente definida" (1982j, pp. 3-4).

La lucha cultural como una lucha por la definición de estas raíces no se da únicamente, para Berríos, como un enfrentamiento cerrado y frontal entre la dominación y la resistencia popular, como dos culturas totalmente independientes. Como afirma Gramsci, citado por Berríos en su tesis, ni la cultura de la dominación ni la cultura del proletariado son homogéneas en sí mismas, sino que tienen distintos grados según los distintos grupos de la sociedad que la integran, además de

enriquecerse y transformarse constantemente.[204] De esta forma se entiende que la lucha por las raíces se da al interior de la dominación y de la resistencia, buscando ambas, en este periodo, el definir su propia línea hegemónica de interpretación de lo "nacional". En todas las expresiones culturales que se baten en el periodo, piensa Berríos, "está en juego la definición de lo nacional con la intención de hacerlo hegemónico" (1982b, p. 4).

En su análisis del quehacer cultural chileno, Berríos distinguirá varias tendencias dentro de la misma dominación, que pugnan por la hegemonía ideológica de su sector, cuyas diferencias tendrán su más alta expresión cuando se intenta determinar lo propiamente chileno, ya sea en la política cultural o en la interpretación misma de nuestras actitudes.[205] "El contenido de la hegemonía que se quiere implantar –afirma Berríos– pasa por la lectura de la experiencia nacional desde un determinado punto de vista" (1982d, p. 3).

Si bien en el primer periodo ideológico de la dictadura se impone la tendencia a crear su hegemonía desde los principios de la unidad perdida medieval y que, desde la misma "Declaración de Principios del gobierno Militar" busca fundamentar el vínculo de la "chilenidad" con la cultura cristiano occidental y su universalidad a través del nacional catolicismo español, en el segundo periodo esta tendencia deberá enfrentarse a otras que intentan hegemonizar la ideología de la dominación.

---

[204] Aunque excede los límites del presente trabajo, queda por estudiar la clara influencia que tiene Gramsci en la perspectiva del problema cultural de Berríos. Aunque la preponderancia de Lenin es manifiesta, Berríos afirma que tomará como punto de partida, más que a un autor en particular, a "los clásicos" del marxismo-leninismo (Berríos, 1981h, p. 2). Sin embargo, salvo Marx, Engels y Lenin, es Gramsci el único reconocido autor marxista utilizado por Berríos en lugares que nos parecen clave de su argumentación. Aunque aparece citado contadas veces, juega un rol importante dentro del desarrollo de su interpretación, sobre todo en su concepción de la cultura y su rol en la lucha ideológica. Esta importancia se acrecienta en el desarrollo de su proyecto intelectual de análisis de la realidad cultural chilena, en la medida que, aunque sin citarlo explícitamente en este punto, la lucha cultural aparecerá como una lucha por la hegemonía cultural.
Es interesante, por otro lado, que el último de sus Comentarios Culturales, a saber, "Tres aspectos para una crítica de la "nueva literatura" en Chile" (Berríos, 1984f), sea el único de toda la serie de Comentarios, y de todos los textos de este periodo que revisamos, en el que Berríos se apoya explícitamente en otro autor "clásico" de la tradición marxista, para explicarse. Nos referimos a Lukács, afirmando, a propósito de la "novedad" de la nueva literatura y la forma de abordarlo, que lo verdaderamente novedoso solo puede ser reconocido en la comprensión de su movimiento total, apoyando con eso la inserción de esta literatura en el desarrollo histórico de la cultura en Chile, así como en un contexto global.

[205] Más que la distinción de las tendencias, que hace esquemáticamente según qué cuestión particular esté abordando, Berríos siempre tiene su foco puesto en la misma lucha, por lo que algunas veces aparecen otras tendencias, o se muestran algunas expresiones culturales en donde aparecen características de ambas tendencias.

La principal de entre estas tendencias que disputaran la hegemonía será la que Berríos llama "tecnócrata" o liberal, representada por los "Chicago Boys".[206] Para estos, poco importa el contenido de la política cultural o la calidad de sus productos. Tampoco les molesta que se desarrolle una crítica cultural a las formas imperantes o impuestas. Lo crucial es que el ámbito cultural esté también regulado por el mercado, pudiendo incluso existir un mercado de esa crítica.

Berríos muestra cómo, por su parte, la primera tendencia, ejemplificada por Berríos a nivel intelectual en la crítica literaria y cultural de Ibáñez Langlois, no pierde la oportunidad de afirmar su posición desde la crítica a la cultura tecnocrática. En palabras de Berríos, defiende "los valores "permanentes" en el arte y la literatura y se ofrece como alternativa unitaria ideológicamente a aquella que presenta la propia propaganda y Don francisco como prototipo" (1982b, p. 4).

En cualquiera de los dos casos, la lucha por las raíces al interior de la dominación deviene, para Berríos, una activa lucha por la búsqueda y creación de nuevas tradiciones, las que como nunca, se vierten en los medios de comunicación con el fin de que se constituyan en verdaderas tradiciones y permanezcan como tales. A este gesto responde la importancia que la dictadura le dio a la creación del Día de la Juventud, o los medios oficiales al Festival de Viña del Mar. Con este mismo objetivo opera, por otra parte, la destrucción o supresión de ciertas instituciones y tradiciones nacionales que tuvieron un profundo significado. Así, aunque divergen en su fundamentación, para Berríos estas dos tendencias se unifican "en el desmontaje de una forma de hacer cultura: cierran los cines, las librerías de viejo, teatros, etc, muchas cosas que nos hablan de lo que fue" (1982b, p. 4).

La intención de la dominación, en este sentido, se corresponde con los demás casos analizados por Berríos. "Lo que pretende es incorporar a la ideología dominante todas y cada una de las aspiraciones que se ha manifestado en el seno de lo popular en el último tiempo" (Berríos, 1983j, p. 2). Es por ello que urge, por ejemplo, "nacionalizar" al Festival, hacerlo de todos los chilenos, cuestión a la que se abocan los medios de masas.

[206] Así fueron llamados los asesores económicos del gobierno militar, que tenían en común haberse formado como economistas en la escuela de Chicago, bajo el alero de Milton Friedman.

Ahora bien, la diferencia entre las dos tendencias mencionadas, sin embargo, es que la tendencia "medieval", por así llamarla, surge con el imperativo de recuperar lo perdido. Frente a la experiencia histórica chilena, repiten constante y críticamente que Chile está cambiando, "no en un sentido de un progreso necesario, sino por adecuación a las nuevas condiciones del mercado" (Berríos, 1982j, p. 2).

La tendencia liberal, por el contrario, aunque asume la ausencia de una conducción ideológica a nivel cultural en pos de la competencia, se dirige, por el contrario, hacia una reformulación global de las bases de la cultura chilena. Por un lado, en sus publicaciones, efectúan tanto una lectura de la tradición, que se observa en la interpretación histórica de Chile, como una reflexión sobre la política y la moral; por otro, ponen especial interés en la privatización y fragmentación (municipalización) de la educación, con el objetivo de crear nuevas bases para el futuro.

Para Berríos, lo importante y decisivo de esta nueva tendencia, que en este momento no es todavía hegemónica pero que llegará a serlo prontamente, es que de sus acciones y posiciones se deduce que "su intención no es otra que la construcción de una teoría que responda en forma global a los problemas nacionales. Ellos buscan crear una nueva mentalidad, una nueva base teórica y de este modo asegurar su hegemonía en todos los campos" (1982d, p. 3).

Berríos reconoce que, como nunca en el último siglo de su historia en Chile, la dominación se ha abocado a dicha fundamentación de su hegemonía. Ejemplo paradigmático de ello es la fundación, en 1980, del Centro de estudios públicos (CEP), institución que se erigirá en el principal centro teórico de dicha tendencia tecnócrata-liberal y, posteriormente, de todo el ámbito de la dominación.[207]

En efecto, para Berríos, si bien el problema del contenido de lo nacional está presente de forma permanente en la discusión cultural chilena que se da en la prensa, estos comentarios y artículos "no dan cuenta de una amplia discusión teórica en Chile, son voces aisladas que plantean el problema" (1982f, p. 3). Es en la proliferación de

[207] Hasta hace no mucho tiempo, el CEP era el más prestigioso centro de estudios políticos y sociales y fue, sin duda, uno de los centros de pensamiento más influyentes de la transición democrática en Chile.

diversos centros de estudio sobre la realidad nacional donde Berríos verá el punto en donde se encuentra, a nivel de la discusión intelectual, la lucha ideológico-cultural.[208]

En opinión de Berríos, la proliferación desde 1974 de grupos, centros, instituciones de investigación, fundaciones, etc., se produce debido al "receso" obligado de los partidos políticos y al decaimiento de la discusión y la vida universitaria. Esta diversidad no representa solo una diversidad académica sino, sobre todo, una diversidad política, cuya función no solo consiste en organizar las distintas visiones dentro de la oposición al régimen, sino también en canalizar las diversas corrientes al interior del oficialismo. Estos últimos grupos, en los que se centrará Berríos, expresan la lucha por la hegemonía al interior de la dominación y la creciente necesidad de fundamentación de esta.

Berríos señala un primer grupo dentro de estos: la Corporación de Estudios Contemporáneos, la Corporación de Estudios Nacionales, el grupo Nueva Democracia, así como el mencionado CEP, centros que tienen como característica común el abordar la discusión sobre la instalación de la nueva institucionalidad del país que está en marcha.

Es *El Mercurio,* comentando en particular la fundación del CEP, el que afirma que tras la actividad de estos centros y grupos de estudio se encuentra la necesidad de una "renovación intelectual" en Chile, cuestión en la que se centrará Berríos. La principal característica que une su actividad es que, aun cuando en estos

> la reflexión parte de la discusión en torno a la nueva institucionalidad y la nueva Constitución de la República, para la mayoría de estos grupos no se detiene el trabajo en ese punto. Lo básico reside en el contenido que se da a esta discusión, independiente incluso de la funcionalidad que posee la constitución de los diversos grupos (Berríos, 1981i, p. 7).

[208] En efecto, antes de 1973 existían en Chile solo siete de este tipo de centros privados de investigación o grupos de estudio, principalmente en ciencias sociales y disciplinas afines. Entre 1974 y 1979 se crearon dieciséis de estos, y para 1988 ya existían cuarenta y nueve, donde se empleaban 664 profesionales (Huneeus, Cuevas y Hernández, 2014). Según Huneeus et Al., esto dista mucho de la realidad de otras dictaduras de la región, como Argentina o Brasil, en donde la creación de este tipo de centros fue más bien marginal.

Berríos reconoce un segundo grupo de centros, que parecen ser más bien "impersonales" en lo político y que se oponen, dentro de la misma dominación, a la línea oficial. Se mantienen, sin embargo, en la línea de la renovación que describe *El Mercurio*: "Se trata de los grupos cuya preocupación dice relación con la recuperación de la chilenidad y de la tradición. Están empeñados en la reinterpretación de la historia de Chile y en la recuperación de valores culturales propiamente chilenos" (Berríos, 1981i, p. 6).

Estos grupos que Berríos llama "humanistas" serían, por ejemplo, la Corporación de Investigación para el Desarrollo, que busca una interpretación de la historia reciente de Chile, o el Centro Interdisciplinario de Estudios Nacionales, que busca recuperar valores tradicionales, como la arquitectura tradicional. La preocupación de estos grupos no es, para Berrios, proponer una nueva institucionalidad, sino la refundación de Chile. "Es decir, dónde están las raíces y de dónde arranca nuestra tradición" (Berríos, 1981i, p. 6).

Para Berríos, dos son los elementos que mostrarían esta necesidad de renovación intelectual que asume como tarea la dominación, y que están dados por el devenir concreto de Chile: primero, que la valoración de la historia se presenta como una nueva forma de interpretación de la vida nacional; segundo, la validación de la legalidad como elemento central de la interpretación de la nacionalidad.[209] En este sentido, la primera característica de la renovación en la actividad de estos centros, no es sino la reformulación del quehacer político y la búsqueda de una visión de la realidad nacional de forma fundamentada. "La preocupación por el problema de la nacionalidad chilena –afirma Berríos–, algo que aparentemente no tiene, en las actuales circunstancias de economía de libre mercado y sobrevivencia, mayor importancia, se transforma en elemento central de la discusión teórica chilena" (1981i, p. 6).

Como mencionamos, dentro de estos grupos de estudios Berríos va a detenerse particularmente en el CEP, cuya fundación tuvo una amplia repercusión tanto en la

[209] De allí la importancia de la nueva Constitución. "Buscando por el lado de esta fundación del ser nacional es que la Constitución presenta la nueva cara de Chile, cuya característica es esconder la verdad de Chile, detrás de una supuesta renovación" (Berríos, 1979b, p. 7). "El nuevo cuerpo legal –afirma también Berríos– no sólo legitima las formas de dominación del capital actuales, sino que es expresión de una interpretación distinta de la realidad" (1981i, p. 8).

prensa oficialista como en la no oficialista. La diferencia, para Berríos, entre el CEP y los grupos con los que comparte lineamientos es que, mientras "que la generalidad de los grupos proponen reformas o determinados caminos para la institucionalidad acompañada de alternativas de pensamiento para la gente joven (…), [el Centro] de Estudios Públicos se propone estudiar el problema de la libertad" (1981i, p. 5). La reflexión sobre la libertad será la respuesta que el CEP da a la crisis en Chile, será el tema y el contenido fundamental de su perspectiva de la renovación intelectual y de su fundamentación de la hegemonía ideológica.

Berríos identificará dicha respuesta global dentro de los planteamientos iniciales del CEP y en los que lee de su presidente honorario, Friedrich von Hayek y su autor confeso de referencia, Milton Friedman. Para estos, el libre mercado exige la fundación de una ideología congruente y, con ello, un pensamiento filosófico adecuado a ella: la filosofía de libre mercado (Wirtschaftsphilosophie). En este sentido, el CEP viene a ofrecer un fundamento global teórico-ideológico a la tendencia liberal o tecnocrática de la expresión cultural.

Tres momentos de esta libertad se desprenden de los postulados que llega a conocer Berríos del CEP y estos autores:[210] la libertad económica como base de la libertad política, la libertad como valor y esencia del hombre y la libertad como capacidad de elegir. En los tres, la libertad personal será, sin embargo, la cuestión central y, frente a esta, lo importante será propiciar un modelo que la proteja: ninguna intromisión en ella puede traer algo bueno.

Lo importante para Berríos, sin embargo, es que la fundamentación de esta alternativa ideológica se basa en una particular perspectiva histórica, en una nueva interpretación de las fuentes. En este caso, esas fuentes remiten al liberalismo clásico. "El sentido de esta interpretación es volver a poner en orden algo que no estaba bien orientado. La vuelta a las fuentes es la vuelta al origen, (…) Supone, entonces, que el hoy no es más que el lógico desarrollo de algo que estaba implícito" (Berríos, 1981i, p. 10).

[210] Dice Berríos en la nota 22 del texto: "En general nuestra fuente de información la constituyen los comentarios, crónicas, editoriales de la prensa chilena. El primer tomo de la "Revista de Estudios Públicos", Libertad y Leviatán, publicado recientemente en Santiago de Chile, aún no ha llegado a nuestras manos en el momento de hacer estas reflexiones. De modo que es inevitable que nuestro trabajo aún sea parcial y fragmentario" (1981i, p. 21).

Este gesto se condice, para Berríos, con el análisis que hará de la publicación del primer volumen de la "Historia de Chile" (1891-1973) de Gonzalo Vial, obra que el mismo Berríos califica como "una maciza respuesta por parte de la burguesía a los fundamentos de una opción política hoy en juego" (1983h, p. 89).

Para Berríos, la intensidad del movimiento intelectual chileno "aflora no solo en el campo de la creación cultural, sino sobre todo se manifiesta en la lucha política por la apropiación de nuestra realidad" (1982a, p. 4). Según Berríos, si bien para una parte de la burguesía la libertad consiste en un nexo necesario para la afirmación de su visión del mundo, otros grupos asumen el problema de la libertad desde la perspectiva de la nacionalidad. La reformulación y reinterpretación de la historia nacional es uno de los primeros campos donde se da esta discusión y labor de apropiación.

Al igual que en el caso de los centros de estudio, esta lucha "no es académica; sus consecuencias son esencialmente políticas" (Berríos, 1983h, p. 89). De ahí el crecimiento de la preocupación por la historia en Chile a partir de 1980, tanto de la historia de Chile en general, como, en específico, de algunos aspectos que inciden en la disputa del "ser nacional".[211]

Berríos muestra cómo, en línea con la respuesta del CEP, la profundidad de la crisis que vive el país no es una cuestión circunstancial, sino que, "según Vial afecta la unidad intrínseca de la nación, afecta al ser mismo nacional" (1982a, p. 3). El particular ejercicio de Vial forma parte de la refundación que se intenta de Chile, refundación necesaria para la cimentación de la burguesía. En esta dirección, la obra de Vial busca, no solo continuar con la tradición historiográfica conservadora chilena, como la de Encina, Eyzaguirre o Edwards, sino que se propone hacer una interpretación global de la Historia de Chile, postulando con ello una recomposición ideológica de la burguesía.

La interpretación que Vial hace de los últimos cien años de la historia de Chile se basa en la afirmación de que esta está marcada por la ruptura de la unidad ideológica,

[211] Berríos menciona el libro *Visión de Chile. 1920-1970,* publicado en 1980 por la Corporación de estudios para el Desarrollo (Cinde), el ensayo de Mario Góngora, *Ensayo sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*, de 1981; o el texto en preparación de Ricardo Krebs, premio Nacional de Historia en 1982, *La idea de Chile en el año del centenario.* Por otro lado, Berríos menciona la Historia de la cueca de Pablo Garrido (cuyo nombre original es la *Biografía de la cueca),* la *Historia urbana del Reino de Chile*, de Gabriel Guarda o la *Historia del Arte del Reino de Chile*, de Eugenio Pereira Salas

política y social de la nación, que sufrió el país a afínales del siglo XIX y principios del XX. La identificación de esta ruptura como clave interpretativa muestra la concepción global de la sociedad de Vial y del Estado, que Berríos identifica con la concepción hegeliana de unidad social y soberanía interna: "La unidad de la sociedad es al modo de la unidad del cuerpo y cuando alguna de las partes se detiene de alguna manera la muerte total ya está presente" (Berríos, 1982a, p. 8).[212]

Desde la óptica de Berríos, Vial no solo percibe que, a comienzos de siglo, se pierde en Chile dicha soberanía interna ya que la burguesía no podía hacer frente a la nueva realidad que significó el papel cada vez más importante que jugaba el pueblo. Percibe, del mismo modo, la imposibilidad de volver al consenso previo a esa ruptura, generado desde el triunfo de la burguesía sobre la monarquía en la independencia. Por ello, para Vial, no es posible partir desde lo generado por el cambio de siglo y la irrupción del proletariado. "El cambio de siglo es la época de la ruptura absoluta. No puede ser punto de partida ni menos origen de la clase nueva que rehaga la unidad. La clase que allí se desarrolló como embrión es para Vial ya un aborto" (Berríos, 1982a, p. 10).

Vial negará, al pueblo como sujeto histórico, la posibilidad de fundar y dar coherencia a la nación, luego de la constatación de la ruptura del consenso a la base de su fundación. "Tomó un camino radical. Lo desacredita en su origen. La tarea de reconstrucción compete, entonces, sólo a la clase dominante, son los únicos capaces de generar un nuevo consenso. Vial le da a su clase el fundamento histórico" (Berríos, 1983h, pp. 92-93).

La clave para Vial es volver a los orígenes mismos de la nación chilena y por ello, la reconstrucción de la nación compete a aquella clase que está a la base de dicho origen, los protagonistas de la independencia: la burguesía, la clase dominante. "Ellos son los únicos que pueden rehacer la rota unidad nacional por medio de la creación de una nueva hegemonía", afirma Berríos (1982a, p. 10).

El mismo sentido tiene el retorno a las fuentes que puede leerse en los principios del CEP y sus inspiradores. Friedman y Hayek escriben sus propuestas

[212] "Esta unidad intrínseca –afirma Berríos– es lo que Hegel llama la 'soberanía interior', o hacia dentro. Ella es (…) la identidad del Estado en cuanto tal como momento de la realización del espíritu. Es la identidad consigo mismo la identidad plena" (1982a, p. 8).

buscando una salida que permita al capitalismo superar su crisis, frente al auge del fascismo y del socialismo, volviendo justamente a sus fuentes. Desde esta concepción se va a abordar el problema de la libertad política y la democracia. Para Hayek en particular, al igual que para Vial, la única posibilidad para dicha política de la libertad y de la subsistencia del capitalismo es la vuelta a la función de la burguesía en el siglo XIX.

Es en este sentido que se entiende, para Berrios, el llamado de la dominación a la redefinición de la Constitución, a la defensa de lo nacional, en definitiva,

> a la reconstitución del orden perdido. La organización política y la reformulación de las instituciones estatales es parte básica del nuevo proyecto.
>
> Los conceptos a defender no son otros que los que dicen relación con la recuperación de la hegemonía. La filosofía social de mercado, a través de sus fundadores, no busca sino readecuar lo que fue, presentándolo como la nueva verdad (Berríos, 1981i, p. 12).

Para Berríos, la concretización teórica de la respuesta global a la crisis en Chile que da el CEP y la búsqueda de una reinterpretación de lo nacional, se da en la recepción que se hace en Chile de Hayek y Friedman, donde la "reunificación, planteada desde el punto de vista de la economía social de mercado, entre lo político y lo económico en base a la libertad es el gozne que suponen será la base del futuro" (1981i, p. 10).

En línea con la interpretación que hace de la propuesta de Vial, Berríos considera esta vuelta a las fuentes de la burguesía "como un camino de recuperación de la esencia extraviada en los años de infortunio ocurridos desde la entrada del modernismo, pasando por el movimiento criollista hasta llegar al florecimiento de lo popular en los años sesenta y parte de los setenta" (1981i, p. 10).

Ejemplo de ello son las expresiones y las distintas políticas culturales de la dominación en este periodo. Es el caso, por ejemplo, de lo que sucede con la contratación de niños y adolescentes como actores de las telenovelas nacionales, política cultural que busca borrar cualquier vinculación con el pasado reciente,

presentándose como una etapa nueva de la expresión cultural en Chile (Berríos, 1982l, p. 80). Con ello, se "saltan en este momento toda una promoción de gente para dar la impresión de creación nueva. Es una necesidad de los nuevos detentores del poder ideológico: crear nuevas raíces" (Berríos, 1982g, p. 3).

En el caso de Ubiergo, Berríos destaca explícitamente tres puntos en el intento de la dominación de convertirlo en un ídolo. Primero, un intento de renovación de los valores nacionales que nos permita tener algo que mostrar, a nosotros mismos y al exterior; segundo, que este intento de renovación intenta enraizarse en los sentimientos de la mayoría, lo que ayudaría a la completa renovación cultural; finalmente, el intento de hacer de Ubiergo un ejemplo para la juventud, "la nueva juventud creada por el nuevo régimen político" (Berríos, 1979c, p. 4) Para esto es necesario, como ha afirmado Berríos, hacer de Ubiergo un ídolo como un modelo fuera de la historia y la contingencia.

3.3 Búsqueda de las raíces y renovación.

Como diagnóstico particular del momento en que se encuentra la lucha ideológico-cultural, la necesidad de renovación no está dada solo para la burguesía, sino para el conjunto de la cultura chilena. "No es la historia de Vial –dice particularmente Berríos– la que ha creado la necesidad de la renovación, son las circunstancias mismas las que impelen a la renovación política-ideológica-social" (1982a, p. 11). Por ello, aunque el diagnóstico ha sido planteado y leído en un primer momento por Berríos por las necesidades de la dominación, en tanto la falta de hegemonía ideológica que exige una nueva fundamentación, ya para mediados de 1982 este es asimilado por Berríos para todas las expresiones a nivel cultural, pasando de ser la característica y la exigencia central del momento en que se encuentra la lucha. Por ello, esta se vislumbra también en las expresiones de la cultura de la resistencia. Para Berríos, del

> mismo modo como la preocupación histórica impregna parte de la vida intelectual chilena, también la poesía, especialmente a través de los llamados "poetas jóvenes" y la canción a través del "canto nuevo" ha cimentado su

> presencia. La actividad teatral ha sufrido una evolución también en los últimos años, de modo que todo unido conforma eso que se llama la renovación. Las expresiones culturales, en general, han vivido y dado cuenta de la nueva realidad en la que se encuentra sumergido hoy lo chileno (1982a, p. 6).

En los textos posteriores al trabajo preparatorio "El concepto de "renovación" bajo el punto de vista de la historia del pensamiento filosófico latinoamericano" de septiembre de 1982, es donde la cuestión de la renovación empieza a aparecer ligada a la lucha cultural de la resistencia. Luego de la tercera formulación de su Proyecto de Investigación sobre Andrés Bello y la recapitulación de su labor de análisis cultural que le demanda, el análisis de la lucha cultural de la resistencia en relación con el diagnóstico de la renovación como forma y momento de la disputa por lo nacional se vuelve central y su desarrollo, indisolublemente ligado a las expresiones de la resistencia.

Esta época comprende principalmente el texto "Cotidianidad y exigencia intelectual" (Berríos, 1983f) y los Comentarios Culturales temáticos posteriores. Entre estos, abordará el cine de Raúl Ruiz así como la "cultura de la entretención", además de dedicar uno exclusivamente a una revisión crítica del último libro de Hayek. Dentro de estos, Berríos tomará, sin embargo, la literatura como principal expresión de la lucha cultural de la resistencia a la dominación.[213]

La importancia de la literatura para Berríos, creemos, tiene dos ejes principales. El primero es que, desde su perspectiva, tanto la historia como la literatura,[214] han tenido en común el ser parte importante de la lucha ideológica en el desarrollo de la historia de Chile, intentando "dar cuenta de la realidad nacional en el momento en que se escriben asomándose a ella con una nueva interpretación" (Berríos, 1982a, p. 1). De esta forma, tanto la historia como la literatura, han asumido en este sentido el mismo

[213] El análisis que Berríos hace de la literatura fue apareciendo progresivamente en los Comentarios mensuales, sobre todo respecto de la poesía y la crítica literaria de Ibáñez Langlois, cuestiones que recoge y profundiza Berríos en "Cotidianidad y exigencia intelectual", justo antes de comenzar con estos últimos Comentarios temáticos.

[214] Berríos hace esta afirmación respecto de la historia y la poesía (Berríos, 1982a). Por el desarrollo de su análisis histórico de la formación de la nacionalidad en Chile expresado principalmente en su Tesis, que remite a la relación de la literatura con el movimiento obrero en su camino de autonomía y su propia interpretación de lo nacional, creemos que para Berríos, sin embargo, esto se puede hacer extensible a la literatura en general.

rol: buscar el fondo de la identidad nacional, para la reformulación de su ser, como parte de la lucha por imponer la hegemonía ideológica y política.

Por otra parte, sin embargo, aunque la necesidad de renovación se manifestaría en todas las expresiones culturales, Berríos se enfrenta a la dificultad "material" explícita de poder acceder directamente a otras de las expresiones de importancia en este sentido en Chile, como lo son el teatro o la música que se desarrolla en el país.[215]

En la introducción al primero de los Comentarios Culturales temáticos, Berríos explica su perspectiva de lectura de la literatura chilena, describiendo el momento de necesidad de renovación cultural respecto de la interpretación de lo nacional. En su opinión, la producción literaria luego del golpe de Estado invita, por su propia estructura, a valorarla según la función y el lugar que tiene en el desarrollo de la historia ideológica de Chile.

> En dicha literatura –afirma Berríos– se transforma la consideración de la crisis misma, del momento del quiebre de lo que hasta hace poco se consideró "lo chileno y nacional", en fin, del agotamiento de una forma de entender la integridad de la nación, en columna vertebral de interpretación (1983c, p. 1).

Dos son las cuestiones centrales que se abordan en este periodo de la literatura respecto de dicha transformación. Ha predominado, por una parte, la pregunta e interpretación del proceso histórico, intentando "explicarse lo que pasó y el cómo fue posible que ello sucediera en el "Edén" que era Chile" (Berríos, 1983d, p. 4). A esta cuestión responden obras como *Casa de campo* de José Donoso o *La casa de los Espíritus* de Isabel Allende. Por otra, ha surgido la preocupación por el hombre concreto y cotidiano, y por su percepción y conciencia del ser chileno, expresada tanto por poetas y novelistas del exterior, como por escritores del interior, como los "poetas jóvenes" Raúl Zurita o Rodrigo Lira, o la llamada "nueva literatura".

Lo central es que la literatura ha sido, en su interpretación, una forma de dar cuenta tanto de la crisis histórica que se ha vivido en Chile, como de la vivencia de

[215] Berríos reconoce la dificultad para el análisis de otras expresiones la hora de comentar algunos aspectos de la creación específica de la resistencia al régimen. Abordaremos específicamente esta cuestión en el último capítulo de este trabajo.

esta crisis por parte del sujeto. "Ambas líneas, la histórica y la del individuo concreto, no son contradictorias –afirma Berríos–. Antes bien, pensamos que (…) confluyen en la construcción de nuevas expresiones literarias chilenas" (1983d, p. 4).

Respecto del primer punto, Berríos rescata concretamente *La casa de los espíritus* de Isabel Allende y su interpretación de lo político. En específico, destaca el rol que asume la mujer en la obra de Allende, que no responde a lo que se espera de ella, sino que es presentada en estrecha relación con el acontecer político. La mujer no funciona ya como "arquetipo" de ninguna clase sino como integrante de dicho acontecer.

Por otra parte, Berríos afirma que el vínculo que Allende efectúa entre el lenguaje y un tipo de experiencias mágicas, abre la puerta a la reinterpretación de la carga política de nuestro propio lenguaje en la medida en que estos, lenguaje y magia, son parte fundamental de nuestra propia conciencia histórica, están arraigados en nuestra tradición y origen.

Así, para Berríos, en *La casa de los espíritus* lo político no aparece como un "asunto de élites. Es, por el contrario, acción de todos, los acontecimientos son obra común. Su resultado ha sido la tradición política chilena que, mostrada a través de la mujer nos muestra la vitalidad de la democracia" (1983c, p. 3).

Destaca también el símbolo de la "casa" en la novela de Allende, que se vuelve imagen de lo nacional. Desde su mismo nacimiento, la casa se va desmoronando en la obra, al mismo tiempo que se construye. Al final, la casa es acabada "y, el problema de Isabel Allende es entregarnos el cómo, a medida que la misma casa se desarrollaba se producía su histórica destrucción" (Berríos, 1983c, p. 4).

Respecto de la preocupación por el hombre concreto, destaca el análisis respecto de los "poetas jóvenes" y, en particular, el de Raúl Zurita. En estos poetas, la preocupación por el hombre concreto se da como un resultado o una situación que no cabe ya ni en el idioma ni en la sintaxis que utilizamos cotidianamente, piensa Berríos. De allí la dificultad de comprender esta poesía desde los marcos cotidianos. Berríos asume desde un principio esta dificultad de interpretar y sintetizar la reflexión que estos poetas hacen en sus textos, tomando como eje de su interpretación la pregunta por el trabajo del intelectual en la actual situación chilena.

El solo hecho de que estos poetas hayan desarrollado su actividad en las duras condiciones de la represión militar, lo que les ha llevado a publicar escondidos, reproduciendo sus obras en precarias condiciones y sin un lugar en la sociedad oficial, no explica para Berríos, sin embargo, el lugar de su creación como hecho cultural. Tampoco esta situación les da su contenido. "El hecho de que muchos de los poetas jóvenes hayan surgido en Chile con posterioridad a los acontecimientos de 1973 –piensa Berríos– no significa que ellos sean un producto de un hecho militar" (1984f, p. 2).

Que la circunstancia de los denominados "poetas jóvenes", o de la también llamada "nueva literatura", sea el Chile posterior al golpe de Estado, no implica que ellos estén desligados de la historia previa, que el proceso que viven se explique en y por sí mismo. Tampoco que se hayan aislado del desarrollo cultural posterior a la intervención militar. Por el contrario, ellos son parte de un proceso social y político que comienza mucho antes, inserto en el devenir ideológico de la nación y que continúa expresándose en el momento en que escriben.

Para Berríos, por el contrario, estos reflejarían el proceso que se desarrolla en el país: "Es el hecho de la "reconstrucción nacional" el que motiva gran parte de la actividad poética y se plantea el problema de la descripción de Chile. La descripción y apropiación del territorio va unida a la suerte del hombre" (1983f, p. 14). Cuando del Chile conocido no queda nada, Berríos ve aparecer en estos poetas lo que de antaño fueran las claves de comprensión del país: la naturaleza y el hombre en la situación concreta.

Esto lo vislumbra particularmente Berríos en la poesía de Zurita. En esta se encuentra la apropiación del desierto y los pastos, de la cordillera y el mar que han inundado la poesía chilena. En Zurita, sin embargo, esta apropiación se hace desde un lenguaje nuevo, respondiendo a la exigencia de la nueva realidad.

> Es por ello que en la poesía de Zurita –afirma Berríos– hay una reformulación nacional como nueva edición de nuestra conciencia histórica, tornándose el acontecimiento, la experiencia, el mar, la montaña, los desiertos, valles, en campos de transformación y de nueva lectura.

> Para llevar a cabo esta nueva lectura se requiere de un nuevo lenguaje que supere y desborde lo puramente formal (1983f, p. 16).

Para Berríos, en la poesía de Zurita se encuentran los elementos que definen esta nueva poesía chilena, como el rechazo a las formas establecidas por los grandes personajes de la poesía chilena, como Huidobro, Mistral, de Rokha, Neruda o Parra, o la presencia de "un lenguaje que supla la insuficiencia que muestra nuestra realidad" (Berríos, 1983f, p. 16). Zurita no se desentiende del momento global, de la experiencia que ha vivido el pueblo chileno y que, en la poesía, como parte del desarrollo de la lucha ideológica, tiene su antecedente en el canto que los poetas entonaron, en el periodo de la formación de las repúblicas, por sus mares, sus montañas, etc.

La renovación, expresada en la poesía de Zurita, hay que entenderla, sin embargo, enfrentada a esta poesía, en la medida que en el periodo de la organización de las repúblicas, la apropiación de la realidad se daba por medio de la "exuberancia clasista (…) tierra de exuberancia, donde lo infinito se encuentra en lo concreto para elevarse de nuevo a una metafísica de la existencia como nación" (Berríos, 1983f, p. 17). En Zurita, en cambio, la forma adecuada para decir y descubrir lo propio se da, en una nueva sintaxis, por medio del contraste bipolar de la geografía chilena, concretado desde el amor, en la relación personal, y desde la relación con el acontecimiento histórico.

La reformulación de la relación con la naturaleza no se da, entonces, a través de la sola apropiación de la naturaleza, sino que esta se reformula cargada de historia, rehaciendo la realidad desde las preguntas centrales que este momento impone: qué somos, quienes somos y cómo hemos llegado a este momento de crisis.

> La reformulación en el día de hoy no busca solo reencontrar la naturaleza olvidada (…). Hoy día se impone esa naturaleza cargada de historia de hombres, de vivencias. No es tampoco la simple incorporación asegurando la presencia del nuevo sujeto político que se abrió camino orgánicamente desde comienzos de siglo (Berríos, 1984f, p. 3)

En esto reside la novedad y la respuesta a la necesidad de renovación que ve Berríos en la poesía de Zurita y en la nueva literatura. A diferencia de la cultura de la dominación, en donde la lucha por las raíces se daba principalmente como la creación e instauración de nuevas tradiciones, para Berríos la lucha por las raíces de la cultura de la resistencia se da como una búsqueda y resignificación de estas raíces.

En esta dirección, el libro de Allende abre un campo en las letras chilenas como llamado a reflexionar sobre lo propio, desarrollando formas literarias adecuadas para la nueva apropiación de las raíces. Caracteriza nuestra situación concreta, que se basa en la asunción de lo pasado para poder pensar el presente. Zurita, por su parte, entrega una primera síntesis de una nueva concepción de aquello que ya fue interpretado por primera vez por los poetas de la formación de la nacionalidad y que siguiera siendo reinterpretado por la tradición poética chilena. Síntesis que necesita de una nueva sintaxis y un lenguaje nunca antes dicho. Esta búsqueda está vinculada con la experiencia popular previa al golpe de Estado y, desde esta, responde a la novedad que implica la nueva realidad cultural que viven.

Desde nuestra perspectiva, de estos análisis surge el diagnóstico de la necesidad de la renovación como momento de la lucha política, ideológica y cultural en Chile. En este sentido, para Berríos, lo principal del proceso de renovación está en la pregunta por las raíces, por la propia identidad, en definitiva, por el "intento de descubrir y fijar una descripción adecuada de nuestro origen" (1982a, p. 6).

Ahora bien, para Berríos, lo novedoso de este intento no reside en el genio artístico o la inspiración de los autores, cuestión que no está en disputa, sino que se encuentra en la constatación y la expresión de la novedad de la situación actual de Chile, del desafío del proceso de renovación que se vive y la conciencia de las exigencias de este momento en el que se juega la propia subsistencia.

La base de esta renovación, que hemos mostrado en su análisis de la literatura, han sido las formas populares. Ya en las primeras formas de expresión cultural en dictadura Berríos repara en que se mantiene la expresión de una forma particular de apropiación del mundo, históricamente desarrollada y que, aunque brutalmente reprimida, no ha sido del todo acabada. Son estas formas de apropiación las que han reinterpretado el quehacer político desde la cultura. Para Berríos, los "ojos y los oídos atentos fueron la primera expresión de esta renovación y que en el día de hoy prenuncia

una dinámica que no se termina con el cambio de régimen, porque avanza hacia la reformulación del todo social que es nuestra patria" (1984f, p. 4).

En este sentido, no es ni la dictadura, ni la propaganda, ni la denuncia; no es la circunstancia coyuntural, en definitiva, lo que explica a estas expresiones. Berríos muestra, desde su análisis de la literatura en este momento de renovación, que "el proceso social y político del cual es expresión el movimiento del cual somos testigos es anterior a sucesos de tipo político simplemente. Antes bien, lo político y el proceso literario van juntos en la situación chilena" (1984f, p. 2).

El proceso que se expresa en la renovación es, con ello, anterior a la coyuntura política, hace parte del desarrollo histórico de la cultura popular ligada a la historia política. Por ello, se "trata de una forma de apropiación del mundo y de la conciencia emergente que da cuenta de esa apropiación. La renovación, "canto nuevo, poesía nueva," son las formas como reconocemos esa nueva manera de la apropiación de la cual formamos parte en el momento actual" (Berríos, 1984f, p. 2).

Este proceso no se entiende, sin embargo y paradójicamente, solo por la historia de autonomía de la cultura popular en su desarrollo junto al proletariado. Tampoco por el quiebre que dentro de esa historia representa el golpe de Estado y lo acontecido inmediatamente después. Para Berríos tiene igual importancia la política de represión ideológica ejercida por la dominación los años posteriores, en los que la dictadura logra implementar las bases de un nuevo ordenamiento jurídico y, con ello, una nueva interpretación de lo nacional como nueva base para la dominación ideológica.

Aunque presente como germen desde el mismo golpe de Estado en la expresión popular, la renovación cultural como expresión de la resistencia cobra relevancia en el segundo momento ideológico de la dictadura. La diferencia es, por un lado, el momento de la lucha cultural, que en este segundo periodo carece de una hegemonía clara. Por otro, que, si bien la forma popular de aprensión del mundo intentará ser cooptada a través del mismo mecanismo que se instauró desde su ascenso como clase (a saber, la apropiación de lo popular en la forma de lo "típico"), en el segundo periodo la dominación se aboca también a la fundamentación de su posición respecto de la lucha por las raíces como forma de reasegurar la hegemonía.

El interés por la historia y las publicaciones que han surgido en esta dirección tienen este sentido. Al dar la lucha por las raíces desde la historia, la dominación está

buscando, en primer lugar, un "fundamento para la acción política concreta y segundo, crear las bases a largo plazo de una ideología que se supone falta para responder a la realidad de modo coherente" (Berríos, 1983h, p. 88). Por ello, visualiza Berríos, del conjunto de los diferentes centros y grupos de estudio, "emerge una concepción del mundo que abarca toda la realidad. Por ello ocupa un lugar central el "ser chileno" como investigación, en cuanto tema globalizante" (1981i, p. 7).

Así, para Berríos, por ejemplo, la importancia de la interpretación de Vial radica finalmente en el futuro, en lo que pueda suceder con posterioridad al 11 de septiembre de 1973. Su punto de partida es la situación de crisis actual. La constatación de la ruptura del consenso es la base, entonces, de una interpretación de la historia de Chile desde la perspectiva de una cierta teoría del Estado que conlleva, a su vez, una concepción propia de la democracia, distinta de aquella desarrollada a comienzos del siglo XX. Por ello, Vial intentará encontrar las raíces de la crisis actual en la historia del siglo XX chileno pensando en el desafío de reconstruir la unidad perdida. "No se puede entender todo este movimiento como una mera reacción –afirma Berríos–. La tarea que tiene por delante apunta a la explicitación de los fundamentos de la nacionalidad y por ende al proyecto político que le es adecuado" (1982a, p. 6).

No hay que olvidar, sin embargo, para Berríos, que "toda la creación cultural es de este hombre chileno que se confronta con su realidad" (1982i, p. 4), cuestión que también aparecía en el análisis de las primeras formas de resistencia a la dictadura. Esto lleva a replantearnos, según Berríos, la situación del sujeto popular frente a esta reinterpretación de la historia y, con ello, a replantearse la cuestión de la lucha por el poder y la misma democracia. "Por eso –afirma Berríos comentando la preocupación por el sujeto en la literatura– la renovación viene desde abajo, desde esas pequeñas representaciones, de las postales, del diálogo interrumpido que se intenta reconstruir a partir del propio monólogo" (1983d, p. 4).

Por el contrario, para Vial, como autodenominado "arquitecto" de la reconstrucción nacional, la renovación debe consistir en la cimentación de un nuevo consenso que sea homogéneo y que, aun cuando sea liderado por la burguesía, responda a los intereses de todos.

Para Berríos, fuera de que esto implicaba una homogeneidad inexistente de la misma burguesía, su seguimiento de la lucha cultural y el diagnóstico de la falta de

hegemonía y el desafío de la renovación mostró que el pueblo no había perdido la posibilidad de reconstruir la sociedad chilena "por medio de la reconstrucción de su mundo, del rehacer el tejido social, bajo las nuevas condiciones creadas actualmente y el dar nuevas interpretaciones a los hechos, apropiándose (como ya lo hace la actividad cultural) de su propia tradición" (Berríos, 1982a, p. 11).

En efecto, la importancia de la lucha cultural en el momento de la renovación, es que el pueblo puede reconstruir su mundo desde su propia forma de aprehensión de la realidad, forma que viene dada históricamente por la conjunción entre el desarrollo de la cultura popular y la organización obrera, pero que tiene que responder, desde ese desarrollo histórico, a estas nuevas circunstancias. Esta misma reconstrucción le permite plantear nuevas formas de expresión de esa forma de aprehensión que respondan a la nueva realidad de dominación a la que está sometido, desde formas creadoras e innovadoras en lo cultural.

El desafío que plantea el momento teórico en que se encuentra Chile en tanto que necesidad de renovación, implica que en "la lucha por la hegemonía cultural en Chile, los sujetos, los chilenos, todos nosotros, tenemos un papel importante que jugar. Estamos llamados a hacer nuestra propia interpretación como parte del desafío actual" (Berríos, 1982d, p. 4). La cuestión entonces es la reformulación de Chile, que se hace por medio del reencuentro de las raíces, buscadas a través de la expresión de lo humano. "Es decir –concluye Berríos–, el centro de la discusión somos nosotros mismos. Los que están en Chile y los que estamos afuera. Somos el sujeto de la discusión y la pregunta es cuál es nuestra respuesta" (1982d, p. 4).

Berríos concluye, así, que lo más vivo en el proceso cultural chileno es el propio sujeto que, luego de un largo periodo de lamentarse por la unidad perdida, se levanta y comienza a expresarse de múltiples formas.

IV
TRANSICIÓN Y RENOVACIÓN. INTERPRETACIÓN DE LA LUCHA CULTURAL Y DEL TRABAJO TEÓRICO

4.1 Exilio y renovación política.

El diagnóstico que realiza Berríos para la lucha cultural de principios de los años 80 en Chile comprende, así, la necesidad de renovación y, con ella, el llamado a dar una respuesta sobre nosotros mismos, sobre nuestra identidad. Es la característica principal de su propio momento teórico pensado desde la lucha cultural y la posibilidad de incidir en ella.

Ahora bien, desde su mismo trabajo de tesis, Berríos tiene conciencia que, si bien parte de su trabajo "consiste en mostrar el significado que tiene la apropiación de la realidad por medio de las expresiones culturales. Existe, sin embargo un modo de cómo puede ser percibido este proceso" (1981h, pp. 95-96). Para mostrar expresamente cómo surge el desplazamiento desde el análisis de la lucha cultural en Chile hacia la consideración del pensamiento latinoamericano es necesario, en primer lugar, abordar tanto la perspectiva de análisis de Berríos de las expresiones culturales, como su interpretación del desarrollo de la lucha cultural. La importancia de estos dos

aspectos no se entiende, por otra parte, sin tener presente el lugar que Berríos da al trabajo teórico en la lucha cultural. El presente capítulo pretende dilucidar estas cuestiones.

Dos son los puntos centrales a la hora de explicitar la interpretación desde la cual Berríos va a entender la lucha cultural en dictadura. Por un lado, la cuestión de la transición de una formación ideológica a otra, cuestión que Berríos enmarca en la lucha por el poder. Por otro, la forma de dominación ideológica que muestra la burguesía en su constitución en tanto clase y que Berríos ha rastreado en su desarrollo histórico en Chile.

En efecto, en un primer momento, la inserción de su propio trabajo teórico en la lucha cultural parte por la tarea de determinar el mecanismo de la dominación ideológica de la burguesía y su desarrollo histórico en la lucha cultural en Chile, desenmascarando con ello su particular forma de apropiación. La cuestión crucial aquí, para nosotros, será el hecho de la "relectura" que la burguesía hace de lo popular, como la forma en que opera su dominación ideológica en el marco de la disputa por "lo nacional", elemento central, por otra parte, en la transición. Lo importante, es que este mecanismo es el que determinará la forma que tiene la resistencia de enfrentar la lucha cultural en vistas de la transición.

Ahora bien, tan importante como determinar los rasgos particulares del periodo de transición será la perspectiva metodológica de análisis de los hechos culturales que ponga en marcha. En esta dirección, parece tener en cuenta la recomendación que el mismo Lenin hiciera respecto de la comprensión de su propia "época de transición". Hablando sobre el periodo entre la revolución de 1905 y la definitiva de 1917, Lenin afirma:

> Este periodo es, indudablemente, un periodo transitorio entre dos olas de la revolución, más, a fin de prepararse para la segunda revolución, se necesita, precisamente saber captar lo original de este tránsito, saber adoptar la táctica y la organización de este tránsito difícil, duro, tenebroso, que nos ha sido impuesto en el curso de la campaña (citado en Berríos, 1981h, p. 104).

Así, tanto como la forma específica en que se origina la dominación cultural de la burguesía y su desarrollo en la historia de Chile, importa la forma en que se va a entender dicha lucha cultural por lo nacional, ese "saber captar" lo particular del momento. El trabajo teórico de Berríos se abocará, por un lado, al análisis de la forma de la lucha cultural y la forma específica de la dominación y, por otro, a la puesta en marcha de "una metodología para la comprensión y análisis de las formas internas que se usan en el Chile de hoy para la transformación ideológico-cultural del país" (1979e, p. 5).[216]

Más que hacer una descripción pormenorizada del método de análisis cultural que Berríos utiliza en su interpretación, lo importante para nosotros es la perspectiva y las consecuencias ideológico-políticas de su forma de análisis cultural. Por ello, nos interesa destacar el lugar que tiene, dentro de este, la perspectiva histórica. Es para nosotros lo crucial del método, el eje que permitiría a Berríos hacer por un lado el correcto diagnóstico de la lucha y, por otro, comprender el lugar y función en esta de la labor teórica y de las mismas expresiones culturales.

Lo que une la forma de la lucha cultural y el método para desentrañarla es el lugar de la labor intelectual respecto del contexto preciso en que se desenvuelve: del diagnóstico que haga del momento particular en que se encuentra la lucha cultural surgirá tanto el marco de actuación posible de la resistencia como el lugar del trabajo teórico en dicha lucha.

> Toda reflexión, personal o de grupo, sobre nuestra realidad –afirma Berríos sobre el trabajo intelectual– implica necesariamente una responsabilidad. Esta emerge en forma directa en la valoración que hacemos, en la hora actual, de nuestra sociedad y su perspectiva global. La responsabilidad resulta de estar inmersos en un proceso, donde los hechos, los movimientos, las organizaciones no son sólo respuestas a agresiones o a subadecuaciones a un mundo de naturaleza hostil. (…) La ganada conciencia de lo propio incluye la responsabilidad en su sentido etimológico: la capacidad de dar respuesta. La

[216] Cuestión que, por configurarse desde el desarrollo histórico de la lucha cultural en Chile, Berríos irá probando y ajustando de forma paralela al análisis de este desarrollo.

> reflexión sobre esa "capacidad" es un momento básico para asegurar el avance (1984f, p. 1).

Lo central aquí para nosotros es que este contexto, entre la primera y la segunda etapa de la dictadura, cambia, imponiendo una reflexión y un cambio en la misma labor intelectual. De aquí la importancia que tiene el segundo periodo de la dictadura, el diagnóstico que hace Berríos de este y el reconocimiento del desafío de renovación que plantea en todos los ámbitos de lo cultural.

Desde nuestra interpretación, si bien el análisis de Berríos de la lucha cultural en Chile y la interpretación de su desarrollo histórico pretende desentrañar la forma particular de dominación ideológica, el desplazamiento hacia la consideración de la historia de la filosofía latinoamericana se produce, no obstante, desde la forma de comprender y desvelar la lucha y las formas de dominación, hacia la forma de hacerse cargo y responder a los desafíos que la nueva situación plantea. Este paso, como afirma Berríos en la cita precedente, no se da sin una reflexión sobre el propio trabajo intelectual.

En este capítulo nos volcamos a la tarea de dilucidar la primera parte de este problema, la forma de comprensión de dicha lucha, para, en el próximo, centrarnos en la respuesta al desafío de la renovación.

Ahora bien, en tanto sus análisis van siguiendo el desarrollo de la lucha cultural como parte de la forma en que asume su trabajo intelectual, el desplazamiento no hace referencia a un desarrollo interno de su pensamiento, sino a la relación de este con el desarrollo histórico de su contexto, es decir, con el devenir de su "momento teórico" que aparece en el análisis cotidiano de los hechos culturales.

En efecto, el concepto de renovación no es un concepto que, en principio, haya surgido originalmente de la propia reflexión de Berríos, o provenga de una discusión académica. Al contrario, está ligado de forma directa con la discusión que se dio, al interior de las fuerzas políticas de izquierda, como consecuencia de la derrota y el fracaso que representó el golpe de Estado y la dictadura.

Luego del golpe de Estado y frente a la pronta conciencia de la incapacidad de respuesta frente a la intervención militar, los dirigentes y militantes de las distintas

organizaciones políticas que lograron escapar de las manos de la represión fueron, en su gran mayoría, pasando a la clandestinidad o saliendo al exilio. Junto con el imperativo de sobrevivencia se comienza, en ambos espacios, la tarea de reconstitución de las organizaciones.

En dicho contexto, la reflexión y análisis respecto de la derrota sufrida por el gobierno de la Unidad Popular se convierte en una de las principales cuestiones que se plantea la izquierda, lo que, junto con el análisis de las acciones y las perspectivas del régimen militar, serán la base para que poco a poco, y de forma sostenida en el tiempo, la "oposición" a la dictadura vaya planteándose las estrategias para poder derrocarla y ser una alternativa real y factible a esta. El concepto de renovación surge al interior de este debate, desde una perspectiva autocrítica, como la necesidad de una transformación, tanto teórica como práctica, del proyecto político de los partidos del ámbito socialista. Por ello, se entendió en un principio y de forma preponderante como "renovación política" y, en particular, como "renovación socialista".

Para Jorge Arrate (2002), uno de los líderes de este proceso en el exterior, el principal propósito de la renovación fue el de revitalizar el pensamiento socialista.

> La "renovación" quiso reexaminar el concepto de Estado –afirma–, incorporar al análisis la categoría de "hegemonía" y revalorizar la democracia como espacio y límite de la acción política. Propuso una revisión del modelo de partido, planteó nuevos enfoques sobre la relación entre medios y fines y entre cultura y política, y explicitó una dura crítica al modelo comunista soviético (Arrate, 2002).

Manuel Antonio Garretón (1987), uno de los teóricos de la renovación socialista en el interior, la definió por su parte, cuando aún era objeto de encendidos debates, como "el proceso teórico y práctico de crítica al socialismo clásico tal como se vivió en Chile hasta 1973 y de reformulación y actualización de su bagaje intelectual y político durante los últimos diez años aproximadamente" (p. 1). En esta dirección, para Garretón la renovación socialista comprende cuatro dimensiones en el campo teórico-ideológico: el distanciamiento del marxismo-leninismo con la consiguiente

reevaluación crítica de la experiencia de la Unidad Popular; una revalorización de la democracia política; una revisión de la inserción del socialismo en la izquierda y la política chilena; y una revisión de la inserción internacional de la política y de las articulaciones entre los partidos, el Estado y la sociedad civil.

En un intento de redefinición del concepto, que independiente de sus contenidos amplíe las posibilidades de comprensión del proceso que le subyace, la historiadora Cristina Moyano (2010) entiende la renovación socialista como "un proceso de reconfiguración ideológica y práctica de lo que significaba ser y hacer política desde el campo de la izquierda, cuya experiencia del poder fracasó con el golpe de Estado del año 1973" (p. 95).

Moyano entiende que el proceso de renovación socialista reconstruye la cultura política de la izquierda desde la experiencia de vida de los militantes, experiencia que involucran sus redes, su historia común, las críticas a las ideas previas (como la del socialismo o la democracia), o las nuevas propuestas políticas alternativas que surgen en su entorno. Con ello, se constituye una nueva representación de la realidad que, creando un nuevo orden simbólico, genera un nuevo marco en donde los sujetos y los grupos redefinen su identidad, así como sus objetivos a corto, mediano y largo plazo. Esto explica las características particulares que tuvo el proceso de renovación socialista y el impacto en todo el ámbito de la oposición a la dictadura:

> Al realizar dicha acción de identificación –afirma Moyano–, se obligan a redefinir al otro y los referentes con los cuales crearán lazos de alianza y de lucha. Es así como la renovación socialista articula dos identidades prevalecientes: la identidad del derrotado autocrítico y la identidad del resistente (2010, p. 96).

Si parte importante de la renovación viene por un lado de la autocrítica y la reflexión por la derrota y por otro, de la forma y el contenido del diagnóstico que se hace sobre la situación chilena y los cambios que va produciendo la dictadura, la discusión que se dará entre críticos y resistentes, en la terminología de Moyano, va a centrarse tanto en la profundidad de dichos cambios y las posibilidades de acción que

admiten, como en la pertinencia de los esquemas clásicos del marxismo-leninismo como forma de comprensión, lucha y organización en el contexto chileno. La discusión por la democracia como marco de la acción política versus la posibilidad de la lucha armada, las discusiones de la amplitud y sentido de las alianzas políticas o la discusión sobre la forma de organización y mecanismos de toma de decisiones de los partidos se mueven dentro de estos parámetros.

El proceso de renovación se entiende, sin embargo, no solo a través del fracaso de la Unidad Popular y la violenta represión política del Chile dictatorial. También es muy relevante el contexto de reflexión, crítica y relectura de la experiencia chilena, en contacto con la experiencia política de los propios lugares de exilio.[217] En el exilio, los chilenos no solo trabajan en la denuncia del Golpe y la represión de la dictadura, organizan vastas campañas de solidaridad con Chile o se enfrascan en la discusión política respecto de su futuro. El exilio chileno también forma parte de los hechos y etapas que cambian el escenario mundial en el último cuarto del siglo XX, viviendo estos cambios desde los principales centros de dicha historia.

La discusión política de los exiliados sobre Chile se nutrió de las reflexiones que emanaban de los distintos contextos en que vivieron su exilio, así como de la visión y reflexión que en estos se hizo sobre el devenir del proceso revolucionario chileno. Con ello, se vuelven espectadores y partícipes del proceso de revisión y crisis de identidad de la "izquierda" mundial, en donde el proceso chileno tuvo un lugar destacado.

En efecto, si en la década del sesenta fue la revolución cubana la que marcó la agenda de la izquierda latinoamericana e influyó fuertemente a escala mundial, desde principios de los setenta ese rol lo jugó el proceso de revolución pacífica y democrática de Allende, sobre el cual recayeron las simpatías y antipatías de la mayor parte de los actores políticos mundiales. Luego del golpe de Estado, los cuestionamientos a las formas más eficaces de acción política y la búsqueda de lecciones del fracaso del proceso chileno

[217] Para acercarse al proceso de renovación socialista desde la perspectiva específica de la circulación de ideas entre el interior y el exterior véase Moyano (2011), quien lo aborda para el caso particular del MAPU.

fueron un punto importante de las reflexiones, acuerdos y discrepancias, no solo de la izquierda chilena, sino de la izquierda latinoamericana y mundial.[218]

Uno de los casos paradigmáticos de cómo funcionó esta influencia recíproca y constante entre la experiencia chilena, tanto del gobierno de Allende como su fracaso, y la política de los países de acogida y el escenario mundial es el caso de Italia. Allí, Enrico Berlinguer, Secretario general del Partido Comunista Italiano, presenta su propuesta de alianza con la Democracia Cristiana italiana (conocida como el "compromiso histórico") en una serie de ensayos publicados como consecuencia del golpe de Estado en Chile, en un intento de sacar conclusiones políticas de dicha experiencia. En una dirección de influencia, estas tesis hacen parte importante de lo que se llamó el Eurocomunismo, que marca la distancia de los partidos comunistas de Europa occidental con el modelo de la Unión Soviética. En la dirección contraria, un gran número de dirigentes chilenos exiliados han reconocido en las tesis de Berlinguer, en la matriz teórica gramsciana y en el Eurocomunismo que se desarrolló posteriormente, una influencia decisiva en el proceso de la renovación socialista.[219]

En este plano internacional, un primer momento del exilio chileno transcurrió en un periodo de distensión entre las superpotencias, lo que ayudó a que las políticas de solidaridad de unos y otros no se vieran como políticas contrapuestas, alejándose del esquema de confrontación bipolar de la guerra fría y pudiendo, los exiliados chilenos,

[218] Rojas Mira y Santoni (2013) sostienen, en esta línea, que dependiendo del lugar donde los exiliados se encontraban, estas reflexiones, marcadas por el sentido específico en que se desarrollaba la solidaridad con Chile, fueron decantando teórica y políticamente en distintos ejes. Esto repercutirá, de vuelta, en las perspectivas de los exiliados, inmersos en dichas discusiones. Estos ejes se condicen con las tres grandes zonas en las que dividen el exilio chileno. En primer lugar Latinoamérica, en donde los énfasis de la solidaridad fueron puestos en la cuestión del nacionalismo y la lucha antiimperialista, vertiente común de la lucha latinoamericana. En segundo lugar, el bloque de países capitalistas, que como mencionamos, incluye a los países de la Europa occidental y países como Australia, Canadá o Estados Unidos, en donde, a grandes rasgos, el énfasis se puso en la lucha por la defensa de los derechos humanos y la democracia, entendida desde la matriz occidental y socialdemócrata. Aquí, los autores distinguen dos "sub" zonas. La primera, la de los países del norte de Europa, como Suecia, Holanda, la República Federal Alemana, Reino Unido o Finlandia, donde tenían un peso preponderante los países social-demócratas o laboristas. En estos países, donde el caso paradigmático es la Suecia de Olof Palme, se hizo una lectura socialdemócrata del proyecto de Allende, compartiendo la meta final del socialismo, lectura desde la cual se movilizó la solidaridad. Por otra parte, países como Italia, Francia o España, no solo tenían una simpatía ideológica por el proyecto de Allende, sino que veían una serie de similitudes de la situación política chilena con su propio contexto político, lo que hacía del proceso chileno un ejemplo relevante. Finalmente, el conjunto de países de Europa oriental, el bloque socialista, en donde, como mencionamos para el caso de la RDA, la solidaridad giró en torno a la lucha antifascista y el "ethos" revolucionario que uniría la experiencia de aquellos países con el pueblo chileno.

[219] Para ahondar en esta cuestión ver Santoni (2010)

contar sin problemas "con la ayuda activa de los gobiernos de los países comunistas, de muchos países capitalistas y de otros no alineados, así como de partidos socialdemócratas, laboristas, comunistas, democratacristianos y hasta nacionalistas" (Rojas Mira y Santoni, 2013, p. 127). Esto permitirá al exilio, a lo largo de su desarrollo, tejer redes y mecanismos de debate y circulación de las ideas que fueron surgiendo en cada uno de los lugares el exilio y poder contrastar críticamente estos distintos enfoques.[220]

Con ello, a pesar de la Guerra Fría y la división del mundo en bloques, el proceso de "renovación socialista" se desarrolla de forma paralela en todo el exilio chileno. En la RDA, este se vive de forma particularmente intensa, al ser el epicentro de uno de los hechos ligados a este proceso de mayor repercusión política para la oposición al régimen de Pinochet: la división del Partido Socialista, en 1979, cuya sede "exterior" se encontraba en Berlín oriental.

Según Arrate (2002), uno de los líderes de la facción "renovada" del Partido Socialista luego de la ruptura, la primera fase del proceso de la renovación socialista, que nace del debate autocrítico sobre la Unidad Popular y el marxismo-leninismo, concluiría con dicha división, entre un grupo de partidarios de la renovación, presidido por el hasta ese momento Secretario General del partido Carlos Altamirano, y otro, contrario a las ideas y prácticas políticas que esta buscaba. Este segundo grupo era liderado por Clodomiro Almeyda, antiguo ministro de Relaciones Exteriores y de Defensa de Allende, quien dirigía la Secretaría ejecutiva de la Unidad Popular en Berlín, donde funcionaba el grupo de síntesis y análisis en el que participaba Berríos. Ambas facciones reclamarán para sí la representación de la tradición e historia del Partido Socialista de Chile y su continuidad.[221]

Los partidarios de Altamirano, que traslada su residencia a Paris luego de la ruptura, critican la política vertical leninista como una vía hacia el socialismo, propugnan la colaboración política amplia, incluyendo a la Democracia Cristiana,

[220] Dentro de estos mecanismos, las incontables revistas, informativos y boletines, tienen un lugar privilegiado y aún poco estudiado.

[221] Las causas de la ruptura del Partido Socialista chileno no se remiten exclusivamente a la cuestión de la renovación, aunque la vehiculan y termina siendo uno de los factores más relevantes. Fuera de las características personales y políticas de sus principales protagonistas, estas causas remiten también a la larga historia de configuración y funcionamiento interno del PS, y a cómo su estructura y cultura política hizo frente al golpe militar, la represión, y la división del partido entre el exilio y el interior. Para una mirada general de estas cuestiones véase Ortiz (2007) y Arrate y Rojas (2003d, 2003c).

como la única forma de derrotar a la dictadura y circunscriben la acción del partido a los marcos de la democracia. Los partidarios de Almeyda, por su parte, pretenden la aplicación rigurosa de los criterios marxista-leninistas de acción política y su visión instrumental de la democracia y si bien no rechazan una política de alianzas amplias, privilegian el acercamiento con el Partido Comunista y tienen una predilección por la línea política de los países comunistas de Europa del Este (Arrate y Rojas, 2003b).

Inmediatamente consumada la división del PS se inicia una segunda etapa de la renovación, que coincide y tiende a identificarse con el llamado proceso de "Convergencia socialista". Proceso de creación de un espacio de discusión y toma de decisiones conjunta entre los partidos que aspiran al socialismo, la "Convergencia" intenta poner las bases para superar la crisis de la izquierda y, aunque en sus inicios aglutina a los cercanos a la renovación, busca ser un espacio de diálogo y decisión política entre todos los puntos de vista del socialismo chileno. Comienza por reunir a los dos MAPU y la Izquierda Cristiana, para luego ir integrando a los distintos grupos del PS que, hacia mediados de los ochenta, llegaron a sumar cerca de veinte facciones orgánicas distintas (Ortiz, 2007, Cap. IV).[222] Por su parte, el PS de Almeyda afirma su línea, y se agrupa junto al Partido Comunista, al Partido Radical y al Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). Esta facción del PS, si bien minoritaria en el exilio, es el principal dentro de Chile, aun cuando la fragmentación del partido se vive tanto en el exilio como en el interior.

En 1979 cambia también la situación internacional. En este año, el triunfo del Frente Sandinista de Liberación Nacional, que derroca por la vía armada a la dictadura de la familia Somoza en Nicaragua, reconfigura la discusión de la izquierda latinoamericana respecto a la posibilidad y pertinencia de la violencia como método de lucha política. Globalmente, por otro lado, se vive el fin de la distención en las relaciones entre la Unión Soviética y Estados Unidos luego del triunfo de la revolución iraní y, sobre todo, de la invasión de la Unión Soviética a Afganistán.

[222] Algunas se habían desgajado previamente de la orgánica central del Partido, así como otros grupos que se mantuvieron "neutrales", frente al conflicto entre renovados y ortodoxos, como también se conoció al grupo liderado por Almeyda.

En Chile, por su parte, desde 1977, luego del discurso de Chacarillas,[223] la dictadura empieza abiertamente a mostrar su plan de institucionalización y desarrollo de un proyecto global y a largo plazo para el país. El anteproyecto de nueva Constitución es presentado en 1978 y ya, para 1980, este es una realidad plausible, en la medida que se ratificará por un plebiscito sin ninguna garantía democrática.

En este contexto, se hace presente el reverso histórico y político de la renovación socialista, representado por el giro hacia la vía insurreccional del Partido Comunista, cuya sede en el exterior se encontraba en Moscú. El 4 de septiembre de 1980, días antes del plebiscito que ratificara la nueva Constitución, y coincidiendo con la fecha del décimo aniversario del triunfo de Allende en las urnas, el Partido Comunista, a través de su Secretario General Luis Corvalán, hace pública su apertura política a todos los medios de lucha para combatir la dictadura, en lo que se conocerá como la Política de rebelión popular de masas, donde se incluye la violencia como medio para derrocar a la dictadura.

Paradójicamente el Partido Socialista, o la parte que terminará por hegemonizar el Partido en el momento de su reunificación, que defendió abiertamente la violencia como una alternativa revolucionaria en el gobierno de Allende,[224] y el Partido Comunista, que históricamente se decantó por la vía institucional y una política de amplias alianzas, invirtieron, para finales de 1980, sus perspectivas de acción política.

De esta contraposición de políticas surgirán los dos grandes bloques de la oposición a la dictadura de los años posteriores, bloques que encarnan las identidades en conflicto entre autocríticos y resistentes que destaca Moyano. Según Arrate y Rojas (2003a), unos intentarán, junto con la Democracia Cristiana, hacer una oposición dentro de los estrechos márgenes de acción que dejaba la dictadura y teniendo como límite de acción la democracia. Los otros, buscarán romper la marcha de la dictadura alentando una insurrección popular. En cualquier caso, esto verifica, en los hechos, la disolución definitiva de la Unidad Popular como proyecto político e influirá

[223] Discurso dado en el acto que, como mencionamos, realizó la dictadura para celebrar la batalla de La Concepción y el Día de la Juventud, que había instaurado en honor de los jóvenes mártires en dicha batalla.
[224] Avalada desde el 22º congreso del Partido, en 1967.

decisivamente en el mapa político que se configurará mucho más allá del retorno a la democracia.[225]

Ahora bien, como mencionamos en el capítulo anterior, la cuestión de la renovación entra en el espectro de consideraciones de Berríos ya a principios de 1981, misma época en la que habría dejado de participar en las reuniones de la Secretaría ejecutiva, pero expresando la necesidad de renovación intelectual confesada por la dominación. Es posteriormente que la cuestión de la renovación pasa a ser un punto central de su diagnóstico. Esto se vislumbra particularmente a partir del segundo semestre de 1982, principalmente por el rumbo que toma su Proyecto de Investigación y los trabajos que, de aquí en adelante, produce en relación a este.

En efecto, hasta completar el primer semestre de 1982 Berríos cumple con las proyecciones de escritura de la misma investigación, llegando a finalizar la presentación, la Introducción y los dos primeros capítulos de esta, de un total de cuatro.[226] En adelante, la segunda formulación del Proyecto diverge de su concretización y de lo que se expresa en los "trabajos preparatorios" explicitados en su tercera versión, de julio de 1983.

---

[225] La renovación socialista termina de madurar, para Arrate (2002), con la reunificación del Partido Socialista en Chile, en 1989, donde se integran, además de las dos vertientes principales, la mayoría de los pequeños grupos escindidos del Partido, así como una parte importante de la Izquierda Cristiana y del MAPU, más algunos disidentes del MIR y del Partido Comunista. Para Arrate, en este momento y salvo la importante excepción del Partido Comunista, la mayor parte de la izquierda chilena había asumido las tesis de la renovación. En adelante, el concepto de renovación seguirá su historia, cargándose cada vez más del contenido negativo que le ha dado la conciencia de la insuficiente transición chilena a la democracia. "Desafortunadamente –afirma Arrate–, al peso de una transición interminable parece sumarse el de una "renovación" sin límites. Es el escenario perfecto para una derecha que armó la institucionalidad de la transición con el fin de desdibujar identidades (la propia incluida) y empujar a los actores hacia un centro muy particular donde transcurre la política en su versión espectáculo" (2002).
El tema de la renovación socialista es complejo y, aunque es uno de los más trabajados dentro de los estudios sobre el exilio chileno, está todavía en un momento en donde se siguen abriendo distintos enfoques de análisis, tanto a nivel metodológico, teórico, como a nivel de las fuentes documentales. Esto, sobre todo porque el mismo proceso tuvo un sinfín de aristas y, finalmente, tiende a abarcar todo el proceso político que vivió la izquierda chilena luego del fracaso o derrota del gobierno de la Unidad popular. Dicho proceso continúa hoy en día siendo revisitado, quizá con más detalle y profundidad que nunca, por la importancia que tuvo para la "transición" y por ende, por la importancia que tiene para la situación política actual en Chile. En efecto, esta ha sido una de las principales motivaciones para abordar la cuestión de la renovación socialista, principalmente desde la historia y la ciencia política. Para profundizar en análisis de este proceso, véase, además de los trabajos citados, Santiso (2001), Ulianova (2009), Navarro (2016), Santoni (2016), M. Rojas (2017), Perry (2017) y Perry (2018).

[226] Los que hacen parte de la carpeta de la *Investigación* (Berríos, 1981g), a la que hemos hecho referencia.

A principios de este segundo semestre de 1982, Berríos participará en dos de las iniciativas más amplias y de mayor impacto en el desarrollo de la discusión teórica y política sobre la renovación socialista. Nos referimos, por un lado, a las Escuelas Internacionales de Verano (ESIN), organizadas por el Instituto para el Nuevo Chile (INC) en Rotterdam y, por otro, a los llamados encuentros de Chantilly (I y II), realizados en la localidad homónima cercana a Paris, organizados por el INC y por la Asociación para el Estudio de la Realidad Chilena (ASER-Chile), radicada en Paris y cercana al espacio de la Convergencia socialista.[227]

En efecto, aún después de la división del PS y la salida de Berlín de los principales dirigentes del ala "renovada" del partido, y aun cuando el MAPU fue desde un comienzo uno de los partidos que participaron activamente de este proceso, las posibilidades para Berríos y el resto de los exiliados chilenos en la RDA de poder tener contacto con otras redes políticas fuera del ámbito de influencia soviética no se vieron particularmente mermadas.[228] No ocurría lo mismo ni con los ciudadanos y organizaciones de la propia RDA ni, tampoco, cuando los motivos para salir de la RDA se alejaban un poco del cometido político-partidario. En el caso de los chilenos, sin embargo, no eran los funcionarios de la RDA quienes ponían o levantaban las trabas, sino el Comité Chile-Antifascista, encargado de gestionar los permisos de salida para los chilenos.[229]

---

[227] Específicamente al "Secretariado de Partidos de Convergencia Socialista" que se había constituido en Santiago, incluyendo a los dos MAPU, la Izquierda Cristiana y una facción de PS liderada por Ricardo Núñez.

[228] Según Pieper (2014), esta fue una de las principales características que tuvo la solidaridad con los chilenos exiliados en la RDA: dio un espacio para que estos, fundamentalmente sus dirigentes políticos, crearan nuevos lazos en toda Europa, lo que posibilitó, como demuestra la ruptura del PS, que muchos de ellos reconsideraran sus políticas y planearan nuevas estrategias, aunque estas fueran en directa confrontación y crítica con la posiciones políticas de sus anfitriones. De esta forma, el espacio de la RDA no fue, a pesar de las burocratizadas labores de control ideológico, un obstáculo infranqueable y, en opinión de Pieper, el "muro" fue una frontera política más simbólica que real, al menos para lo que hacía referencia a la actividad política de los exiliados. Fuera de los encuentros de Chantilly y de las ESIN y de los seminarios y actividades realizados dentro de la RDA, Berríos participa, en un seminario realizado en Sofía, Bulgaria, sobre Dimitroff, presentando la ponencia "La influencia de Dimitroff en Chile". En octubre del mismo año, viaja a Frankfurt, para presentar en un seminario sobre la cultura chilena en la década del setenta, "La mujer y la política cultural". Finalmente, podemos destacar la conferencia sobre "Cultura popular en los diez años de dictadura", que realizó como único invitado en un encuentro "Artístico cultural Latinoamericano" que organizó la Asociación Lautaro, en Södertälje, Suecia. Esta última actividad fue programada como una charla de una hora y media, con la posterior presentación de discusión por grupos.

[229] En efecto, el mismo Berríos sufría estas trabas, en particular, al no poder acceder con la asiduidad que sus investigaciones demandaban a la biblioteca del Instituto Iberoamericano de Berlín (Ibero-

Las ESIN nacen en agosto de 1981 a instancias del director del INC, como una forma revivir, en el exilio, el espíritu de las universidades chilenas antes del Golpe. Fundado en Rotterdam en 1977 y dirigido por Jorge Arrate, el INC fue concebido por Orlando Letelier, exministro de Allende y exembajador de Chile en EEUU, como un centro de estudios que colaborara en poner término a la fragmentación de la oposición al régimen militar.[230] Por ello, financiado principalmente por el gobierno socialdemócrata holandés, estuvo integrado por miembros de todas las fuerzas políticas de oposición al régimen militar, incluida la Democracia Cristiana, y llegó a convertirse en uno de los centros de estudio de referencia en la discusión de la renovación en el exilio (Perry, 2017).

La idea de las ESIN era reunir a un gran número de estudiantes y profesores durante nueve días en Rotterdam, abriendo la posibilidad de asistir a diversas actividades. Se ofrecieron cursos, talleres, mesas de discusión y conferencias de diversas ramas del conocimiento y la cultura (desde la danza hasta la edición audiovisual), así como de temáticas muy variadas (desde la agricultura hasta la computación, pasando por la economía, la literatura o la educación). Por otra parte, se hicieron exposiciones y presentaciones de música, danza o cine.[231]

Berríos participó, al menos de la segunda y la tercera versión de las ESIN. En la primera de estas, del 19 al 28 de agosto de 1982, Berríos va a dar un curso bajo el título "Panorama de la filosofía latinoamericana", cuya duración, de tres sesiones, se

Amerikanische Institut), una de las más importantes bibliotecas sobre cultura iberoamericana de Europa, que se encontraba en el Berlín occidental.

[230] Letelier no pudo, sin embargo, ver en funciones el Instituto ya que, un mes después de reunirse con el alcalde de Rotterdam, André van der Louw, en el marco de una gira para recibir apoyos para la creación de este, Letelier es asesinado con un coche bomba en Washington, en una operación de los servicios de inteligencia de la dictadura. En dicha reunión, Letelier habría incluso dado una lista de las personas que deberían integrar el Instituto, lista por la que se guio van der Louw, junto a Saskia Stuiveling, para, luego de conseguir los apoyos y permisos necesarios del gobierno holandés y un lugar en Rotterdam para instalar el Instituto, invitar a Jorge Arrate para dirigirlo y comenzar el reclutamiento de la gente necesaria (Perry, 2017).

[231] El éxito de las ESIN fue tan amplio, que llegaron a realizarse en los años posteriores un total de ocho versiones de la misma. Las tres primeras, realizadas en Rotterdam los veranos de 1981, 1982 y 1983, reunieron más de trescientas personas en cada una de ellas, de hasta dieciocho nacionalidades distintas. Desde su cuarta versión en 1985, y luego del fin de la dictadura argentina, la ESIN se desarrolló en Mendoza, a pocos kilómetros de la frontera con Chile. Entre 1985 y 1988, llegan a contar con cerca de setecientas personas (en enero de 1986), muchos de los cuales cruzaban la cordillera desde Chile para asistir. La última ESIN, en 1989, se realizó en Santiago, con todos sus organizadores ya sin prohibición de entrar al país, y a un mes de la elección que tendrá como ganador a Patricio Aylwin. El mismo Aylwin es quien realiza el discurso de clausura de la escuela (Perry, 2017).

ajusta a la duración de los setenta cursos que se ofrecieron en aquella ocasión, de entre dos y cuatro sesiones cada uno (Brunner, 1982).[232]

A diferencia de la primera ESIN, en donde, independientemente de las temáticas de los cursos ofertados, las discusiones que fueron surgiendo se centraron principalmente entorno al patriarcado y el feminismo contemporáneo (Perry, 2017), en la segunda versión, el tema preponderante de la discusión será el de la renovación socialista y la necesidad de una nueva mirada sobre los temas más importantes que habían vertebrado la política nacional en el último tiempo. Según Arrate (1985), fue destacable la presencia de diez profesores venidos desde Chile para esta segunda versión de la ESIN. En el debate con ellos, afirma, los exiliados pudieron darse cuenta de que este proceso de revisión no era un fenómeno exclusivo de los exiliados, sino que también se daba en el interior.

Por otra parte, estos profesores a los que refiere Arrate son, muy probablemente, los mismos que una semana después, el fin de semana del 3 al 5 de septiembre de 1982, asistieran al encuentro de Chantilly I, al que también asistió Berríos.[233] Este encuentro, en modalidad de seminario, reunió a más de un centenar de intelectuales y profesionales ligados a la política, tanto de Chile como del exilio y fue organizado por el INC y por ASER-Chile. El perfil de este seminario es más restringido y marcadamente más ideológico y político que las ESIN: aunque abierto a todas las tendencias del espectro político de la oposición al régimen, se plantea abiertamente como un espacio de discusión e intercambio entre las distintas tendencias de la renovación socialista (ASER y INC, 1982).

Como declaran sus actas publicadas en la revista *Chile-América,*[234] este seminario se realizó, bajo el título "Chile – 80. Movimientos, escenarios y proyectos",

[232] No tenemos constancia de que existan actas de la ESIN-2.

[233] A finales de ese año 1982, José Joaquín Brunner, intelectual de la renovación residente en Chile y ponente en el seminario de Chantilly I, escribe un pequeño artículo para la revista *Mensaje,* en Chile, describiendo la experiencia de ambas actividades (Brunner, 1982). En efecto, en el encuentro de Chantilly I encontramos un importante contingente de los intelectuales que desde el interior, ya desde mediados de los setenta, habían empezado a formular las primeras críticas de fondo al periodo de la Unidad Popular y, sobre todo, al marxismo-leninismo. De entre estos, los que corresponderían a los mencionados por Arrate para la ESIN, participaron como ponentes de algunas de las mesas Tomás Moulian, José Joaquín Brunner y Manuel Antonio Garretón, vinculados a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), y Eugenio Tironi y Javier Martínez, ligados a SUR Centro de Estudios Sociales y Educación, ambas instituciones con sede en Santiago.

[234] *Chile-América,* fue, dentro de las revistas más importantes del exilio chileno, una de las primeras en aparecer y una de las de más larga duración (1974-1983). Fue fundada en Roma por personeros de

con el objetivo general de abordar las formas y el contenido de la transformación que necesitaba Chile. Se propone, en esta dirección, responder a dos necesidades específicas: "Por una parte, la necesidad de definir una nueva forma de vinculación con la realidad de Chile (…). Por otra parte, el deseo de reunir a los grupos de trabajo, reflexión y de estudio que existen en Chile y en diversos países" (ASER y INC, 1982).

Los encuentros de Chantilly han sido reivindicados por sus propios protagonistas, tanto en esa época como en momentos posteriores, como uno de los hitos del proceso de renovación y convergencia socialista. Para estos, los seminarios fueron una importante oportunidad de reunirse a discutir, cara a cara, sobre las convergencias y divergencias de sus posturas, llegar a acuerdos sobre el diagnóstico sobre la situación ideológica, política y cultural chilena y sobre la dirección que la renovación socialista debía tomar en consecuencia. Es un punto de inflexión en la discusión sobre la renovación, en la medida que, como dijera más de veinte años después Carlos Ominami, uno de los organizadores del encuentro por parte de ASER, estos seminarios representaron "'la salida del closet" de los renovados, aquellos que hicieron la autocrítica de la UP y asumieron la realidad del mercado" (citado en Rojas Casimiro, 2014, p. 205).

Tomás Moulian, otro de los referentes teóricos de la renovación y asistente a estos seminarios, afirma sobre la consolidación del proceso de renovación en ese año:

> Hay un tiempo (...) en que se pueden pronunciar ciertas palabras y un tiempo en que no se puede. En esta época era imposible por ejemplo decir soy socialdemócrata. Hay nociones indecibles. Es solamente a partir de 1982 que uno se podrá afirmar legítimamente como socialdemócrata. Tras ese momento, existe una social-democratización brutal de la izquierda chilena. El partido renovado empieza a definirse en términos de modernidad. Se deja entonces de hablar de superación del capitalismo (citado en Santiso, 2001, p. 93).

orientación cristiana, tanto de la Unidad Popular, como de la Democracia Cristiana (los que se habían opuesto a la intervención militar). Entre sus principales características, destacan su vocación informativa sobre la realidad chilena, y la de ser una importante plataforma de los debates al interior de la oposición a la dictadura, vinculando no solo a los distintos puntos del exilio, sino que teniendo una importante labor de conexión con el "interior" de Chile. Para profundizar en ella, ver Monsálvez y Gómez (2018).

La importancia de Chantilly, no obstante, puede medirse no solo por la relevancia que le dieron sus protagonistas y valedores, sino también por la contundencia con que, principalmente el Partido Comunista, sale a responder a dicho encuentro y a alguna de sus conclusiones, en distintos medios escritos de la izquierda chilena en el exilio.

Reconociéndose en las antípodas de la "renovación socialista", el PCCh tiene sin embargo un lugar importante en esta discusión, sobre todo cuando esta se hace explícita y cada vez más masiva. La postura de los comunistas fue siempre, y muchas veces virulentamente, contraria al proceso de renovación tal y como era planteado en estos foros. Un episodio importante de esta discusión es el debate que se da en torno a las conclusiones de Chantilly I, encuentro al que, aunque invitado, el Partido Comunista prefirió no asistir.[235]

El seminario de Chantilly I se dividió en cuatro comisiones de trabajo, en cada una de las cuales se presentaron entre cuatro y siete trabajos, que distintos investigadores invitados habían enviado previamente. Estos trabajos fueron discutidos durante dos días y medio en el seno de las comisiones, para luego tener un plenario, de medio día de duración, en el que se pusieran en común los debates realizados en los días previos.[236] Las temáticas tratadas fueron: Problemas del Marxismo, el socialismo y la democracia; Presencia y composición de las fuerzas sociales en conflicto; Evolución político-cultural del régimen militar y escenarios posibles de una transición a la democracia; y Sobre los contenidos de una propuesta alternativa.

Las conclusiones y el consenso de la primera de estas generaron gran polémica, En ellas se puede ver lo central del proceso de renovación. Algunos de los puntos de acuerdo más controvertidos fueron:

[235] Participarán, sin embargo, como investigadores a título personal, algunos de sus militantes, como es el caso de Osvaldo Fernández y Ernesto Ottone. Este último será incluso ponente en una de las comisiones del encuentro.

[236] Las actas publicadas presentan, por un lado, el resumen de los debates de las comisiones, presentando los puntos que generaron mayor consenso, aquellos en los que el debate fue más controvertido, en los que hubo dos posturas antagónicas claras o explicitando la necesidad de mayor elaboración teórica. Por otro lado, se publican la mayoría de los trabajos presentados.

I. Abandono y superación del esquema marxista-leninista, sea como lectura de la realidad, sea como práctica sobre la misma.

II. Valorización de la democracia en su doble sentido, como pluralismo y democracia política por una parte, como democratización de la sociedad en un sentido amplio por otra (…).

V. Las contradicciones en una sociedad no pasan solamente por el conflicto de clases estructurada económicamente. La acción política debe recoger el aporte de los distintos grupos y movimientos sociales que se expresan en la sociedad chilena.

VI. Toda política de transformación de la sociedad debe tomar en consideración las condiciones internacionales orientándose hacia la superación de la lógica de bloques.

VII. Las experiencias socialistas llamado "socialismo real", no han creado los mecanismos de gestión democrática del poder capaces de resolver los conflictos que surgen en una sociedad moderna. Por consiguiente ellas no constituyen un modelo inspirador para el socialismo chileno (ASER y INC, 1982, p. 3).

El Partido Comunista se siente interpelado y atacado por las críticas de los "renovados" al marxismo. Por ello, su respuesta fue marcadamente confrontacional. Esta fue vehiculada a través de diversas revistas del exilio chileno, como *Araucaria de Chile* o la misma *Chile-América*, cercana a la renovación, aunque pasó principalmente por el *Boletín exterior* del PCCh, más conocido como el "Boletín Rojo". En este, se sucedieron más de once artículos, entre el número 58, de marzo-abril de 1983, hasta el número 67, de septiembre-octubre de 1984, criticando abiertamente las tesis expuestas en Chantilly I.[237].

[237] A nivel de elaboración teórica destacan, dentro de estos, una serie de artículos de Claudio Gutiérrez titulados genéricamente "La concepción marxista del Estado", en donde intenta hacer frente a las críticas expuestas en las Actas de Chantilly (principalmente en el texto de Tomás Moulian) a la teoría marxista del Estado, por un lado mostrando sus limitaciones y connotación de clase, y por otro, respondiendo a la crítica de la estrechez y rigidez de dicha teoría para comprender las complejidades del Estado moderno (C. Gutiérrez, 1984a, 1984b, 1984c, 1984d, 1984e).

La defensa que hizo el PCCh se basó esencialmente en lo que considera uno de los principios fundamentales de toda teoría revolucionaria para el análisis social y la acción política: la perspectiva de clase. Por ello, acusó a los partidarios de la renovación de, al abandonar la perspectiva de clase, extraviarse en la lucha contra la dictadura y favorecer con ello a la permanencia de esta en el poder, cuando no, de ser abiertamente reaccionarios, antimarxistas y anticomunistas.[238]

La importancia de este momento en las reflexiones de Berríos queda de manifiesto si nos fijamos en el camino que toma el desarrollo de su Proyecto. De acuerdo a lo programado en la segunda versión de este, entre el segundo semestre de 1982 y durante todo 1983, Berríos debió continuar con la línea de su Proyecto, abordando a los contemporáneos de Bello y su relación con este, e investigando las huellas de la influencia de la filosofía de Bello en la crisis de lo nacional de principios de siglo. Ya para el segundo semestre de 1983, Berríos debía tener el primer borrador del trabajo completo, además de una monografía comparativa de las obras de Bello con las temáticas tratadas por sus contemporáneos y otra sobre las causas de la recepción del positivismo en América Latina.

Sin embargo, desde el segundo semestre de 1982, Berríos va a entrelazar explícitamente sus dos proyectos intelectuales, centrándose por un lado en explicitar los criterios y tesis historiográficas desde las cuales abordar el desarrollo de la historia de la filosofía latinoamericana, pensándolas desde el lugar que este estudio tiene dentro de la lucha cultural y, por otro, en recapitular y reflexionar sobre los análisis de la lucha cultural en Chile que ha venido haciendo en sus Comentarios Culturales. En

[238] Así lo resume Orlando Millas, miembro de Comisión política del PCCh en el exterior, en una entrevista concedida a la revista *Chile-América*: "A los comunistas nos parece muy diferente la existencia de criterios diversos entre unos y otros dentro del antifascismo y, de otra parte, la manifestación de aquel tipo de anticomunismo morboso expuesto en Chantilly. Allí se quiso formular a la manera de sentencias judiciales condenaciones al método marxista" (Orlando Millas, 1984).
En un artículo sobre Allende, publicado en el *Boletín exterior* del partido, Millas ahondará en esta cuestión: "Quizá lo más grave, en relación a ese "Encuentro de Chantilly", no resida en la exposición grosera de criterios reaccionarios formulada en sus "Actas del encuentro" y en exposiciones como las de Tomás Moulian, Eugenio Tironi o Alejandro Rojas. Al fin y al cabo, sobre eso no caben confusiones y cualquier lector de tales trabajos puede formarse un juicio inmediato. Respecto de ellos sólo cabe la lucha ideológica, la polémica sin contemplaciones, rebatirlos y esclarecer sus tergiversaciones.
Pero, hay algo que nos parece aún más alarmante. En el ambiente "a lo Chantilly", donde se pierde la brújula, surgen extravíos lamentables. Muchas veces inconscientemente y hasta insensiblemente, va formándose una escuela de pensamiento que elude los grandes asuntos planteados hace quince años por la Unidad popular y desecha el legado de Allende" (Orlando Millas, 1983, p. 55).

ambas cuestiones, la necesidad de renovación es una de las claves de interpretación de esta lucha.

Respecto de lo primero, Berríos aborda la relación entre renovación y filosofía latinoamericana en el primero de los trabajos preparatorios que se alejan de la proyección original de la investigación: "El concepto de "renovación" bajo el punto de vista de la historia del pensamiento filosófico latinoamericano", finalizado por Berríos en septiembre de 1982, justo después de asistir a la ESIN-2 y al encuentro de Chantilly I.

Como hemos dicho, este es el primer lugar donde parece ligar la cuestión de la renovación directamente con la filosofía latinoamericana. Aunque por encontrarse perdido no podamos saberlo con exactitud, es probable que el trabajo preparatorio de "El concepto de "renovación"', sea el resultado del desarrollo del curso que el propio Berríos dicta en la ESIN-2, en un primer enfrentamiento con las discusiones que tanto en esta actividad como en el seminario de Chantilly I, se dieron entorno a la renovación.[239] Creemos, en cualquier caso, que el manuscrito "Panorama de la filosofía latinoamericana" de diciembre de 1982, tanto por la temática, el tono expositivo de la introducción y la conclusión, como por la ausencia de anotaciones que indiquen su pertenencia a alguna ordenación del propio Berríos, debe corresponder a una reelaboración de dicho curso homónimo, en la que incluye las influencias y reflexiones a partir de estas reuniones.

En la introducción de este texto, en efecto, Berríos afirma que tratará el tema de la filosofía latinoamericana como un aporte al proceso de renovación y hará una interpretación de la discusión sobre este proceso, abordando sucintamente algunos de los tópicos y consensos y las polémicas suscitadas en la ESIN-2 y Chantilly I, como la profundidad de los cambios que la dictadura ha generado luego de la promulgación del

[239] Aun teniendo en cuenta la cercanía de las fechas y la probabilidad de que el trabajo hubiera estado avanzado antes de estos encuentros, creemos que los participantes de Chantilly I que venían de Chile, entre los que se encuentran algunos de los ponentes más polémicos como Tomás Moulian, Manuel Antonio Garretón o Eugenio Tironi (grupo de ponencias dentro de las cuales habría que agregar la de Alejandro Rojas, venido desde Canadá), asistieron a la ESIN-2 y animaron allí la discusión sobre la renovación. Por otra parte, sabemos que todos los ponentes de Chantilly I enviaron previamente sus ponencias, por lo que es probable que Berríos haya tenido tiempo de leerlas antes de asistir al encuentro y por ende, no solo ser parte de la discusión de manera informada durante las dos semanas entre el inicio de la ESIN-2 y la finalización de Chantilly I, sino de conocer las coordenadas y los contenidos esenciales de esta, un tiempo antes de finalizar su texto.

nuevo ordenamiento jurídico, el consenso en el diagnóstico de los cambios a nivel económico y el disenso en el de sus consecuencias o la necesidad de no desvincular estos procesos del ámbito internacional ni latinoamericano.[240]

Aquí se apreciarán de forma nítida, por otra parte, las diferencias que tiene Berríos con la forma en que se ha seguido el debate de la renovación. La renovación, afirma en su somero recuento, se ha mostrado en la discusión chilena con diversos apellidos, como renovación política, renovación económica, renovación teórica. Lo importante, sin embargo, para Berríos, no sería esta parcialización o regionalización de la renovación sino, ante todo, que es

> un proceso global cuya aspiración es presentar una visión globalizadora de la realidad. (…) No es exclusividad de un sector visionario de la sociedad chilena, sino de sectores más amplios que, a través de este proceso de renovación, ven la posibilidad de generar una "ideología" para la sociedad que le permita explicarse a sí misma, llenando de ese modo el vacío actual (Berríos, 1982m, p. 2).

La diferencia fundamental estriba en que, en la discusión política, se habla de la renovación de la izquierda chilena como una cuestión que vendría como una necesidad y reflexión histórica y política luego de la derrota del proyecto popular que significó el Golpe militar. Para Berríos, en cambio, este proceso hunde sus raíces más allá de la necesidad de explicarse esta derrota. La idea y necesidad de renovación es consecuencia del desarrollo histórico de la lucha por lo nacional y, por ende, toca no solo a la esfera política sino que es un proceso puesto en marcha para todos los grupos involucrados en la lucha ideológica. "Esta discusión no es exclusiva de la izquierda –concluye Berríos–, es también de los sectores burgueses y así es de toda la sociedad chilena" (1982m, p. 2).

[240] Por ello, creemos que este manuscrito debe tener una perspectiva muy similar que el texto de "El concepto de "renovación" bajo el punto de vista de la historia del pensamiento filosófico latinoamericano". En efecto, de la misma forma como se plasma en el título de este último texto, en "Panorama de la filosofía latinoamericana", Berríos se propone un "análisis del problema de la renovación desde el punto de vista de la historia de la filosofía latinoamericana" (1982m, p. 15).

De forma posterior a "El concepto de "renovación"" Berríos se va a abocar, como dijimos, a una profundización y suerte de recuento de la labor de análisis de la lucha cultural en Chile, incorporando sus resultados a su Proyecto de Investigación, en la tercera formulación de julio de 1983, no ya como antecedentes de este, perspectiva en la que aparecen en la segunda versión del Proyecto, sino como trabajos preparatorios de capítulos que, sin embargo, nunca llegará a escribir.

La cuestión de la renovación está incluida, en efecto, en los tres trabajos preparatorios que abordan específicamente la lucha cultural en Chile, escritos de forma posterior a las reuniones mencionadas: "Acerca del consenso doctrinario y político. Reflexiones a propósito del primer volumen de la "Historia de Chile (1891-1973)" de Gonzalo Vial" (Berríos, 1982a), "Renovación-consenso-raíces. Consideraciones metodológicas para un diagnóstico ideológico-cultural. Chile 1973-1983" (desaparecido) y "Cotidianidad y exigencia intelectual. Estudio sobre el papel del intelectual en la actual situación chilena" (Berríos, 1983f).

El texto sobre la "Historia" de Gonzalo Vial, finalizado en octubre de ese año, es el primero de los que conocemos, en el que la necesidad de renovación se pone, en efecto, como una realidad para todo el ámbito cultural y no como una cuestión particular de la dominación.[241] Por su parte, al final de "Cotidianidad y exigencia intelectual", de agosto de 1983, entrará en la disputa que, a propósito de Chantilly I, se da en las revistas y medios teórico-políticos, haciendo incluso una mención tangencial a Chantilly II.[242]

[241] Defendiendo el valor de la Historia en la lucha cultural por lo "nacional", afirma que lo "importante no es escribir "historias interpretativas" sino hacerse cargo ante todo de la actual situación de desquicio, asumiendo por ello la necesidad de renovación, la cual también se expresará en nuevas formas interpretativas de la historia, desarrollándose a la vez otras formas de expresión" (Berríos, 1982a, p. 7)

[242] Existe una incongruencia entre la fecha que aparece en el manuscrito y parte de la información que entrega. El manuscrito está fechado en agosto de 1983. Justo al final de este, Berríos menciona la reunión de Chantilly II que, sin embargo, se realizó los primeros días de septiembre. Creemos que, si bien Berríos debió proyectar y comenzar el texto antes de Chantilly II (en efecto está proyectado con el mismo título, y para agosto de 1983 en la tercera Versión del Proyecto, de julio del mismo año) debió terminar su versión "definitiva" de forma inmediatamente posterior a la reunión. Por ello, haría la referencia textual a las actas de Chantilly I y a la polémica allí suscitada, tan solo refiriéndose tangencialmente a Chantilly II. Por otra parte, el texto de Berríos cuenta con algo más (dos pequeños párrafos) que la extensión presupuestada en el Proyecto. Fuera de un simple error, la incongruencia de la fecha puede deberse al agregar, en una última versión de la transcripción de un borrador ya fechado, algunas últimas cuestiones sobre Chantilly. Cabe también la posibilidad que haya tenido de antemano las ponencias que iban a discutirse en Chantilly II, y por ello haya hecho mención al encuentro sin que este se hubiera realizado.

En adelante, intentaremos delinear, en el curso de la obra de Berríos ya analizada, las implicancias que subyacen a su particular diagnóstico de la renovación, tanto de la perspectiva desde la que Berríos analiza las expresiones culturales, como de la interpretación que hace de la lucha cultural desde esta perspectiva. Abordaremos consecutivamente ambas cuestiones. Posteriormente, nos detendremos en las consecuencias que, en conjunto, ambas tienen al responder al desafío de la renovación como el lugar donde específicamente se inserta su trabajo teórico. Este punto es importante por el reconocimiento de los dos polos entre los que Berríos afirma que se mueve la lucha cultural y, por ende, el trabajo teórico en ella: como una forma de develar una relectura de la realidad en tanto que relectura ideológica y como una propuesta de nueva relectura.

Finalmente, abordaremos el momento específico en el que se da la posibilidad y necesidad del desplazamiento entre la consideración del desarrollo de la cotidianidad cultural en Chile, plasmada en los Comentarios Culturales, hacia la consideración de la historia del pensamiento latinoamericano, punto final del devenir de su Proyecto de Investigación sobre Andrés Bello. Para ello, abordaremos las consecuencias que la perspectiva metodológica, la interpretación de la lucha cultural y el lugar del trabajo teórico tienen, enfrentadas al desafío de la renovación, en la forma en que se da dicho desplazamiento.

4.2 Cultura e ideología: perspectiva metodológica del análisis cultural.

Como mencionamos, si bien no va a discutir teóricamente esta cuestión, Berríos asume la ideología, a lo largo de sus trabajos, como forma de apropiación de la realidad, siendo el periodo de la transición no solo el cambio de una determinada forma de producción a otra, sino el "paso de una formación ideológica, con sus valores y premisas hacia otra que conlleva su propia interpretación de la realidad" (Berríos, 1981h, p. 21).

La cultura, por su parte, no debe ser tomada para Berríos en la acepción del diccionario, comprendida como el cultivo del conocimiento humano, o la mejora, a

través del ejercicio, de las facultades intelectuales del hombre.[243] Por el contrario, la cultura representa el "movimiento por medio del cual los hombres se apropian de la realidad y la lucha que se libra en torno a ella" (Berríos, 1981h, pp. 107-108).

> El pueblo en su conocimiento del mundo –afirma Berríos– se lo apropia de diferentes maneras, la necesidad de dominio de la realidad circundante se hace por medio de expresiones artísticas. El papel de los relatos que en el nacimiento de la burguesía tenía ese sentido, lo mismo que el canto religioso y las diversas manifestaciones, es el modo como se accede al conocimiento y sus circunstancias, es el modo de dominio y de apropiación de la realidad (1981h, p. 96).

De la conjunción de estas dos cuestiones es que Berríos interpreta el desarrollo cultural en el periodo de la transición como una lucha ideológica, siendo las mismas expresiones culturales y artísticas el lugar donde se muestran las formas de apropiación de una cultura, las formas particulares en que un grupo accede al conocimiento de su realidad y sus circunstancias y, por ello, se abocará al estudio de dichas expresiones.

Esta concepción de la cultura se opone a la concepción que la dictadura estaba intentando implantar desde su política cultural. A propósito de la política de "franjas culturales", espacios que, desde 1976, obligaban por ley a transmitir a los canales privados cierto contenido cultural en horarios específicos, Berríos afirma que es un contrasentido plantear de esa forma el problema cultural, "distinguiéndolo de todas las otras cosas que se hacen en televisión como si no fueran todas ellas formas de expresión del ser chileno" (1983b, p. 1).[244] Para la dictadura, en la interpretación que hace Berríos, la cultura solamente es algo que hay que impulsar, organizar, dotar de presupuesto. "No tiene una dinámica que cuestione ni ponga en entredicho el

[243] Berríos utiliza el Diccionario de la Real Academia Española. Esta acepción, que perduró, al menos entre su doceava edición, de 1884, y la vigésimo primera de 1992, se elimina sin embargo en la vigésimo segunda versión de 2001, siendo remplazada por, "[c]onjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social, etc.", acepción que es referida hasta su versión más actual (Instituto de Investigación Rafael Lapesa y RAE, 2013).

[244] "Las franjas fueron entonces un refugio –afirma Berríos– donde se podía hablar de cultura como sinónimo de lo fome y lo aburrido, mientras se seguía produciendo una TV que aniquilaba el espíritu" (1983b, p. 1).

pensamiento en general. La cultura es una cosificación para estas opiniones, no es una conciencia crítica. No tiene existencia propia" (1982h, p. 2).

Una perspectiva crítica similar tiene Berríos de una cierta interpretación del problema cultural en la historia escrita del movimiento obrero, interpretación que, tomando la lucha por la educación y el acceso a la cultura como una demanda cuyo sentido radica en sí misma, desconoce el desarrollo de la tradición popular en su relación con las demandas obreras. En la misma línea que la dictadura, esta perspectiva supondría, primero, que el problema radica exclusivamente en la "difusión" de la cultura para las grandes mayorías; segundo, que la cultura es algo hecho, previo, independiente de uno y, en el fondo, solo perteneciente a Europa.

La cultura popular no se identificaría, para Berríos, con lo que podría ser el "gusto popular", ni este se reduciría a lo que un individuo o grupo más amplio gusta decir, ver o escuchar. En línea con los planteamientos de Gramsci, cultura y gusto popular representan la expresión de un modo de ser que, por ser su forma de apropiación de la realidad, expresa también las aspiraciones que este tiene.[245] "Por ello la creación popular subsiste y se impone a las formas desarrolladas por la dominación logrando crear así su propio espacio" (Berríos, 1981h, p. 116).

El desarrollo histórico de este espacio en Chile, como ha mostrado, se ha dado por la estrecha relación entre los movimientos de organización política del pueblo y la organización y consolidación de movimientos culturales que buscan rescatar las expresiones populares de la dominación. La tesis que defiende Berríos desde esta perspectiva, es que, en este desarrollo ligado a la organización, el "pueblo había elaborado una forma de acercamiento a la realidad, a través de su tradición cultural, (…) misma tradición que continuó su desarrollo durante los siglos XIX y XX, ganando en contenidos" (1981h, p. 149). Por esto, para Berríos, la cultura en Chile no puede desligarse, en su desarrollo, del proceso social.

Esta cuestión se vuelve especialmente relevante en la situación en que se encuentra Chile luego del golpe de Estado, con un cambio profundo que abarca tanto lo político-ideológico, como la vida cotidiana de las personas. Es debido a esto, afirma Berríos, que "la realidad es asumida a través de formas culturales que expresan el deseo

[245] Berríos lee la selección de textos de Gramsci *Cultura y literatura,* hecha y prologada por Jordi Solé-Tura, publicada en editorial Península, Barcelona, 1972.

de la supervivencia y son, por lo mismo, de una gran creatividad" (Berríos, 1984c, p. 2).

Berríos busca aclarar, en su lectura de los hechos culturales, las condiciones desde las que nace una reflexión o interpretación particular de la realidad que dicho hecho cultural expresa. Por ello, la pregunta metodológica base que cruza toda su labor de análisis, se refiere a la explicación del surgimiento de estas expresiones culturales y la fuerza con que surgen en un determinado momento.

A nivel metodológico, la primera cuestión importante es que la creación cultural no solo expresaría una particular lectura de la realidad, sino que, más profundamente, es en sí misma una lectura y apropiación de la realidad, una forma de conocimiento. Para Berríos, esta forma de lectura de la realidad no es otra cosa que la

> expresión directa de la dialéctica de lo concreto y abstracto como una forma de relación con la realidad. Lo concreto es la forma más abstracta de la comprensión del mundo. Lo concreto, las expresiones que conocemos, son ante todo expresiones y, al mismo tiempo, la realidad en su expresión más abstracta, porque dentro de ella está la compresión de toda la realidad. Lo abstracto, por su parte, no se puede comprender sino en relación, y, sólo por estas expresiones concretas, que ha asumido la expresión popular (1981h, p. 98).[246]

Esta concepción de las expresiones culturales plantea el problema de la forma a través de la cual se puede acceder a lo profundo de dicha realidad, a lo real-concreto de estas, y, con ello, la búsqueda de nuevos caminos de análisis de los fenómenos. "Penetrar en esas vísceras es realizar trabajo intelectual a partir de la valoración de los fenómenos culturales", afirma Berríos (1983f, p. 2).

[246] Aunque no la cita de forma expresa, Berríos se refiere, muy probablemente, a la dialéctica de lo concreto y abstracto como punto de partida del conocimiento en Marx, aplicándola al análisis de la cultura popular. Berríos no se extenderá en este punto ni, en ningún lugar que conozcamos, se acerca a una reflexión pormenorizada sobre los textos de Marx en esta dirección, o la discusión en torno a ellos. Escapa a los objetivos y las posibilidades de nuestro trabajo discutir la correcta interpretación de esta idea en el trabajo de Berríos, y la de su correcta y pertinente aplicación en el ámbito del análisis cultural. Este análisis pertenecería a una perspectiva similar de trabajo que al de la lectura de la influencia de Gramsci en su proyecto intelectual.

Es frente a este problema metodológico y la concepción ideológica de la cultura que le precede que, entendemos, Berríos empieza a delinear la perspectiva metodológica de análisis cultural que subyace tanto a su trabajo de Tesis doctoral como a sus Comentarios Culturales. Es a este problema que se enfrenta nuevamente cuando hace la recapitulación de estos.[247]

En efecto, si es en lo concreto de cada creación cultural que se encuentra lo abstracto de la lectura de la realidad como totalidad, será el acercamiento a las creaciones culturales y artísticas concretas lo que dará la posibilidad de conocer lo que dichas expresiones muestran de la apropiación de la realidad que expresan, es decir, lo que está tras la expresión artística en cada momento histórico. No se accede a la experiencia e interpretación popular de la realidad ni a su forma de apropiación, a través de la sola reflexión sobre este quehacer artístico y cultural, por medio de modelos preconcebidos o definiciones previas, sino en la frecuentación a dichas creaciones. "Para hacer una interpretación del arte y del devenir ideológico –afirma Berríos– hay que sumergirse en la verdad de los hechos tal como son encontrados en la realidad" (1983f, p. 1).

Este sería el sentido primario de la labor emprendida en sus Comentarios Culturales. Como él mismo afirma en algunos de ellos, estos se abocan a "descubrir las líneas de desarrollo de la cultura chilena actual" (Berríos, 1981d, p. 2), a analizar los aspectos culturales "que tienen importancia en el descubrimiento del Chile de Hoy" (Berríos, 1981c, p. 1) o a acercarse a "la experiencia cultural que el pueblo chileno ha reunido en el último mes" (Berríos, 1983a, p. 1).

A través de estos, Berríos busca comprender la cotidianidad actual de Chile desde la lectura ideológica de sus hitos culturales. El objetivo no es entonces abordar los hechos culturales de forma aislada, sino analizar el desarrollo y transformación del

[247] Este es el punto donde más lamentamos la pérdida del manuscrito de 28 páginas "Renovación-consenso-raíces. Consideraciones metodológicas para un diagnóstico ideológico-cultural. Chile 1973-1983", donde parece abordar específica y extensamente la cuestión metodológica del análisis cultural. Por sus intereses y perspectiva de trabajo no creemos, empero, que Berríos haya "fijado" en este un método o un procedimiento riguroso, sino probablemente reflexionado sobre los alcances y posibilidades ideológicas al hilo de los análisis que ha ido haciendo. Es esta cuestión la que, a falta del mencionado manuscrito, hemos intentado hacer, apoyándonos en el mismo desarrollo de sus análisis y en lo expuesto en el "Cotidianidad y exigencia intelectual", texto en el que prosigue la labor de recapitulación. Por lo mismo, no intentamos definir sus pasos o hacer una descripción taxativa, sino abordarlo desde la perspectiva de sus implicancias en la lucha ideológico-cultural.

proceso ideológico que ellos muestran a través de su revisión continua. En este sentido es que Berríos afirma que la

> cotidianidad se confunde con el comentario cultural, es el análisis de la tendencia que hace reconocer los cambios hoy en día. Es, al mismo tiempo, un estudio de los procesos que vive la cultura popular. (…) El comentario cultural y la crítica, es, desde el punto de vista de la cotidianidad, la apropiación total de quehacer de la conciencia en Chile (1983f, p. 20).

Es el análisis de esta cotidianidad y su desarrollo lo que posibilita la comprensión de la forma de apropiación de la realidad y, con ello, abre el camino de la interpretación ideológica de la lucha cultural. Esta interpretación comienza con el estudio de los hechos culturales en la realidad de su concreción cotidiana. Así, independiente de la propaganda del régimen, Berríos busca acercarse a lo que pasa por las conciencias de los chilenos y su lucha.

El foco del análisis cultural en este sentido, como afirma la cita precedente, no es el mundo de la cultura en tanto ideología, sino que será el sujeto que construye dicha cotidianidad, el que la vive y sufre. Para Berríos, la cuestión radica en que no existe el mundo de la ideología en tanto concreción, sino que esta, no sería

> más que una creación por fuera de la realidad concreta. Lo que existe es el hombre, este producente, con una serie de problemas que no son de fácil solución. Frente a este problema hay que tomar posición, partiendo del supuesto que esa realidad no se puede desconocer y tampoco el sujeto que es quien la desarrolla (1981h, p. 239).

A nivel metodológico, existen dos cuestiones relevantes en la interpretación centrada en el sujeto y su cotidianidad. La primera, es la experiencia subjetiva de ese

sujeto en tanto que sujeto político y creador.[248] La segunda, la dimensión en que se da esta cotidianidad y el actuar del sujeto en ella, la dimensión histórica, desde donde puede comprenderse la cultura que allí se desarrolla.

Respecto de la primera cuestión, para Berríos, el estudio de la cotidianidad hace que surja la pregunta por la subjetividad del sujeto que la vive. Lo relevante en este punto es que el acercamiento a la realidad cotidiana de los hechos culturales permite ver que dicha subjetividad no está construida por una experiencia cotidiana sin sobresaltos o determinaciones ideológicas, sino que, en esta, se cuela la forma en que la dominación ejerce su poder. De esta forma, se "acumula en el sujeto popular un sedimento cuyo origen primero está en la forma como la burguesía misma lo asume, deviniendo popular por la vía de la imposición" (Berríos, 1983f, p. 20).

Esta es la razón de por qué, en primera instancia, lo popular aparece como lo universalmente aceptado, como la afirmación de una cultura del "gusto" popular, como representación del pueblo. Esta sería, para Berríos, una de las formas en que se reproduce la dominación. Se busca influir en los gustos y las elecciones de las expresiones del pueblo en la apropiación y relectura que hace la dominación de lo popular, coartando el espacio de difusión de sus propios valores y ocultado su forma de apropiación de la realidad.

El desconocer o no tomar en cuenta este mecanismo ideológico, sería una de las principales carencias de la crítica y el análisis cultural que se hace en Chile, como se puede apreciar, según Berríos, en la crítica que se ha hecho de las telenovelas como parte de la cultura del entretenimiento. Frente al boom de estas, han surgido muchas voces y estudios críticos que se han enfocado, principalmente, en la discusión sobre el estereotipo que se intenta imponer, ya sea desde la perspectiva cultural, social o incluso moral. Con ello, para Berríos, la crítica se mantiene justo en el lugar que este mecanismo busca dejarla, a saber, en la discusión sobre su contenido. "Se toma lo popular y se presenta como tal –afirma Berríos–, sin ahondar en el sentido de la apropiación y las formas que el propio pueblo ha creado" (1981h, p. 96).

[248] Recordemos que Berríos no asimila lo popular directamente con el proletariado, sino que traza el desarrollo histórico de cómo la cultura popular se fue uniendo a la lucha proletaria y esta, por su parte, haciendo de la cultura uno de los pilares de su lucha.

La recuperación de lo popular no se logra a través del contenido de las expresiones culturales dejando de lado, empero, el análisis de la forma de apropiación de la burguesía y del propio sujeto popular. Esto dejaría intacta la dominación cultural, asimilando lo popular a una mera subcultura. En efecto, el problema, para Berríos, es que estas últimas "parten del sentido que la sociedad en su conjunto tiene una sola apropiación de la realidad y que el único camino es seguir una línea diferente en la apropiación cambiando el contenido y el objetivo, pero en el hecho permanece la función" (1981h, p. 96).

Poner el foco en la subjetividad que se juega en el hecho cultural, desde la perspectiva de este como apropiación de la realidad muestra, por el contrario, una suerte de rebeldía en todas las manifestaciones populares, centrada en sus formas de apropiación y, por ende, en la función que cumplen. Expresiones como las telenovelas, los cantantes populares, los ídolos de la televisión, etc., aunque expresan la dominación, lo hacen de forma asimilada y reinterpretada por la recepción que el pueblo ha hecho de ellas. Esto se ve, paradigmáticamente, en el análisis que devela el uso que se hizo de la figura de Zalo Reyes:

> Para la dominación el hombre común que se había independizado había que atraerlo de nuevo y en esa función se ubica el actuar del Zalo Reyes. Pero esta atracción no se opera sin la atracción de un pueblo concreto que en esta oportunidad legitima una manera de ver y expresar el mundo circundante que lo perfila y diferencia de lo que se ha querido imponer. El Zalo expresa un sentir popular de identidad frente a la dominación que en los otros campos, político, del trabajo, cultural en general, no le ha dejado espacio (Berríos, 1983f, p. 12).

Esto, que la crítica no ha sabido ver, se expresa en el trabajo de muchos creadores populares, con su particular forma de aprehensión de la realidad. Por esto, penetrar y develar el esquema de la subjetividad y la dominación en dicha creación requiere, justamente, de la indagación, en la cotidianidad, de dichas formas de expresión populares. Centrarse en la cotidianidad cultural, "saca del esquema

preconcebido y obliga a enfrentar al mundo que se hace y el cómo se construye" (Berríos, 1983f, p. 21). Para Berríos, en línea con su concepción de la cultura, son

> los hechos con los cuales se encuentra el pueblo en la vida diaria a los cuales les da un carácter que va más allá de hecho mismo. Los universaliza. La experiencia popular es la experiencia de todos, por ello no son sensacionalistas, aun cuando lo sea en su apariencia. Es, más bien, la forma de hacer entrar en la historia la experiencia cotidiana. Es la concreción de la tradición (1981h, p. 138).

De aquí se deriva la importancia de la segunda cuestión que mencionábamos respecto del sujeto y su cotidianidad, su dimensión histórico-concreta, cuestión fundamental para que el análisis cultural pueda desvelar aquella parte de la dominación en las expresiones culturales sin perder por ello de vista la forma de apropiación popular subyacente.

Las determinaciones históricas permiten, para Berríos, comprender el lugar y la función de las creaciones populares en la lucha, razón por la cual es importante prestar atención a los momentos históricos que pueden explicar el nacimiento de tal o cual expresión cultural popular. Más que un análisis sociológico sobre la lucha cultural actual, urge para Berríos "ganar en el sentido histórico de los análisis para ofrecer en la actual coyuntura nuestra interpretación" (1982b, p. 3).

Esta perspectiva, y sus consecuencias ideológicas, se observa ya desde el germen metodológico de su trabajo de tesis, los *Elementos para el estudio del mecanismo de formación de la ideología y del ser nacional* (Berríos, 1979e):

> En cada una de las instituciones ideológicas –afirma Berríos refiriéndose al análisis que ha hecho del himno nacional y el cuento infantil– es posible estudiar su vinculación interna con el marco ideológico dominante, el modo cómo se desarrolló, el por qué fue necesariamente ese desarrollo hasta penetrar en una desmitificación de cada uno de estos procesos (1979e, pp. 73-74).

El objetivo de su trabajo es estudiar los mecanismos ideológicos de transformación que ejecuta la dominación en favor de su reproducción y expansión ideológica y que operan en expresiones culturales que, como el himno o los cuentos infantiles, parecen no relacionarse con la coyuntura política. Berríos avanza sobre la perspectiva de una historia ideológica de la cultura como forma de análisis que pueda explicar los hechos culturales mostrando que, por más aislados que parezcan, estos comprometen al conjunto de la estructuración ideológica de la sociedad.

Más allá del origen de los elementos que se encuentran en las expresiones culturales, sin embargo, la importancia a nivel ideológico se encuentra en la recepción de estos a lo largo de la historia. "El primer aspecto de la determinación ideológica en la historia –afirma Berríos– se ve reforzada y rejuvenecida por la interpretación y su recepción" (1979e, p. 73).

De esta forma, lo que le interesa investigar a Berríos no es ni el puro origen ni la sola coyuntura, sino el desarrollo del primero hasta llegar a la forma en que la lucha se desenvuelve hoy. "No es el plano de la cultura popular en sí lo que interesa, sino que es el proceso concreto en un espacio de tiempo político-social determinado en el cual esto se desarrolla" (Berríos, 1983f, p. 20). La forma de este proceso se ha mostrado como las consecutivas recepciones que del origen se hace en momentos particulares, las relecturas históricas de este, para incidir en la lucha ideológica.

De modo que la pregunta pertinente en la lucha cultural no es solo por el "origen" histórico, sino por la recepción de dicho origen en los diversos momentos históricos y, por ende, por las diferentes "relecturas" de dicho origen hasta llegar a su forma e influencia actual. Este es el sentido completo del análisis del "llegar a ser" de las expresiones culturales del que habla Berríos. De esta forma, a nivel histórico, más que una lectura ideológica del origen de un hecho cultural, lo importante del método es la dilucidación histórica de las distintas relecturas que se han ido haciendo de dichas determinaciones.

El análisis de la cotidianidad cultural que desarrolla muestra que en los mismos hechos culturales se expresa el desarrollo de la lucha cultural. Esto implica, por un lado, que podemos reconocer el desarrollo histórico de la forma de la dominación con su forma de apropiación de lo popular y, junto con la dilucidación de este mecanismo, reconocer también la experiencia histórica acumulada y la conciencia de una identidad

basada en la lucha por los derechos y aspiraciones del pueblo frente a dicha dominación. La labor de analizar la concreción cotidiana de las expresiones culturales desde su desarrollo histórico-ideológico lleva a develar el mecanismo de la dominación en el mismo sujeto popular y a mostrar el desarrollo histórico de la experiencia popular que está contenida en estas mismas expresiones, como expresiones y formas de aprehensión de la realidad.

De esta forma, la recuperación de lo popular en las expresiones culturales pasa por "percatarse de la necesidad de la cual dan cuenta y, como con su forma cubren lo que en verdad están manifestando" (Berríos, 1983f, p. 8). Esta necesidad, expresión de la lucha entre la forma de apropiación popular y la burguesa, se dilucida desde el análisis ideológico-histórico, que pone en marcha Berríos. El camino que recorre, es un camino metodológico de lectura de las formas de apropiación del mundo tras los hechos culturales, y el lugar que, a través de las distintas relecturas históricas de su origen, les corresponden en la lucha cultural actual.

La importancia de la perspectiva histórica del método que pone en marcha Berríos reside así en el presente y lo que podemos hacer de él. Está en el aporte que pueda hacer a la lucha cultural. Lo principal no es hacer un análisis del pasado desde su propio valor, sino comprender el presente desde su historia, desde su "llegar a ser", para saber responder a estas circunstancias. Del mismo modo, aun cuando la respuesta a las circunstancias es lo central, su análisis pretende zafar de lo puramente coyuntural a través de esta perspectiva histórica.

La propuesta de Berríos es, finalmente, una forma de interpretación ideológica que, desenmascarando la forma de apropiación de la burguesía y clarificando los elementos en juego, en tanto que elementos desarrollados históricamente, ayude a la apropiación de estos para la creación de la nueva cultura. Es la puesta en perspectiva histórica de los elementos que, debido a la dominación, se presentan como dados. Se precisa el momento teórico en ese desarrollo histórico, se hace el análisis de la lucha para apoyar el desafío cultural de dar una reinterpretación de lo nacional. "La lucha es entonces por ubicar concretamente la creación cultural. Esta forma no es otra que la propia interpretación de la realidad circundante y la comprensión de las relaciones que en ella se dan" (Berríos, 1981h, p. 98).

De esta forma, busca no solo hacer un diagnóstico de la situación cultural sino, inserto este diagnóstico en la lucha del pueblo, dar un paso para la apropiación de las expresiones culturales que se dan en el periodo de transición, en vistas a la reapropiación popular de su propia tradición y producto cultural. A nivel de la perspectiva política del trabajo teórico, se "trata de superar el puro reproducir para crear una opinión que hoy más que nunca necesitamos" (Berríos, 1982b, p. 3).

4.3 Interpretación del desarrollo ideológico de la lucha cultural.

Desde esta perspectiva de análisis, Berríos ha hecho, a lo largo de su trabajo de tesis y sus Comentarios Culturales, una interpretación ideológico-histórica de la lucha cultural en Chile, como forma de aportar en la lucha ideológica de su propio "momento teórico".

Desde su tesis y los trabajos preparatorios de esta, recordemos, Berríos sitúa el problema cultural en la perspectiva de la transición, es decir, en tanto que una lucha ideológica entre una cultura dominante, con su propia forma de interpretar el mundo, y una emergente, que busca superar a la cultura que la oprime. La transición sería, en su sentido más básico, el periodo de tiempo en el que se produce el paso entre una y otra cultura.

En la descripción de la preparación y desarrollo de este periodo, que Berríos va haciendo en su análisis del desarrollo histórico de la lucha cultural en Chile, podemos distinguir, *grosso modo,* dos grandes momentos. En primer lugar, un periodo de afirmación de la ideología dominante cuya principal característica es la conformación de su particular forma de apropiación, incluyendo en esta el mecanismo a través del cual incorpora los valores populares al conjunto de su propio aparato ideológico. En segundo lugar, un momento referido a la toma de conciencia del grupo que produce dichos valores, de su ser propio y de su producción, buscando una reinterpretación y reapropiación de los mismos.

El primer momento viene anunciado ya desde la transición previa de un sistema a otro, con el consecuente cambio en las formas de producción y sus expresiones políticas, y refiere a la necesidad de una afirmación, en lo ideológico, del grupo

emergente que aspira a ser dominante, necesidad de una forma de apropiación del mundo donde todas las situaciones y problemas tengan un lugar coherente.

Así, en el Renacimiento, momento tanto de la transición entre feudalismo y capitalismo como de la afirmación de la burguesía, se gesta un sistema, sobre la destrucción del orden social medieval, con su nueva y propia concepción del mundo. El nuevo orden burgués se instaura constituyendo una unidad con sus propias formas de apropiación de la realidad y con una forma particular de integrar las formas populares de apropiación, resignificándolas para incorporarlas al conjunto de su propio aparato ideológico.

Así, en este primer momento se desarrollan tanto la forma de producción como la de reproducción del aparato ideológico del grupo dominante:

> Asumir cada uno de los aspectos en sí mismo y darle al conjunto de ellos una cabida en la totalidad del sistema de la sociedad en la cual están enmarrados[249] constituye el primer aspecto de éste volverse universal de una ideología –sostiene Berríos –. Un segundo aspecto es la creación de los mecanismos para que esa ideología sea capaz en cada momento de reasumir las nuevas formas contestatarias en su seno, y, por lo tanto todas las formas que ello asume son susceptibles de una reinterpretación en el conjunto de la ideología dominante, que por ello mismo asegura la reproducción de su universalidad (1981h, p. 99).

Este mecanismo de reinterpretación, que Berríos llama frecuentemente de "relectura" y que nombraremos como tal para efectos de nuestra exposición,[250] opera

[249] Desconocemos el significado de la palabra "enmarrado", que aparece en el manuscrito y, tampoco, hemos podido encontrarla en algún diccionario u otro texto explicativo. Por el contexto de la frase, pueda que esta sea un error tipográfico y deba decir "enmarcados".

[250] Berríos no intenta definir estrictamente el concepto ni, tampoco, se aboca a una descripción taxativa e independiente de su funcionamiento, sino que este va apareciendo a lo largo de la descripción del desarrollo de la lucha ideológica. En efecto, en algunos lugares se refiere a este funcionamiento como reapropiación, reinterpretación o, incluso, replanteo. Por otra parte, no siempre insiste en el aspecto ideológico de la reproducción de la dominación, como sí haremos nosotros, hablando de relectura en un sentido amplio de "interpretación". Aunque muchos de sus textos no van dirigidos a un público de "especialistas", creemos que este gesto, lejos de ser una carencia de su labor, responde a dos cuestiones relacionadas. Por un lado, a las motivaciones de su trabajo, en la medida en que, más que intentar un desarrollo estrictamente teórico de la lucha cultural, independiente del análisis histórico, intenta hacer una interpretación histórica que muestre el funcionamiento de esta lucha en un tiempo y lugar determinado. Por otro lado, a su perspectiva del análisis cultural que, desde un principio pone en marcha.

en Chile, al igual que en los cuentos infantiles en el Renacimiento, desde la apropiación que la burguesía hace de las tradiciones populares durante la colonia y los primeros momentos tras la independencia. Fuera de asegurar la dominación, da la coherencia y unidad al desarrollo de la lucha entorno a determinados valores que son puestos como "nacionales".

Berríos mostró que, desde el inicio de la afirmación de la burguesía en Chile, el nacionalismo jugó un papel importante en la cohesión social de las masas y, con ello, de la dominación ideológica. La forma en que logra esta dominación es justamente rescatando aquellos valores que están en la cultura popular, pero resignificándolos. De esta manera, el mecanismo ideológico particular a través del cual la burguesía logra y mantiene la dominación es el de una relectura de dichos valores populares como forma de apropiación del "ser" de la nación, como lo "típico" chileno. La burguesía, afirma Berríos, en este proceso "busca afirmarse en la tradición popular como una forma de asunción de todo el modo de comprensión del mundo" (1981h, p. 101). Los símbolos nacionales como el himno, cuyo desarrollo analizó Berríos, juegan un papel paradigmático en este proceder, asegurando que la interpretación burguesa se extienda en el tiempo y para toda la sociedad.

Por otra parte, la dominación es asegurada con la represión del pleno desarrollo de la creación popular y la expresión de sus valores, en la prohibición de ciertas manifestaciones populares que se desarrollaban de forma independiente, como los cantos a los "angelitos" en el campo, y con la restricción al pueblo de la cultura letrada, teniendo por única forma de instrucción la forma y contenido colonial de dominación: la educación eclesial y el aprendizaje del trabajo rural. La cultura "nacional" se termina

Al momento de recapitular su labor de análisis cultural, Berríos va a afirmar explícitamente que, los nuevos caminos intelectuales que exige la entrada al problema cultural hacen que no sea "posible seguir poniendo como puntos de partida el "deber ser", ni tampoco afirmar como fundamental la definición antes que la confrontación con lo real-concreto" (Berríos, 1983f, pp. 1-2). Para Berríos la cuestión radica, en el mismo escrito, en que la "imperiosidad de la definición, la compulsión por decir lo que hacemos antes de preocuparnos del resultado, esconder u obviar lo que nosotros producimos, avergonzados, todo ello nos hace olvidar pronto lo que realmente hacemos" (1983f, p. 2). En unas notas manuscritas de 1987, Berríos lo pondrá en los siguientes términos, al hablar de las diferentes etapas históricas y contenidos conceptuales en que se ha abordado el problema de la identidad y su relación con lo popular: "Para estudiar, entonces, el problema de la identidad, la cultura y lo popular las definiciones no nos son útiles porque ellas velan la verdad de las cosas" (Berríos, 1987b, p. 2).

de instaurar hacia mediados del siglo XIX bajo estos parámetros, misma época en que empiezan a aparecer las primeras organizaciones de trabajadores.

Para Berríos, el proceso de apropiación de una ideología en su fase de afirmación no ocurre, sin embargo, de forma unitaria, sino que a través de un proceso donde, mientras existe y se desarrolla una forma dominante, se están formando otras distintas e independientes de la primera. En un primer momento, la ideología que pretende ser dominante va asumiendo distintos elementos independientes de la realidad. Paralelamente, el pueblo va, por un lado, apropiándose de las formas de la cultura dominante de forma creativa y, por otro, generando sus propias formas de expresión. Esto implica que, aunque estas formas se desarrollen en el marco de la cultura dominante, estas no son meras adecuaciones, sino que se desenvuelven con relativa independencia, teniendo formas de expresión, a su vez, creativas e independientes. El pueblo está constantemente generando y defendiendo su propia tradición.[251]

Con todo, aunque ambas culturas se desarrollen de manera relativamente independiente, sus distintas formas de apropiación de la realidad se desarrollan, en la transición, enfrentadas respecto de los aspectos que constituyen lo central de la cultura que las engloba que, como hemos visto, representa la definición del ser o la identidad nacional: por un lado la burguesía reinterpretando lo popular e insertándolo en la concepción dominante del mundo a través de su particular idea de lo nacional; por otro, la lucha de la creación popular por romper ese molde que, incluso en el ámbito de la creación cultural, la oprime.

Así, el desarrollo de la cultura nacional en esta época supone tanto la lucha entre las diferentes formas culturales, como la unidad cultural dada por esa lucha. "Lo que permanece es la cultura con su carácter de clase determinado históricamente, en que conjuga lo nuevo –condiciones de lucha del proletariado– y la tradición acumulada" (Berríos, 1981h, p. 19). Por esto, para Berríos es importante considerar que, aunque el proceso cultural chileno es tan contradictorio como la estructura de

[251] En efecto, una de las principales características que para Berríos muestra el desarrollo de la cultura popular, ha sido su capacidad "de defender su ser cultural a partir de su posición en el conjunto social" (1981h, p. 161). Por ello, para Berríos, el periodo de transición describe una crisis cultural que, más que expresarse como un estancamiento, se expresa como el desarrollo de distintas posibilidades culturales, ligadas al desigual desarrollo de los medios de producción.

clases que lo sustenta, el desarrollo político-institucional ha tenido desde sus inicios esta coherencia y unidad interna entorno a dicha lucha, suponiendo la permanente referencia a lo nacional. Para Berríos, lo "nacional es lo que define la toma de posesión en este nuevo entorno cultural" (1981h, p. 62).

En efecto, una de las principales características que reconocerá Berríos desde el análisis de la lucha cultural de la dictadura será que, aunque tanto la cultura popular como la cultura de la dominación se desarrollan enfrentadas, es en esta lucha donde se logra percibir la unidad de la cultura chilena. En la medida que, tanto el proyecto de dominación como el de la resistencia se apoyan y legitiman su propio proyecto en una tradición que buscan representar, ambos "buscan su fundamentación en las raíces nacionales, chilenas, gestadas en el curso de la historia y llegadas a ser tradición" (Berríos, 1981h, p. 249).

De esta forma, la unidad de la cultura no niega la lucha de clases sino que esta está ya inserta en ella y se expresa, ideológicamente, en la lucha por la apropiación de la identidad nacional.

> La unidad reside –concluye Berríos a este respecto– sobre todo en la base común, de la cual un sector, el dominante, se apropia, readecuándose como modelo él mismo, mientras que el otro sector defiende su creación yendo a lo fundamental, lo que no es otra cosa que su propia interpretación de la tradición nacional sobre la base de la cual se construye la resistencia del día de hoy (1981h, pp. 249-250).

Al hablar de "cultura nacional", de esta forma, Berríos no se está refiriendo a características inmutables que se dan en una abstracción, sino a la unidad en el desarrollo histórico de la lucha entre estas dos culturas y a sus elementos centrales. El contenido de "lo nacional" no refiere a unos valores verdaderos u originales, sino a los valores que históricamente se han instaurado como "valores nacionales". Por ello ha sido necesario para Berríos, en primer lugar, antes de hacer el análisis de la lucha cultural en el primer periodo de la dictadura, el preguntarse por las bases históricas sobre las que funciona dicha lucha en Chile.

Recordemos que la tradición popular nace, para Berríos, de la transculturación inicial entre la cultura indígena y la española, desarrollada y asentada en una confrontación con el medio, fundamentalmente rural, en el que se desenvuelve el chileno durante la colonia y los primeros momentos de la independencia. En esta constante confrontación se va conformando como tradición.

Con los cambios económicos que sufre el país luego del fin de la Guerra del Pacífico, el proletariado en Chile crece y con ello, su organización y conciencia de clase. La clase obrera aparece, de esta forma, en el seno del desarrollo de la tradición popular, el que entenderá desde su nueva realidad, dentro de los patrones ideológicos de la lucha de clases. "Son estas raíces históricas –afirma Berríos– unidas al desarrollo que ha tenido la clase obrera la que está a la base de la cultura chilena" (1981h, p. 127).

El proletariado emergente se expresa en un primer momento sobre la base de la tradición campesina de la que provenía, enfrentada a las nuevas circunstancias que, prontamente, se teñirán del creciente imperialismo. La relación de las masas con la cultura se da, en este momento, desde la determinación de los temas e intereses de la creación cultural, pasando poco a poco a ser su medio de expresión. Al mismo tiempo, la cultura pasa a ser parte de las reivindicaciones de la clase obrera a través de sus organizaciones.

La ideología dominante, por su parte, se mantiene y desarrolla de forma relativamente independiente al desarrollo de la cultura popular en la medida que solo va readecuándose a las circunstancias, sin cambiar ni su posición ni su interpretación original, cuestión que ocurre solo cuando, gracias a la obtención de su autonomía, "la ideología emergente la obliga a definirse" (Berríos, 1981h, p. 22).

Berríos muestra que esta autonomía se gana con el proceso de creciente identificación entre lucha obrera y cultura popular, proceso a través del cual esta última puede efectivamente oponerse al ámbito de la dominación ideológica de la burguesía en la medida que llega a tomar conciencia de su ser propio y su producción cultural y busca una interpretación y reapropiación de los elementos que ella misma ha producido pero que sirven para su dominación. Con este proceso, el "producente de toda esta acción cultural que es asumida y releída por la dominación recupera esa forma tratando de romper el círculo en que se encuentra encerrado" (Berríos, 1981h, p. 101).

A partir de este punto se desarrollará para Berríos una nueva estructura ideológica en Chile, que corresponde ya al segundo momento del desarrollo de la transición, donde se observa una revalorización de lo nacional que impregna la creación popular. Esta revalorización hay que entenderla desde la capacidad creadora del pueblo y el logro de su autonomía cultural. "El pueblo había demostrado que era capaz de crear reflejándose ello en la nueva forma de entender lo nacional" (Berríos, 1981h, pp. 171-172). La cultura popular quedará invariablemente unida en adelante a los problemas nacionales y, la lucha cultural, a la apropiación de los valores centrales, los valores que representan la "nacionalidad".

La importancia de este momento de autonomía en la interpretación de Berríos es crucial. En efecto, Berríos distingue tres momentos ideológicos distintos dentro de este proceso de lucha, que avanzan en dirección ascendente hasta dicha autonomía de la cultura popular. El primero fue el de la relectura/retraducción, entendida esta como la recepción, por parte del pueblo, de las formas "consagradas" de la tradición, para hacer con ellas una lectura de la realidad desde su propia perspectiva. Aquí se entienden las lecturas populares del mundo colonial y campesino, siempre dentro de los marcos de la dominación, cuestión que continuó hasta el surgimiento del proletariado. El segundo, es la vinculación descrita de la cultura con la lucha popular y con el problema de la organización. Aquí se encuentra la lucha por la educación y por las expresiones propias (populares). Finalmente, en la última etapa, la cultura popular se propone como alternativa a la burguesía "y se inicia sobre esa base el camino hacia el ser de la cultura nacional dominante, lo que se traduce, en que es conocida y aceptada, logrando de ese modo su autonomía" (Berríos, 1981h, p. 119).[252]

El problema central, en este punto de la transición, pasa a ser el de la comprensión de los elementos y conceptos que son sustanciales a lo nacional, que nacen de la creación del pueblo y que llegan hasta hoy determinándola de forma permanente. El enfrentamiento se da por la apropiación de lo definitorio del proceso de desarrollo de esta cultura, la lucha por el contenido del "ser nacional", de la

[252] Estas etapas avanzan, para Berríos, a modo de círculos concéntricos en donde cada una, superando la anterior, conserva las características de las etapas anteriores, manteniendo la unidad del avance. Esto, entendemos, quiere decir que en el nivel de la autonomía, el nivel más alto de su desarrollo, se puede observar la relación de la cultura con la lucha y la organización popular, así como el constante ejercicio de relectura/retraducción del marco cultural dominante.

identidad nacional. Si el desarrollo de la cultura "nacional" tiene como contenido central aquello que define "lo nacional", este será el punto de encuentro y lucha entre ambas culturas. "La búsqueda de esos elementos propios que el pueblo ha desarrollado –piensa Berríos–, ha tenido un devenir histórico en el cual, con pujanza, se ha abierto paso. El intento por parte de la dominación de universalizar su modelo se ha encontrado con un desarrollo popular cada vez más maduro y organizado" (1981h, p. 108).

Por ello, estos elementos que fundan la identidad nacional y que Berríos ha identificado en su análisis ideológico del desarrollo del himno nacional, vuelven a surgir en los momentos de crisis, como se ve en el pensamiento nacionalista de principios del siglo XX. Así, cuando surge la revaloración de lo nacional en la tradición popular, esta muestra, en primer lugar, la valoración de aquellos elementos que, estando a la base del nacionalismo burgués, han surgido de la misma tradición popular. Este es el caso de la reivindicación de lo indígena que se da en el muralismo de los años sesenta y setenta, o en las creaciones de Violeta Parra.

En efecto, aun cuando lo nacional sea releído desde la perspectiva popular y aun cuando esta relectura se haga desde la consecución de su autonomía, esta revalorización de lo nacional en la cultura popular es posible gracias a que la dominación burguesa opera a través de la apelación al ser nacional, desde la relectura que hiciera de los valores populares para integrarlos en su marco ideológico desde la categoría de "lo típico". Son estos elementos los que, por una parte "hacen que la ideología dominante permanentemente vuelva a su encuentro y constituyan, por otra parte, el contenido sustancial de la lectura que la nueva clase hace ideológicamente de la apropiación de la identidad" (Berríos, 1981h, p. 24).

Es en este contexto que el proletariado toma conciencia de su valor y de su papel creador que está a la base del nacionalismo propugnado por la burguesía, toma de conciencia que define, por otra parte, lo central de este segundo momento del desarrollo de la transición.

De esta forma, para Berríos, el problema de la creación cultural se expresa, desde la perspectiva de la transición,

> como una lucha por la apropiación de los valores culturales centrales, no tanto de valores a los cuales se les otorga un nuevo significado, sin cambiar su esencia, sino que consiste, sobre todo, en la nueva lectura de la realidad, por parte del grupo emergente. Significa una apropiación de la tradición en las manos de quienes en un momento la produjeron, y que posteriormente se le arrebató (1981h, p. 26).

El punto fundamental, desde nuestra perspectiva, es que esto va a incidir no solo en el contenido y los elementos de la lucha por lo "nacional" como lo explicita Berríos en este punto, sino sobre todo en la forma de esta y, con ello, en la manera en que se supere la dominación y se haga efectiva la transición. A esto, creemos, apunta Berríos cuando afirma que el "proceso, por una parte de apropiación, de relectura y de fundación de la ideología dominante en sus diversas etapas encuentra su correlato en las formas que asume la ideología emergente en las nuevas condiciones" (1981h, p. 23).

El proletariado está inmerso en la concepción del mundo de la burguesía, por lo que una posible apropiación de su propio producto cultural nace determinada desde los mismos marcos en que se ha desarrollado la dominación. De allí la importancia de la educación como institución ideológica para Berríos. Si por un lado logra que algunos grupos de la dominación se acerquen a la cultura popular y su visión del mundo, por otro, la apropiación que hace el pueblo de su propio producto cultural y el auto reconocimiento de su ser producente, se da en los marcos y a través del tamiz de la forma impuesta por la dominación, lo que le permite la interacción y la lucha ideológica entre ambas.[253]

Lo central de todo este proceso, en vistas a dicha superación, no se encontraría, desde esta perspectiva, ni en lo estético, ni en el contenido, ni en la pura oposición a la cultura de la dominación, sino en la forma en que se da dicha lucha y, por ello, la lucha estará siempre relacionada con las formas de dominación que haya asumido la ideología dominante para llegar a esta situación de dominio.

[253] Esto no impide, como mencionamos, que la cultura popular se desarrolle, a su vez con relativa independencia, y tenga su propia perspectiva de la educación, como forma de reapropiársela.

> La cultura popular –afirma Berríos– se desarrolla en el sentido de la apropiación del ser nacional, es decir de la identificación de los valores nacionales en el proceso de apropiación del mundo y por lo tanto de su propia lectura de la realidad en función de su comprensión, de su lugar en la realidad que es apropiada. La develación del proceso [de] como [la] burguesía ha desarrollado este proceso, indica a la vez el modo como la cultura dominada, pero existente, ha hecho un llamado fundamental a la toma de posesión de esta realidad (1981h, pp. 97-98).

Desde nuestra perspectiva, la clave está en que, aunque en un primer momento la apropiación de la burguesía es parcial, tiene sin embargo desde sus inicios una forma de interpretación aplicable a cualquier realidad. Para Berríos, la "imposibilidad de la burguesía de crear su propia cultura dominante en todos los sentidos, ha creado, sin embargo, los mecanismos para tomar los elementos populares y asumirlos en su estructura. Ha debido pedir prestado de la creación popular sus elementos para devolverlos al mismo pueblo" (1981h, p. 105).

A través de la "relectura" de las expresiones culturales como mecanismo de dominación la burguesía puede asegurarse la producción y reproducción de su marco ideológico, apropiándose constantemente de los nuevos elementos de interpretación de la realidad que surgen de la cultura popular, resignificándolos y devolviéndolos al pueblo, adecuados a su estructura de dominación. La relectura nace de la apropiación que, a través de sus expresiones culturales, hace el pueblo de la realidad. "La burguesía –explica Berríos– tiene un modo preciso de apropiación de la realidad y también un modo de asumir las apropiaciones populares dentro de su esquema. Por ello esa apropiación tiene que, necesariamente, ser de un modo diferente cambiando la función e incluso el contenido de la apropiación popular" (1981h, p. 96).

Este cambio que, como mecanismo, Berríos mostró paradigmáticamente en el cambio de la función original del cuento tradicional para, transformando su expresión del descontento en adecuación social, convertirlo en cuento infantil, es el mismo que opera, como una primera relectura, en la apropiación que la burguesía chilena hace de las tradiciones populares durante la colonia y los primeros años tras la independencia.

Este es el momento en el que se instaura el contenido de lo nacional y que Berríos ve reflejado en el proceso de creación, instauración y adecuación que sufre el himno nacional.

Será el mismo mecanismo que va a identificar a lo largo de todos sus análisis de la lucha cultural contra la dictadura en Chile, como forma de su actuación. En el primer periodo ideológico de esta, operó en el cambio de la función de la educación y la cultura que hace la dictadura, adecuándolas a través del nacionalismo, a la nueva forma de dominación del capital. Es el mismo que pone en marcha en su política cultural en el segundo periodo, a través de las telenovelas, el Festival de Viña y en lo que engloba, para Berríos, toda la llamada cultura de la entretención.

El punto crucial es que, si bien algunos de los contenidos de dicha dominación pueden llegar a modificarse en la relectura, como lo atestigua la novedad de la privatización total como contenido central del régimen, la actuación ideológica se mantiene a través de la relectura de lo nacional, con el consiguiente cambio de función de las expresiones culturales populares, en este caso, el cambio de función que se le da a la unión de la cultura y la educación, con la vida social y política. En ambas etapas, el problema no se centrará entonces en la transformación de contenidos parciales, sino que, en línea con la forma de dominación de la burguesía, lo central será el "dominio de la función que cumple la cultura y la educación en el todo social. Se busca adecuación de esa función" (Berríos, 1981h, p. 186).

Luego de lograda su autonomía el pueblo crea su propia reinterpretación de estos elementos populares que han sido interpretados por la burguesía. Lo importante para nosotros, sin embargo, es que lo hace desde su propia situación. Así, aunque la manifestación cultural popular haya sido plena y adecuada a la realidad como asume Berríos, es debido a esta misma adecuación que dicha reinterpretación "ha venido en la historia vinculada a las formas que asume en distintas épocas la ideología dominante en el proceso de llegar a ser tal" (1981h, pp. 98-99).

En este sentido, el proletariado que surge en un principio en oposición a la forma de entender la nación que ha quedado establecida en los primeros años de vida independiente, que nace enfrentado a sus contenidos burgueses, se desarrolla sin embargo, desde su nacimiento, indisolublemente ligado al problema de lo nacional: por un lado la dominación ideológica de la burguesía se basa en la apropiación que

hace de los valores populares para instaurarlo; por otro, ha surgido y se ha forjado dentro de esos marcos de dominación y, por esto, no puede desentenderse sin más de ellos.

La propia situación del pueblo implica, por un lado, que es la condición de la clase proletaria y su organización la que le permite llegar a un nivel de autonomía cultural suficiente para disputar los contenidos de esa interpretación de la realidad nacional; por otro, que es el método de dominación ideológica en la que el pueblo se desarrolla en tanto que clase proletaria la que lo lleva a disputarla en la forma de una nueva "relectura" de lo nacional, que le permita la reapropiación de esos elementos que otrora se forjaron en su seno. Así, tanto para la dominación como para el pueblo, en el desarrollo de la lucha cultural "se requiere constantemente la refundación de lo nacional" (Berríos, 1982a, p. 1).

El punto que queremos destacar es que la manera de interpretar esta forma de dominación apunta al modo en que puede darse el paso entre una y otra forma de apropiación del mundo en el momento de la transición. Aunque si bien la lucha cultural se centra en la apropiación de los elementos que conforman lo nacional, en la disputa por su contenido, lo importante será que este paso se da, en nuestra perspectiva, como una lucha de relecturas de lo nacional.

La transición ideológica entre ambas formas de apropiación de la realidad no se da, así, en la lucha popular por tal o cual aspecto, sino por una lucha en pro de una nueva "relectura" de lo nacional, una relectura alternativa desde la asunción de los elementos centrales en disputa. Por ello, si la acción ideológica de la Junta Militar no refiere a "un mero cambio superficial, sino que se trata de un cambio que tiene significación en la interpretación global de la realidad nacional. Toda superación de ese momento –afirma entonces Berríos– supone una nueva interpretación de la realidad" (1981h, p. 1).

4.4 El lugar del trabajo teórico en la lucha cultural.

Visto desde la perspectiva de una lucha de relecturas, el espacio de la resistencia contra la dictadura y su relectura de la realidad nacional se mueve, en opinión de Berríos,

dentro del amplio espectro que "se extiende desde la denuncia del carácter de esa relectura hasta la formulación de una alternativa"(1979e, p. 2).

La labor intelectual llevada a cabo por Berríos nace ligada, como hemos mostrado, al primero de estos dos polos. Por ello, en un primer momento, Berríos afirma que lo que particularmente le interesa, no es proponer una nueva relectura de lo nacional, sino referirse críticamente a las que ya se encuentra en funcionamiento. Es lo que hace realmente interesante esta forma de leer las expresiones culturales, "porque hoy en día se hace esa relectura en todos los planos y en todos los niveles" (Berríos, 1979e, p. 73). En este sentido, lo importante es abordar dichas relecturas mostrando el mecanismo de dominación y perfilando los elementos en disputa.

Ya desde los *Elementos para el estudio del mecanismo de formación de la ideología y del ser nacional* (Berríos, 1979e), Berríos circunscribe sus análisis a la dilucidación y denuncia de la forma en que opera la dominación en la lucha cultural. Su foco de atención teórico se mueve desde el "porqué es necesario hacer una relectura al porqué es necesario en esta época hablar de ella" (Berríos, 1979e, p. 73). Es este ejercicio el que posibilitaría la comprensión de las relaciones de poder en la lucha cultural.

De esta forma, más que la formulación de una alternativa, el sentido político del análisis cultural de Berríos se jugaría, en primer lugar, en la determinación, desde su desarrollo histórico, de la forma en que funciona dicha relectura que se encuentra a la base de toda la lucha cultural y, por ende, es el núcleo de la comprensión de sus posibilidades y límites. Su tesis es la piedra fundamental de este trabajo, ya que su principal aporte es la interpretación histórica de las distintas relecturas de la lucha por lo nacional. Sus Comentarios Culturales parten de la base de esa interpretación histórica.

Ahora bien, que la labor intelectual en general, y que Berríos en particular, puedan identificar el mecanismo de la apropiación en el desarrollo de la cultura chilena y la lucha por lo nacional como una cuestión central no responde, en primer lugar, ni a la correcta aplicación de un método ni, al lugar que ocupa el intelectual en la sociedad. Por el contrario, este lugar y ese método vienen precedidos, para Berríos, por el mismo desarrollo de la clase obrera y su camino de autonomía cultural ligado a la cultura popular. En particular, responde a las nuevas condiciones históricas de

interpretación de la realidad que ofrece este desarrollo conjunto, con la nueva forma de apropiación de la realidad que conlleva y la posibilidad real que abre de un paso efectivo hacia una nueva cultura y una nueva sociedad, es decir, la posibilidad real de consumar la transición.

Para Berríos, el lugar del intelectual dentro de la lucha ideológica es fruto, en primer lugar, de la preocupación teórica del proletariado por la cultura, cuestión que, lejos de ser espontánea, surge porque este se ve empujado, por el contenido de la lucha ideológica, a ir más allá de asegurar su sola existencia, a buscar una explicación de lo que vive. "Las respuestas teóricas a situaciones históricas concretas con las cuales se enfrenta el proletariado –afirma Berríos– dan a luz la necesidad de fundamentación científica de la práctica existente de creación cultural popular" (1981h, pp. 3-4). El trabajo de Berríos se inscribiría, y sería ejemplo, de estas nuevas posibilidades de lectura que nacen de la forma de apropiación de la realidad del proletariado en su unión con la cultura popular.

En la época de la transición, esta lectura de la realidad, que se expresa en el arte y en todas las expresiones culturales, se vuelca hacia los elementos centrales de la cultura, en la medida en que dichos elementos entran en disputa entre la cultura dominante y la cultura emergente. En el caso de Chile, esto se da en el marco de la disputa por lo "nacional", aquello que engloba estas dos culturas y su lucha en una única cultura chilena.

Será la necesidad de caracterización de estos elementos sustanciales de la cultura nacional en pugna, cuestión que Berríos ha hecho en particular en el análisis del desarrollo del himno como símbolo de la cultura nacional, la que abre la posibilidad de percibir tanto la forma de apropiación del mundo por parte de la burguesía como la apropiación que hace de las nuevas formas que va produciendo el proletariado.

Por otra parte, las condiciones de lectura puestas por el desarrollo conjunto de la cultura popular y el proletariado en su lucha implican el desarrollo de la propia conciencia histórica del pueblo. Esta conciencia y perspectiva histórica es uno de los grandes aportes para Berríos del surgimiento de la clase trabajadora y sus años de lucha y es el "que ha permitido también identificar una forma de entender el país como una forma de ser" (Berríos, 1979f, p. 23).

Como mencionamos, es la perspectiva histórica del análisis ideológico la que permite comprender el lugar y la función de los hechos culturales en la lucha en la medida que explica la forma en que las expresiones han llegado a ser tales. Desde este desarrollo es que se puede llegar a comprender el rol ideológico de la cultura y es la base de la toma de conciencia del mecanismo de la relectura de lo nacional como forma de reproducción ideológica de la burguesía.

Berríos afirma que es la forma que toma la lucha ideológica en el desarrollo de dicha autonomía, forma en la que se desarrolla esta perspectiva, la que permite

> conocer la recuperación de los valores populares en su contexto histórico, lo que crea las condiciones para una afirmación del ser nacional, por sobre los elementos permanentes, relativizando y poniendo en perspectiva histórica lo que ha sucedido con cada uno de los aspectos que es necesario estudiar en el periodo de transición (Berríos, 1981h, p. 25).

El presupuesto teórico-histórico del análisis de Berríos, de esta forma, será el desarrollo de la autonomía del pueblo, en particular, las condiciones que este desarrollo impone. Este será el punto en donde la emergencia de la clase obrera y, con ella, el trabajo intelectual que demanda, abre un espacio para romper con el círculo de la dominación: a la vez que permite una relectura de lo nacional, pone las condiciones para la comprensión de las formas de apropiación en el momento de la transición, tanto de la dominación como las propias.

Así, a nivel del lugar del intelectual en la lucha cultural, lo crucial no solo es el método de lectura de los hechos culturales ni, tampoco, la sola interpretación del desarrollo histórico de la lucha ideológica, sino, como ha sido el objetivo de toda la labor de Berríos, ambas cuestiones se dirigen hacia un diagnóstico del momento en que se encuentra la lucha. Esto no solo dará una idea de las posibilidades y límites de la lucha en general, sino también, lo que nos interesa ahora, las necesidades y desafíos que presenta al trabajo intelectual.

La búsqueda de clarificación del momento de la lucha cultural en su trabajo viene precedida, entonces, de la necesidad de cientificidad exigida por la clase

emergente frente a su práctica teórico-política y su labor cultural. La necesidad de responder a las circunstancias lleva a buscar un diagnóstico de la lucha cultural presente. El trabajo teórico surge como una necesidad de esclarecimiento de las condiciones de una lucha cultural en desarrollo, que implica una lectura de la realidad que está ya en marcha en las mismas expresiones culturales. "Es la correspondencia con los problemas concretos –afirma Berríos– lo que ha creado las bases de la actual reflexión. Se hace, de ese modo, una reflexión accesible" (1982m, p. 2).

Ahora bien, desde la perspectiva en que Berríos aborda sus análisis, la importancia y el lugar que le corresponde al trabajo intelectual en esta lucha no es solo crítico, sino que, ligado a la lucha ideológica, tiene un valor en la misma construcción histórica, un rol respecto de la nueva relectura: "Se trata de buscar no solo ser portavoz de lo que existe, sino de actuar vitalmente en la lucha ideológica" (Berríos, 1982b, p. 5). Esto es lo que subyace, creemos, a la importancia de la idea de transición en su interpretación de la lucha cultural.

Lo central de la transición se encuentra, desde nuestra perspectiva, en que el diagnóstico preciso de un momento particular en tanto que época de transición, cuestión central de su método y su trabajo, solo es verificable finalmente en su consumación política, es decir, en el cambio efectivo de una concepción ideológica a otra. De no consumarse la transición, tampoco el periodo de ese cambio podría ser correctamente llamado "transición", a lo más, podría ser una transición fallida.

En este sentido, la labor de diagnóstico no presupone la transición, sino que la considera como un resultado concreto al que se pretende llegar. Se estudia el momento actual en perspectiva histórica, en la medida en que se quiere hacer efectiva dicha transición y no, porque el triunfo esté asegurado en la consecución de un correcto diagnóstico y conocimiento del momento en que se encuentra la lucha cultural. Lo que se constata es el desafío. Lo que se pretende, conocer los límites y posibilidades de la lucha.

La importancia del análisis cultural dentro de la lucha ideológica dice relación con que el trabajo intelectual hace parte de la lucha como una acción tendiente a consumar la transición, en un nivel similar al de las expresiones culturales en tanto formas de apropiación de la realidad. Aquí es donde se juega, creemos, el papel del

concepto de transición en el trabajo de Berríos: sitúa al trabajo intelectual dentro de la misma lucha cultural.

Esta forma de incidir en la lucha se da ya en la perspectiva metodológica en que Berríos estudia e interpreta las expresiones culturales como formas de apropiación de la realidad. En efecto, en su tesis, Berríos anota que la posibilidad de romper con la interpretación dominante de lo nacional no surge solo por una lectura diferente y multifacética del ser nacional hecha por las expresiones culturales sino por la aportación de una teoría de la interpretación de los hechos culturales y, a través de esta, una interpretación de la misma cultura nacional. Esto es lo que ha sucedido, en el caso de América Latina, ejemplificado en los nombres de José Carlos Mariátegui o de Aníbal Ponce.

Su perspectiva metodológica de interpretación de los hechos culturales no solo ayuda, de esta forma, a la delimitación del mecanismo de dominación y la comprensión del desarrollo histórico de la aprensión popular de la realidad. Una de las características centrales de la perspectiva histórica del trabajo de interpretación de los hechos culturales de Berríos es, en efecto, ser "una forma de aproximación al núcleo central que nos da una perspectiva de futuro y por lo tanto una forma de entender la realidad desde una perspectiva distinta y más amplia" (1979e, p. 74).

Esto se comprende desde la concepción de tradición que utiliza Berríos a lo largo de sus trabajos, y que subyace a su perspectiva metodológica. Cuando hablamos de tradición, en opinión de Berríos, hacemos referencia a la forma de apropiación de la realidad de un grupo, vista desde el desarrollo histórico de esta. Por ello, no refiere simplemente a los aspectos que nos traen de vuelta el pasado, con lo que todo evento pasaría inexorablemente a formar parte de la tradición. Por el contrario, para Berríos, "la tradición es, ante todo, el pasado leído por el presente, en las actuales circunstancias" (1981h, p. 27). La tradición juega, de esta forma, un importante papel en la lucha cultural ya que son estas las que, leídas desde el presente, ayudan a la formación y sostén de la ideología. "No existe, por lo tanto, una tradición en sí, de una vez y para siempre –afirma–, sino que es funcional a la ideología dominante" (Berríos, 1981h, p. 27).

En el análisis del desarrollo histórico de la lucha cultural en Chile, la situación particular bajo la que están siendo reinterpretados los hechos del pasado, son las

nuevas condiciones de relectura que ofrece las condiciones de la autonomía del proletariado como punto decidor en la transición. De esta forma, en tanto que nueva apropiación y relectura de la realidad, el proletariado no parte de la misma tradición que le presenta la dominación sino que recupera la suya propia. "La recuperación –para Berríos– consiste en ese modo de nueva lectura, que funda a largo plazo la nueva cultura" (1981h, p. 26).

El análisis cultural es parte de esta recuperación, en la medida que es una respuesta frente a la dominación como forma de dar una nueva perspectiva a las expresiones culturales ayudando, de esta forma a la apropiación y construcción de la propia tradición popular. Este sería un segundo punto donde se jugaría el valor político de la interpretación de los hechos culturales y, en este, residiría así mismo la continuidad entre su labor de interpretación del desarrollo histórico y la de sus análisis de sus Comentarios. Avanza un paso, en la lucha cultural, desde la denuncia de la relectura de la dominación hacia la formulación de una nueva relectura.

La labor intelectual que Berríos lleva a cabo en sus análisis culturales centrándose en la relectura se enfoca, por un lado, en el trabajo de mostrar las formas en que el sujeto popular reinterpreta y hace suyas las experiencias cotidianas desde su "llegar a ser"; por otro, en el análisis de las formas ideológicas que subyacen al actuar de la dominación en el especial momento de la dictadura, desde la misma perspectiva histórico-ideológica. "Debemos enfrentar a las tendencias que hoy tratan de ser hegemónicas –afirma Berríos–, en primer lugar individualizándolas. Consecuentemente, no basta la sola denuncia de lo destruido (…) hay que ponerse en la línea de cómo se construyó aquello para responder con nuevas obras a lo actual (1982b, pp. 4-5).

En este sentido, el rol del intelectual abarca una dimensión mayor a la comúnmente concebida a la crítica cultural, al buscar "transformarse en sistematizador y ordenador de la experiencia que hoy está en la calle, en los múltiples grupos, antes que en las definiciones y estructuras. Encontrar el sentido de la historia en esos vestigios es tan importante como denunciar el "antivalor" que quieren construir con lo que nos niegan" (Berríos, 1984c, p. 8).

Ahora bien, si el lugar del trabajo intelectual está dado por las situaciones concretas a las que se enfrenta el pueblo, serán las características de su propio

momento teórico, dilucidadas a lo largo de sus Comentarios Culturales, las que van a interpelar a Berríos en su labor. "Ante realidades distintas cambia también la función del intelectual" (Berríos, 1984c, p. 8). El punto es que estas se han desarrollado en una dirección diferente, en la necesidad de renovación, de lo que hasta este momento se habían desenvuelto, planteando cambios a los desafíos que se le presenta a la labor intelectual.

En efecto, para Berríos, una de las cuestiones importantes de este nuevo periodo es que el profundo quiebre ideológico que muestran los diversos puntos de partida y perspectiva frente a lo cultural y lo nacional ha llevado, en el momento que vive Chile, a la necesidad de cuestionarse y replantearse el lugar del intelectual en la lucha ideológica. Esto lo advierte Berríos ya a principios de 1981, en "Renovación intelectual y libertad política" (1981i), el primero de sus escritos en el que aborda la cuestión de la renovación. "Uno de los aspectos notables que constatamos en los hechos y la reflexión que estamos enfrentados, en la situación chilena, es la necesidad de una reflexión filosófica en términos de una reformulación del papel político y teórico de los intelectuales" (Berríos, 1981i, p. 7).

El cambio de la labor intelectual como respuesta a las circunstancias no supone, sin embargo, romper con el desarrollo de la lucha cultural que se ha dado en Chile, sino todo lo contrario, responder al momento particular de la lucha es continuar con dicho desarrollo que, junto con la cultura popular, ha unido a los intelectuales con el movimiento obrero.

Esta historia, recordemos, nace por una clase obrera que, en el comienzo de su organización, nunca se disoció del problema cultural. El posterior movimiento criollista suma a los intelectuales al proyecto político popular, unión y desarrollo que culmina con la masiva militancia intelectual en los partidos populares. Esta militancia, afirma Berríos, "entendió lo partidario como criterio de verdad y de lo bello. Entendió los problemas [intelectuales] como parte de la propia militancia" (1983f, p. 21).

La continuidad con esta historia no pasa, sin embargo, por mantener el modelo del intelectual militante, sino por responder a las circunstancias actuales de la lucha cultural, al diagnóstico que de esta se hace. Este sería, para Berríos, el valor que, entre otros, tienen encuentros como el de Chantilly y la perspectiva de la renovación allí debatida: hacen el esfuerzo de hacerse cargo de la realidad de lo que vive Chile y de

los cambios efectivos que se han sucedido. Por ello, en este espacio, no cabe ni la afirmación dogmática ni los intentos de aplicación de modelos preestablecidos.

En esta dirección, para Berríos la resistencia debe ver el problema cultural como siendo parte íntegra de su acción política, mas no con la idea de la reivindicación de una situación anterior. Tanto como observa y critica este gesto "nostálgico" en algunas expresiones de la dominación, v. gr., la interpretación "mediavalista" de la hegemonía que prevaleció al inicio de la dictadura, lo hace en algunas expresiones de la resistencia cultural popular.

En efecto, al comentar el primer documento de la Unidad Popular en el exilio, donde remarcaba que desde un principio la resistencia política se pensaba unida intrínsecamente a la lucha cultural, Berríos afirma que en ese documento no se supera, empero, el ámbito de la reivindicación de lo que fue la cultura previa al Golpe.

> La eterna vuelta a lo antiguo –explica Berríos ya en septiembre de 1981–, al tiempo que (…) fue como el elemento aglutinador de toda una generación, sigue teniendo fuerza en el ambiente chileno y seguirá teniéndolo por algún tiempo aún. Eso sucede simplemente porque existe una ideología con una concepción de Estado que lo sostiene. La vuelta a las formas de democracia que tuvimos y las instituciones que se habían arraigado y tomado forma de estructuras permanentes es parte de una ideología que se hace necesario discutir y hacer desaparecer (1981f, p. 1).

Si bien debe ser pensada desde su desarrollo histórico, la labor intelectual debe responder a la actual situación de resistencia cultural frente a la imposición del modelo de la dictadura. Para Berríos, luego de la resistencia inicial a la represión dictatorial, este contexto cambia, enfrentándose al desafío de la renovación.

La función del intelectual se encuentra inserta en dicho desarrollo histórico, por lo que dichos cambios se mantienen en la línea del desarrollo de la lucha cultural en la forma que la interpreta Berríos, en particular en los momentos de transición. En este sentido, la labor intelectual ha de ser una respuesta a la novedad que presentan las

circunstancias de la renovación, sin desentenderse, con ello, de su propio desarrollo histórico.

Este es el fondo de la respuesta directa que Berríos, en la persona Hugo Fazio, da a la crítica que al encuentro y a todo el ámbito de la renovación despliega el Partido Comunista.[254]

Al final de "Cotidianidad y exigencia intelectual" (Berríos, 1983f), luego de dar, al alero de un recuento de sus análisis, su perspectiva del lugar del trabajo intelectual en la lucha cultural, Berríos afirma que uno de los problemas permanentes de este trabajo ha sido el anteponer los modelos, las definiciones, en definitiva, un deber ser de la teoría, antes que la consideración de la realidad como se presenta.

Sin casarse, como veremos más adelante, con la perspectiva de la renovación que explicitan las actas de Chantilly I, para Berríos las críticas de Fazio no perciben que la búsqueda del trabajo intelectual y las necesarias renovaciones que muestra no caben en los márgenes de las citas de texto, aunque estas apelen, como en el caso de Fazio, a la autoridad intelectual de Marx. "El genio de Marx –afirma Berríos– consiste [en] permanentemente superar la unilateralidad. Él nos recordó en más de un escrito (citado por Fazio pero no comprendido), el papel que juegan las mediaciones" (1983f, p. 24).

Berríos no niega que la crítica de Fazio esté basada en una lectura histórica de la realidad. El problema es que está basada en la aplicación estricta de unos principios que se asumen universales y previos a dicha lectura, dotando de pretensión de universalidad abstracta a sus conclusiones.

Los intentos de los "renovados", por el contrario, se fundarían en el reconocimiento de que ya no existen las soluciones globales para los problemas, ya que toda solución que se quiera modelo aplicable universalmente no toca el desafío de fondo que la realidad está planteando: la necesidad de una "nueva visión de lo que debe ser la interpretación de nuestra propia realidad" (Berríos, 1983f, p. 25).

[254] Hugo Fazio, en el artículo "Vigencia y actualidad de Carlos Marx", publicado tanto en la revista *Araucaria* como en el *Boletín exterior* del PC, replicará, desde la economía, la intervención de Javier Martínez en el seminario (Fazio, 1983). Fazio afirma en directa crítica a Chantilly, que la revisión que allí se hace del marxismo es un gesto similar a la persecución que la dictadura hace de este y que, cuando el centro de la discusión debiera estar en la lucha contra la dictadura, los "renovados" sacan partido de la situación lanzándose contra el marxismo y los marxistas.

Para Berríos, la cuestión de la definición previa del marxismo para saber si se está dentro o fuera de sus límites carece de importancia. Lo significativo es el reconocimiento de la realidad y su desarrollo, y si "efectivamente se construye la nación en la discusión de la coyuntura" (Berríos, 1983f, p. 25).

En esta dirección, en caso de haberlo, el único criterio plausible para poder ser considerado marxista sería la dedicación al estudio de la propia realidad, lo que implica de suyo el estudio de la historia como siendo parte de esta. "Si crece o no la clase obrera, si existe crisis o no, la relación entre el monetarismo y la crisis chilena, tienen que ver con el marxismo no en las definiciones, sino en la apropiación del proceso global y en como las determinaciones son tomadas en el conjunto social" (Berríos, 1983f, p. 26).

> No basta, entonces –afirma Berríos–, con escribir historias del movimiento obrero y "de los de abajo" para ser intelectual nuevo. Es toda la historia de Chile, toda la experiencia la que debe ser releída, re-escrita desde este punto de vista. Todo exige una nueva lectura, todo pide una nueva interpretación. Es la forma de entender la acción eficaz del nuevo sujeto político que comienza a desarrollarse.
>
> Hasta ahora el intelectual fue entendido como el brazo realizador de los intereses de una clase. Todos somos sucedáneos de una imagen intelectual que parte de arriba. Su crítica era también de arriba.
>
> Al reconocer este hecho cambia la perspectiva. Que sean efectivamente los de abajo los que crean su propia interpretación por intermedio de sus personeros" (1983f, pp. 20-21).

La respuesta intelectual a la necesidad de renovación no apunta, de esta forma, a despegarse de la concreción de las expresiones culturales en búsqueda de un fundamento de estas ni, tampoco, a enfocase solamente en la coyuntura sin una perspectiva (histórica) que la explique. La actividad intelectual debe responder a su situación ideológico-cultural presente manteniendo la perspectiva histórica de análisis que ha heredado.

El lugar del intelectual en la lucha cultural que da el pueblo se manifiesta, en primer lugar, como una respuesta a las situaciones concretas. Sin embargo, esas situaciones tienen que ver con el punto en que se encuentra el desarrollo de la lucha y la conciencia histórica del pueblo. En específico, con la necesidad teórica de la clase obrera en esta lucha y la historicidad de su forma de apropiación de la realidad. La participación del intelectual en la lucha cultural pasa entonces por una reinterpretación de la experiencia y expresiones concretas, pero inscritas en un desarrollo e interpretación histórica abierta hacia el futuro, que trasciende los modelos y esquemas previos.

4.5 Relectura y perspectiva histórica: Latinoamérica y el desafío de la renovación.

Como expusimos, el diagnóstico que hace Berríos a lo largo de sus análisis muestra que las exigencias que el propio momento le plantea al trabajo intelectual se han ido transformando. Este cambio no refiere solo a las profundas repercusiones del hecho mismo del golpe de Estado, sino principalmente al segundo momento ideológico de la dictadura. En este sentido, la interpretación de la lucha cultural desde su método histórico-ideológico de análisis muestra la necesidad de una renovación. Si es el propio momento de la lucha cultural el que plantea las exigencias al intelectual, el desafío de la renovación es el diagnóstico al que debe responder.

A nivel del trabajo intelectual, la diferencia y novedad entre el desafío de la renovación y el primer periodo de la dictadura es que, si en un primer momento la lucha cultural demandaba el diagnóstico y la develación de los mecanismos de dominación, la necesidad de renovación parece estar demandando no solo hablar de la relectura, sino también un aporte específico en la lucha de relecturas, una respuesta al problema de la identidad como aporte a la nueva interpretación de lo nacional. La situación de falta de hegemonía, luego de la absoluta dominación posterior al Golpe, abre la posibilidad de dicho enfrentamiento y la necesidad de dicha relectura global.

Desde nuestra perspectiva, la respuesta al desafío de la renovación por parte de Berríos vendrá dada, en primer lugar, por la forma de consumación de la transición en su interpretación de la lucha cultural.

En efecto, aun cuando el concepto de transición desaparece de los análisis posteriores a su tesis, la renovación representa la forma concreta en cómo se va perfilando la época de transición en Chile luego del golpe de Estado y, especialmente, en esta segunda etapa ideológica que analiza Berríos.

En la transición, recordemos, la lucha cultural se manifiesta en la disputa por la interpretación y definición de los elementos centrales históricos que identifican a una cultura particular, que en el caso de la "cultura chilena", refieren directamente a lo "nacional". La lucha ideológica hace necesaria, entonces, la comprensión y apropiación de dichos elementos y conceptos que son sustanciales a lo nacional, que componen la creación cultural en el origen y que llegan hasta hoy. La transición referirá, de esta forma, al paso de una forma de relectura de lo nacional a otra, desde dicha apropiación, en términos de una lucha de relecturas. "Se trata de hacer a Chile de nuevo y por ello es indispensable volver a las fuentes que le dieron vida a la nación chilena", afirma Berríos (1979b, p. 5) sobre el carácter ideológico de la institucionalización de la dictadura.

La principal característica de la renovación, en esta línea, es descrita por Berríos como la necesidad de una fundamentación y fijación de los orígenes que ayude a lograr una hegemonía cultural. Esta necesidad que, como dijimos, viene dada por la ausencia de dicha hegemonía, se plasma en la amplia preocupación por la identidad nacional y la interpretación de las raíces de la cultura chilena que ha abordado tanto la dominación como la resistencia. Esto indicaría que nos encontramos ante un periodo de transición. "Considerada la sociedad desde el punto de vista del devenir histórico –afirma Berríos– percibimos que la explicación de ella hunde sus raíces en una historia que, en sus momentos claves, se hace presente en términos de un proyecto a construir y de un pasado que asumir" (1982m, p. 1). La renovación, en tanto que momento particular de la transición, sería uno de estos momentos particulares en donde, para construir algo nuevo, se asume desde el origen todo el desarrollo histórico.

A la explicitación de los fundamentos de lo nacional se liga, de esta forma, el proyecto político que desde allí se construya o fundamente. La renovación implica la

reformulación de Chile en la búsqueda y relectura de esas raíces. Por ello, está exigiendo en tanto que momento de transición, una renovada relectura de lo nacional, que dirima el contexto de disputa y falta de hegemonía que caracteriza el periodo.

La centralidad que para Berríos tiene la forma de la relectura en la lucha cultural de Chile explica la importancia que, en su interpretación, tiene la autonomía cultural del pueblo en su desarrollo. Este no solo toma conciencia con esta de su producción cultural que está a la base del nacionalismo como forma de dominación ideológica, sino que logra proponerse como una alternativa de interpretación global de lo nacional, opuesta a la de la burguesía.

Como mostramos en la interpretación de la lucha cultural de Berríos, la apropiación de la realidad por parte del proletariado en la época de transición se da imbuida en la relectura burguesa de lo nacional, cuestión dentro de la cual hasta ese momento, por ser su forma específica de dominación ideológica, la clase dominante no tenía contrapeso alguno. La autonomía cultural de la clase proletaria lograda en su desarrollo histórico la lleva a lograr posicionarse como el adversario que puede disputar dicha interpretación de lo nacional porque está condicionada por dicha forma de la dominación. Es en este sentido que Berríos afirma que la "posibilidad abierta del hoy encuentra su explicación en las estructuras que la burguesía implementó, pero también, y sobre todo, en el desarrollo propio y específico que ha tenido la cultura popular" (1981h, p. 108).

En este contexto de autonomía se entiende, por otra parte, lo ideológicamente central del golpe de Estado perpetrado por los militares y, sobre todo, el desarrollo posterior de su proyecto. Para Berríos, la

> agudización de la lucha de clases en Chile que condujo a la reacción[,] en la defensa de sus intereses, a derrocar y asesinar al Presidente Constitucional de Chile, Dr. Salvador Allende, significó al mismo tiempo la consagración de una forma de interpretación de lo nacional y la chilenidad (1979b, p. 1).

En efecto, como mostró Berríos, el propósito de la dominación ideológica de la dictadura y de su manera de abordar el problema de las raíces es claro desde un

principio y cruza toda la lucha cultural desde el primer Decreto-Ley promulgado, hasta las expresiones culturales dominantes en la cultura de la entretención, a saber, "refundar la nación chilena, haciendo una relectura de todos y cada uno de los valores, tradiciones e instituciones" (Berríos, 1979e, p. 2).

Desde nuestro punto de vista, la lucha de relecturas de lo nacional será entonces la forma en que, en la transición, la cultura emergente, aunque estrechamente ligada a la de la dominación, busca superarla. Esta sería, como hemos dicho anteriormente, la forma que la cultura popular tiene de superación de la relectura de la dominación y, por ello, de consumación de la transición.

Ahora bien, uno de los primeros desafíos teóricos que presenta la época de transición, para Berríos, es saber distinguir este periodo de algunos periodos similares, donde se busca una

> adecuación de las formas de interpretación del mundo, exigidas por las situaciones coyunturales. Nosotros, en el presente trabajo –afirma Berríos haciendo referencia a su tesis– buscamos la relación cuando se pasa de una a otra formación donde inciden factores que exigen no sólo una adecuación, sino una nueva interpretación, y por lo tanto una forma distinta de apropiación del mundo (1981h, p. 21).

La renovación estaría demandando esta nueva interpretación de lo nacional como característica central de la transición, buscando una relectura de los elementos centrales de la cultura nacional que no sea coyuntural. En este sentido, la necesidad de renovación se plantea como una respuesta a un contexto preciso y crucial en la lucha cultural, el momento de la transición. En la respuesta a este contexto de renovación y exigencia de una nueva relectura global de lo nacional se jugaría el triunfo o fracaso en la lucha ideológica contra la dominación y es a este mismo contexto al que la creación cultural responde.

Este es uno de los puntos centrales de su interpretación de la lucha cultural derivada de sus análisis histórico-ideológicos que abre, posteriormente, la posibilidad del desplazamiento hacia Latinoamérica: mostrar cómo, que lo que esté en juego

ideológicamente en el actuar de la dictadura sea la relectura del ser nacional desde su origen, implica que la interpretación que se le enfrente tendrá que superarla desde una nueva relectura global de lo nacional. Esta nueva relectura debe comprender, desde el origen, todas las expresiones nacionales, en tanto integran las expresiones y valores de la cultura popular dentro del círculo de la dominación a través de la categoría de lo típico. Por esto, entendemos, Berríos habla de re-apropiación y re-lectura de lo nacional.[255]

Lo que queremos destacar es que el camino de relectura global de lo nacional, en el momento de la renovación, implica una superación de la relectura de lo nacional que hace la dominación, pero sin dejar de referirse por completo a esta. En relación a ello Berríos afirma que, en "la transición se inicia (…) un proceso que ante todo busca la reformulación de toda la interpretación histórica que ha existido antes que ella comience a existir como tal" (1981h, pp. 100-101).

La cuestión central aquí es que la pregunta por la identidad nacional y por las raíces de la cultura que conlleva la renovación, no puede sino responderse desde la forma de lucha cultural que se ha desarrollado históricamente, es decir, la lucha de relecturas por lo nacional. Por ello, la lucha ideológica contra la dictadura no se desentiende de la pregunta por el origen, sino que intenta responderla. Este sería el núcleo de la renovación como un momento de desafío y de lucha cultural contra la dominación ideológica.

La profundidad y radicalidad de esta necesaria nueva relectura queda de manifiesto al observar la relectura global de lo nacional que, como respuesta a la renovación, hacen algunas expresiones de la renovación cultural de la resistencia. Este ejercicio de análisis es uno de los objetivos que parece tener Berríos en la última parte de su trabajo en el exilio, en particular, en su trabajo preparatorio "Cotidianidad y

[255] Aunque Berríos no haga una definición taxativa de la ideología, trabaja principalmente, como hemos dicho, con la concepción de la ideología como forma de aprehensión del mundo. Es interesante anotar, sin embargo, que en el desarrollo histórico de la dominación que describe y analiza, Berríos muestra cómo se entrelaza la concepción de la ideología en tanto que apropiación de la realidad con la concepción de la ideología como forma de dominación. Por ello la importancia de hablar de una re-lectura y re-apropiación. La forma de la dominación y de la superación de dicha dominación están justamente en dicho gesto. Analizar las relaciones entre método y política desde esta perspectiva podría ser una forma alternativa (o complementaria) a la que desarrollamos, de abordar la obra de Berríos, interpretación que se enriquecería y complejizaría si sumamos a ello la introducción del concepto de hegemonía cultural dentro de la misma lucha ideológica.

exigencia intelectual" (Berríos, 1983f), y en sus últimos Comentarios Culturales temáticos. Lo importante de estas expresiones culturales en su trabajo, afirma Berríos, es que forman parte "de la reflexión que intensamente realizamos. Antes bien, nos entrega[n] una herramienta de esa reflexión" (1984e, p. 3).[256] A modo de ejemplo, nos referiremos a la ya abordada poesía o literatura joven y al cine de Raúl Ruiz.

La relectura de lo nacional en la transición se basa en la reinterpretación de los elementos que están en su origen y, con ello, de la pregunta por la identidad. En estos términos, Berríos abordará la interpretación del cine de Ruiz, en particular, de la película "La ciudad de los piratas" que Ruiz rodó en un viaje a Chile en 1983. Esta película consiste, para Berrios, "en la reflexión teórica, a través del medio cinematográfico, de la realidad interna de Chile y de los chilenos, de su "territorio" profundo. Desde el punto de vista superficial es la vuelta a las raíces, que, en Ruiz tiene un nombre: Valparaíso" (1984e, p. 1).

Según Berríos, la vuelta a ese territorio profundo, a los elementos que están en el origen de la identidad, se da en Ruiz desde la confrontación con la cotidianidad de la violencia en Chile, de la experiencia común de un mundo deshecho que han dejado diez años de dictadura, donde el asesinato hace parte de la vida diaria. Su reflexión sobre la realidad de esta violencia echaría por tierra, para Ruiz, los mitos que han sostenido la caricatura de la identidad cultural chilena, desdibujando incluso la misma sensación de pérdida cultural posterior al golpe de Estado.

De esta forma, la lectura que Ruiz hace de esta realidad es, para Berríos, una crítica a los conceptos y teorías sobre nuestra identidad, que nos pone frente al espejo de lo que hemos llegado a ser. "La pregunta por la "cultura chilena" pierde validez en esa perspectiva. ¿Cultura perdida? ¿Hemos tenido alguna vez alguna?" (Berríos, 1984e, p. 2). Con esta crítica, afirma Berríos, Ruiz

> nos obliga a pensar que lo perdido, lo que lamentamos haber perdido, en verdad no lo hemos tenido nunca. Su afirmación que no existe cultura chilena o latinoamericana en si es más bien una constatación de haber buscado donde no

[256] Opinión que tiene Berríos de la interpretación que hace Raúl Ruiz del problema de la identidad pero que, por hacerla en el contexto de sus Comentarios Culturales, y por la interpretación que tenemos de estos, hacemos extensible a las demás expresiones allí analizadas.

está dicha cultura (…), asumir su propia realidad es el primer paso para la identidad (1984e, p. 2).

En el caso de la literatura, por otra parte, y de la poesía en particular, se llevaría a cabo, como mostramos, la reformulación de Chile a través de la reinterpretación de los elementos fundamentales que están en el origen de la misma tradición poética nacional.

Ahora bien, la respuesta particular de Zurita al momento de renovación rechazaba la interpretación de lo nacional que, desde los inicios, se había desarrollado a lo largo de la historia de la poesía chilena. Se dirigía, por ello, a la apropiación de la naturaleza, como uno de esos elementos fundamentales que inundó esta historia, pero desde un lenguaje nuevo, respondiendo a la exigencia de la nueva realidad. "En épocas de cambios –afirma Berríos– el idioma adquiere una significación especial (…). En esos momentos se reivindica el derecho a expresar lo propio con nuevas palabras porque la nueva experiencia no cabe en los marcos tradicionales" (1983d, p. 6).

Esa relectura de lo nacional a la que se opone Zurita, recordemos, fue levantada y defendida por la burguesía, como una de las formas principales de su dominación ideológica y fue replicada por toda la poesía nacional. Frente a esta relectura es que hay que entender la radicalidad de la respuesta que, en el caso de Zurita, se concreta con la renovación del lenguaje en una nueva sintaxis.

Zurita no dejará de lado la búsqueda y relectura del origen, sino que busca una nueva interpretación de lo nacional desde la apropiación de una naturaleza con experiencia histórica y personal. "Se aproxima una nueva concepción de aquello que una vez fue interpretado por los clásicos de la formación de la nacionalidad –afirma Berríos–. De ello Zurita nos entrega la primera síntesis" (1983f, p. 17).

En nuestra perspectiva, lo central de la interpretación de Berríos radica en que, si toda la tradición poética "nacional" tomó posición respecto de la interpretación primera que hicieran los poetas de la construcción nacional, si todos fueron respondiendo a los contenidos que ellos pusieron como nacionales, Zurita, por el contrario, ingresa

> en los arcanos de la interpretación de lo nacional y no sólo como una nueva lectura de clase por parte de los nuevos actores.[257] No es una lectura en el marco de lo tradicional, lo que se cuestiona es la lectura misma. El acento en el lenguaje es parte de la conciencia de esta nueva posición. Se interpreta a Chile de nuevo, por eso estamos ante una versión que no puede sino ser fruto, punto culminante de una creación poética nacional (Berríos, 1983f, p. 18).

Desde nuestra perspectiva, el punto central de ambas respuestas al desafío de la renovación es que ponen en cuestión la totalidad de la relectura de lo nacional hecha hasta ahora, llegando incluso a necesitar un nuevo lenguaje que dé cuenta de la novedad de la realidad y de la nueva relectura como respuesta a esta. Se cuestiona la lectura misma que hace dicha tradición de lo nacional y, con ello, se intenta una transformación de la función de dominación que ha tenido. Esto es lo que llevaría a estas relecturas por el camino de una nueva relectura global de lo nacional, una que se enfrente a la relectura dominante, no que la complemente, mejore o matice.

En nuestra interpretación, el desplazamiento a la consideración de Latinoamérica se condice, en primer lugar, con dicha radicalidad o relectura total en la interpretación de lo nacional, como una pregunta por la identidad que, como afirma Berríos para el caso de la nueva literatura, "hace preguntarse por la esencia de la propia patria, más allá de los personajes, más allá del paisaje" (1984f, p. 4). Latinoamérica sería ese "más allá" del paisaje y los personajes desde donde hacer la relectura de lo nacional, el punto desde donde, sin dejar de referirse a esta, la lectura dominante de lo nacional puede ser superada.

Que el desplazamiento a Latinoamérica se presente como alternativa de relectura de lo nacional frente al desafío de la renovación, implica que Latinoamérica sea la respuesta a la pregunta sobre los orígenes que plantea la renovación. Apuntando a esto Berríos afirma, del desafío de la renovación, que lo "que hoy día sucede entre nosotros nos trasciende y por eso mismo nos compromete enteros" (1984f, p. 5).

Este ir más allá no es, sin embargo, una respuesta que no se haga cargo del desarrollo histórico en que está inserto. La perspectiva histórica sería, desde nuestra

[257] Cuestión que habría hecho, por ejemplo, la generación del 38.

perspectiva, el segundo eje desde el que se entiende la respuesta desde Latinoamérica a la renovación.

La importancia de la perspectiva histórica dice relación, para Berríos, con la posibilidad de comprensión, en las distintas expresiones culturales, del lugar y el momento en el que se insertan. Esto es lo que une su método de análisis con su interpretación de la lucha cultural, en la medida en que las expresiones culturales se insertan dentro de un desarrollo histórico que las explica en su significación ideológica.

En esta perspectiva encontramos, por otra parte, una de las principales características teórico-políticas que separa la forma del trabajo intelectual que está proponiendo, de aquellas formas de trabajo, inmersas en la lucha de relecturas, que pone en marcha la dominación.

Para Berríos, como mencionamos, en cada expresión cultural se encuentra la experiencia histórica acumulada tanto de la presencia de la dominación como de la conciencia de la propia identidad, de la propia forma de apropiación del mundo, plasmada en las reivindicaciones y aspiraciones populares. La perspectiva histórica del análisis ideológico permite dilucidar en estas el mecanismo de la dominación, distinguir la pregunta por la identidad como la cuestión central de la época y, en lo que ahora nos interesa, dilucidar una perspectiva de respuesta a esta pregunta dentro del marco de la lucha de relecturas de lo nacional.

Para Berríos, una de las características de la renovación, en este sentido, es que en esta se ha desarrollado

> una conceptualización que busca más que todo determinar las causas de los fenómenos. Es lo que se llama la búsqueda de las raíces. En esas raíces debería estar, se supone, el contenido formal de lo nuevo. Buscar profundo en las raíces es dar cuenta de una nueva visión global, abarcadora, que se ha[ga][258] cargo de lo nuevo que surge, lo impulse con fuerza, le otorgue sentido (…). Es, en definitiva, buscar los fundamentos, no la justificación en la historia (1982m, p. 2).

[258] En el original dice "que se hace cargo", lo que no concuerda con la frase posterior.

De modo contrario, la primera fundamentación que dio la dominación luego del Golpe buscaba dotar, a través del hispanismo nacional católico y su inserción en la cultura occidental, de un carácter ahistórico y apolítico al ser nacional que se quería refundar. Este es, como vimos, el sentido final de la renovación intelectual de la dominación, como respuesta a la situación de crisis y pérdida de hegemonía del segundo periodo de la dictadura.

En efecto, aunque tenga un aspecto histórico en tanto recuperación de las fuentes del pasado, Berríos remarca, sin embargo, que este accionar no es sino una forma de afirmar su aspecto esencialmente ahistórico: no se intenta hacer una reflexión, reconociendo el desarrollo histórico de una tradición, sino que se intenta saltar directamente a las fuentes para, desde ellas hacer la reconstrucción. "Se hacen referencias fugaces al valor de la historia –explica Berríos– pero no se busca en la "Historia" la base para explicar y dar razón a la crisis ideológica del capitalismo" (1981i, p. 16).

En este sentido, si bien la dominación presenta la historia como el lugar desde donde elaborar una nueva forma de interpretación de lo nacional; aun cuando en la renovación intelectual de la dominación hay una ruptura con su base filosófica inicial,[259] su gesto finalmente mantiene la fundamentación ahistórica de su perspectiva de dominación: termina por readecuar la renovación a la misma dominación que se ha ejercido históricamente. Al "asegurar" el ser nacional por medio de la simbología, de las investigaciones históricas o de las teleseries, la dominación procura negar el factor histórico de lo nacional. La dominación, para Berríos, "no ha renunciado (…) a encontrar una forma de expresión de carácter absoluto que permita la fundamentación universal" (1981i, p. 15).

Para Berríos, la destrucción y construcción de tradiciones, forma en que se materializa en la política cultural la lucha por las raíces por parte de la dominación, no se pone en marcha solo como una forma de olvido o distracción de la situación de Chile, sino que busca "crear una cierta conciencia de que lo chileno es lo que

[259] Cuestión por la que se atribuye el calificativo de renovación, que rompe con el tomismo para volver al liberalismo clásico.

encontramos de hecho, sin criticar eso que se encuentra y sin preguntarse para nada acerca del origen de aquello que se presenta como nacional" (Berríos, 1982j, p. 3).

La consideración del presente como un todo único que conlleva esta forma de relectura de lo nacional, impediría comprender el desarrollo conjunto de la sociedad, impidiendo la comprensión de la lucha cultural y las formas de dominación. Así, la respuesta de la dominación a la necesidad de renovación como búsqueda de las raíces es la misma que en todas sus expresiones ideológicas: volver a un orden previo para mantener una misma forma de dominación y hegemonía.

Ahora bien, el orden previo al que la dominación quiere volver no es otro que el "consenso" histórico de la burguesía en el proceso de la formación y estructuración de lo nacional, a los valores por ellos instaurados como nacionales. Ese consenso, que se había roto con la irrupción del proletariado, es al que las respuestas a la renovación por parte de la dominación intentan volver con su relectura de lo nacional, cuestión que se hace explícita, para Berríos, en la "Historia de Chile" de Gonzalo Vial.

Es justamente a este consenso, como en el caso explicitado de Zurita, al que las expresiones de la renovación de la resistencia responden y al que Berríos estaría intentando enfrentar. Así lo expresa explícitamente ya en la tercera formulación del Proyecto de Investigación sobre Andrés Bello:

> Hoy la visión de los criollos como creadores de lo nuevo llega a su término y se abre paso la constatación de que la relación entre el proceso social y el pensamiento reformula en su contenido la unidad de la nación. No se trata solamente de una nueva versión, sino que es la forma de entender el agotamiento de una forma (Berríos, 1983i, p. 3).

Lo central es que la articulación de la respuesta al momento de agotamiento de esta relectura de lo nacional se da, desde nuestro punto de vista, por la perspectiva histórica que une la relectura de Chile a la historia latinoamericana en el contexto de renovación.

La perspectiva histórica de la dominación, aun cuando reconoce la historia común de las naciones latinoamericanas en el tronco colonial, levanta el proyecto

nacional desde la independencia como su nuevo origen. Dicha interpretación de lo nacional que instaura es la que, en cada momento de crisis, ha intentado reactualizar y renovar, para mantener empero la misma forma de dominación. Para Berríos, por el contrario, será la relectura de lo nacional desde la realidad latinoamericana la que debe responder a la pregunta por los orígenes, como forma de ayudar a la transición demandada desde la renovación.

Si la respuesta a este problema de la identidad es la base de toda nueva formulación, el contenido de lo nuevo por construir deberá estar en lo latinoamericano, como la respuesta a la pregunta por los orígenes que supera el agotamiento de la respuesta del consenso "burgués" respecto de lo nacional. La cuestión de la renovación viene a poner el concepto y la forma particular en que se muestra este periodo de transición. La apertura hacia Latinoamérica sería la forma de superación de dicha relectura.

El trabajo intelectual de Berríos, como parte de la lucha ideológica, se hace así a la labor de dicha recuperación de la "tradición nacional", pero enfrentada a la solución de la burguesía desde una completa relectura crítica de lo que hasta ese momento se ha instaurado como tal tradición. Como en el caso de Zurita, se cuestiona la relectura en sí misma. Como en el caso de Ruiz, se pone en duda aquella identidad. De la forma en que se necesita para la transición de una relectura de lo nacional a otra, es la búsqueda de una reformulación de toda la interpretación histórica que ha dominado hasta el momento sobre lo nacional.

V
LUCHA CULTURAL E HISTORIA DE LA FILOSOFÍA LATINOAMERICANA

5.1 El retorno y el devenir del Proyecto de Investigación.

El diagnóstico del propio momento teórico de Berríos se presenta, como hemos mostrado, como un desafío a la labor intelectual. Diagnóstico y respuesta son, en este sentido, dos momentos que corresponden al lugar del trabajo intelectual en la lucha cultural. A dicha labor subyacen, tanto en el diagnóstico como en la posible respuesta, dos cuestiones que se resumen en la aplicación de una perspectiva metodológica y en la interpretación de la lucha cultural que se desprende de dicha perspectiva.

Según el diagnóstico de Berríos, la novedad de este periodo, que implica el desafío de la renovación, se resume en dos ejes que, si bien no explicita como tales, aborda en repetidas ocasiones. El primero es la vuelta sobre la pregunta por la identidad, por las raíces; el segundo, la falta de hegemonía cultural en la lucha ideológica. En específico, la renovación está demandando una nueva interpretación de lo nacional, tanto de su origen como de su desarrollo histórico.

De la posible respuesta a este desafío hemos deslindado, por otra parte, tanto la forma de ayudar a la recuperación y apropiación de la propia tradición cultural, como la particular manera de enfrentar esta lucha cultural: respectivamente, la perspectiva histórica en la labor de dicha relectura y una nueva relectura de lo nacional que supere la impuesta por la dominación. Son estas dos cuestiones las que abren la perspectiva para responder, desde Latinoamérica, a la pregunta por lo "nacional" en la época de la renovación.

Ambas cuestiones son las que, creemos, se relacionan directamente con la experiencia del exilio y, la conjunción de estas con la necesidad de una fundamentación teórica que sostenga la nueva interpretación de lo nacional derivada de la falta de hegemonía, enmarcan la respuesta de Berríos en el ámbito de la filosofía latinoamericana. Esta será la forma en que Berríos responde efectivamente al desafío del propio momento teórico, aportando con ello a la lucha cultural sin quedarse ni en la sola coyuntura ni en el puro análisis del pasado: responde al desafío del presente, para transformarlo desde una relectura histórica.

La interpretación que proponemos al respecto es triple: por un lado, que la consideración de *Latinoamérica* en general surge como una respuesta, desde la forma de la relectura de lo nacional, al problema de la identidad y las raíces que implica el desafío de la renovación; por otro, que la consideración, en particular, de la *filosofía latinoamericana*, viene dada por la necesidad de una fundamentación teórica que, por la falta de hegemonía cultural del periodo, también está demandando la renovación; finalmente, que la perspectiva metodológica que se juega en el hecho de abordar la *historia de la filosofía latinoamericana* se sigue de la centralidad mencionada de la perspectiva histórica en su método. Esto, que en la argumentación de Berríos se relaciona con el desarrollo de la autonomía cultural del pueblo, en nuestra interpretación surge de la experiencia del exilio.

La importancia de este desplazamiento y de la imbricación en este tanto de sus Comentarios Culturales como de su Proyecto de Investigación sobre Andrés Bello, se vislumbra de manera nítida si seguimos el camino que toma el trabajo de Berríos desde el periodo de finalización de la primera etapa del Proyecto de Investigación,[260] hasta

[260] En la segunda versión del Proyecto, esta primera etapa debía cerrarse al terminar el primer semestre de 1983, con la finalización del primer borrador del escrito. En la tercera formulación, sin embargo, esta

la misma publicación de *Identidad-origen-modelos: Pensamiento latinoamericano* (Berríos, 1988), obra en la que concluye, en su obra escrita publicada, el desplazamiento hacia la preocupación por Latinoamérica.

El periodo de finalización de esta primera etapa del Proyecto comprende, en concreto, desde que Berríos cierra la tercera y última redacción del Proyecto, en julio de 1983, hasta la conclusión de los dos últimos trabajos preparatorios de este, "Cotidianidad y exigencia intelectual. Estudio sobre el papel del intelectual en la situación actual chilena" (Berríos, 1983f) y "Ensayo de interpretación de la historia de la filosofía latinoamericana. – Tesis –" (Berríos, 1983g), en agosto y octubre del mismo año respectivamente.

La diferencia de este periodo de finalización con la primera parte del Proyecto en cuanto tal radica en que, aunque desde el segundo semestre de 1982 Berríos se haya apartado completamente de lo estipulado en la segunda versión de este, tanto a nivel de los trabajos preparatorios como de la redacción de los capítulos del Proyecto, en esta tercera versión Berríos va a conservar de todas formas el esquema y las ideas centrales de los capítulos mencionados en su predecesora, con la intención, asumimos, de completar dicho trabajo en los mismos términos.[261] Este será, sin embargo, como mostraremos, el momento en que, aunque inacabado, el Proyecto de Investigación cristalice en su forma y contenido más definitivo.

Al inicio de este periodo de finalización, en el verano europeo de 1983, Berríos participa en la ESIN-3 y en la reunión de Chantilly II. La tercera edición de la ESIN, realizada en Rotterdam entre el 17 y 27 de agosto y donde Berríos presentará una ponencia bajo el título "Simón Bolívar y la filosofía política",[262] estuvo esta vez

finalización se desplaza un semestre, comenzando la segunda etapa, de confrontación, revisión y reescritura de dicho borrador, a principios de 1984. El Proyecto debía finalizar, en cualquier caso, con la publicación de la investigación dentro del segundo semestre de 1985, paso previo a la presentación de la Habilitación.

[261] No tendría sentido hacerlo de otra manera, sobre todo si en la tercera versión se afirma que el Proyecto ha ido cambiando conforme ha avanzado la investigación. Omite, sin embargo en esta, los detalles semestrales de la calendarización del Proyecto.

[262] Si bien Berríos tiene anotada esta ponencia en un borrador de su CV, muy probablemente basada en el trabajo preparatorio "Simón Bolívar y la filosofía política latinoamericana", esta no aparece registrada en la lista de actividades que se realizaron en la ESIN-3. Confiando en la veracidad de sus anotaciones, esta ausencia puede deberse a una omisión por parte de los organizadores de la escuela, debido a la gran cantidad de personas y actividades involucradas y, sobre todo, debido a que en esta versión se amplió de manera considerable el espacio para los talleres, seminarios y demás instancias participativas (Perry, 2017). En cualquier caso, debido a la implicación que Berríos tenía con el desarrollo de la discusión política y cultural del exilio chileno, lo importante no es primeramente su presencia efectiva en estas

marcada por el tema del exilio. La razón de ello es que, en los días en que se desarrolló la escuela, la dictadura publicó dos de las más grandes "listas" con nombres de exiliados que eran autorizados para volver a Chile. El 20 de agosto de dicho año se da a conocer una lista de 1.149 personas autorizadas para retornar al país. El 27 del mismo mes (último día de la ESIN-3) otra de 1.160 personas.[263] "Las colgábamos en una puerta del local de ESIN-3 –comenta Jorge Arrate, director del INC y organizador de las ESIN– y se apilaron los participantes a buscar su nombre" (Arrate, 1985, p. 132). Ambas listas serán, con diferencia, las más grandes publicadas hasta la fecha por el gobierno, apareciendo nunca más de 126 autorizaciones en las 8 listas publicadas desde finales de 1982 (Vicaría de la Solidaridad, 1983b).[264]

Ese año 82, y debido a la presión nacional e internacional, la dictadura se había abierto por primera vez a la posibilidad de que algunos exiliados pudieran retornar al país. Esta presión había ido en aumento los últimos años hasta situar la problemática del exilio, a principios de los 80, como una de las importantes reivindicaciones frente a la dictadura.

El proceso de retorno de los exiliados a Chile se había iniciado, sin embargo, independientemente de esta apertura y de manera tímida, ya hacia finales de la década del 70,[265] momento desde el que el proceso de retorno se cruzará con la salida de exiliados, que se mantuvo hasta los últimos días de la dictadura.[266] Al igual que la

actividades, aunque tenemos constancia de esta en algunas de ellas, sino el momento en que se encontraba dicha discusión y lo que estas actividades muestran de esta particularmente.

[263] Prognon ofrece una relación de todas las listas, con sus fechas de aparición y la cantidad de autorizaciones cursadas. La lista del 27 de agosto, sin embargo, corresponde a una lista que Prognon refiere "sin fechas precisas". Hemos cotejado la información con la hemeroteca del diario *El País* de España, que refiere la noticia en su edición del 29 de agosto de 1983 (El País, 1983).

[264] Fuera de que, hasta las listas de agosto de 1983, el número de exiliados aparecidos en estas era muy bajo, en ellas se encontraban numerosos errores, como la aparición de personas fallecidas, de detenidos desaparecidos, de personas que vivían en Chile y que nunca habían salido del país e, incluso, se incluyó una persona que, al momento de la publicación de la lista, se encontraba recluida en la cárcel (Vicaría de la Solidaridad, 1983b).

[265] Loreto Rebolledo, en base a entrevistas y análisis bibliográficos, afirma que este proceso comienza entre 1978 y 1979, tanto en la forma de retorno legal como clandestino (Rebolledo, 2006, p. 113 y ss.). Patricio Orellana, en base al cruce de estadísticas de distintas organizaciones con las del control de fronteras, afirma que este proceso comienza ya en 1977, año en el que el registro de entradas al país es, por primera vez en el transcurso de la dictadura, más numeroso que el registro de salidas. Esta situación se repite hasta 1981.Luego de 1988, se vuelve constante (P. Orellana, 2015a, p. 210 y ss.)

[266] Por ejemplo, la política asumida por el Partido Comunista chileno de enfrentar a la dictadura por todas las vías (lo que incluyó la creación del Frente Patriótico Manuel Rodríguez, grupo armado que en 1986 atentó fallidamente contra Pinochet entre otras acciones de violencia armada) hizo que militantes de entre sus filas tuvieran que salir al exilio hasta los últimos años de la dictadura (Ulianova, 2013). Orellana (2015a) divide la salida al exilio en dos periodos igualmente masivos. El primero de estos transcurre entre 1973 y 1976, la época más dura de la represión. El segundo es el que corresponde al periodo entre 1984 y 1987, que se relaciona a una reagudización de la represión debido a las protestas

salida se dio por muchas vías, con distintos niveles de "forzosidad" y de forma extendida en el tiempo, el proceso de retorno se fue concretando poco a poco y respondió a la diversidad de situaciones en que se encontraban los exiliados. Los primeros en retornar, fueron aquellos que, habiendo salido al exilio de forma legal, nunca tuvieron una prohibición expresa de retornar al país.

Por su parte, a partir de 1978 las diversas organizaciones que trabajaban por la defensa de los derechos humanos, enfocadas hasta ese momento principalmente en la prisión política, la tortura y las desapariciones, empiezan a poner en el exilio uno de sus focos de atención. Por un lado, se comienzan a crear distintos programas y departamentos para generar una política de ayuda a los exiliados que empezaban a retornar. Por otro, se trabaja en las formas de presión pública al gobierno, principalmente al amparo de las iglesias cristianas, para el cese de toda prohibición de entrada y residencia en Chile.[267]

Ese mismo año se funda el Comité Nacional Pro Retorno de los exiliados. Creado principalmente por familiares de exiliados y personas comprometidas en la lucha por los derechos humanos, el Comité Pro Retorno fue la institución más importante dedicada con exclusividad a esta causa, trabajando en todos los frentes que abarcaba esta problemática, como la información, la denuncia, la capacitación y la movilización respecto del problema del exilio. Llegó a tener más de trescientas personas, divididas en subcomités organizados en diez ciudades del país (Prognon, 2002, p. 204 y ss.; Museo Villa Grimaldi, s. f.).

Dentro de las diversas actividades que organizó, caben destacar las "Jornadas por el derecho a vivir en la patria", organizadas junto a la Comisión Chilena de Derechos Humanos (CChDH), que tuvieron lugar en 1980 y 1983. En ellas, las organizaciones que trabajaban por el cese del exilio y la ayuda a la reinserción de los retornados se reúnen para compartir, discutir y coordinar sus distintas acciones y programas.[268] Este trabajo

sociales de la primera mitad de los 80. El flujo de exiliados políticos, según Orellana, ascendió a unas 140.000 personas en cada periodo.

[267] Entre estas organizaciones se encuentran la Vicaría de la Solidaridad, la Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas (FASIC), el Hogar juvenil y Casa de la juventud "El Encuentro", el Comité de Derechos del Pueblo (CODEPU), el Comité Nacional Pro Retorno de Exiliados o la Comisión Chilena de Derechos Humanos (CChDH). Por el lado de las organizaciones internacionales, el Alto Comisionado de las Naciones Unidad para los Refugiados (ACNUR) a través del Comité Intergubernamental para las Migraciones (CIM, actual Organización Internacional para las Migraciones, OIM), el Comité Internacional para las Migraciones Europeas (CIME), el World University Service y su oficina en Chile (WUS-Chile, o SUM, por sus siglas en español) o los servicios de Cooperación internacional de diversos países de acogida.

[268] Dentro de estas, se encuentran boletines informativos que se hicieron circular por el exterior y entre los recién retornados, ayuda jurídica tanto para los retornados como para los familiares de exiliados,

mancomunado logró, poco a poco, ir creando una conciencia nacional sobre el derecho a vivir en la patria como un derecho humano fundamental.

Por otra parte, la tímida pero progresiva apertura de la dictadura al retorno de los exiliados se debe, entre otros, a los efectos no esperados del exilio en tanto política represiva. Entre estos, es importante el rol que cumplió el mismo colectivo de exiliados chilenos, altamente politizado y organizado, como factor de denuncia y presión internacional frente a los gobiernos de acogida de estos y frente a los organismos internacionales, buscando la condena de las violaciones a los derechos humanos cometidos por la dictadura (P. Orellana, 2015a). Entre estas violaciones, el exilio cobra un perfil internacional relevante, entre otros factores, por ser su realidad palpable y masiva en los países de acogida.[269]

Para principios de la década, en cualquier caso, el exilio se había posicionado como uno de los temas importantes dentro de la lucha política contra la dictadura, tanto en el interior del país como en el contexto internacional.

> La década de los ochenta –afirma la historiadora Carmen Norambuena– se iniciaba con un clamor, principalmente de la Iglesia Católica; de propiciar el regreso de los chilenos, manifestándole expresamente al Gobierno la sugerencia de implementar una comisión que sin esperar necesariamente las solicitudes de los afectados determinara, efectivamente, quienes podían y quienes no estaban autorizados a regresar al país (2000, p. 179).

Es así como, en octubre de 1982, se dispone la creación de una Comisión gubernamental que revise la situación de todos aquellos que, habiendo renunciado a las acciones subversivas, expresen su deseo de volver al país. La comisión, que deberá finalizar su labor para el fin de ese año, no implica una apertura total sino, como el mismo

ayuda en el reconocimiento de estudios, programas de reinserción laboral, ayuda económica para la instalación, becas para reinserción de académicos, programas de seguimiento y ayuda psicológica, etc.

[269] Por otra parte, tanto por la fuerte represión impuesta por la dictadura, lo que llevo al exilio a sectores más allá de la extrema izquierda y los militantes fuertemente comprometidos, y porque la dictadura expulsó directamente a dirigentes de partidos de centro, como la Democracia Cristiana, la lucha contra el exilio comprometió a un amplio sector de la sociedad. De esta forma, según Orellana, el exilio fue uno de los primeros instrumentos unánime y públicamente rechazado y ya para 1985, dirigentes políticos de la misma derecha se habían sumado a su rechazo (P. Orellana, 2015a).

Pinochet se encarga de aclarar en la prensa, los que vuelvan serán sometidos a una vigilancia regular por parte de las autoridades (Departamento Jurídico, 1983; Prognon, 2002, p. 204 y ss.).

Aunque dicha Comisión se cierra el 17 de diciembre con la presentación de un informe final al Presidente que, sin embargo, no es dado a conocer públicamente, el 25 del mismo mes sale a la luz la primera de alrededor de cuarenta listas que publica el gobierno militar entre esa fecha y el 1 de septiembre de 1988, día en que se promulga el Decreto nº 203 del Ministerio del Interior que pone fin a la prohibición de volver al país.[270]

Ahora bien, no solo la presión de las asociaciones internas, de los gobiernos y las instituciones a nivel internacional, a las que se suma en 1982 el mismo Vaticano,[271] ayudan a esta tímida apertura que, en dicho año, muestra el gobierno militar. A la presión internacional y la actividad cada vez más organizada de estos grupos e instituciones se suma la crisis económica que, con una brusca depreciación del peso chileno, golpea a Chile en 1982, lo que aumenta la presión política y social sobre el gobierno militar.

La gravedad de la crisis se profundiza en 1983, llevando el desempleo, en el tercer trimestre de ese año, al 30% de la población activa, y a un aumento de la pobreza hasta el 55% de la población, que remonta desde el 30% registrado en 1981 (Barandiarán y Hernández, 1999).

En este contexto, la Confederación de los Trabajadores del Cobre llama a un paro nacional para el día 11 de mayo, con el objetivo de protestar contra la legislación laboral y la política económica y social del gobierno, convocatoria que, con el correr de los días, deviene un llamado a una jornada de protesta nacional. De improviso, y sin ningún antecedente de movilización social coordinada y masiva en dictadura, la convocatoria es apoyada por la gran mayoría de las organizaciones sindicales, distintos gremios profesionales y sectores del comercio, a las que se unen las organizaciones estudiantiles y políticas.

[270] Nicolás Prognon hace una relación de 37 listas aparecidas en la prensa escrita. Sin embargo, para octubre de 1983, la Vicaría de la solidaridad había contabilizado un total de 11 listas, cuando en la relación de Prognon solo aparecen 9. Por otra parte, las fechas de las listas difieren en el día de aparición, que la Vicaría data siempre un día antes. Imaginamos que esto se debe a que Prognon anota la fecha en que aparece en la prensa y la Vicaría, la fecha "oficial" de publicación.

[271] Que en enero de ese año condiciona una posible visita del papa Juan Pablo II, que hiciera finalmente en 1987, a una disminución de la represión y, en particular, al fin del exilio (Prognon, 2002, p. 204 y ss.).

Fuera de un desigual seguimiento de la huelga, el descontento se deja sentir en las calles ese 11 de mayo, con cacerolazos en múltiples barrios del país y barricadas en poblaciones periféricas, transformándose en la primera expresión de desafío popular a la dictadura. Esta jornada, que sorprende y descoloca al gobierno, marca un hito en la lucha anti-dictatorial: visualiza la importancia del movimiento sindical, toda vez que se deja sentir la fuerza que puede tener la disputa popular por el espacio público. En adelante y hasta el 30 de octubre de 1984, se suceden un total de once protestas nacionales, con mayor o menor convocatoria, pero siempre con el componente de la movilización de un importante sector de la población en las ciudades (Revilla, 1991; Bravo Vargas, 2012; Gómez, 2014).

Luego de la tercera jornada de protesta, el 12 de julio de 1983, el gobierno asumirá la fuerza y profundidad de estas por dos vías contrapuestas. Por un lado, nombrará como ministro del Interior a Sergio Onofre Jarpa un día antes de la cuarta jornada, convocada para los días 11 y 12 de agosto de ese año. Aunque Jarpa asumirá para comandar una estrategia aperturista y dialogante con el objetivo de desactivar la amplitud de la protesta, esta jornada se recuerda, sin embargo, como una de las de más violenta represión por parte del gobierno: 18.000 efectivos del ejército son sacados a las calles de Santiago, dividiendo la capital en cuatro zonas contraladas militarmente y decretando toque de queda a las 4 de la tarde. En esos días, se contabilizan al menos 35 muertos y más de 1.000 detenidos. El miedo que la represión imponía en los chilenos, sin embargo, ya no surtía el mismo efecto y la gente no dejará de salir a protestar (Vicaría de la Solidaridad, 1983a; Bravo Vargas, 2012).

A partir del 12 de agosto, en las antípodas de la brutal represión, el gobierno impulsará la política de apertura política comandada por el nuevo Ministro del interior, conocida como la "primavera de Jarpa". Fuera del diálogo ofrecido a algunos de los partidos del centro de la oposición política, hasta ese momento no oficialmente organizados, esta política consistió en un alivio de la censura de la prensa y la enseñanza, la posibilidad para algunos de los partidos políticos y organizaciones de celebrar actos masivos o la posibilidad de centros de estudiantes, colegios profesionales y de algunas

organizaciones sindicales de celebrar elecciones democráticas de sus dirigentes (Huneeus, 1985).[272]

Es al inicio de este periodo de apertura que, como parte de los gestos del gobierno hacia la oposición, aparecen las dos grandes listas de agosto de 1983, siendo este el año en que se cursaron más autorizaciones de regreso, llegando a 4.873, más del 50% del total de todas las autorizaciones otorgadas (P. Orellana, 2015a).[273] A estas listas, le sigue una de 10 personas el 24 de septiembre y otra el 5 de octubre del mismo año, donde se autorizaba a retornar a 594 personas, no volviendo a aparecer ninguna hasta el 10 de agosto de 1985. En el total de listas publicadas, llegarán a cursarse cerca de 9.300 autorizaciones de retorno (Vicaría de la Solidaridad, 1983b; Prognon, 2002, p. 204 y ss.; P. Orellana, 2015a).[274]

Estas listas fueron publicadas por la dictadura sin regularidad alguna y sin un criterio público de elaboración, por lo cual con cada nueva aparición, la mayor parte de los exiliados se apresuraba, como describe Arrate de la ESIN-3, en cerciorarse si su nombre o el de alguno de sus familiares aparecía en ellas. El encontrarse en las listas, sin embargo, se revela prontamente como algo insuficiente para regresar inmediatamente al país, registrándose casos en los que personas cuyo nombre se publicaba en estas, eran impedidos de entrar a territorio nacional en la misma frontera (Vicaría de la Solidaridad, 1983b).[275]

---

[272] Este periodo de "apertura", sin embargo, llega a su fin después de la 11º jornada de protestas nacionales, entre el 29 y 30 de octubre de 1984, luego de las cuales el gobierno reinstaura el estado de sitio volviendo a aplicar el control férreo del territorio nacional a través del ejército.

[273] Estas dos listas de agosto del 83 serán solo superadas en número, por la lista aparecida el 29 de octubre de 1986, que autorizaba a un total de 1200 exiliados a volver.

[274] Las cifras que proporciona Orellana respecto de las autorizaciones de ingreso a Chile dictadas por el Ministerio del Interior en la década de los 80 no coinciden exactamente con las de Prognon, sobre todo en lo que refiere al desglose mes a mes que hace Orellana, versus la contabilización por medio de las listas de Prognon. Sin embargo, ambas cifras, en lo que refiere al total de autorizaciones del periodo se acerca considerablemente: 9.233 de Orellana (que contabiliza solo hasta el año 1987) y 9.288 Prognon (sin contar la última lista, de 25 personas, de 1988). Fuera de la constante opacidad de la información oficial respecto del exilio, es probable que esto se deba a que la fuente que utiliza Orellana es la información proporcionada por el Comité Pro-retorno, que hizo la labor de revisar exhaustivamente los errores de las listas. Prognon, por su parte, toma el dato directamente de las publicaciones de las listas en diarios de la época (Prognon, 2002, p. 204 y ss.; P. Orellana, 2015a, p. 210 y ss.).

[275] Luego de alguno de estos episodios, concretamente de personas aparecidas en las listas de agosto del 83, el gobierno expresa que, independientemente de aparecer en las listas, estas deben ser completadas por trámites posteriores, para lo cual crea una Oficina de información de regreso de exiliados, a la cual deben dirigirse todas las consultas respecto de las prohibiciones y/o autorizaciones de entrar al país. Se recomendó desde entonces, cerciorarse siempre frente al Ministerio del Interior de la posibilidad de retornar al país (Departamento Jurídico, 1983).

De forma paralela a la aparición de las listas de autorizaciones y forzado por la presión de los organismos chilenos y por el internacionalmente publicitado intento fallido de retorno de seis dirigentes políticos exiliados a Chile,[276] el gobierno publica la primera de una serie de listas que reconoce, oficialmente, a personas con prohibición de entrar al país, prohibición que ascendía, en la primera de estas, a 4.942 personas (Norambuena, 2000; Jedlicki, 2007). Estas listas fueron distribuidas a todos los puestos fronterizos y a las compañías aéreas que operaban en Chile, para denegar el embarque de las personas en origen, so pena de perder la autorización de operar en territorio nacional. Esto tampoco implicaba, sin embargo, que no estar en dichas listas significara la posibilidad de retornar. La legislación vigente hacía que siempre la última palabra la tuviera el Ministerio del Interior, ya sea de oficio o por consulta expresa del interesado.

Es justamente a partir del verano europeo de 1983 que se plasma, desde nuestra perspectiva, la última parte del giro que da Berríos hacia la centralidad de la consideración de Latinoamérica en general, y hacia la consideración de la historia de la filosofía latinoamericana en particular. A nivel de los Comentarios Culturales, en julio de 1983 Berríos escribe su último Comentario mensual para, a partir de septiembre de 1983, comenzar con sus últimos Comentarios Culturales (temáticos), en donde se hace explícito a nivel de este proyecto intelectual, como ya hemos mencionado, la apertura hacia la perspectiva global y específicamente latinoamericana de sus análisis culturales, aun cuando muchas veces se refiera a expresiones culturales chilenas.

Por otra parte, a nivel del Proyecto de Investigación sobre Andrés Bello, es en este momento que, como mencionamos, deja definitivamente de avanzar sobre él. En efecto, el índice previsto al inicio de la tercera y última versión del Proyecto (también de julio del 83), es el que se mantiene inalterado, incluso en el formato y el título de "Proyecto de Investigación", en la carpeta de la *Investigación* que presenta la versión más definitiva del Proyecto.

Salvo la "Presentación" y la "Introducción", dicha carpeta conserva, por otra parte, el trabajo realizado hasta el primer semestre de 1982, que había terminado cumpliendo los plazos estipulados en la segunda versión. Es en ese momento que

[276] Este episodio fue narrado por Jorge Arrate, uno de sus protagonistas, en el libro *Pasajeros en tránsito: una historia real* (Arrate, 2007).

vuelve sobre el análisis cultural, por un lado, y avanza sobre la filosofía latinoamericana ligada al desafío de la renovación, por otro.

La "Presentación", como una parte integrante (e importante para nosotros) del plan del Proyecto, la agrega Berríos en la tercera versión de este y sigue muy de cerca las descripciones que de esta se hace en la misma: a modo de justificación del Proyecto, aborda una interpretación de la necesidad de renovación como un proceso vivido, ya no a nivel chileno, sino a nivel latinoamericano. La "Introducción", por su parte, hace las veces de "última" versión de su interpretación del desarrollo de la historia de la filosofía latinoamericana, antes de dejar de lado definitivamente el Proyecto sobre Andrés Bello.

A través de estos dos textos, de sus antecedentes y posterior devenir, es donde se verá de forma más clara el paso de la interpretación del desafío de la renovación desde el desarrollo histórico de la lucha cultural en Chile, al del desarrollo de esta misma lucha en Latinoamérica y su perspectiva global. Esta cuestión pasa a articular, a nivel de su bibliografía y su itinerario intelectual, el desplazamiento a la consideración central de Latinoamérica a través de la historia del pensamiento latinoamericano.

En efecto, el último de los trabajos preparatorios mencionados en la tercera versión del Proyecto de Investigación, el "Ensayo de interpretación de la historia de la filosofía latinoamericana. – Tesis –" (Berríos, 1983g) conecta de forma directa el Proyecto con lo que posteriormente será *Identidad-origen-modelos*. Por un lado, tanto el "Ensayo de interpretación…" como "Panorama de la filosofía latinoamericana",[277] serán la base para la "Presentación" y, sobre todo, para la "Introducción" de la carpeta de la *Investigación* sobre Andrés Bello*,* que reúne todas las partes finalizadas del Proyecto. En particular, la "Presentación" desarrollará lo expuesto respecto del diagnóstico del momento teórico de Latinoamérica y su historia reciente; la "Introducción", lo que dice relación con la historia de la filosofía latinoamericana y sus interpretaciones. Al final de esta, Berríos mencionará de forma sumaria la relación y justificación que esta interpretación da para abordar la figura de Andrés Bello.

[277] El primero de estos trabajos, recordemos, aborda el mismo contenido de "Panorama de la filosofía latinoamericana", sintetizándolo y ajustando algunas de las tesis interpretativas allí desarrolladas.

La "Introducción", por otro lado, aparecerá con algunos cambios en la redacción, bajo el nombre de "La preocupación filosófica latinoamericana: un desafío intelectual por resolver" (Berríos, 1985d), artículo publicado a su retorno a Chile en la revista *Trilogía*, del Instituto Profesional de Santiago, en julio de 1985.[278] Como detalla su primera nota al pie, este artículo "constituye la introducción a un trabajo más amplio en preparación que versa sobre "La conciencia histórica y el nacimiento de la nacionalidad. Estudio de la obra de Andrés Bello (1781-1865)"' (Berríos, 1985d, p. 6). Esta es la última referencia, de la que tenemos noticia, que Berríos hace de su Proyecto de Investigación.

Que Berríos haga mención al Proyecto de Investigación sobre Andrés Bello en "La preocupación filosófica latinoamericana" no implica, desde nuestra perspectiva, que para ese momento haya seguido trabajando sobre el mismo. Salvo esta mención, no tenemos ningún indicio que parezca indicarlo. Por el contrario, como mencionamos, los contenidos de la carpeta de la *Investigación,* donde se encuentra la "Introducción" publicada, contiene principalmente materiales desarrollados hasta mediados de 1982. Esta misma desarrolla, por otra parte, lo explicitado en la versión del Proyecto de mediados de 1983.

La mención al Proyecto parece responder, antes bien, a los compromisos acordados por Berríos al momento de su retorno a Chile. Específicamente, con el World University Service (WUS-Chile),[279] organismo a través del cual obtuvo una beca de un año de investigación que ayudó a Berríos y su familia en las dificultades del retorno.

No sabemos exactamente si el nombre de Berríos apareció en alguna de las nueve listas que se publicaron hasta la del 5 de octubre de 1983, la última aparecida antes de la fecha de su retorno. Lo que sí sabemos es que ya en junio de 1984 Berríos estaba preparando el viaje de retorno y que, en julio del mismo año pregunta

[278] En efecto, el mismo subtítulo de la "Introducción" es "La preocupación filosófica latinoamericana".
[279] El World University Service (WUS) es una ONG internacional fundada en 1920 que funcionó en Chile desde octubre de 1973, con la finalidad principal de otorgar becas para profesores y estudiantes chilenos en Reino Unido en calidad de refugiados. Entre 1973 y 1985, ayudó a más de 900 chilenos, otorgando becas para estudios, gestionando exenciones de tasas y costos de alojamientos. Por otra parte, entre 1980 y 1996, a partir del comienzo del retorno de los primeros exiliados, el WUS implementó un programa de reinserción laboral para ayudar a las personas que poco a poco empezaron a retornar del exilio, beneficiando a cerca de 3500 personas (Departament of History y University of Warwick, s. f.).

formalmente al Ministerio del Interior, a través de la ayuda jurídica prestada por ACNUR en Chile, si tiene algún impedimento oficial de entrada al país. La respuesta negativa le es enviada el 27 de septiembre de 1984. Berríos había vuelto a Chile, sin embargo, sin esperar la respuesta oficial del Ministerio, el 20 del mismo mes, al haber obtenido la confirmación de no tener impedimentos para ingresar al país por parte del Consulado chileno en la República Federal Alemana, donde también había elevado una consulta oficial.

Aún obtenida la confirmación de la posibilidad cierta de retornar a Chile, la decisión de hacerlo no es fácil de tomar para casi ningún exiliado. A la inseguridad que producen las condiciones políticas y la sistemática violación a los derechos humanos, se suma la realidad económica del país, misma razón que paradójicamente ha jugado un papel importante en la lenta apertura oficial del retorno y que, sin embargo, ha llevado a muchos compatriotas a tener que dejar el país. Si los años de exilio implican una pérdida de las redes sociales y laborales, la crisis implica no solo la dificultad cierta de encontrar medios de vida en Chile, sino incluso la imposibilidad de las redes familiares, si es que las había, de poder ayudar a solventar los primeros momentos del regreso de una familia.[280] En muchos casos, por el contrario, fueron personas que vivían en Chile las que eran ayudadas a establecerse fuera del país por sus redes familiares en el exilio debido a la crisis económica.

Según Rebolledo (2006, p. 113 y ss.), fuera del anhelo cierto de regresar al país, las motivaciones que empujan a los exiliados, a pesar de las dificultades, a tomar la decisión de buscar todos los medios para retornar, se pueden dividir en dos. Por un lado, las motivaciones políticas, fomentadas por los partidos que, a partir de estas fechas, comienzan a organizarse y empujar a algunos de sus militantes a volver al país.[281] Por otro, las motivaciones personales. Sin excluir que la decisión final del retorno haya sido una mezcla de ambas motivaciones, con las muchas circunstancias particulares,[282] en el

[280] El exilio chileno, en efecto, fue una realidad primordialmente familiar, elevándose a cerca de tres cuartas partes de los exiliados aquellos que estaban en el exilio con su núcleo familiar (Norambuena, 2000).

[281] Rebolledo distingue cuatro caminos de retorno debido a las decisiones partidarias: el retorno clandestino, el ilegal testimonial, el gradual hacia países fronterizos o el retorno legal, cuando la persona no tenía prohibición de entrar a país o esta le había sido levantada (Rebolledo, 2006, p. 113 y ss.).

[282] Entre estas se encuentran, por ejemplo, la edad de los hijos, la ruptura familiar o la conformación de familias binacionales, una pronta jubilación o la existencia de algún integrante de la familia con un problema de salud, en el caso de los exilios en Estados de Bienestar, etc. Para una buena descripción de

primero de los casos el retorno se dio, ya sea de forma legal o de forma clandestina. En el segundo, principalmente de forma legal.

Respecto del retorno clandestino, tanto el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), como el Partido Comunista empiezan, entre fines de 1977 y 1978, a implementar programas de retorno, intentando ingresar militantes con formación militar o guerrillera, para la lucha interna contra el régimen. Aunque, como afirma Nicolás Prognon (2002, p. 219), estas políticas de retorno tuvieron escaso impacto numérico en el proceso de retorno general, el impacto que tuvieron a nivel del imaginario, tanto de los exiliados como de las Fuerzas Armadas y, sobre todo, en los acontecimientos políticos y sociales en Chile, no puede ser despreciado.[283] En cuanto a la forma legal, el retorno tuvo, según Rebolledo, dos modalidades principales: de forma inmediata o de forma gradual. La primera de estas refiere a aquellos cuyo primer viaje a Chile se hacía para reinstalarse inmediatamente en el país, abandonando toda la vida creada en el exilio. La forma gradual, por el contrario, se caracterizó por empezar con algunas visitas familiares o personales a Chile o países cercanos, o con el retorno de algunos de los miembros de la familia, tanto para conocer las reales condiciones de seguridad en Chile como para asegurar un mínimo de condiciones económicas para el retorno de toda la familia.

En un primer momento, esta última forma de retorno la llevaron a cabo exiliados que habían salido de Chile de forma legal y no tenían prohibición alguna de volver. Con la búsqueda de vacíos en el control del gobierno y la posterior aparición de las listas, la

cómo se entrelazaron estos factores entre la posibilidad y la decisión de volver, ver Rebolledo (2006, p. 113 y ss.).

[283] Por parte del MIR, el llamado "Plan 78" u "operación retorno", fue la política impulsada para el retorno clandestino de militantes con formación guerrillera, para animar y dirigir la estrategia de guerrilla en el territorio nacional. El primer destacamento guerrillero instalado y operativo en Chile fue emboscado por el ejército en junio de 1981. Un total de 11 guerrilleros fueron asesinados o desaparecidos. Para profundizar en este episodio ver Comité Memoria Neltume (2003)

Por el lado del PCCh, es importante por un lado el retorno clandestino de dirigentes que habían participado en la discusión y posterior impulso del giro hacia la Política de rebelión popular de masas, para hacerse cargo de las estructuras del partido en el interior, que habían sido reticentes a esta política. Por otro, es importante también el retorno clandestino de un grupo de jóvenes militantes formados militarmente en Cuba y que participaron en la ofensiva final del Frente Sandinista de Liberación Nacional contra la dictadura de los Somoza en Nicaragua. El grueso de este grupo retorna a principios de los 80 a Chile, formando el núcleo del Frente Patriótico Manuel Rodríguez (FPMR), grupo armado llamado a implementar la política de lucha frontal contra el régimen por parte de los comunistas (Ulianova, 2013). Fuera de múltiples atentados y sabotajes, el FPMR perpetra el fallido atentado a Pinochet, en septiembre de 1986, donde mueren 5 escoltas de este.

posibilidad de retornar se va haciendo una realidad, muy lentamente, para una mayor cantidad de personas.

En el caso de Berríos, como en el de la mayoría de los exiliados que habían vivido en países del ámbito socialista, a las dificultades mismas del retorno se añade la mínima capacidad de ahorro que implica la situación de estos países, donde el principal empleador es el Estado y los servicios y necesidades básicas están cubiertos por el mismo. Por otro lado, se suma también la imposibilidad de cambiar los pocos ahorros logrados, no al menos de manera legal y sencilla, por dólares o por cualquier otra moneda "occidental". En estos casos, el apoyo para los pasajes y/o para los primeros gastos de instalación que proveían algunas organizaciones era indispensable para la implementación del retorno (Rebolledo, 2006). Este fue, en efecto, el caso de Berríos y su familia, que deciden retornar de forma gradual a Chile.

Berríos vuelve junto a su hija en septiembre de 1984, mientras su mujer y su hijo se quedarán en la RDA. A su llegada, entre otras gestiones, Berríos finalizará la postulación (que tramitaba antes de su viaje) a una de las becas del "Programa de Retorno", que hacía parte de las ayudas que el WUS proporcionaba para la reinserción laboral de académicos exiliados.[284] La obtención de esta beca, que tenía una dedicación de media jornada con un año de duración (Araya, 1991), en diciembre de ese mismo año, logró darles un mínimo de seguridad económica para solventar la instalación en Chile, viajando su mujer y su hijo, ese mismo mes, con pasajes financiados por ACNUR.

Es gracias a esta beca que Berríos se integra a la Academia de Humanismo Cristiano durante el año 1985.[285] Es allí donde Berríos dictará su primer curso en Chile, luego de su retorno: "Historia del pensamiento filosófico latinoamericano".[286]

[284] El Programa de Becas de Retorno se creó en 1979 y hasta 1990, había otorgado un total de 1.409 becas en las catorce convocatorias que tuvo en este periodo. El Programa estaba enfocado principalmente hacia profesionales y técnicos, privilegiando las profesiones más malogradas dentro del sistema académico en la dictadura (Araya, 1991).

[285] En su postulación, Berríos presenta una carta de recomendación de Arturo Gaete, presidente en ese momento del Círculo de Filosofía de la Academia de Humanismo y antiguo profesor de Berríos en la Universidad Católica, quien se compromete, de obtener Berríos la beca, a acogerlo académicamente en el seno de la Academia.

[286] Aunque no hemos podido confirmarlo, es probable que la beca del "Programa de retorno" que ganó Berríos estuviera asociada al "Programa de Formación de Investigadores Jóvenes" que el WUS tenía en convenio con la Academia de Humanismo Cristiano, y que en los cursos de 1984/85 y 1985/86, fue otorgada a quince becarios por cada convocatoria (Lladser, 1986, p. 12). En efecto, la beca se basaba

El proyecto que presenta Berríos en su postulación fue una copia de la tercera versión del Proyecto de Investigación sobre Andrés Bello, de julio del 83, junto a un "Anexo" que detalla, sin embargo, las labores específicas que involucran al periodo que cubrirá la beca del WUS. En este Anexo, fechado en octubre del 84, circunscribe el trabajo, principalmente, a lo que representa la segunda etapa del Proyecto, es decir, a la confrontación del primer borrador del texto con especialistas chilenos, para una posterior redacción final y publicación de este.

Por otra parte, dentro de las labores específicas a realizar y como finalización del Proyecto, Berríos propone la redacción de un Informe Final en forma de artículo científico, con el objetivo de presentar las principales tesis de la investigación, para ser publicado con la finalización de la beca. Esto explicaría, desde nuestra perspectiva, la mención explícita del Proyecto en la primera nota al pie de "La preocupación filosófica latinoamericana", aunque no hubiera seguido trabajando, en realidad, en el Proyecto.

En el Anexo para la postulación, en efecto, Berríos afirma que la primera labor, antes de comenzar con lo central del trabajo, será terminar de escribir el cuarto capítulo de la investigación junto con las conclusiones, de forma previa a la confrontación con los especialistas. En la carpeta que el mismo Berríos fecha en 1985 solo se encuentran, sin embargo, el primer y segundo capítulo de la *Investigación.* Este último, incluso, contiene anotaciones mecanografiadas propias de un borrador, la más notoria de ellas, la mención a la necesidad de completar el primer apartado de este, con el artículo sobre Bolívar (Berríos, 1985c, p. 60).

Tres años después, "La preocupación filosófica latinoamericana" pasará a ser parte, de forma prácticamente íntegra, de *Identidad-origen-modelos,* aunque perdiendo su condición de "Introducción", y pasando a ser parte del segundo y del tercer capítulo de este, titulados "Origen del filosofar en América Latina" y "Los modelos ideológicos en América Latina" respectivamente. Lo mismo sucederá con el trabajo preparatorio "Simón Bolívar y la filosofía política latinoamericana" que pasa a formar parte, también de forma casi íntegra, del tercer capítulo del libro. Estos son los dos textos que pasan, de forma directa y explícita desde el Proyecto de Investigación sobre Andrés Bello, a *Identidad-origen-modelos.*

principalmente, en los nexos con instituciones que ejercían el patrocinio del becario frente al WUS (Araya, 1991).

Por otra parte, completarán el segundo capítulo del libro los textos "Acerca del pensamiento filosófico latinoamericano" (Berríos, 1984a),[287] y "El filósofo latinoamericano o la institución del polígrafo en la formación de la nacionalidad" (Berríos, 1985b), publicados en el *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, de la Sociedad chilena de filosofía jurídica y social, en 1984 y 1985 respectivamente. En ambos, Berríos entra a desarrollar problemas enunciados en "Panorama de la filosofía latinoamericana" y el "Ensayo de interpretación", especificados en la "Introducción" de la *Investigación* y representan el camino que realmente siguió la investigación de Berríos de forma posterior a la tercera formulación del Proyecto, independientemente de los últimos Comentarios Culturales.

El primero, firmado por Berríos en Babelsberg en mayo de 1984, es el último de los textos del que tenemos noticia que escribiera Berríos en el exilio. A propósito de la figura de Alonso de Veracruz, considerado por algunos el primer filósofo del Nuevo Mundo, Berríos aborda el problema de los criterios historiográficos bajo los que se debate sobre el origen del filosofar en América, poniéndolos en relación con el problema de la identidad latinoamericana y su vínculo con lo político y, con ello, con la cuestión de la dominación y la lucha de liberación.

El segundo, sin lugar ni fecha específica,[288] trata el rol particular que el filósofo latinoamericano tuvo al inicio de las repúblicas americanas y, respecto del libro, representa el momento de mayor protagonismo de la figura de Andrés Bello. Su imagen, lejos sin embargo de tener la centralidad que mostraba en el Proyecto de Investigación, aparece diluida en la figura del "polígrafo" como uno de los grandes arquetipos de filósofo latinoamericano, de importancia mayúscula en la época de la instauración de las repúblicas.[289] Aborda con ello una cuestión apuntada ya por Berríos, para el caso de Bello, en la "Presentación" de la *Investigación*: "estudiar a Bello obliga a hacerlo ante todo como ideólogo, como interpretador global de la

[287] Cuyo subtítulo es "Algunos problemas filosóficos latinoamericanos con ocasión de la celebración de los quinientos años de la muerte de Fray Alonso de la Veracruz (1507-1584)."
[288] Creemos que más bien por un problema de diagramación y espacio de la revista que por decisión de Berríos quien se preocupaba de datar todos sus escritos. En efecto, el artículo termina en la última línea de la página, comenzando el siguiente artículo en la página inmediatamente posterior. La misma revista, un año antes, había respetado la inclusión del lugar y la fecha con los que Berríos firmaba sus escritos.
[289] Este trabajo fue presentado por Berríos en el seminario *CIEN: América, fin de siglo*, en Santiago de Chile el 11 de julio de 1985. Suponemos que representa una nueva reflexión basada en alguno de los escritos de los trabajos preparatorios sobre Bello, a la luz del desarrollo que había tomado su Proyecto.

realidad latinoamericana. Ello significa también replantear el concepto del filósofo en el contexto latinoamericano" (Berríos, 1981g, p. 11).[290]

La perspectiva de la importancia de este giro se nos completa cuando vemos que la mayor parte de los diecisiete escritos posteriores a su retorno que conocemos hasta la publicación de *Identidad-origen-modelos*, contando inéditos y publicaciones, fueron utilizados, al igual que los últimos cuatro mencionados, directamente para la confección de dicho libro,[291] lo que muestra que el desplazamiento que se ve en el desarrollo mismo del Proyecto de Investigación tiene su consumación en dicho libro.

Nuestra intención en lo que sigue del presente capítulo es mostrar cómo se concreta el desplazamiento que da Berríos de la consideración del problema cultural en Chile hacia la historia del pensamiento latinoamericano. Esta no se entiende sino por el desarrollo histórico de la lucha cultural por lo nacional en Chile y, en particular, por la necesidad de hacerse cargo del desafío de la renovación como parte del desarrollo de la autonomía cultural del pueblo. Representa, desde nuestra perspectiva, una repuesta a las circunstancias precisas de dicha lucha cultural en tanto que reinterpretación de las mismas desde un origen renovado.

---

[290] Aunque la figura de Bello pierde centralidad frente al propio desarrollo del pensamiento latinoamericano, este nunca desaparecerá del todo de sus textos ni, en particular, del modelo del filosofar latinoamericano que aborda. Cuatro textos más completan las publicaciones específicas sobre Bello de Berríos. El primero, es el ya mencionado capítulo "La discusión de los monumentos: el pensamiento de Bello en Chile" (Berríos, 1987a), en donde retoma el motivo del monumento que ya abordara en 1981 en el trabajo preparatorio "Bicentenario de Andrés Bello", para hablar de la imagen que se le ha dado a Bello, lejana de la orientación practica de su filosofía. Luego, publicará "Prospecto de la *Revista de Ciencias y Letras:* Un texto olvidado de Andrés Bello" (Berríos, 1989), donde presenta un pequeño texto, no consignado en ninguna edición de las Obras Completas de Bello, y que el mismo Berríos encuentra en una edición de la *Revista de Ciencias y Letras,* conservada en la Biblioteca Nacional de Chile. Esta publicación muestra que el interés de Berríos por la figura de Bello no se acabó con el Proyecto de investigación para su Habilitación ni con la publicación de *Identidad-origen-modelos.* En el tercero de estos, "El acto como fundación" (Berríos, 1992), presentado como ponencia en el III Congreso Mundial de la Sociedad Latinoamericana de Estudios sobre América Latina y el Caribe (SOLAR) realizado en la Universidad de Santiago en noviembre de 1991, hace un comentario a la introducción de la *Filosofía del entendimiento* de Bello. Finalmente en "Andrés Bello: entre la oralidad y la tradición escrita" (Berríos y Saldivia, 1994), articulo co-escrito con Zenobio Saldivia, abordan la figura de Bello como uno de los precursores de la difusión de la ciencia en Chile.

[291] Salvo cuatro de ellos: el artículo "Consideraciones acerca del concepto de cultura popular" publicado en la revista Andes en 1985, el capítulo "La discusión de los monumentos. El pensamiento de Bello en Chile" del libro *Pensamiento en Chile. 1830-1910,* publicado por el CEL en 1987, un breve manuscrito llamado "Tesis para un "Ensayo de síntesis" de la Filosofía Latinoamericana", de junio de 1987, y el manuscrito de la charla "Literatura e identidad cultural" que diera en agosto de 1988 (aunque para esta fecha, muy probablemente el libro estuviera en proceso final de edición, ya que se terminó de imprimir en octubre de 1988).

Para lograr nuestro cometido y esclarecer de la mejor manera nuestra interpretación y sus implicancias, abordaremos en primer lugar cómo va surgiendo la relectura efectiva de lo nacional que hace Berríos desde la historia latinoamericana, en el camino que va desde su tesis hasta la última formulación del Proyecto de Investigación sobre Andrés Bello, relacionando a Chile y Latinoamérica desde la cuestión de la transición y la renovación.

En segundo lugar, abordaremos la necesidad de una fundamentación teórica que subyace, como un desafío de la renovación, a la falta de hegemonía cultural del periodo. Esta cuestión, que Berríos vislumbra tanto a nivel nacional como global, estaría a la base de su decisión de abordar la historia de la filosofía latinoamericana como camino para dicha respuesta.

5.2 Latinoamérica, lucha cultural y renovación: Chile y Latinoamérica en el Proyecto de Investigación sobre Andrés Bello.

Si bien Berríos no explicita cómo surge la cuestión de Latinoamérica como respuesta al desafío de la renovación, los primeros rastros de esta cuestión fueron apareciendo, a nivel bibliográfico, durante el transcurso de su trabajo de doctorado (1976-1980). En efecto, los primeros textos en los que hace mención a la cuestión latinoamericana están escritos casi al momento de entregar su tesis, en el "Prólogo" y la "Conclusión" de los *Elementos para el estudio del mecanismo de formación de la ideología y del ser nacional* (Berríos, 1979e), firmados en diciembre de 1979 y enero de 1980 respectivamente. En la misma tesis, entregada en mayo de 1980, aparecen también algunas de las cuestiones que desarrollará posteriormente.

Por ello, independientemente de sus objetivos específicos, interpretamos la investigación doctoral de Berríos como un proceso de "ir dándose cuenta" de la necesaria dimensión latinoamericana de la lucha cultural en la que se ve inmerso el pueblo chileno, así como su inserción en el ámbito global.

Esto se ve apoyado por el reconocimiento de su tesis, en la segunda versión del Proyecto de Investigación (Berríos, 1981g), como el principal antecedente de este. Junto con esta, Berríos afirma que ha preparado tres textos que desarrollan o

profundizan aspectos de la misma, y que también hacen parte de los antecedentes del Proyecto. Estos corresponden al manuscrito de los *Elementos…*(Berríos, 1979e), a un manuscrito titulado "La política cultural de los militares chilenos: análisis del desarrollo cultural en Chile sobre la base de los informes de prensa de los años 1975-1979", de 1979, y a otro llamado "Educación, cultura e ideología prevaleciente en Chile. Estudios sobre cultura en la primera mitad de 1980", de 1980.

Estos dos últimos, actualmente inubicables, corresponden probablemente a un compendio o síntesis de los trabajos realizados para el grupo de cultura de la Secretaría Ejecutiva de la Unidad Popular en Berlín previo a comenzar con sus Comentarios Culturales, o al menos, según lo que se deduce de sus títulos, siguen la misma dirección de dicho trabajo. Formarían, en cualquier caso, parte del trabajo de análisis cultural de Berríos que nace en su tesis y tiene su continuidad en los Comentarios, mostrando la relación que, desde un comienzo, tendrían estos con el Proyecto de Investigación sobre Andrés Bello.

En nuestra perspectiva, si el diagnostico que Berríos hace a través de sus análisis es el que va poniendo de relieve el desafío de la renovación, es el devenir del Proyecto el que finalmente pone a Latinoamérica como respuesta a dicho desafío. Dicho devenir, y con ello el desplazamiento hacia Latinoamérica, se anuncian ya en el periodo de su tesis como una perspectiva de trabajo intelectual que se abre a posteriori. Esta perspectiva se consuma y desarrolla entre la finalización de la tesis y la tercera formulación del Proyecto, donde se presenta de forma explícita como respuesta al desafío de la renovación. El Proyecto muestra su forma más definitiva en esta tercera versión, materializado en la carpeta de la *Investigación,* antes de ser abandonado por Berríos virando, como ya señalamos, hacia lo que termina siendo el libro *Identidad-origen-modelos* (Berríos, 1988).

En su tesis, Berríos comienza reconociendo que, para poder hablar de transición en la lucha cultural contra la dictadura, es necesaria la comprensión de su desarrollo histórico. En la medida que esta misma ha puesto la lucha en términos de la apropiación de "lo nacional", Berríos reconoce la necesidad de volver al momento en que dichos valores han sido establecidos, recorriendo el camino que va, desde la instauración y organización de la República hasta el Golpe Militar.

Para analizar la formación de los valores centrales de lo nacional en esa época y el lugar que estos tienen en la lucha ideológica, analiza la formación del himno nacional y la historia de su desarrollo posterior, hasta llegar a la estrofa "militarista" añadida por la dictadura a este. Ya en el análisis de la formación del himno, como ejemplo del proceso de formación de la nacionalidad, Berríos muestra la relación que este tiene con los de la creación de los himnos de Argentina y Uruguay, principalmente por los ideales en disputa en este desarrollo que cruza a las tres naciones del Continente.[292]

Además de mostrar la imbricación y unidad del proceso de formación de la nacionalidad en el Cono Sur, en este caso muestra el origen burgués común de la interpretación de la nacionalidad en estos países y, en este sentido, la preexistencia histórica de la burguesía a nivel continental, que utiliza el nacionalismo como forma de dominación en cada caso. Por esto, los momentos de crisis y de reinterpretación de dicho consenso sobre lo nacional están dados justamente por la irrupción del proletariado, cuestión que sucede a la par en todo el Continente.

Al abordar esta irrupción, por otra parte, y más precisamente la relación entre la organización obrera y la cultura popular, Berríos debe retroceder incluso antes de la instauración de las repúblicas, para hablar someramente de la forma de la conquista y la dominación a lo largo de la colonia, momento de formación de la cultura popular.

Lo importante, para Berríos, es que "el pueblo latinoamericano, y Chile, como parte de esa tradición, asume el idioma de la conquista. Pero, le da un contenido a las formas de expresión que corresponden a su ingenio" (1981h, p. 134). Esta es una de las vertientes, como dijimos, desde la que nace la cultura y la tradición popular en Chile y, como reconoce Berríos, en toda Latinoamérica: incorpora y asume los valores españoles, para luego sumar "la reflexión que los propios latinoamericanos han hecho de su realidad" (Berríos, 1981h, p. 134).

Si la principal forma de apropiación y dominación cultural en todo el periodo de la conquista se da, para Berríos, a través del lenguaje, es recién con la llegada de la perspectiva de clase en la relectura y reapropiación de lo nacional, con autores tan importantes como José Carlos Mariátegui, César Vallejo o Pablo Neruda, que el

[292]Este análisis es mucho más extendido y detallado en la monografía "La ideología del himno nacional de Chile" (Berríos, 1979f), perteneciente a los *Elementos*….

lenguaje empieza a serle disputado a la clase dominante, por una clase que tiene su propia interpretación de la realidad. La importancia del "modernismo", como corriente literaria latinoamericana, en la interpretación de la lucha cultural nacional, es innegable en el acercamiento entre los intelectuales latinoamericanos y la realidad social del Continente.

Desde nuestra interpretación del desarrollo y las consecuencias de la forma en que Berrios aborda la lucha cultural y especialmente la transición, sin embargo, el solo hecho de reconocer a Chile dentro de un tronco común de la historia latinoamericana no se diferenciaría, en la interpretación de las raíces, de lo que la burguesía naciente llega a reconocer en las luchas de independencia y el proceso de construcción nacional. La dominación también reconoce, en efecto, su raíz latinoamericana común en el pasado colonial hispánico. Dicho reconocimiento, en este sentido, se queda aún en una disputa por algunos de los contenidos de dicha relectura, pero no una interpretación global de lo nacional, como forma de superación de la dominación.

Esta es, efectivamente, la interpretación de la cuestión latinoamericana que hace posteriormente la misma dominación, puesta de manifiesto por Berrios en su tesis en el reconocimiento y reafirmación de la cultura popular que hace a principios del siglo XX el mexicano José Vasconcelos. Este, proyectó el desarrollo de una cultura popular superior en manos de los americanos, que superara a todas las demás culturas. Vasconcelos, sin embargo, aprecia Berríos, "integra ese valor popular en función de los intereses de la burguesía, que, precisamente en esa época sienta pie firme en algunos países" (1981h, p. 135). Lo central de la cultura popular, para Vasconcelos, es que debe ser nacional y, su voz, la voz de sus representantes oficiales.[293]

Este mismo proceso lo ve Berrios en Chile en los años 20, donde sitúa la aparición de los primeros elementos latinoamericanistas en el país. Hace mención, aunque tangencial, a la Vº Conferencia Pan-americana, realizada en Santiago entre marzo y mayo de 1923, donde aparece de diversas maneras el tema del latinoamericanismo en boca de intelectuales chilenos y extranjeros. En esta época, en

[293] Independiente de la utilización de lo popular por parte de la burguesía mexicana tras la revolución, para afianzar "lo nacional" en pintura, literatura, música y educación, Berríos afirma que es importante que en el mismo gesto se "reconoce por parte de la dominación la existencia y valor de la cultura popular, ella es una base para una futura cultura nacional, lo que históricamente ha tenido variaciones que oscilan entre incorporación de ella o bien, su absorción o destrucción" (1981h, p. 135).

cualquier caso, esta valoración de lo latinoamericano supuso siempre la preponderancia de la interpretación burguesa de lo nacional.[294]

En la tesis, de esta forma, vemos que la cuestión latinoamericana aparece, en primer lugar, como algo ineludible y subyacente a la realidad nacional, pero principalmente como contexto histórico de esta en la medida que cada país de Latinoamérica tiene una historia similar. En efecto, al hablar de la presencia de una cultura emergente del proletariado frente a la clase dominante dentro de una sola cultura nacional, Berríos afirma que tanto "uno como otro aspecto encuentran su especificidad en el desarrollo de la cultura Latinoamericana y en especial en cada uno de los países" (1981h, p. 19). De esta forma, se espera que esta cuestión se vea reflejada también para el caso de Chile. La referencia a Latinoamérica servirá en la tesis, para hablar y entender la lucha cultural de Chile a través de lo que pasa en otros países del Continente. Para entender mejor el proceso chileno de forma comparativa.

En este sentido, la tesis parece adscribir más bien a la perspectiva que, posteriormente, Berríos ve como parte de la respuesta de la dominación al desafío de la renovación, a saber, la afirmación de lo nacional:

> En el día de hoy –afirma Berríos al comienzo de su tesis–, la lucha por la liberación de la penetración imperialista pasa por el desenmascaramiento de su acción y por la afirmación, en términos de una relectura, de los valores y sentido de lo nacional. El periodo de lucha actual se encuentra entre la negación del imperialismo y la afirmación de lo nacional.
>
> La defensa de lo nacional (como interpretación y valoración) es una de las formas de mostrar lo auténtico en oposición al imperialismo (1981h, p. 20).

Esta perspectiva no es contradictoria, sin embargo, con la centralidad posterior de Latinoamérica en su trabajo sino, como creemos, es parte de ese "ir dándose cuenta". La tesis será una respuesta a la necesidad de dicha afirmación de lo nacional que, sin embargo, más que una afirmación se concreta como una pregunta; implica el

[294] Berríos hace referencia a los "Anales de la Universidad de Chile" de ese año, donde se publicaron los discursos y conferencias de los asistentes a la sesión solemne ofrecida por la Universidad a los delegados de las distintas repúblicas participantes.

paso desde la constatación de la necesidad de la afirmación de lo nacional, al cuestionamiento de su verdadero contenido. Este paso se da en el ejercicio de contraste de dicha necesidad con las formas en que la burguesía ha utilizado la relectura de lo nacional como forma de dominación. La interpretación histórica de la lucha cultural que lleva a cabo, fundamentalmente en los dos primeros capítulos de la tesis, conforma el planteamiento de dicha cuestión, intentando la dilucidación de la pregunta que aparecerá explícita en los diagnósticos posteriores.

En la tesis encontramos mencionado de forma tangencial, por otra parte, el diagnóstico del momento que vive Latinoamérica en su conjunto como una época de transición, que demanda, al igual que el momento de transición en Chile, una valoración más amplia del mismo:

> La situación latinoamericana se encuentra entre, por una parte, la antigua tradición y la nueva situación que las nuevas interpretaciones han incorporado. Estamos viviendo un periodo de tensión entre dos etapas importantes, lo antiguo no tiene la fuerza de imponerse aún y lo nuevo surge como parte del proceso de lucha. La particularidad de esta situación nos obliga al desarrollo de una interpretación propia para este momento (Berríos, 1981h, p. 103).

Esta valoración forma parte del desplazamiento hacia Latinoamérica, en la medida en que la necesidad del Proyecto sobre Andrés Bello termina por fundamentarse en la necesidad de renovación que vive, ya no la lucha cultural chilena, sino toda la lucha cultural latinoamericana. Dicho desplazamiento se produce en la consideración y valoración de su propio momento teórico como un momento del desarrollo de la lucha cultural latinoamericana.

En la misma dirección, por otra parte, encontramos en la tesis el germen preciso del mismo Proyecto de Investigación y su sentido político. Berríos dedicará unas páginas de su tesis al análisis de la obra política, educacional y literaria de Andrés Bello, para mostrar cómo su labor intelectual es cumbre de la discusión que busca fundar las nuevas naciones. Su obra educacional y política, afirma Berríos, es un intento de asegurar la libertad del hombre de las nuevas naciones. Sus obras poéticas,

desde el trabajo del paisaje y la vida campesina, "buscan fundamentar el sentido de lo nacional entre los americanos" (Berríos, 1981h, p. 75).

Lo importante aquí para el desarrollo posterior del Proyecto, no es solo la importancia del personaje de Bello, sino sobre todo el valor del estudio de la época en la que vivió. En el momento actual, afirma Berríos en su tesis, el

> pueblo se vuelve a reencontrar en sus expresiones propias que son las que lo definen y las que inscriben su cultura en el fenómeno global. Los causes que ello encuentra a través de la cultura y sus diversas formas de expresión encuentra también su primera interpretación en la obra realizada en la primera parte de la centuria de la independencia, y su relectura se basa en los valores que ya una vez fueron leídos e impuestos. El camino de hoy parte de la valoración de esa historia positivamente (1981h, p. 82).

Berríos entenderá la obra de Bello en tanto respuesta a su época, obteniendo por esta vía un provecho para la lucha cultural propia. Este será, posteriormente, el sentido del Proyecto como parte de una nueva relectura de lo nacional.

En la tesis, sin embargo, tanto la necesidad de una reinterpretación del momento de la lucha cultural que vive Latinoamérica, como la perspectiva histórica de dicha reinterpretación desde el periodo de la formación de la nacionalidad, no pasarán de ser una mención secundaria. Lo principal es el diagnóstico de la lucha cultural en Chile, en particular, entre los años 1973 y 1976, cuestión central del tercer capítulo, donde las menciones a la historia o la realidad latinoamericana desaparecerán por completo.

Esta cuestión, creemos, no se debe solamente al prurito de continuar con la planificación del Proyecto. Muy por el contrario, responde a la necesidad de completar el desarrollo de la lucha cultural en la misma dictadura hasta el momento preciso en el que se encuentra Berríos. Es por ello que el trabajo del análisis de la lucha cultural en Chile no se detiene tampoco con el fin de la tesis, sino que sigue adelante a través de los Comentarios Culturales. Es el presente de la lucha cultural contra la dictadura en Chile el que, desde la perspectiva de Berríos, impone la necesidad de la interpretación

histórico-ideológica que ha ido haciendo. El trabajo efectivo de dicha interpretación, el que va poniendo las bases de una reinterpretación global de dicho momento teórico.

Esta perspectiva de nueva relectura, en la forma de diagnóstico para el momento que vive Latinoamérica y el lugar del trabajo intelectual en ella, sin embargo, asoma ya en la "Conclusión" del manuscrito de los *Elementos…*, escrita tan solo cuatro meses antes de entregar su tesis. En ella, se muestran todos los elementos que se verán posteriormente en las distintas etapas del desarrollo del Proyecto de Investigación, tanto de las dos versiones que conocemos, como de sus Trabajos preparatorios.

Tras afirmar la importancia metodológica de centrarse en la forma de la "relectura" desde su perspectiva histórico-política, Berríos afirma:

> Esto nos lleva a considerar que la situación que hoy se vive es distinta a la de otras épocas. Esta nueva situación de Latinoamérica en los últimos diez años ha tomado caminos más definitorios, ya no es solo la denuncia y la incorporación de valores populares, se trata más bien de buscar una nueva fundamentación y total relectura, lo que conlleva una nueva interpretación, fruto de una madurez alcanzada. A partir de la revolución cubana, de los movimientos de liberación en los años sesenta y de los gobiernos progresistas, democráticos y populares de los años setenta, nos encontramos hoy día que un determinado camino está agotado y el posible nuevo camino hay que empezar a fundarlo o refundarlo. Cada vez, en muchas partes, es más precisa la lucha por la estructura ideológica del conjunto del pueblo latinoamericano. Las bases de esa lucha están, en lo teórico, en la relectura necesaria de esta etapa que se vive (1979e, p. 73).

Para Berríos, este camino de interpretación ideológica ya se ha abierto en Latinoamérica, pero en forma de lecturas aisladas, en su mayoría, de corte sociológico. No ha sido realizada, sin embargo, la interpretación histórica general de América,

> no han sido leídos los héroes y las tradiciones nacionales desde la perspectiva de apropiación para crear lo nuevo. Lo que hoy existe parcial aún no se ha

> unido. Las interpretaciones del día de hoy están aún enmarcadas en las formas de investigación de la burguesía. El paso del análisis hacia el nuevo "Canto General" está dado, pero falta el trabajo que lo complete (Berríos, 1979e, p. 74).

En esta "Conclusión" se vislumbra, aunque no explícitamente, la tensión entre lo nacional, en el sentido restringido de lo nacional de las repúblicas, y lo nacional pensado desde Latinoamérica en su conjunto. Es gracias a la autonomía alcanzada en la última etapa del desarrollo de la cultura popular que se lograría entender el modelo nacional de dominación como agotado. Esta madurez posibilitaría, por su parte, una nueva relectura en términos del conjunto de lo latinoamericano. Lo problemático sería ese nacionalismo como forma de dominación de la burguesía, fundado no solo en su contenido, sino sobre todo en su metodología y su forma de reproducción.

La cuestión de la labor intelectual radicaría, entonces, en poner las condiciones de esa relectura de Latinoamérica como conjunto, desde una particular forma de interpretación de lo nacional, siendo este, en un comienzo, el rumbo y la motivación central del Proyecto de Investigación: contribuir a esa lectura general de Latinoamérica desde un particular análisis de la obra en pos de la construcción de lo nacional que Bello realiza en Chile.

Esto se deduce de la segunda formulación del Proyecto de Investigación (Berríos, 1981g), de septiembre de 1981, y del único texto que conservamos del primer año de trabajo de este, el trabajo preparatorio "Bicentenario de Andrés Bello" (Berríos, 1981a), de noviembre del mismo año.

A diferencia de la tercera versión, esta segunda es bastante más esquemática y, fuera de los presupuestos expresados en las dos primeras páginas, no aporta mucho respecto de la perspectiva y las motivaciones de Berríos para abordar a Bello, dedicándose a la enumeración y sucinta explicación de los capítulos y del cronograma de trabajo.

Dentro de estos presupuestos, Berríos afirma que el contexto represivo de las ciencias sociales en Chile hace necesario el replanteamiento de los problemas sociales desde una perspectiva que supere la sola respuesta al régimen militar. Este contexto se

repite en otros países latinoamericanos, según Berríos, lo que ha llevado en todos ellos a la profundización de la reflexión sobre lo propio.

Por otra parte, partiendo de la base de la experiencia represiva chilena, Berríos afirma que los intelectuales universitarios tienen una formación insuficiente en el conocimiento de las ciencias sociales, sobre todo pensando en la utilidad necesaria de estas para la realidad latinoamericana. Para Berríos, es necesaria una educación de los nuevos cuadros dirigentes que ayude a la preservación de las peculiaridades del Continente.[295]

Finalmente, afirma que la intensidad de la lucha ideológica, tanto en Chile como en Latinoamérica, ha producido un creciente interés en la historia del pensamiento teórico latinoamericano, lo que muestra la presencia activa de los intelectuales frente a los problemas que plantea la dominación. Para Berríos, la discusión filosófica supera la especificidad de la lucha ideológica de hoy, enraizándose en la historia ideológica de América Latina, siendo esta, a su vez, una base para crear el futuro político.

Por ello, el objetivo del Proyecto será analizar, en la obra de Andrés Bello, el desarrollo del concepto de historia durante el proceso de formación de la nacionalidad en América Latina en el siglo XIX, para poder abordar desde esa perspectiva el estudio de algunos elementos de la lucha ideológica actual en Chile y el Continente.

Como se observa, aunque el foco central del trabajo pasa a ser Latinoamérica, el Proyecto mantiene su fundamentación como respuesta a la experiencia chilena que, sin embargo, se reconoce explícitamente como común a la de otras naciones. Esto se deja entrever más claramente en "Bicentenario de Andrés Bello"(Berríos, 1981a), publicado en noviembre de 1981, dos meses después de firmada la segunda versión del Proyecto. En este artículo, Berríos va a abordar la figura de Bello a propósito del Bicentenario de su nacimiento, mostrando la actualidad de su vida y obra en la coyuntura político-cultural de Chile.

[295] La inclusión de esta cuestión en esta segunda versión del Proyecto en alemán, donde habla particularmente de la "formación de cuadros dirigentes", y su presencia de forma matizada en la tercera versión donde habla de los nuevos intelectuales universitarios, se debe creemos, a que este Proyecto lo realizaba Berríos dentro de sus labores investigativas en la *Akademie für Staats- und Rechtswissenschaft,* donde se formaban los altos cuadros dirigentes de la RDA en ciencias sociales.

En opinión de Berríos, dicha actualidad se ha desdibujado por la imagen "estatuaria" que los textos de historia en general, y la utilización por parte de la dictadura en particular, han hecho de Bello. Lo mismo pasa con el exceso y esterilidad de la erudición de muchos de los textos, discursos y artículos que se han publicado con motivo de la celebración del bicentenario de su nacimiento.

> El bicentenario de Andrés Bello –afirma Berríos– no puede convertirse en la entrega de una ofrenda floral a una estatua. La única posibilidad de entender la obra y figura de Bello empieza por rescatarlo de la falsa torre de marfil a la que ha sido arrojado por los oscurantistas. El mayor homenaje es confrontar su obra y su pensamiento con la actual situación del país al que entregó sus luces y cuyas instituciones más importantes contribuyó a formar de manera decisiva (1981a, p. 46).

La importancia de esta labor radica, para Berríos, en que la confrontación entre un examen de la realidad de Chile posterior al Golpe y un estudio serio de la obra de Bello, mostrarían la medida del quiebre que ha significado el Golpe para el país. Esto se vislumbra, por ejemplo, en la destrucción de instituciones culturales como la Universidad pública que fundó, a consecuencia de las llamadas "modernizaciones" de la dictadura, que no buscan otra cosa que la adecuación del pueblo y sus tradiciones a los intereses de la dominación.

Lo central en esta confrontación, es que Bello respondió a la necesidad de construir una identidad cultural y jurídica de la nación luego de la independencia y, de esta motivación, según Berríos, nace gran parte de su obra. En esta dirección, defendió que, si bien era necesario construir una realidad nueva, tampoco se podía empezar desde cero. "Andrés Bello representa todo lo contrario del proyecto de la dictadura –afirma Berríos–. Estaba por la afirmación de todos los valores nacionales tomando lo mejor de la tradición. Eso lo impulsaba a defender su derecho y el de todos los latinoamericanos a expresarse como realidades distintas y propias" (1981a, p. 48).

El estudio sobre Andrés Bello, desde la perspectiva de la segunda versión del Proyecto y la de este artículo, pretende mostrar los aportes que hizo a la construcción

de la nacionalidad en Chile y, desde este contexto particular, su aporte a las naciones americanas. La figura de Bello representa aquí, en el contexto del Proyecto de Berríos, el puente entre la cuestión de Chile y la cuestión de las naciones latinoamericanas, aquella forma, que demandaba en la conclusión de los *Elementos…*, de unir las historias parciales de las naciones en una estructura ideológica común.

En la tercera versión del Proyecto sobre Andrés Bello (Berríos, 1983i), de julio del 83, sus motivaciones y presupuestos avanzan, por el contrario, directamente hacia la interpretación de la identidad nacional desde Latinoamérica. Invirtiendo la perspectiva de ser un aporte desde lo nacional al conjunto de lo latinoamericano, Berríos da el paso definitivo, en el Proyecto, de la consideración de la importancia del momento de la lucha cultural en Chile hacia el análisis del momento de la lucha en Latinoamérica. Será en esta formulación del Proyecto donde Berríos afirme explícitamente que el desafío de la renovación ha de responderse desde una reinterpretación de la realidad latinoamericana. Por ello, en la misma dirección, el desafío de la renovación aparece aquí ya descrito a nivel latinoamericano.

Berríos comienza por la descripción del proceso cultural que se inicia a principios de los años sesenta, desde lo que en su tesis ya había definido como el momento de autonomía cultural. Luego de la consecución de esta, afirma, la idea de nación instaurada en el inicio de las repúblicas hizo crisis y la unidad que significaba la relectura de lo nacional, terminó por agotarse.

Poniendo énfasis en la presencia de lo popular y la reivindicación de sus propias formas de expresión, Berríos describirá este periodo en los términos que antes ha descrito la transición: "Todo señala que caminamos hacia una nueva situación, creadora de consenso, de búsqueda de las raíces –afirma–. No estamos ante una nueva coyuntura puramente, sino ante la pregunta por la verdad de las propias tradiciones" (Berríos, 1983i, p. 2).

Para Berríos, tras veinte años de iniciado ese proceso, la nueva intelectualidad chilena, formada en el contexto de la represión dictatorial y la suspensión del pensamiento, se enfrenta al desafío de la renovación. Por una parte, la constatación de la falta de homogeneidad cultural, como correlato del proceso de pérdida de hegemonía, conlleva la aspiración a una unidad coordinadora que dé cuenta de toda la realidad, unidad que había sido dada por la relectura de lo nacional de la burguesía.

Por otra, y como consecuencia de esto, se llega al problema de la identidad como la base de toda nueva formulación y, con ello, a la búsqueda de un origen renovado como forma de respuesta. "La carencia de identidad señalada da fuerza –afirma Berríos– a la determinación de conceptos como renovación, consenso, raíces" (1983i, p. 3).

Tanto en el contexto del Proyecto sobre Bello como para el desplazamiento hacia Latinoamérica que queremos describir, lo central es la fundamentación de su Proyecto como respuesta intelectual a este momento del desarrollo cultural:

> Lo que hay que renovar –afirma Berríos– requiere de una interpretación de la realidad latinoamericana. La vuelta a ello exige a su vez una nueva visión global. La reapropiación de la tradición es parte del proceso de adecuación a la realidad latinoamericana. Por lo tanto, [requiere] la búsqueda de la originalidad en base a los hombres que dieron vida a la nación, entre otros, Andrés Bello, como síntesis del proceso criollista anterior y base de la nueva formulación (1983i, p. 3).

En este sentido, a diferencia de lo que podemos leer explícitamente en el texto sobre el "Bicentenario de Andrés Bello", aquí ya se consuma, como plan de trabajo, el desplazamiento que en su tesis solo había asomado y que en el manuscrito de los *Elementos…* había señalado el horizonte político de su trabajo intelectual.

Dos son las cuestiones importantes respecto de esta respuesta. La primera, que desarrollaremos en el próximo apartado, es que el sentido político de esta interpretación se juega en la reapropiación de la tradición como respuesta al problema de la identidad desde Latinoamérica, reapropiación que necesita un trabajo de recuperación como forma de realizar ese desplazamiento. En este sentido, Berríos reconoce que su Proyecto de Investigación, "es parte de la renovación en marcha cuyos elementos principales están inscritos en los problemas fundamentales a los que Bello dio respuesta en su tiempo" (1983i, p. 7).

La segunda, es que esta reinterpretación de la realidad latinoamericana, como respuesta intelectual al desafío de la renovación, se da desde una reinterpretación del

desarrollo de la lucha cultural en clave latinoamericana, partiendo por su propio momento teórico, por el diagnóstico de su situación actual.

En adelante, en efecto, Berríos abordará la justificación y fundamentación, tanto en la tercera versión del Proyecto como en la "Presentación" incluida en la carpeta de la *Investigación* (subtitulada "El desafío ideológico de los "años sesenta" en América Latina"), desde la perspectiva de la historia latinoamericana, desapareciendo casi por completo la relación entre la obra de Andrés Bello y el desarrollo de la lucha cultural en Chile.[296] De esta forma, si la justificación está enfocada en la interpretación del momento de la lucha actual de Latinoamérica, la investigación se centra en el momento de la consolidación de las naciones americanas, como momento donde se crean los hitos y valores que están en juego actualmente.

Berríos comienza por la descripción ideológica del momento que representan para Latinoamérica las décadas de los 60 y los 70, el momento inmediatamente anterior al propio, desde las mismas características de la transición y la renovación que ha descrito para Chile. Estos años representan para Berríos la culminación de un proceso y el inicio de otro, cuestión que se percibe en todas las expresiones culturales.

A nivel político, con la Revolución cubana como hito, se abre una nueva etapa a nivel latinoamericano. Por un lado, Latinoamérica se abre y proyecta su imagen en la escena mundial. Por otro, esta inició un proceso de consiente independencia intelectual, una vieja aspiración del Continente, lo que fue acompañado de una abundante reflexión teórica que fundamentó e hizo avanzar a las ciencias sociales. Se empieza a vivir un proceso de renovación política y cultural, en donde hay una mayor conciencia de la identidad de los pueblos latinoamericanos. "América Latina no requiere de tratados y apoyos para ser ella misma, para defenderse y para conducir su futuro. Los años sesenta representan en este sentido reivindicación del ser latinoamericano, es decir, la propia reformulación surgida de los latinoamericanos mismos" (Berríos, 1985c, p. 2).

[296] En la "Presentación", en efecto, Berríos solo afirma, como una justificación de la consideración de la obra de Bello que ayuda a la formación de Chile como nación, que el "hecho de concentrarse en Chile tiene como fundamento aquello que sostuvo Bolívar cuando afirmó que Chile es uno de los países donde la libertad puede existir" (1985c, p. 10). Desaparecen por completo, sin embargo, las referencias al desarrollo de la lucha cultural en el país, mostrando con ello la centralidad que pasa a tener Latinoamérica.

Entre la "Declaración de la Habana" (1960) y la Guerra de las Malvinas (1982), el desarrollo ideológico en el Continente ha tenido, para Berríos, un crecimiento sin parangón en la valoración de lo propio en todos los ámbitos del quehacer humano. Este proceso decanta en nuevos problemas que dicen relación con la definición de aquello que es lo propio, de lo auténtico, particularmente en la reinterpretación de lo nacional y la propia historia. El desarrollo de esta conciencia lleva, en los últimos años, para Berríos, a la claridad de que es necesario llenar el vacío ideológico que existe a la hora de responder a los problemas latinoamericanos.

De la misma forma que Berríos se expresó para el desarrollo de la lucha cultural en Chile, este periodo representa, para América Latina, la vuelta a las fuentes, a las raíces, condicionada por las exigencias políticas, dentro de las cuales la principal fue el imperialismo. "Forma parte, en este proceso de la propia identidad el reconocimiento de los orígenes. Latinoamérica al retomar su papel en el mundo lo hace en forma integral y, desarrolla entonces, un gran amor a lo que es "lo nacional"' (Berríos, 1985c, p. 3).

Esta situación cambia, sin embargo, para los años setenta. La interpretación popular de lo nacional no es la única interpretación que hace parte de la lucha ideológica. "Existen además otras de carácter reaccionario que se abren paso, lo que va acompañado, esencialmente en el Cono Sur, por la instauración de regímenes autoritarios" (Berríos, 1983g, p. 2). Es en el momento de mayor auge de la cultura popular, en el que el proletariado había comenzado a tomar no solo la interpretación de lo nacional en sus propias manos sino también el poder político, que la burguesía responde a nivel de todo el Continente, a través de golpes de Estado y persecución política, como forma de recobrar la dominación política e ideológica.

> Naturalmente, había que esperar una respuesta tremenda de la reacción –afirma Berríos en la segunda versión del Proyecto–, la que estaba especialmente relacionada con la apropiación de la propia tradición. A nivel ideológico,

intenta crear una teoría bien fundamentada que le devolvería su hegemonía y conduciría a la acción política futura (1981g, p. 1).[297]

Al igual que en el caso chileno, el cambio político que se sucede a finales de los setenta y su consolidación a principios de los ochenta, marca el desarrollo de la lucha ideológica en Latinoamérica. Por ello, afirma Berríos, la experiencia del golpe de Estado no representa solo un hito para Chile, sino que traspasa sus fronteras. En particular, el Golpe genera que las fuerzas políticas deban luchar por su unidad y probar su propia coherencia ideológica. Para Berríos, es toda América Latina, y especialmente el Cono Sur, el que se "ubican ante una nueva perspectiva en la cual la lucha ideológica gana importancia, no sólo en algunos aspectos, sino referido a la totalidad de la realidad: es la refundación global" (1983i, p. 2).

En este contexto de profundo cambio en la situación ideológica, la realidad es asumida por la cultura popular a través de otras formas culturales que expresan el deseo de supervivencia de una tradición, en definitiva, de una forma de aprehensión de la realidad en su historia. En este sentido, si bien la realidad de los regímenes dictatoriales en Latinoamérica representa un corte, a través de la violencia, con dicha historia de lucha cultural, esto no implica que no existan formas de continuidad con dicho camino de autonomía, basadas en la resistencia de la cultura popular.

La burguesía, por su parte, no solo intentará defender sus privilegios en el asalto al poder político, sino que se ve obligada a disputar el campo en el que hasta hace no mucho era su única dueña. Para ello, intenta renovar su relectura de lo nacional desde sus orígenes sin cambiar, empero, la función de dominación que siempre había tenido.

De esta forma, la recuperación y reinterpretación de las fuentes hace parte de este proceso de lucha, tanto para la dominación como para la resistencia. Toda la creación y las expresiones culturales están enfocadas desde esta perspectiva histórica en los términos de lo que previamente Berríos ha identificado como el desafío de la

[297] ["Es war natürlich eine gewaltige Antwort der Reaktion zu erwarten, die besonders um die Aneignung der eigene Tradition sich richtete. Sie versucht auf ideologische Ebene eine fundierte Theorie zu schaffen, die seine Hegemonie züruckgäbe und die zukunftige politische Aktionen fuhre"] (Berríos, 1981g, p. 1).

renovación. La lucha de clases en el campo ideológico pasa entonces, en términos de la cultura popular, por arrebatar a la clase dominante la posibilidad de imponer "su visión interesada de lo nacional y de una identidad congruente con una visión determinada de América Latina" (Berríos, 1985c, p. 3).

Es este momento que describe Berríos, que ha asimilado con el periodo de transición, el que establece las posibilidades y límites del trabajo intelectual:

> El desafío impele al redescubrimiento de la historia en su especificidad entre las relaciones que existen entre la base histórica y lo nuevo anunciado. La nueva clase emergente exige esa reinterpretación. Ello arroja luz sobre la percepción que el pueblo tiene de su propia memoria independizándose de la interpretación que se le ha impuesto por largas decenas a su propia experiencia como pueblo. De este modo la nueva novela, la poesía y el canto, en el ensayo y la reflexión filosófica y teológica, las perspectivas pedagógicas, etc, todo se ordena en la perspectiva de ordenar el pensamiento y su expresión hacia la nueva realidad que se anuncia (Berríos, 1985c, p. 8).

Así, para Berríos, lo que habría de reconsiderarse en la búsqueda de la nueva relectura es, desde la perspectiva del Proyecto de Investigación, el nacimiento de esta forma de identidad cultural en el inicio de las repúblicas. Si, por un lado, es en la interpretación que siempre se ha ofrecido de los próceres de las independencias en donde se encuentra la identidad y la unidad nacional para la burguesía, por otro, es en una relectura de las respuestas que estos mismos dieron a los problemas de su tiempo la que nos puede orientar a responder, desde el desarrollo histórico, al desafío de la renovación. "Es para nosotros en la hora actual de vital importancia estudiar cómo se realizó, de qué modo nuestros predecesores emprendieron la construcción de una nueva sociedad. Tanto desde el punto de vista metodológico como por la consecuencia concreta de la formación de la nación" (Berríos, 1985c, p. 9).

Ahora bien, Berríos relacionará de forma directa las intenciones de su Proyecto con la discusión de la clase política chilena a propósito de la renovación política. En "Cotidianidad y exigencia intelectual" (Berríos, 1983f), de agosto de 1983, Berríos

compara y ejemplifica explícitamente la discusión sobre la renovación con la discusión que se dio en aquella época.[298]

El problema principal al que se enfrentaron los que se preocuparon de la formación de las naciones fue el hacerse cargo de la coyuntura, de la realidad práctica y política de los nacientes países. En ese momento de la historia latinoamericana, la apropiación de la realidad y la lucha ideológica forman, según Berrios, una sola unidad: "la búsqueda de la propia identidad pasa por la lectura de la propia naturaleza, de los recursos propios y de las perspectivas continentales para ello" (1983f, p. 24). De la misma forma que en el contexto de la renovación actual, esa nueva lectura hizo necesaria una nueva literatura, una nueva música, en definitiva, "todo el lenguaje que hasta hace poco (…) tenía sentido en los marcos que se había dado la tradición debía ser roto para abrirse hacia los nuevos caminos" (Berríos, 1983f, p. 24).[299]

Para Berríos, su propio momento teórico muestra, en la misma dirección, que frente a los profundos cambios que se dan en Chile ya no sirven las soluciones globales, sino que hay que volver a un análisis de lo coyuntural, de la realidad de lo que pasa en Chile. Esta explicación no ha de venir, sin embargo, como ha sido la tónica en el Continente, a través de conceptos y modelos ajenos que, tanto en la colonia, en la formación de las repúblicas, como en los años sesenta, se han propuesto para el reconocimiento de América. Según Berríos, esto sucede porque en la discusión de la renovación en Chile,

> se olvida o se desconoce la palabra de uno de los próceres intelectuales de la independencia (José Agustín Caballero) cuando afirmó que la ciudadanía buscada por todos está dada ante todo por el estudio de la propia realidad. Y

[298] Para esto confronta, en dos columnas, un texto de José Agustín Caballero sobre la muerte del escolasticismo y el arribo de la ciencia racional y la réplica a esta, comparándolos con la confrontación que hace de un extracto de la presentación de Manuel Antonio Garretón en Chantilly I y la opinión crítica que vierte Hugo Fazio en contra de la Actas del encuentro. El texto de Caballero que compara es el "Discurso filosófico", aparecido en *Papel Periódico de la Havana,* el 1 y 14 de marzo de 1978, y una respuesta anónima a dicho discurso, aparecida en el mismo periódico los días 12, 15 y 19 de abril del mismo año (citado en Berríos, 1983f, p. 22).

[299] Entendemos que la frase contiene un error en el manuscrito, al decir "todo el lenguaje que hasta hace poco no tenía sentido en los marcos…", lo que no tendría sentido alguno según el contexto general desde el que se está expresando Berríos.

> esa realidad es la nuestra actualmente, no la que se imaginó el modelo que pide aplicar una determinada norma (Berríos, 1983f, p. 22).

Esta es la base de la crítica de Berríos a la postura del Partido Comunista frente a la renovación. La ortodoxia marxista de esta crítica pecaría de la utilización de esquemas universalistas en su interpretación de la realidad chilena, perdiéndose el estudio de la propia realidad en esquemas conceptuales de interpretación. Para Berríos, por el contrario, se trata de hacer un esfuerzo, en la misma línea de la renovación, "por hacerse cargo de una situación muy real y efectiva, cual es el cambio operado en Chile en los últimos años" (1983f, p. 24).

Volver sobre la historia de la filosofía latinoamericana y, en particular, sobre aquel momento de la formación de la nacionalidad, sería fructífero en tanto que pensar y responder a la propia realidad "fue uno de los aspectos que preocupó tanto a los precursores de la independencia como a los teóricos que surgieron inmediatamente después" (Berríos, 1983f, p. 24).

Sin embargo, esta labor no tendría que detenerse únicamente en la consideración del desarrollo político-ideológico que surge desde este periodo. Es necesario avanzar, asimismo, en la búsqueda de un concepto abarcador que explique el desarrollo que ha tenido Latinoamérica desde aquella formación de la nacionalidad. En este sentido, se busca una interpretación coherente del desarrollo de la historia latinoamericana como respuesta a la pregunta por la identidad, respuesta que ayude a fundamentar un proyecto político que sirva a la lucha ideológica actual.

La vuelta sobre Andrés Bello y el momento de la consolidación de las repúblicas tiene este sentido. Su obra representa y reúne lo ocurrido en el conjunto de América Latina en la época. En Bello se encuentra, por una parte, uno de los más importantes intelectuales a través de los cuales la burguesía construye la nación y sus instituciones. Por otra, un intelectual que, en el trabajo de hacerse cargo y apropiarse de su realidad, establece las bases de lo nacional, creando una profunda conciencia histórica. "La fundación que Bello hace en su obra latinoamericanística no es otra sino la opción teórica de hacerse cargo de su propia realidad, construir e interpretar su propia historia" (Berríos, 1983i, p. 7).

Berríos, de esta forma, pretende desarrollar su investigación en entorno al concepto de historia en la obra de Bello, concepto central de todo el desarrollo de Latinoamérica para Berríos, y al impacto de su obra en la formación de una conciencia histórica en el Continente.[300]

Es en el periodo en que vive Andrés Bello donde se da la formación de dicha conciencia histórica siendo, al mismo tiempo, la forma en que se estaría expresando actualmente, para Berríos, la unidad que se busca. La lucha por la libertad en la época post-independentista obligó al desarrollo de este concepto. La crisis del consenso a principios de siglo muestra cómo unos quieren incorporar al proletariado emergente a un mismo desarrollo histórico y otros ven en este la posibilidad del desarrollo de una nueva fuerza. La conciencia histórica termina por ser uno de los grandes aportes de la clase proletaria a la interpretación de la realidad y, en la actual búsqueda de las raíces, la principal característica de las múltiples respuestas de las expresiones culturales de la renovación. Estas van desde la consideración de la situación concreta hacia su desarrollo histórico, buscando en la historia la explicación de la situación actual.

Así, Berríos busca investigar la formación de la conciencia histórica en la obra de Andrés Bello, como forma de síntesis a los problemas de identidad que surgieron en estos inicios y como respuesta a la falta de hegemonía de su propio momento.

5.3 Filosofía y renovación.

Como mencionamos, una segunda cuestión que guarda relación con la respuesta al desafío de la renovación desde Latinoamérica es que, para poder responder efectivamente a la cuestión de la identidad nacional desde esta nueva relectura, es necesario hacer el trabajo de reapropiación de la tradición. A esto se refiere Berríos, interpretamos, al hablar de la reapropiación de la tradición como forma de adecuación a la realidad latinoamericana. Esta es, en efecto, una de las principales motivaciones del Proyecto de Investigación sobre Andrés Bello.

[300] La segunda versión del Proyecto pone el acento en el concepto de historia. La tercera, en la idea de la conciencia histórica.

En una discusión sobre la revista *Araucaria de Chile* que tuvo lugar en Berlín, en mayo de 1982, la expresa de la siguiente manera:

> El "apagón"[301] –afirma Berríos– ha hecho conciencia en Chile de la necesidad de una producción cultural más vital. Pero ello puede permanecer aún en lo coyuntural. Lo importante es que aún está por definir la interpretación actual de Chile. Esto hay que disputarlo. La preocupación por Andrés Bello está en esa línea[,] pero los efluvios poéticos de alguien no se ubican necesariamente en el proceso de reinterpretar Chile, es decir, de apoderarse activamente de nuestra tradición (1982b, p. 5).[302]

Berríos enfrentará esta recuperación de la tradición, específicamente, desde la historia de la filosofía. Abordará a Andrés Bello, en efecto, porque le interesa particularmente la forma en que se desenvolvió el intelectual en la época de la formación de la nacionalidad, como una persona inserta en la formación de la sociedad. Para Berríos, de la misma forma en que se necesita hoy, la vinculación del intelectual "con la política concreta contingente y con la exigencia de un saber múltiple eran indispensables para la solución de una problemática también múltiple. Así se origina en América Latina el polígrafo" (1985c, p. 9). De este modo, el estudio de Bello no puede sino alterar la idea de filósofo en el contexto latinoamericano, en la medida que su figura se liga a una interpretación global de la realidad latinoamericana con un sentido político: representa la figura del ideólogo.

---

[301] "Apagón cultural" refiere al nombre y diagnóstico que se le dio al conjunto de consecuencias prácticas que la política represiva de la dictadura tuvo en el ámbito cultural. Este nombre se extendió, sin embargo, a partir de la definición que dio, en 1977, el Contralmirante Arturo Troncoso, a la sazón Ministro de Educación, sobre las consecuencias de las políticas de la Unidad Popular en Educación. Ello propició un incipiente debate sobre la crisis cultural del país. La revista *Araucaria* nace, entre uno de sus principales objetivos, para hacer frente a dicha crisis (Araucaria de Chile, 1978; Donoso, 2013).

[302] Aquí, Berríos estaría haciendo referencia a la sección especial del número de la revista *Araucaria* que se dedica la conmemoración del bicentenario del nacimiento de Bello (el nº 16, de 1981), en el cual, entendemos, no fue incluido el texto que posteriormente apareció en el *Boletín* del CEX-CUT (Berríos, 1981a). Como mencionamos, en esta presentación Berríos aborda la labor intelectual tomando como referencia los criterios de publicación de una revista que, como *Araucaria*, intenta ser parte de la lucha cultural. La cuestión de los "efluvios poéticos", haría referencia entonces a textos aceptados en la revista que, sin embargo, no significan un aporte a dicha lucha.

> Dicha consideración –afirma Berríos– nos ha impelido a iniciar nuestro estudio con una consideración global de la historia de la filosofía latinoamericana, ya que nuestro trabajo esencialmente es historia de la filosofía en América Latina. La visión global permite ubicar el significado real en el conjunto que este pensador ha tenido. Permite también plantear el problema del quehacer filosófico en América Latina. "Sacar la filosofía de las arduas regiones de la metafísica para hacerla entrar en los acontecimientos políticos" –para decirlo con las propias palabras de Bello (1985c, p. 11).

De esta forma, el primer propósito de la interpretación de la historia de la filosofía latinoamericana es, para Berríos, funcionar de marco para ubicar la obra de Bello en el desarrollo de esta.

El trabajo de recuperación que se propone Berríos no solo busca, sin embargo, una relectura de lo nacional desde la explicación histórica del presente sino que, junto con esta relectura, busca transformar la perspectiva sobre la filosofía en tanto labor intelectual, rescatando y leyendo la figura del filósofo desde una que ha sido propiamente latinoamericana, en donde se unen a la filosofía, como en Bello, la literatura y la praxis política. "No está en la tradición latinoamericana –afirma Berríos refiriéndose a la discusión de la renovación política– la aplicación de los esquemas para la solución de los problemas, sino la capacidad de preguntarse a sí mismo el cómo resolver esos problemas y buscar lo que contribuye a la solución de ellos" (1983f, p. 24).

Ahora bien, al igual que la reinterpretación de la lucha cultural en clave latinoamericana como respuesta a la pregunta por la identidad que impone la renovación, la decisión de su reinterpretación desde la filosofía, y no ya desde el análisis de las expresiones culturales en general como había hecho en sus Comentarios Culturales, viene dada, desde nuestra perspectiva, como respuesta al desafío de la renovación de la lucha cultural chilena. En particular, refiere a la lucha por la hegemonía que caracteriza este momento, mismo elemento que posteriormente reconocerá en el desafío de la renovación a nivel latinoamericano.

Para Berríos, recordemos, uno de los rasgos del segundo periodo ideológico de la dictadura remite, en efecto, a las consecuencias que ha tenido la acción represiva de

esta y su intento de instauración de una nueva relectura de lo nacional, cuya mayor expresión reside en la nueva Constitución y en la legalidad que impone. Estas consecuencias no han avanzado, sin embargo, todo lo que la dominación hubiese querido.

Aunque la destrucción total de una forma de hacer cultura fue una necesidad y objetivo político de lo que Berríos considera la primera etapa ideológica de la dictadura, la resistencia de la cultura popular en primera instancia, pero también la lucha al interior de la misma dominación, no han permitido que esta logre "una hegemonía que permita subordinar todas las acciones bajo un mismo prisma" (Berríos, 1982b, p. 4). La lucha cultural deviene entonces una disputa por dicha hegemonía.

Esto tiene especial importancia en la lucha ideológica debido a que, por las características represivas de la dictadura, la discusión política se desplazó a los márgenes de la lucha cultural y la discusión intelectual. El punto ideológicamente relevante está entonces en hacerse cargo de la situación de falta de hegemonía cultural, de pérdida de conducción, asumiendo la necesidad de la renovación como principal vía para lograr dicha hegemonía. "El guante de esta falta de definición ideológica –afirma Berríos– ha sido recogido en el campo de la reformulación de la historia de Chile. Pero no es el único campo, está también la novela, la poesía, la pintura, la arquitectura" (1982b, p. 4).

Si bien en ningún momento la dominación ha sido completamente homogénea en su proyecto cultural, hasta antes de esta segunda etapa ideológica en la que la necesidad de renovación se expresa abiertamente, la burguesía se consideró segura en su proyecto de dominación, permitiendo distintas voces dentro de su propio ámbito. Esto cambia en este segundo momento ideológico de la dictadura, en el que la lucha se va haciendo más evidente y directa toda vez que la falta de hegemonía se hace más patente. En este contexto, la dominación se reafirma en la forma de reproducción de su superioridad: necesita una nueva reinterpretación de lo nacional, para presentarla como novedad en el intento de creación de tradiciones. Como las circunstancias han cambiado, empero, la dominación busca "fundamentar lo que ante nuevas condiciones surge. Se ve obligada a replantearse la visión del mundo que ofrece" (Berríos, 1981i, p. 2).

Para la resistencia cultural popular, por su parte, el desafío de una nueva fundamentación ideológica se entiende desde el contexto particular de represión que se inicia con el golpe de Estado. Debido a este,

> se toma conciencia, a través de hechos concretos, de la necesidad de re-fundamentar lo que hasta hace poco se sentía por seguro. La dureza del Golpe ha mostrado hasta donde era posible callar y hasta donde era posible levantar la cabeza. El quiebre producido en la sociedad chilena exigía la búsqueda de caminos de expresión (Berríos, 1984f, p. 3).

Aunque lentamente y luego de sortear un primer periodo de aguda resistencia y sobrevivencia debido a la represión, la cultura popular irá respondiendo efectivamente a esta necesidad de una forma extremadamente creativa. Esta se vislumbra en la nueva literatura, el canto nuevo, los poetas jóvenes, en suma, en todas las expresiones culturales de la resistencia que, para Berríos, responden a la renovación con una búsqueda de las raíces.

Berríos reconoce así, por un lado, el intento de las expresiones culturales de la resistencia de dar una respuesta a dicha necesidad de fundamentación. Por otro, ha mostrado la labor intelectual que ha puesto en marcha la dominación para generar una nueva relectura de lo nacional como respuesta a la renovación. La ausencia de hegemonía apunta a la imposibilidad de ambas de imponerse frente a la otra.

La dominación parece haber avanzado en dicha fundamentación, no solo en la historiografía, en la educación o la cultura de la entretención, sino también en una respuesta teórica a este momento de renovación, intentando ofrecer su propia interpretación ordenadora. Para Berríos, la cuestión principal de esta respuesta teórica reside "en la fundamentación ideológica de la burguesía de su visión del mundo, de los hombres, de los hechos" (1981i, p. 17).

Esto se hace explícito en el sector que, dentro de la dominación, logra poco a poco hegemonizar el poder. Los impulsores del libre mercado a ultranza sienten, en la necesidad de renovación, el deber de buscar una fundamentación de su propio actuar

distinta de la fundamentación que siempre ha tenido la derecha en su dominación. De esta forma, el Centro de Estudios Públicos, como el centro articulador de estas ideas,

> presenta una renovación en el sentido de cuestionar lo establecido ideológicamente por medio de [una] renovada base teórica. Su función precisa consiste en la consecución para imponer un modelo, al interior de la propia burguesía, y, de ese modo hegemonizar. Dirime así la discusión de [la] teoría política en el momento actual de Chile (Berríos, 1981i, p. 16).

El punto que destaca Berríos respecto de la dominación es que el modelo económico que se quiere implantar necesita, frente a la situación de crisis que vive Chile, una respuesta que no comprenda solo cuestiones técnicas. "La crisis abarca todo el modo de vida de una sociedad que se ve amenazada por otras alternativas políticas, económicas e ideológicas" (Berríos, 1981i, p. 8). Es lógico entonces que, frente a este diagnóstico, no solo se tomen los aspectos económicos del modelo, sino que se tome la totalidad de este, con su base filosófica incluida y su voluntad de llenar un vacío ideológico. La libertad personal, pilar teórico de la economía social de mercado en tanto nexo fundante entre la libertad política y la libertad económica, se vuelve la "panacea de una renovación total que busca reinterpretar lo cultural y crear bases ideológicas" (Berríos, 1982b, p. 4).

La cuestión de fondo en el momento particular de la necesidad de renovación en Chile, visto desde la perspectiva de la dominación, es que aun cuando ha recuperado el poder por la vía del golpe de Estado, los propios modelos ideológico-culturales de la burguesía ya no le son adecuados para mantener y fundamentar la dominación. Debe volver a una reflexión filosófica para poder recuperar la unidad teórica que le posibilite, a su vez, recuperar la hegemonía cultural que fue perdiendo y que, a pesar del Golpe y la represión, no ha logrado reconquistar del todo.

Esto es evidente, para Berríos, en el sentido de las dos etapas ideológicas en la dictadura, lo que también representa un símil con el momento de lucha y transición previa:

> En la hora actual sucede algo semejante a lo acontecido cuando la burguesía nace y asegura su dominio en el periodo de la independencia (aun cuando en pequeña escala). Esto es posible percibirlo por el carácter que asume la fundamentación del Golpe de Estado de 1973. En esa oportunidad se recurre a la Suma Teológica de Tomás de Aquino, a Francisco Martínez, al Padre Mariana, a la filosofía orteguiana. La mezcla reaccionaria que resalta del primer momento ya no basta (siete años después) para fundar el hecho de la dominación. Es necesario apuntar más a fondo, a la esencia misma, aún con el riesgo de enfrentarse a antiguas corrientes como son, por ejemplo, la escolástica y el liberalismo. La primera base teórica funcional debe cambiar por un sistema de ideas que inunde toda la vida nacional. De este modo, el problema propuesto por la Wirtschaftsphilosophie es más que una discusión sobre la libertad, el Estado y las Leyes. Es una discusión en torno a la identidad del país y a su origen mismo (Berríos, 1981i, pp. 15-16).

La búsqueda de una fundamentación teórica de dicha política y accionar cultural viene exigida por la situación de falta de hegemonía, por la necesidad patente, como desafío de la renovación, de una fundamentación teórica de la dominación ideológica. Así, para Berríos, el cambio que implica esta segunda etapa va unido al fenómeno de "reformulación de los antiguos patrones que de un modo u otro han sido cuestionados. Es necesario, entonces, buscar asideros, aún de carácter teórico, para explicar esta nueva situación" (1982m, p. 1).

La falta de hegemonía ideológica como característica principal de este periodo exige, entonces, una nueva fundamentación de la ideología. Dentro de esta, junto a la que se puede dar desde la historia, la poesía o cualquiera de las expresiones culturales, se encuentra la fundamentación teórica. Es esta necesidad de fundamentación teórica la que lleva a plantearse la necesidad de hablar de filosofía, es la razón que, como respuesta a la situación concreta del desafío de la renovación, llevará a Berríos a volcarse, luego de la finalización de su tesis y de forma paralela a los Comentarios Culturales, al estudio de la historia de la filosofía latinoamericana en la figura de Andrés Bello.

En efecto, en este mismo texto donde muestra la necesidad de fundamentación teórica de la dominación, a saber, "Renovación intelectual y libertad política. Aspectos de la reflexión filosófica en Chile (1980)" (Berríos, 1981i), Berríos introduce la problemática afirmando que, frente a la represión dictatorial y la situación creada por el llamado apagón cultural, "resulta un poco extraño que se hable de una preocupación filosófica. Incluso pudiera parecer, en este contexto, una cosa nueva y un tanto esotérica en medio de las urgencias de la vida cotidiana" (1981i, p. 1).

Esta opinión se basa, para Berríos, en la imagen de la filosofía como un ejercicio superior, exclusivamente para personas que poseen los medios para dedicarse al ocio filosófico, opinión frente a la que se opone abierta y explícitamente. Para este, la discusión filosófica en el ámbito político no es novedosa en la realidad chilena. Por el contrario, ha habido una especial reflexión filosófica que se ha caracterizado por tener a la situación concreta del país en el centro de sus preocupaciones.

Lo novedoso, sin embargo, sería que con la actividad de los distintos centros de estudio, en particular con la fundación del CEP, no solo la dominación se ha hecho cargo de la fundamentación teórica de su hegemonía, cuestión poco frecuente en los últimos cien años de historia del país, sino que además esta cuestión ha entrado en la discusión pública. De esta forma, se "perfila una disputa en torno a un tema que no había ingresado como tal en el debate público: las bases ideológicas" (Berríos, 1981i, p. 2).

La burguesía responde al desafío de la renovación en la búsqueda de una fundamentación de su dominación y hegemonía ideológica, buscando una coherencia teórica. Lo importante, desde nuestra perspectiva, es que esta fundamentación es llevada a cabo asumiendo la fundamentación filosófica del sistema que se quiere imponer y, con ello, asumiendo la respuesta teórica que dicho sistema ha dado a los problemas del capitalismo global. En esta dirección, frente a la cuestión de la renovación intelectual de la dominación y la concepción de la "libertad" como el fondo filosófico de su respuesta, aparecen relacionados por vez primera, en los textos de Berríos, el tema de la renovación y el de la filosofía latinoamericana.

Con este gesto, Berríos está respondiendo no solo a la fundamentación y apropiación que, a través de la idea de la libertad individual, la dominación intenta hacer de lo nacional, sino que también asume la perspectiva de transformación global

como otro de los aspectos que muestra la novedad de la renovación respecto del primer análisis que hiciera de la época de transición, desde el cual fundamentó su entrada al análisis de la lucha cultural en Chile. Ambas cuestiones, como hemos visto, se encuentran imbricadas en el debate sobre la renovación política que se daba dentro de la lucha anti-dictatorial.

Recordemos que, en un principio, si por un lado la motivación del estudio de la lucha cultural en torno a lo nacional nace contra la apropiación que la dictadura intentaba de este, por otro, dice relación con el contexto del imperialismo que, desde los años cincuenta se hacía sentir con fuerza, especialmente en el ámbito cultural.

En esta dirección, lo importante para la continuidad entre la transición pensada desde el contexto en que Lenin la piensa y el contexto chileno, cuestión por la que el concepto de transición tiene un lugar destacado en el trabajo de Berríos, es el imperialismo como la fase del capitalismo que subyace, como parte del "momento teórico", tanto a la época "entre revoluciones" en Rusia, como a la de la dictadura militar en Chile. Este contexto permitiría hablar de época de transición, en el sentido leninista, para el contexto chileno.

Si bien el concepto de transición desaparece posteriormente de los análisis de Berríos, no desaparece ni la interpretación de la lucha cultural en términos de transición ni, tampoco, la cuestión del contexto global en el que se inserta la realidad nacional. En "Renovación intelectual y libertad política", como la gran mayoría de temas aquí tratados, esta cuestión está referida a la respuesta de la dominación a dicho contexto. En este sentido, lo central sería que "el capitalismo debe renovarse buscando modelos distintos que sustenten un modelo ideológico compacto y coherente" (Berríos, 1981i, p. 16).

Esta sería, en efecto, la motivación primera de Hayek, quien propone volver a las fuentes que sostuvieron al capitalismo en el siglo XIX, como la única posibilidad para salvarlo de la crisis en la que se encontró luego de la segunda guerra mundial. "La única garantía para una política de la libertad en el día de hoy, en medio de la crisis de subsistencia del capitalismo –afirma Berríos explicando a Hayek–, es la vuelta a su única verdad: la fundación de la burguesía en el siglo XIX" (1981i, p. 12). Esta es la razón de que, en filosofía, se vuelva al empirismo, al utilitarismo y al liberalismo más clásico.

A nivel de la lucha cultural en Chile, aunque para principios de 1981 la filosofía de libre mercado no haya logrado imponerse completamente,[303] en la aceptación de esta por una parte importante de la dominación en Chile se está asumiendo el contexto global en la lucha cultural, en la medida que se da una respuesta a la renovación exigida desde el contexto chileno, en línea con aquella unidad teórica como respuesta que ha dado la dominación a los cambios del capitalismo global. Así, el paso adelante dado por la dominación en la búsqueda de una renovación teórica que fundamente a la hegemonía buscada, se ve reforzado por asumir, con esta, una respuesta a los cambios del contexto mundial.

Es frente a esta respuesta de la dominación como base de la interpretación de lo nacional, que la cuestión de Latinoamérica surge de forma explícita y ligada por primera vez en los textos de Berríos a la lucha por la relectura de lo nacional en Chile. En efecto, en este mismo texto Berríos va a contraponer la cuestión de la libertad como núcleo teórico de la filosofía de libre mercado, al desarrollo de este concepto en la filosofía latinoamericana. Enfocándose particularmente en Alejandro Korn y Francisco Romero, Berríos va a abordar las ideas que respecto de la libertad se han trabajado y propuesto en la historia de la filosofía latinoamericana, para mostrar el contraste y, con ello, la ahistoricidad de la idea de libertad con la que trabaja el CEP y que intenta instaurar la dominación como fudamento teórico de su dominación ideológica.

Berríos afirma que, tanto en Chile como en Latinoamérica, la preocupación filosófica ha estado siempre vinculada a los procesos de cambio social. Es en esta dirección que la cuestión de la libertad, aunque con distintos contenidos, va a recorrer toda la historia del continente latinoamericano, desde la formación de la nacionalidad, hasta la filosofía de la liberación de los años setenta del siglo XX, pasando por la consolidación de las repúblicas y la crisis del consenso de principios de siglo.

En su opción por la vuelta a los fundamentos de la burguesía, el proyecto ideológico de la economía social de mercado va a distinguir tajantemente, por el contrario, su concepto de libertad de las formas en que se ha desarrollado el mismo en

[303] Sabemos que prontamente, la "filosofía de libre mercado" como concepción ideológico-cultural, termino imponiéndose ampliamente en Chile, siendo una de las principales experiencias de choque y contraste con las que se encontraron muchos exiliados a su regreso, haciendo parte de las experiencias que se han llamado posteriormente, el segundo exilio.

Latinoamérica, desmarcándolo "por una parte, del ideal libertario de la igualdad y, por otra, de la liberación en el sentido que la palabra ha tomado en el periodo de alza del movimiento revolucionario" (Berríos, 1981i, p. 10).

Esta es la principal razón de Berríos para afirmar que la discusión sobre la libertad que hace la burguesía no está inscrita en la reflexión sobre esta en la historia de Latinoamérica, sino que vuelve directamente al consenso sobre lo nacional como su antecedente directo. Esta respuesta de la dominación es contrastada, sin embargo, ya no a nivel del desarrollo cultural en Chile, sino a nivel de la filosofía latinoamericana.

Esta relación entre renovación y filosofía se profundiza para el segundo semestre de 1982, lo que podemos comprobar en la temática del manuscrito perdido "El concepto de "renovación" bajo el punto de vista de la historia del pensamiento filosófico latinoamericano" y, sobre todo, en el desarrollo que de esta temática hace en "Panorama de la filosofía latinoamericana" (Berríos, 1982m) y, posteriormente en su "Ensayo de interpretación de la historia de la filosofía latinoamericana -Tesis-" (Berríos, 1983g).

La principal diferencia de la relación entre filosofía latinoamericana y renovación que aparecerá en estos textos, es que, en "Renovación intelectual y libertad política", la filosofía latinoamericana viene a responder explícitamente a la cuestión de la libertad como fundamento de la renovación intelectual de la dictadura y no, precisamente, a la cuestión de la renovación como desafío cultural para toda la sociedad. Por el contrario, como afirma en "Panorama de la filosofía latinoamericana", posteriormente buscará hacer un "aporte al proceso de renovación desde el punto de vista de la historia de la filosofía latinoamericana" (Berríos, 1982m, p. 2).

Lo relevante para nosotros es que, tanto en "Panorama de la filosofía latinoamericana" como en el "Ensayo de interpretación…", Berríos va a mostrar por un lado la vocación política que lo lleva a volcarse al tema de la filosofía latinoamericana, vocación que dice relación con el desafío de la renovación, y, por otro, su propuesta de análisis desde la perspectiva metodológica que dice relación con su perspectiva histórico-ideológica. Esta es la forma de entrada a la filosofía latinoamericana que finalmente se plasmará en la tercera formulación del Proyecto de

Investigación y en la "Presentación" e "Introducción" de la parte de la *Investigación* que concluyó.

Como destacamos en el apartado anterior, el periodo crucial para la interpretación del presente a nivel latinoamericano, para Berríos, es el que transcurre entre los años sesenta y ochenta del siglo XX, periodo de renovación política y cultural que abarca todos los campos de expresión, incluido el pensamiento latinoamericano. El núcleo de este periodo, a nivel de todas las expresiones culturales y políticas es el redescubrimiento de la propia identidad. "El proceso en lo ideológico que acompaña este movimiento muestra la relación de América Latina y su origen" (Berríos, 1983i, p. 6).

Junto con la valoración de la propia identidad se da una profunda valoración de la realidad social como campo de estudio y de acción, lo que se traduce en la producción de categorías elaboradas específicamente a partir de la realidad social. Dentro de estos conceptos Berríos destaca el de dependencia y el de realidad nacional. Estos, que nacen desde el estudio de la historia económica del Continente y posteriormente son trasladados a su realidad cultural y social, llegan a penetrar, según Berríos, en todos los aspectos de la vida intelectual. Más allá de ser una descripción teórica de los fenómenos, estos implican posicionarse desde una perspectiva que abarque toda la realidad social. Hablando específicamente del concepto de dependencia, Berríos afirma que este llegó, incluso, a modificar "de tal modo la comprensión de las ciencias sociales que se transformó a sí mismo en la instancia teórica de comprensión de la realidad" (1982m, p. 10).

A partir de la década de los 60, este contexto fue definiendo el rol específico del intelectual, cuya tarea consistió por un lado en la denuncia de aquella situación de dependencia cultural y, por otro, en la contribución a la toma de conciencia de lo propio. Haciendo referencia a la situación bipolar del mundo posterior a la segunda guerra mundial, Berríos afirma, sin embargo, que la intelectualidad entendía dicha intromisión dentro de mundos sujetos a una determinada ideología y que, "en ese reparto ideológico, era justo recibir la influencia del sector donde se suponía que estábamos como también, dentro de esos marcos, era legítimo desarrollar la resistencia a ello" (1984c, p. 2).

Ya para principios de los años ochenta, se vislumbra un cambio en esta situación, tanto en contexto global, como mencionamos, como en el contexto latinoamericano, lo que se refleja en la filosofía y la fundamentación teórica de la lucha hegemónica.

A nivel global, estas transformaciones dicen relación, entre otras, con la integración del tercer mundo al capital internacional, la implementación en todos los ámbitos del concepto de desarrollo o la importancia superlativa de las transnacionales. De esta forma, afirma Berríos, al "diálogo (o confrontación) Este-Oeste se ha agregado en las últimas décadas el problema Norte-Sur. La multiplicidad de puntos cardinales rompió la estructura bipolar" (1984c, p. 4).

En el contexto latinoamericano, la ciencia social, que había invadido todo el pensamiento en los años sesenta y setenta, "deja su rincón para transformarse en un problema de método en primer lugar y pasando por la reflexión de la propia realidad se transforma esa misma reflexión en filosofía social y política" (Berríos, 1981g, p. 7). Esto se ve reflejado en las nuevas propuestas teóricas que se han instalado o nacido desde el proceso de renovación que vive el Continente: la misma filosofía de libre mercado, la filosofía de la identidad nacional o la filosofía, teología y pedagogía de la liberación. Todas ellas, para Berríos, representan intentos globalizadores, "es decir, que pretenden abarcar y explicar la totalidad de la realidad latinoamericana a partir de un modelo coherente en lo político y lo ideológico" (1983g, p. 7).

El abordaje que Berríos hará de la filosofía latinoamericana, como se observa, no representa únicamente un marco histórico desde donde interpretar al personaje de Bello. Por el contrario, creemos que si Berríos escoge a un personaje como Andrés Bello para su Proyecto de Investigación, es porque este está inserto y es un connotado exponente de ese marco que Berríos se ve impelido a abordar y que, como dijimos, hace de puente en un primer momento entre la realidad chilena y la latinoamericana. En efecto, para Berríos, el punto del desarrollo en el que se encuentra Latinoamérica, su particular momento teórico, manifiesta la conciencia clara de la necesaria afirmación de una teoría, una filosofía social y política, que respondan al vacío ideológico y la falta de hegemonía. Se trata, para Berríos, de la necesidad "de dar cuenta de todos los aspectos de la vida: ser esencialmente una nueva interpretación" (1982m, p. 4).

5.4 Interpretación de la historia de la filosofía latinoamericana como respuesta al desafío de la renovación.

En el conjunto de esta época y de la mano de la preocupación por la identidad, muestra Berríos, se vive un auge en la pregunta por el pensamiento latinoamericano y su historia, que cruza a todos los grupos dentro de la lucha ideológica. Esta preocupación surge principalmente bajo la forma del cuestionamiento sobre la existencia de la filosofía latinoamericana.

Superficialmente, esta pregunta se ha originado porque una parte importante del pensamiento en América Latina ha circulado en una amplia gama de expresiones, dentro de las que destaca el ensayo y la literatura. De aquí vendría la pregunta por su originalidad y por su mayor o menor vinculación con la cultura occidental. "Es más fácil hablar de la novela, de la pintura mural, la música y caracterizarlas a cada una como latinoamericanas típicas –afirma Berríos–. En este sentido hay ya abundante literatura en nuestro medio y en Europa; pero, la filosofía en cuanto desarrollo del pensamiento, parece quedar en la penumbra" (1982m, p. 4).

Esta obscuridad es la misma, para Berríos, que la que cubriría la relación de la filosofía con los procesos sociales y políticos de América Latina. Si bien la filosofía ha quedado generalmente relegada de la discusión teórico-política del Continente, debido a su aura de incólume frente a las cuestiones sociales, la lucha ideológica se ha desarrollado constantemente en su ámbito. Por un lado, se ha edificado como uno de los pilares de apoyo de la hegemonía ideológica de la clase dominante. Por otro, ha sido en su ámbito, principalmente en el de la filosofía social, en donde se ha llevado a cabo el proceso de renovación intelectual y política del Continente.

Aclarar este papel, al parecer contradictorio, que ha jugado la filosofía, exige para Berríos abordarla desde "una visión histórica del proceso de desarrollo del pensamiento latinoamericano" (1983g, p. 1). La historia de la filosofía latinoamericana avalaría y le otorgaría un lugar con sentido al proceso de renovación, dentro de la lucha ideológica, por lo que "es un terreno que no podemos abandonar, no podemos dejar

libre su interpretación cuando se trata de estructurar un camino nuevo", sostiene Berríos (1982m, p. 3).

La labor que ha tenido históricamente la filosofía latinoamericana, en esta perspectiva renovadora, ha sido la de liberar nuestro pensamiento de las interpretaciones unilaterales, presentes para la historiografía desde el mismo "descubrimiento", a través de la vinculación de la filosofía con los hechos políticos.

> La labor de la filosofía –afirma Berríos– ha sido sacar las reflexiones del camino de la irracionalidad para conducir[las] hacia la relación con los hechos concretos. Dicha vinculación liberaba de la idea, anexa al descubrimiento y a la conquista, en cuanto el nuevo mundo era parte de una realización incumplida: de la utopía europea. América nace en dependencia en su ser mismo, en cuanto su identidad es otorgada por el conquistador y el descubridor. El papel de la filosofía, de la reflexión teórica, ha sido depurar la idea que predefine a "América como tierra de exuberancia y al hombre americano autóctono como un ser sencillo, feliz y virtuoso" (Carta de Colón, 1493), confrontando al latinoamericano con su origen, con la imagen que de él se ha formado (1983g, pp. 1-2).

Más que enfrentarse a estas absolutizaciones, encarnadas por la triada mito, epopeya y utopía descrita por Carlos Fuentes como los elementos que han sido determinantes en la interpretación de América Latina, la filosofía latinoamericana ha dado cuenta de su realidad resaltando otros aspectos de esta. Lo importante para Berríos, sin embargo, es que la filosofía latinoamericana, en su desarrollo, no solo ha permitido la ruptura con las formas primitivas (coloniales) de representación del mundo, sino que ha puesto las bases para poder desarrollar una concepción globalizante de la realidad latinoamericana, cuestión que exige el momento de renovación a nivel latinoamericano. Así, dice Berríos, el "paso de las visiones totalizantes (o reduccionistas) del pensamiento latinoamericano a visiones globalizadoras que sean capaces de dar cuenta de toda la realidad pasa por una interpretación de la filosofía latinoamericana" (1982m, p. 12).

La posibilidad de la filosofía latinoamericana de ofrecer esta concepción globalizante estaría arraigada, para Berríos, en la relación entre su propio desarrollo y los procesos sociales del Continente. Por ello, su interpretación de la historia de la filosofía latinoamericana irá en la misma dirección que ha trabajado el análisis de la lucha cultural en Chile: como una interpretación, desde el presente, del origen y las distintas etapas del desarrollo del pensamiento latinoamericano en relación con dichos procesos sociales. "Es a partir de la consideración de nuestra propia historia y el cómo la hemos hecho, que reinterpretamos la historia de la filosofía latinoamericana", afirma Berríos (1985c, p. 11).

Para Berríos, aunque la cuestión de la filosofía latinoamericana se presente como la pregunta por su existencia, esta no depende de la voluntad de reconocérsela o negársela. El sentido de esta preocupación, para Berríos, hace referencia justamente al momento del desarrollo ideológico-político del Continente: manifiesta la pregunta y la falta de una ideología hegemónica en el tratamiento de los problemas latinoamericanos.

Por ello, para Berríos, esta pregunta solo puede ser contestada en la misma dirección de su perspectiva metodológica de análisis cultural. De la misma forma que la cuestión de la nación y el nacionalismo solo podía ser abordada desde su "llegar a ser", la filosofía latinoamericana debe ser asumida como punto final de la consideración del desarrollo histórico de la misma. El punto de partida no puede ser un deber ser, una pregunta a priori cuya respuesta haga las veces de criterio ordenador de todos los elementos de la filosofía latinoamericana.

Como forma de evitar cualquier consideración a priori en el desarrollo de su investigación, Berríos va a tomar como punto de partida los elementos creados en el devenir y la práctica de la filosofía latinoamericana. Dentro de estas prácticas, se centrará particularmente "en los lugares donde la filosofía se da imagen a sí misma" (Berríos, 1983g, p. 3).

Berríos abordará el desarrollo de la filosofía latinoamericana destacando dos de las prácticas donde la filosofía latinoamericana ha dado imagen de sí: los congresos continentales de filosofía y la escritura de su propia historia. El punto importante, para Berríos, es que los problemas mismos de la filosofía latinoamericana "encuentran parte de su expresión en la forma como es sistematizada dicha filosofía" (1983g, p. 8).

La actividad de los congresos que analiza Berríos, desde el primero en 1944 en Haití, hasta el de Caracas en 1977, transita desde la constatación de la pluralidad de corrientes filosóficas y su adecuación al desarrollo de la filosofía en Europa, hasta el reconocimiento de la utilización de dicha filosofía en la tarea de crear las instituciones políticas y sociales en el Continente. Esto lleva a una creciente puntualización de los problemas latinoamericanos en lo ideológico, generando constantemente la necesidad de volver sobre la historia de su filosofía.

Por otra parte, partiendo por los dos primeros escritos que abordan esta cuestión, a saber, *El pensamiento de América*, de Luis Berisso, publicado en Buenos Aires en 1889 y la comunicación "Las corrientes filosóficas en la América Latina", presentada por Francisco García Calderón en el Congreso de Filosofía de Heidelberg en 1908, Berrios distingue los dos tópicos sobre los que se desarrolla la discusión sobre la filosofía latinoamericana en la historiografía de esta: ser tan original que le permita entrar en los foros filosóficos mundiales o ser fuente de identidad nacional, afirmando lo propio independientemente de otros procesos.

En líneas generales, tanto en el desarrollo de los congresos como en las primeras historias, se oscila entre el problema de mostrar la presencia de América en el horizonte filosófico universal y la cuestión de su originalidad y caracterización propia. "El dirimir esta dualidad impregna toda la discusión y el problema de la especificidad latinoamericana saldrá de esta disyuntiva no resuelta" (Berríos, 1985c, p. 24).

En esta dirección, la historiografía de los años treinta se encaminará hacia los panoramas de la filosofía, de la misma forma que empiezan a surgir los panoramas de la literatura continental. Se abre un nuevo periodo de interpretación al incorporar el periodo colonial en su exposición, rompiendo, así, con el criterio del periodo independentista. Se discute entonces por el "primer filósofo" americano, discusión que en los criterios utilizados (el primer libro de temática filosófica o el primer curso universitario) denota la búsqueda de un origen, si bien propio, asimilable a la tradición occidental.

La discusión en esta época, por otra parte, se basa en las posibilidades y límites de la filosofía latinoamericana que, por un lado, es una reflexión sobre lo propio, pero por otro, es aporte original a los problemas universales de la filosofía. La polémica

entre universalistas y regionalistas en la década de los cincuenta y sesenta será, para Berríos, la expresión de un nuevo camino que se abre, cuyo "culmen serán los acontecimientos políticos de los años sesenta en América Latina" (1982m, p. 7). El congreso de San José de Costa Rica, en 1961, es muestra de cómo la búsqueda de identidad se va haciendo cada vez más patente, necesaria y profunda, manifestándose a través de la idea de la unidad latinoamericana.

En los años previos a la década del 60, se ve también un auge en la historiografía sobre la filosofía latinoamericana. Berríos destacará dos interpretaciones de la historia de la filosofía, ampliamente aceptadas, que replantean la disyuntiva anterior: o la historia de la filosofía latinoamericana es la historia de los sistemas europeos llegados a América con mayor o menor retraso, o es la de aquella filosofía que da solución a los problemas universales desde el punto de vista americano, dando a la vez sentido a su propia existencia.

Respecto de la primera interpretación, Berríos muestra que esta no pone su punto de partida en la filosofía europea, en la medida en que se centra en la propia realidad americana. Sin embargo, la tesis que subyace a esta es que la filosofía latinoamericana no es muy distinta de la producida en Europa, sino que solo tiene ciertas características particulares.[304] Esta periodización tendría más o menos las siguientes etapas: Escolástica americana (1540-1750), Ilustración americana (1750-1830), Pragmatismo social (1830-1870), Positivismo americano (1870-1910/20), Antipositivismo (1910-1950) y Ecléctica contemporánea (1950-1977).[305]

La segunda interpretación se basa en un intento de sistematización iniciada principalmente por Francisco Romero y continuada por Francisco Miró Quezada, que se basó en dos elementos metodológicos: una propuesta de periodización basada en la identificación de generaciones y la creación de un concepto que exprese la filosofía latinoamericana globalmente: la "normalidad filosófica".

[304] En "Panorama de la filosofía latinoamericana" (1982m) menciona dos visiones que responden a este primer criterio: aquella que asume que la filosofía en América Latina es solo eco de la europea y aquella a la que hacemos mención. Ya en el "Ensayo de interpretación", la primera de estas pierde su estatus de interpretación historiográfica, en la medida que, al abordar la filosofía latinoamericana solo cómo un eco de la europea, no se plantea si quiera el problema del criterio de periodización. Esta desaparece por completo, finalmente, de la "Introducción" de la *Investigación.*

[305] Tomando como último año, el del Congreso de Caracas. Esta periodización está tomada por Berríos de Escobar (1978)

Este concepto ocupa un lugar destacado, para Berríos, dentro de la discusión historiográfica latinoamericana, representando un deseo de estructuración de la propia existencia teórica. Su fundamento, sería la vida filosófica de los latinoamericanos, que se encuentra, en sus prácticas, como la producción de historias de la filosofía y la organización de congresos de filosofía. Acuñada por Romero para describir esta época como un momento en el que ya se ha llegado a tener una filosofía propia, original y practicada de forma habitual, la normalidad filosófica implica una interpretación global del desarrollo de la filosofía latinoamericana. "Lo nuevo de esta interpretación –afirma Berríos– es que supera la pura historiografía al preguntarse por el orden interno que conlleva la filosofía en su devenir" (1982m, p. 8).

Basándose en el criterio de la originalidad, Romero y Miró Quesada periodizan la historia de la filosofía latinoamericana tomando como eje el positivismo del siglo XIX. De esta forma, desde un criterio generacional que trasciende los países y las tendencias filosóficas, afirman una etapa pre-filosófica, que correspondería a los polígrafos que ayudaron a construir las naciones, para pasar a una primera generación de Patriarcas, los positivistas latinoamericanos, quienes fueron los que primeramente desarrollaron una actividad filosófica en el Continente; una segunda de Forjadores, quienes trabajaron por llegar algún día a la filosofía propia y original; y la tercera generación, la generación que propiamente se encuentra en esta etapa de normalidad.[306]

Para Berríos, ninguno de los dos criterios de periodización aborda, sin embargo, los problemas propios del Continente. "Impiden ver el núcleo del desarrollo latinoamericano a través de sus ideas" (Berríos, 1985c, p. 27). La revisión de Berríos muestra, en este sentido, la necesidad de un criterio de periodización de la filosofía

[306] Dos cuestiones quedan sin resolver desde la perspectiva de la "normalidad", para Berríos. Por una parte, no aclara la relación con Europa de la filosofía latinoamericana, en la medida en que, si bien no puede ser considerada solo un eco de la filosofía europea, ya que no solo reproduce la filosofía que recibe sino que la adecúa para utilizarla, tampoco ha logrado ser parte de la discusión de la filosofía occidental. Por otra, tampoco resuelve el problema de las formas de expresión de la filosofía. El problema, es que no han sido, como parece idealizar el criterio de normalidad filosófica, "ni la cátedra ni los grandes tratados los que han sistematizado y presentado el pensamiento latinoamericano. Este se ha repartido más bien en pequeños ensayos y en la literatura" (Berríos, 1982m, p. 9).

que este referido a la relación de esta con los acontecimientos económicos, sociales y políticos que se desarrollan en el Continente.[307]

Frente a estos, Berríos va a proponer su propio criterio de interpretación y periodización de la historia de la filosofía latinoamericana como respuesta al desafío de la renovación.

En efecto, el problema de la periodización adquiere, para Berríos, en este contexto, un alto valor ideológico. La importancia radica en la necesidad, que Berríos ha diagnosticado, de "dar a América una filosofía que otorgue un marco de interpretación global" (1982m, p. 10). Para ello, es necesario un criterio para la interpretación de la filosofía latinoamericana que acentúe la integración en un todo coherente, para responder a la falta de hegemonía del periodo. Esta visión integradora debe ser parte de los contenidos de la respuesta a la renovación, sea en las expresiones culturales, en las políticas o en la imagen de la sociedad que se quiere construir. Así, para Berríos, la "exigencia de una visión de conjunto es el contenido filosófico de la renovación que surge de tan diversos modos y en tan diversas situaciones en el día de hoy. La búsqueda política de una solución que supere las parcialidades del pasado, pasa en el día de hoy por una aguda lucha ideológica" (1982m, p. 15).

La cuestión radica en que, si la renovación se refiere a la definición de la identidad nacional y la reapropiación de sus valores tradicionales, esta se juega, entonces, "a través de la palabra que pronuncia frente a los sectores que fuerzan la interpretación de la realidad" (Berríos, 1982m, p. 13), esto es, en una relectura de lo nacional que enfrente a la que está haciendo la dominación.

De esta forma, para Berríos, la

> pregunta en el tratamiento de la filosofía latinoamericana no es por el origen cronológico, sino más bien acerca de los problemas que planteó y en qué contexto ello ocurrió. Ha sido, por ello, en gran parte el problema de la nación americana y su determinación lo central que ha articulado las interpretaciones culturales, literarias y filosóficas. Nuestras historias están impelidas a serlo

[307] Para Berríos, por ejemplo, fuera de los criterios netamente filosóficos, la "normalidad" se condice con la industrialización en la que entraron muchos de los países latinoamericanos como consecuencia de los mercados que se abrieron luego de la segunda guerra mundial.

interpretativas antes que cronológicas, porque la filosofía latinoamericana no puede ser desgajada de los procesos sociales (1982m, p. 13).

Ahora bien, es justamente en la periodización que hará Berríos y en la transformación que esta tendrá, en donde creemos se ejemplifica la forma final en que se cierra el desplazamiento hacia Latinoamérica en su Proyecto sobre Andrés Bello. Con ello, se vislumbran las razones y la importancia política de este desplazamiento en el marco de su trabajo intelectual, debido a la relevancia política que Berríos da a los criterios de periodización.

En "Panorama de la filosofía latinoamericana" de diciembre de 1982, el primero de los textos donde la filosofía latinoamericana viene a ocupar el lugar de respuesta a la renovación, Berríos propondrá explícitamente unos criterios historiográficos de división para una reinterpretación de la historia de la filosofía latinoamericana, con el fin de contribuir al proceso de renovación, desde la base de un intento globalizador de interpretación de dicha historia.

En la línea de periodización de la literatura de Oldřich Bělič que utilizó en su tesis como un criterio cultural, lo importante para Berríos es manejar un criterio de periodización que tome en cuenta la realidad a partir de los procesos sociales y no desde una continuidad interna de las ideas o la disciplina. En América Latina, estos procesos sociales pasaron desde la construcción de la nacionalidad a la búsqueda de la identidad. Por ello, el criterio de periodización a utilizar debe estar referido "al acontecimiento político del hacerse a sí mismo como nación e identidad" (Berríos, 1982m, p. 13).

Esta periodización, sin centrarse en los cortes cronológicos, contiene cuatro etapas que siguen, a grandes rasgos, la línea de su interpretación del desarrollo de la lucha cultural en Chile que hiciera en su tesis.

El primer periodo corresponde al siglo de la independencia política. Este refiere a los problemas a los que se vieron enfrentados las clases independentistas que construyeron la nación, principalmente la fundamentación de un proyecto político y social, cuyo concepto central fue la libertad, y el juicio sobre el pasado colonial inmediato. "Se trataba de la formulación de una identidad y de un proyecto ideológico

coherente con las nuevas circunstancias" (Berríos, 1982m, p. 14). En este periodo los intelectuales, en tanto que ideólogos, realizaban su labor en las situaciones concretas, en donde incluso la labor de militares y pensadores podía llegar a confundirse, como en el caso de Bolívar analizado por Berríos (1985a).

El segundo periodo, la crisis del nuevo siglo, es la época del americanismo, que se abre a las nuevas exigencias que pone la nueva clase social emergente. Hay tanto una vuelta hacia el hombre americano como hacia sus circunstancias. Se acentúa también la presencia del indígena. Este americanismo constituye, para Berríos, una continuidad con el pensamiento pre-independentista y el periodo independentista, en la medida que América es tomada como una unidad en la historia, como lo fue en el descubrimiento. Por ello, hay también una reinterpretación de la Colonia y sus consecuencias.

Luego de esto viene la etapa del descubrimiento de lo propio. Aquí, se transita desde el proceso iniciado por la crisis del nuevo siglo, hacia el proceso de descubrimiento de la propia identidad. Entra también el marxismo en la reflexión americana. "Ya no se trata de una nueva lectura, un nuevo elemento ha entrado en la discusión; se avanza hacia una conformación de un método de comprensión de la globalidad de lo latinoamericano. Los nombres de Mariátegui y Aníbal Ponce no permanecen en la constatación denunciadora: fundamentan el cambio social" (Berríos, 1982m, p. 15). En este periodo asoma el nacionalismo, como parte del americanismo y como fundamento de la identidad. Esto tiene como consecuencia una preocupación por lo propio y por el papel de las masas dentro del proceso de producción social.

Finalmente, la última etapa, llamada por Berríos de las visiones globales, tiene sus raíces en los procesos económicos vividos en Latinoamérica de forma posterior a la Segunda guerra, principalmente respecto del desarrollo de la manufactura. A nivel político, estos antecedentes se expresan en la llegada de los gobiernos populistas. Aquí también está la raíz de la necesidad, que Berríos diagnóstica como desafío de su propio momento teórico, de un pensamiento que dé coherencia, frente a la gran diversidad de opiniones filosóficas e ideológicas que surgen. Esto muestra una de las principales características del periodo: la falta de una ideología homogénea como fundamento de una solución global. Para Berríos, en este sentido, la "revolución cubana y los movimientos revolucionarios latinoamericanos han marcado el límite político en esta

nueva etapa, pero la definición definitiva está en la asunción de las masas de su propio rol creador" (1982m, p. 15).

En el "Ensayo de interpretación de la historia de la filosofía latinoamericana -Tesis-"(Berríos, 1983g), último trabajo preparatorio del Proyecto de Investigación fechado en octubre de 1983, Berríos no propondrá directamente una periodización, sino que hará una síntesis de su interpretación, siguiendo la misma línea que el que hizo más extensamente en "Panorama de la filosofía latinoamericana".[308]

Dos cuestiones agrega, sin embargo, a su exposición. La primera de estas, es que hace explícita la elección del punto de partida de su interpretación histórica, a saber, el origen de la nación en el Continente, y su enfrentamiento a la interpretación historiográfica que los criollos hicieron de esta. En este sentido, mantiene el punto de partida utilizado en "Panorama de la filosofía latinoamericana", que sigue el criterio historiográfico propuesto en un principio centrado en la relación del pensamiento con los procesos sociales, particularmente el de la construcción de lo nacional. La segunda, es que afirma la concordancia entre los desafíos de la hora actual en el Continente y los dos problemas fundamentales a los que debieron enfrentarse los fundadores de las Repúblicas.

Las etapas en las que divide e interpreta el desarrollo de la historia del pensamiento latinoamericano cambian, sin embargo, en la "Introducción" de la *Investigación* (Berríos, 1985c). Por un lado, cambia el criterio historiográfico de

[308] Nos permitimos, por la claridad expositiva de Berríos, citar de forma extensa la síntesis de su interpretación que aparece en el "Ensayo de interpretación": "El siglo de la independencia política se vio abocado a la fundamentación de un nuevo proyecto ideológico que requería una base sólida, coherente, con las nuevas circunstancias. La filosofía se confundía entonces con toda la actividad intelectual desarrollada en esa época. La afirmación de lo propio como contraposición a lo exterior ayuda a la fundación del Estado.
La fundación del Estado da lugar a las nuevas circunstancias que, en el principio del siglo veinte, llevan como exigencia el rescatar lo propio, pero en el camino de incorporar, por medio de una nueva lectura, las nuevas fuerzas sociales emergentes. El americanismo vino a reunir en un solo afán ideológico lo que estaba amenazado de dispersión. Hostos, Ingenieros, el Ateneo Mexicano abren la perspectiva hacia comprender lo nuevo, por medio del desarrollo de un pensamiento autónomo y por dar carta de ciudadanía a la ciencia social como parte de la respuesta dada a la clase social en vías de organización.
Si las circunstancias orteguianas adquieren tanta importancia al final de este periodo es porque ellas permiten elaborar una interpretación global enfrentada a la anterior. La nueva interpretación se aventura a abarcar toda la historia, incluida la colonia, y, a toda la geografía, incluyendo la tierra, el indígena y la realidad social propia de América Latina. El pensamiento latinoamericano adquiere conciencia de su latinoamericanidad.
El desarrollo político de los años sesenta centrado en la revolución cubana le otorga un nuevo contenido explicitado en la tendencia a las visiones globales. La filosofía adquiere su lugar específico en la lucha ideológica actual, más lúcida respecto de su tarea" (Berríos, 1983g, p. 10).

periodización; consecuentemente, por otro, cambia el punto de partida y el periodo que cubren las mismas etapas.

En este texto, Berríos va a mantener su perspectiva de leer la filosofía latinoamericana ligada a los procesos sociales, así como su perspectiva interpretativa del desarrollo histórico. En este sentido, Berríos explica que lo importante de su lectura del desarrollo de la filosofía latinoamericana radica en la continuidad que tienen las problemáticas y posiciones filosóficas entre las distintas etapas, no logrando ninguna de estas cerrar una solución global. Estas etapas no se cierran por el agotamiento de un problema o una perspectiva filosófica "que permita dar soluciones globales a partir de esas premisas filosóficas. Por el contrario, se mantienen y confunden, más aún se definen con claridad en etapas posteriores" (Berríos, 1985c, p. 27).[309]

Berríos, sin embargo, cambiará de criterio rector en su periodización, pasando a utilizar el concepto de libertad y el problema de las luchas de liberación como la problemática que de coherencia a su interpretación. Lo importante, desde nuestra perspectiva, no reside tanto en la elección de este concepto como en el abandono que hace del criterio de construcción de lo nacional y la repercusión que esto tiene en la periodización.[310]

Berríos concibe su periodización en cuatro grandes etapas, que se anunciaban ya en los momentos en que aparece Latinoamérica en su tesis de doctorado. La primera etapa correspondería a la filosofía original, la de los pueblos precolombinos. Esta estará relacionada principalmente con los consejeros y funcionarios del poder, como los Amautas en el imperio Inca, o los Tlamatinimes de la cultura azteca. Sus problemas principales fueron, como muestra el ejemplo de la reflexión nahualt, las categorías de espacio y tiempo. Esta forma será la que se confrontará con el pensamiento utopista de los primeros conquistadores.

Una segunda etapa será la que abarca desde la llegada de Colón hasta el proceso inicial de la independencia (entre 1810 y 1830). Aquí, por un lado, se desarrolla la

[309] En "La preocupación filosófica latinoamericana" (Berríos, 1985d), esta explicación cambia ligeramente, afirmando que, en su perspectiva de periodización "no se puede hablar de soluciones globales que hayan finiquitado la interpretación ideológica, antes bien, ellas se recubren mutuamente" (Berríos, 1985d, p. 14).

[310] En efecto, en "La preocupación filosófica latinoamericana", la libertad es puesta como ejemplo de una de las problemáticas que han llegado a ser centrales en el desarrollo histórico de la lucha en Latinoamérica (Cfr. Berríos, 1985d, p. 14)

confrontación entre la experiencia de los pueblos originarios con la de los conquistadores, que comprende no solo su experiencia europea, sino la de la búsqueda de la construcción del Nuevo Mundo. Por otra parte, en esta etapa está en estrecha relación con todos los desarrollos que se dan en el proceso de independencia.

Un tercer periodo representa el tiempo que transcurre entre los procesos de independencia y 1960. Este es el periodo de conformación y consolidación en el Continente de la burguesía como clase social y de su ideología, así como de los caminos para su adecuación permanente. Para Berríos, de forma general, la problemática central de este periodo implica "el fortalecimiento de lo tradicional, (…) la lucha por la unidad de conjunto por parte de los hegemónicos y el cuestionamiento de los emergentes a partir de la denuncia por el cambio de las estructuras sociales y políticas" (1985c, p. 29).

Finalmente, desde la revolución cubana en adelante, se abre el cuarto y último periodo. Para Berríos, este corresponde tanto a un cambio en lo social y político profundo en todos los países, como a una transformación y un desarrollo del pensamiento. Como hemos mencionado, Berríos ve en este periodo la búsqueda intencionada de una línea conductora. En esto se enmarca la vuelta hacia lo popular, en muchas expresiones culturales, como el origen de una visión global y la base de la resistencia frente a una dominación extranjera. La polarización política hace que se vuelva nuevamente sobre el estudio de los orígenes, a la creación de una "nueva interpretación que incorpore, metodológicamente, toda la historia anterior. Constituye un llamado a una interpretación global" (Berríos, 1985c, pp. 29-30).

Como se observa, el cambio del criterio de la construcción de lo nacional hace que el periodo que abarca la interpretación de la historia de la filosofía latinoamericana de Berríos se extienda por toda la historia del Continente, pasando las tres primeras etapas de la periodización que proponía en "Panorama de la filosofía latinoamericana", a formar parte de una única tercera etapa, que social y políticamente, corresponde a todo el desarrollo de lo nacional, hasta el momento de la autonomía de la cultura popular. Desde nuestra perspectiva, en esta periodización se ve de forma nítida la relectura de lo nacional que está haciendo Berríos como respuesta al desafío de la renovación.

Por un lado, parte desde la centralidad de su propio momento teórico, especificado como una verdadera época de transición para toda Latinoamérica. En efecto, lo que no cambia entre una y otra periodización, es la identificación de su presente como un periodo de profundo cambio, de transición ideológica y política. Planteado como criterio historiográfico, la centralidad que tiene esta época no puede sino representar una nueva etapa dentro del desarrollo de la filosofía latinoamericana.[311] Por otro, en esta reinterpretación, como exigía la misma forma de la relectura, quedan incluidas las relecturas previas de la burguesía, en una reformulación que las comprende, pero que al mismo tiempo las supera: es una relectura de lo nacional que se hace desde un origen renovado, con el consecuente abandono del criterio de construcción de lo nacional como momento central de la relectura.

El camino de transformación del Proyecto, hasta el abandono de este por parte de Berríos, parte por el cambio de perspectiva respecto de la relación entre el estudio de Chile y el estudio de Latinoamérica que se ve en el devenir del Proyecto de Investigación sobre Andrés Bello. En este, vimos cómo la interpretación de la lucha cultural en Chile coincide con la lucha cultural de Latinoamérica, cuestión que, como mostramos, si bien ya comenzaba a aparecer en su tesis, en el desarrollo del Proyecto termina siendo fundamental como interpretación del propio momento teórico en perspectiva latinoamericana.

Esto llevó a Berríos a plantear su Proyecto, en un primer momento, como una forma de contribuir, desde la realidad de Chile, a la construcción de la historia general de América Latina como conjunto. En la perspectiva de la tercera formulación de este, sin embargo, más que la utilidad que la respuesta chilena pueda tener para el conjunto de la realidad latinoamericana, Berríos termina por mostrar la necesidad de una respuesta latinoamericana al problema de la identidad que surgió desde el desafío de la renovación diagnosticado en la lucha cultural chilena.

Ahora bien, el criterio de relectura de lo nacional que se jugará en ambas versiones del Proyecto es el mismo y se basa en la necesidad y utilidad de volver al

[311]Aunque en la primera periodización, Berríos ponga énfasis en las raíces que llevan a las características principales del periodo, no cambia mayormente la valorización que hace del mismo, sobre todo si pensamos en que la perspectiva de Berríos no se basa, ni se cierran sus etapas, bajo el criterio cronológico.

momento de la construcción de lo nacional, en donde no solo se han vivido las mismas problemáticas que en el momento actual, sino que además se han forjado los conceptos que está a la base de la interpretación de lo nacional que se disputa. El cambio de criterio historiográfico que aparece en la "Introducción" de la *Investigación* implica, en la perspectiva de este desarrollo, el paso final en ese desplazamiento hacia Latinoamérica, el paso final de una relectura crítica global de lo nacional que, sin desentenderse de ella, termina por superarla.

El objetivo de la interpretación del desarrollo de la historia de la filosofía latinoamericana, en un primer momento, fue hacer las veces de marco interpretativo de la investigación de la obra de Bello, en tanto lo aborda como un filósofo latinoamericano, para darle un lugar a la investigación en la lucha cultural presente. Esta cuestión estaba proyectada para ser abordada, como efectivamente lo hace, en la "Presentación" y sobre todo en la "Introducción" de la *Investigación*.

Como mostramos en el desarrollo posterior de su bibliografía, sin embargo, es justamente dicha "Introducción", y los desarrollos posteriores de los temas que en esta y en la "Presentación" se plantearon, los que terminarán conformando el libro *Identidad-origen-modelos.* Más aún, la publicación de dicha "Introducción", como el artículo "La preocupación filosófica latinoamericana. Un desafío por resolver" (Berríos, 1985d), representa el último momento en que Berríos menciona el Proyecto de Investigación.

El cambio en el criterio historiográfico de interpretación de la filosofía latinoamericana, como expresión de la consumación del desplazamiento hacia la preocupación por la historia de la filosofía latinoamericana como respuesta al desafío de la renovación, implica abandonar la centralidad del periodo de la conformación de las repúblicas como punto de partida y origen de esa relectura y, con ello, la centralidad de la figura de Andrés Bello como puente entre la interpretación de la época de la construcción de la nacionalidad entre Chile y Latinoamérica. De esta forma, el Proyecto de Investigación pierde su peso político en cuanto respuesta al diagnóstico del presente, por lo que su continuidad pierde el sentido de ser respuesta a su propio contexto.

La clave de esta disolución está en la transformación de la perspectiva de lo "nacional" basada en la época de la independencia, cuestión que avanza en la medida

en que avanza en la reinterpretación de la historia ideológica de la filosofía latinoamericana. La nueva relectura de lo nacional, si bien parte por la reinterpretación de aquella época de creación de lo nacional, implica la superación de este hito fundacional. Es por ello que finalmente la "Introducción", que pretendía solo ubicar el Proyecto de Bello en su contexto histórico, se vuelve en el devenir de este, el cuerpo central del Proyecto a desarrollar.

De esta forma, el aporte de Berríos a la configuración de una nueva relectura de lo nacional pasa por una reapropiación, relectura y reconstrucción de la tradición de pensamiento latinoamericano que ayude a superar aquella interpretación de lo nacional hecha por las incipientes burguesías nacionales. Esto es lo que intenta finalmente en *Identidad-origen-modelos: Pensamiento latinoamericano*, pero desde una nueva relectura global de la filosofía latinoamericana. En efecto, sin dedicarse a una historia cronológica, Berríos hará una interpretación histórica de la filosofía latinoamericana en los términos que aparece en esta "Presentación" e "Introducción", siguiendo la perspectiva interpretativa basada en los problemas que enuncia la primera parte del título del libro.

Como hemos querido mostrar, lo central para nosotros es que esta labor de recuperación de la tradición está dada por su perspectiva metodológica, en la medida en que busca leer el pasado desde las circunstancias presentes, para poder abrir una perspectiva futura. Por ello, para Berríos, si la tradición es parte importante del sostén de la ideología, la recuperación de la tradición consiste en una relectura del pasado, que ayuda a fundar, a largo plazo, una nueva cultura. Es decir, su recuperación es parte de la lucha cultural en tanto es una relectura que ayuda a consumar la transición ideológica. En la medida que relee los hechos culturales desde una perspectiva histórica, dándoles una nueva perspectiva y, con ello, nuevas posibilidades de apropiación de la realidad, la perspectiva metodológica de Berríos está ayudando a la apropiación y construcción de la tradición latinoamericana para dar una respuesta global al problema de la identidad.

VI
FILOSOFÍA Y EXILIO

6.1. Perspectiva del exilio: desespacio y destiempo.

Para concluir nuestro trabajo, en el presente capítulo mostraremos de qué manera el desplazamiento de Berríos desde la consideración de la cultura en Chile hacia la filosofía latinoamericana dice relación con la experiencia del exilio.

Para ello, nos centraremos en la perspectiva político-metodológica desde la que entiende la lucha cultural y analiza su propio momento teórico, como base de su respuesta a los desafíos de este. Es desde los fundamentos y consecuencias de esta perspectiva político-metodológica que subyace a su diagnóstico donde podemos ver de forma más nítida la relación entre su obra y la experiencia del exilio.

En la medida que Berríos intenta una respuesta a las circunstancias, el llamado a la interpretación de nosotros mismos, como principal desafío que la segunda etapa de la dictadura impone, es el que provocaría el paso desde el diagnóstico y denuncia de la relectura que la dominación hace de lo nacional hacia la proposición de una nueva relectura global de ello. El desplazamiento hacia la consideración de Latinoamérica,

en particular entre la centralidad de la problemática cultural en Chile y la recuperación de la tradición de la filosofía latinoamericana, es la respuesta que desde dicha perspectiva Berríos da al problema de la identidad que plantea el desafío de la renovación.

La cuestión central es que, en el caso de Berríos, la consideración de dicho presente como su propio momento teórico no puede, en nuestra óptica, sino estar cruzado por el exilio, experiencia que marcará la particular perspectiva desde la que evalúa y responde al mismo.

Con el objetivo de mostrar algunos rasgos de aquella perspectiva del exilio, volveremos sobre la descripción que de esta experiencia han hecho algunos filósofos exiliados. La idea es seguir la forma en que esta perspectiva se configura, centrándonos por un lado en el exilio como una experiencia que se va profundizando con el correr del tiempo y, por otro, en las coordenadas y características desde donde entender dicha experiencia y perspectiva.

En un primer momento, nos interesa ir precisando, a la luz de estas descripciones, la configuración de dicha perspectiva en el devenir del exilio chileno. A lo largo de nuestro trabajo hemos podido observar el desarrollo y algunas características principales que confluyen entre el itinerario intelectual de Berríos y el desarrollo del exilio chileno de 1973. En este punto en particular, nos enfocaremos en la significación que para el exilio chileno en general y para el trabajo de Berríos en particular, tiene el tránsito entre la primera y la segunda etapa de la dictadura que el mismo Berríos describe en sus análisis. En nuestra interpretación, este tránsito representará lo que llamaremos la entrada o "consumación" del exilio, al menos en tanto que la configuración de una perspectiva particular.

En la medida que la intención de Berríos es hacer parte de la lucha ideológica, el centro de su interpretación será siempre el momento presente del sujeto que emprende dicha lucha. En este sentido, el desplazamiento a la consideración de Latinoamérica pasaría, principalmente, por la reconsideración de la perspectiva de su momento teórico luego de "consumado" el exilio.

Posteriormente, nos enfocaremos en los dos puntos de la perspectiva con la que Berríos aborda el problema y diagnóstico de la lucha cultural que explican, según hemos mostrado a lo largo de nuestro trabajo, el desplazamiento hacia la consideración

de Latinoamérica, a saber, la cuestión de la relectura de lo nacional como forma de dominación y superación de esta y la preeminencia de la perspectiva histórica dentro de sus análisis. Respecto de ambas, abordaremos cómo la importancia que adquieren para los análisis de Berríos viene dada por un problema metodológico para analizar la lucha cultural que le imponen las mismas circunstancias del exilio y, en particular, la perspectiva de este.

De estas dos cuestiones profundizaremos sobre todo en la perspectiva histórica en la medida en que, por un lado, es dicha perspectiva la que hace surgir la respuesta al desafío de la renovación, en particular, desde Latinoamérica y, por otro, como mostraremos, implica directamente a la cuestión de la co-pertenencia, punto central desde donde afirmamos poder obtener algún provecho de la experiencia del exilio.

Como mencionamos, uno de los objetivos del trabajo es mostrar cómo se da la relación entre la filosofía y la experiencia del exilio. Desde nuestra perspectiva, es la importancia de la relectura de lo propio en perspectiva histórica la que puede explicar cómo el desplazamiento hacia Latinoamérica representa una visión crítica de lo nacional en el seno del proyecto filosófico de Berríos.

Ahora bien, la configuración del exilio, en tanto experiencia, como una perspectiva particular no es una cuestión que suceda con el solo hecho de verse, el exiliado, enfrentado a la expulsión del país o a la imposibilidad del retorno. En la descripción de esta experiencia encontramos siempre, con mayor o menor profundidad y detalle, un camino previo entre el hecho de la imposibilidad del retorno y la consumación de tal perspectiva. Para comprenderla, abordaremos este paso y la perspectiva resultante tanto desde la particular experiencia que del "lugar" se tiene en el exilio, como desde la del "tiempo", coordenadas sobre las que se configuraría dicha perspectiva. La expulsión o la imposibilidad, en cualquier caso, dan inicio a este camino.

María Zambrano (2004) hace un análisis de la experiencia que tiene el exiliado desde el momento mismo de la llegada del expulsado al lugar de su exilio hasta que puede propiamente llamarse un exiliado, abordando en este recorrido la polisemia y especificidad existencial de este. Para ello, hablará de los "pasos del exilio", desde la perspectiva de un camino por distintas figuras por las que transita el exiliado luego de su expulsión. La finalización de este camino representa específicamente la condición

del exilio, su consumación. Para Zambrano, no se iniciará propiamente el exilio sino cuando comienza a aflorar la experiencia real del abandono, cuestión que diferenciaría específicamente al exiliado del refugiado y del desterrado, los pasos anteriores a este. El primero de estos, el refugiado, representa la experiencia de aquel que encuentra un lugar, ya sea un espacio acogedor o donde solamente es tolerado, en el cual puede depositar su cuerpo luego de la salida o expulsión.

Describiendo esta primera experiencia que el exiliado tiene con el lugar, Solanes (1993) repara, por su parte, en una diferencia importante y pocas veces advertida entre las emociones que se suceden a la partida hacia el exilio y las de la llegada al lugar de acogida. Son muchos los relatos, escritos y canciones que hablan de la despedida. Muchos también los testimonios de las vivencias del exilio. Lo que se experimenta al momento de la llegada queda, sin embargo, cubierto por un manto de silencio. Para Solanes, esto se debería a que estas emociones y experiencias son difícilmente comunicables, escasamente analizables por el individuo. "Se respira más profundamente cuando uno sabe que ya está fuera del alcance de los adversarios; mas ¿dónde es, qué es, este allí que le ha puesto a salvo?" (1993, p. 94).

Solanes hablará de dos sensaciones que se suceden, en este contexto, inmediatamente una después de la otra: el alivio y la perplejidad. La experiencia que el exiliado tiene del lugar no remite para Solanes únicamente a una experiencia con el lugar de acogida. La perplejidad se debe principalmente a la diferencia en las experiencias que el exiliado ha tenido en el lugar del cuál ha sido expulsado y la del nuevo lugar, junto con lo que de él pudiera haber imaginado. Esta sensación no se debe, sin embargo, a que el nuevo lugar sea muy diferente en tal o cual aspecto, sino a la relación que el sujeto establece con la totalidad, con el conjunto percibido.

Para Solanes, la experiencia que de este lugar tiene el exiliado no se corresponde, en efecto, con la de un desplazamiento, aunque obligado, en un plano abstracto de referencias espaciales, sino más bien con la relación que tiene con este, a lo que en él y de él experimenta. Así, la cuestión se plantea como un problema de extrañeza más que de diferencias, extrañeza en donde la cuestión de la cantidad ni si quiera aparece. "La extrañeza responde sin duda a una diversidad cualitativa percibida en el conjunto y –diríamos también– al hecho de descubrir que de alguna oscura

manera, a veces tan sólo divertida pero a menudo inquietante, en el exilio estamos personalmente relacionados con dicho conjunto" (Solanes, 1993, p. 95).

Una de las primeras conclusiones de esto es que, para intentar comprender la experiencia del exilio con respecto al lugar, será insuficiente mantenerse en una concepción geométrica, abstracta de este. Tanto Carrasco como Solanes lo abordarán desde un punto de vista fenomenológico: donde el primero habla de "paisaje vital" el segundo hablará concretamente de una "geografía cualitativa", atendiendo a que toda configuración del espacio representa un modo de ser, "es aprendizaje, descubrimiento, *invención"* (Solanes, 1993, p. 96).

En este preciso momento del descubrimiento de la relación que se entabla con el lugar comienza, en la descripción de Zambrano, el tránsito hacia el segundo paso del exilio, el que representa la figura del desterrado, tránsito que puede darse para Zambrano de manera inmediata o incluso simultánea, lo que no anula la distinción entre estos. A diferencia del refugiado, como en la descripción de Solanes, el desterrado ya no solo encuentra un lugar donde puede estar a salvo, sino que se percata de este lugar y, con ello, comienza a sentir la expulsión de su país. Por esto, el desterrado es el que no tiene tierra, ya que no siente la suya propia, de la que ha sido expulsado, pero tampoco puede sentir la que lo acoge, al no poder sustituir la primera. Para Zambrano, en este sentido, el encontrarse en el destierro no haría sentir el exilio, sino primeramente "la insalvable distancia y la incierta presencia física del país perdido" (2004, p. 32).

La primera y natural reacción frente a la discordancia entre ese "dónde" exterior que se le presenta en el exilio y el "dónde originario" del exiliado es, según Carrasco, el comprensible intento de recomponer de alguna manera aquel "dónde originario" en este nuevo lugar que se le presenta. De allí nace la experiencia del *gettho*, que consiste en el acomodo, por parte de un grupo de exiliados, de un sistema de referencias lo más similar posible al que existía en el "dónde originario" del que habla Carrasco. Este verdadero "pequeño mundo", que podría intentar ser incluso reconstruido en soledad, se revela prontamente como un acto ineficaz: "es como una burbuja de jabón flotando en un temporal –afirma Carrasco–, entregada al entrecruzamiento de fuerzas y corrientes que soplan en sentidos diferentes, las cuales

tienden a la uniformación del espacio y no a su parcelación en pequeños mundos" (2002, p. 227).

La particular experiencia que del lugar se da en el exilio nacería en este punto y aparece con la imposibilidad de estar en la propia tierra y la imposibilidad de poder instalar la propia pertenencia en esta que se le presenta como nueva. Como señalamos en un principio, para Carrasco, el exilado tendrá entonces una doble experiencia del lugar: por un lado, debido a la imposibilidad del retorno vive su "dónde" propio como desgarro de la co-pertenencia; por otro, en la imposibilidad sustituirla por la nueva donde se encuentra, vive el "dónde" de su exilio como ajenidad.

Es entonces, para Zambrano, cundo el expulsado empieza a sentirse en el borde del exilio, en su límite, que sería el límite de la experiencia del abandono. Deteniéndose en la idea de la pérdida del lugar y la situación de suspenso que conlleva, lo que caracterizaría esta orfandad del exiliado para Zambrano, más que ninguna otra cosa, sería el "no tener lugar alguno en el mundo, ni geográfico, ni social, ni político, ni (…) ontológico" (Zambrano, 2004, p. 36).

Solanes le da nombre a esta experiencia del lugar: "desespacio" llama, siguiendo al poeta venezolano Eugenio Montejo, a este lugar que el exiliado habita, que es imposible de ser situado objetivamente y en donde las distancias ni si quiera pueden ser estimadas en su verdadera magnitud. De esta suerte, como Solanes y Carrasco reconocen, en el exilio no se da la posibilidad de viaje alguno sino solo del desplazamiento de un lado a otro ya que, como argumenta este último, la finalidad de todo viaje es el regreso, posibilidad excluida para todo exiliado.

Sin embargo, no se trata solo de la pérdida de los puntos de orientación conocidos, los que representaría una diferencia de magnitudes respecto al "dónde originario", sino más bien, al ser una diferencia cualitativa en la percepción de todo el conjunto, en el exilio se pierde la idea de punto de referencia. "En realidad, con esta vivencia del no entender en la que se esfuman las nociones de plan, límites y ordenación, hasta la idea del espacio humano se ve amenazada, y otra apunta: la del limbo", concluye Solanes (1993, p. 133).

También es en la experiencia de la pérdida de aquellos puntos de referencia que, para Zambrano, este desespacio se va haciendo presente y, con él, la entrada en el exilio: "La inmensidad, el ilimitado desierto, la inexistencia del horizonte y el cielo

fluido –describe Zambrano–. La existencia del ser humano a quien esto acontece ha entrado ya en el exilio, como en un océano sin isla alguna a la vista, sin norte real, punto de llegada, meta" (2004, pp. 38-39).

Ahora bien, la experiencia que los exiliados tienen del espacio corre de forma paralela a la experiencia del tiempo que tienen en el exilio. Aunque no profundizará mayormente en ello, Carrasco afirma, en esta dirección, que al "dónde originario" de cada cual, el que determina la individualidad de cada uno, corresponde un "tiempo originario" caracterizado por la ubicación que el individuo tiene en el curso de la historia humana. Aunque en su exposición se centre principalmente en la experiencia del primero, para Carrasco este es indisoluble de la experiencia del segundo. "El "dónde" de donde parte el viajante es su país –afirma Carrasco–. El país es su "dónde originario" en su "tiempo originario"' (2002, p. 212). De esta forma, si quisiéramos definir la circunstancia precisa de un individuo deberíamos dar razón tanto de su "dónde" como de su "tiempo originario".

Solanes afirma que fue Joseph Wittlin, novelista, ensayista y poeta polaco, quien dio el nombre más interesante a la experiencia que del tiempo tienen los exiliados: "destiempo", neologismo que nace de la idea de que si el exiliado vive su experiencia del espacio como destierro por estar impedido de permanecer en su propia tierra, vivirá su experiencia del tiempo como destiempo, al estar expulsado también de su propio tiempo. Así, siguiendo a Wittlin, Solanes afirma que una de las marcas más importantes del exilio no es tan solo verse alejado de la patria, del país, sino que es verse arrancado del tiempo y por ello no es de un tiempo corto o largo del que hay que ocuparse, sino del destiempo, de lo que este pueda ser y, en la misma dirección que Carrasco, de las relaciones que pueda tener con el espacio.

Para Zambrano, por otra parte, que la particular relación con el lugar que conduce al exilio se dé a través de una sucesión de pasos, implica que esta se da en una vivencia del tiempo. En efecto, la experiencia de la inmensidad que conlleva la entrada en el exilio se da, al decir de Zambrano, no tan solo cuando el abandono se hace presente, como en momentos puntuales de la existencia, sino cuando el desamparo es "sentido en modo suficiente, es decir, en forma de duración" (2004, p. 38). No importa entonces solo la situación de la imposibilidad del retorno ni la

experiencia de la inmensidad y el abandono para articular esta perspectiva del exilio, sino que esta tiene que haberse profundizado en el tiempo.

En esta dirección, Enrique de Rivas (1996, 1998) desarrollará la vivencia del tiempo que tienen los exiliados de manera similar a la forma en que Zambrano habla de los pasos del exilio, refiriéndose a las "horas" del mismo.

Si nos atenemos a la relación cualitativa con la totalidad que el exiliado tiene con el lugar y a la correspondencia de esta con la experiencia del tiempo, de la misma forma que se ha renunciado a la concepción geométrica del espacio para poder comprender su experiencia del lugar, deberíamos renunciar a la concepción cronológica del tiempo. En efecto, para De Rivas "el tiempo en el que transcurre la conciencia que de él se tiene no es asimilable al de la vida ordinaria ni puede medirse en los relojes, que artificialmente lo dividen en periodos iguales o fijos" (1998, p. 87).

Así, una primera hora del exilio correspondería, para De Rivas, a la que se sucede justo después de la salida del territorio, la que llama la hora del refugiado. En esta hora, en paralelo a la descripción de Zambrano, para De Rivas aún no se es propiamente exiliado, sino simplemente el que todavía huye de un peligro grave o mortal. Por ello, el tiempo aquí se vive desde esa forma de escape del peligro. "Es una hora cuyos minutos se cuentan en centenares de muertes individuales, en docenas de campos de concentración, en hambre, frio, sed, miedo y miseria; son minutos con la duración de los minutos de la guerra, extensión todavía de la misma" (De Rivas, 1998, p. 88). La diferencia, sin embargo, entre el tiempo inmediatamente anterior al exilio y este nuevo tiempo, es que de aquel se podía tener una cierta certeza de su duración, de su inmediatez, de su urgencia; en este, no se conoce ni se logra intuir su extensión.

Una segunda hora es aquella en la que el éxodo se convierte en diáspora, comenzando a repartirse los exiliados por distintas partes del planeta. Es en este momento en que los exiliados se dan cuenta de que no están solos, sino que en el mundo hay otros exiliados como ellos, confluyendo los tiempos de estos.[312] Dentro de esta misma hora empieza a surgir una tercera, que se configura para De Rivas como la hora donde florece "la flor fatal de la esperanza" (1998, p. 88). Es una hora atiborrada de un sinfín de planes y acciones a la espera del final del exilio, que se ve siempre

[312] En la experiencia particular del exilio español de 1939, los exiliados se dan cuenta que es Europa entera la que parece estar expulsando a una parte de sus habitantes.

próximo. Su tiempo se va midiendo, en consecuencia, por los sucesos que parecen acercar o alejar dicho desenlace.[313] Esta hora de la esperanza primera, sin embargo, va transmutando en impaciencia, para terminar, con el paso del tiempo en una cuarta hora, la hora de la espera, que se alarga cada vez más y que carece de formas y de espacios concretos en los que asirse. Esta será finalmente, para De Rivas, la hora del exilio como tal.[314]

Para poder comprender y explicar cuál es la experiencia que los exiliados tienen del tiempo, Solanes se enfoca, por su parte, en dos movimientos afectivos relacionados entre sí, que surgen en los exiliados respecto del tiempo. Estos se ubicarían, siguiendo la descripción que hace De Rivas, en el paso entre la hora de la esperanza y la de la espera, es decir, en el paso hacia la consumación de la perspectiva del exilio. Estos son la nostalgia y la misma esperanza.

La primera de estas tiene un doble sentido y función para Solanes. En primer lugar, el sentimiento de nostalgia adviene para asegurar la continuidad del sí mismo y, en este sentido, alertar contra el extranjero, el desconocido que va empezando a aparecer dentro de cada exiliado en el lugar de su exilio. Recordemos que una de las características que para Carrasco tenía el "dónde originario", la que habríamos de suponer también para nuestro "tiempo originario", era la de ser el sustrato de nuestra individualidad. Por esto mismo, Zambrano afirmaba que el exiliado no solo anda fuera de su patria y su casa, sino que también, en su exilio, anda fuera de sí mismo.

La nostalgia, para Solanes, viene a luchar contra la pérdida de ese sí mismo. "El que fuimos sigue siendo. Como con el arrepentimiento (otra forma vívida y dolorosa de contactar el pasado por el que también se denuncia y se rechaza a un intruso, el que la falta introdujo en nuestro seno), con la añoranza se proclama la continuidad personal: el sufrimiento la garantiza" (Solanes, 1993, p. 146). El exiliado se da a cultivar la nostalgia porque con ella se siente, frente a lo insólito que se le

[313] Esta sensación de proximidad, en el caso del exilio republicano español, se debe a la sensación creciente de la inexorable victoria del bando aliado en la Segunda Guerra Mundial, de la cual la guerra civil española era vista como una de sus primeras batallas.

[314] Cuestión que se hace evidente en el momento que, luego del fin de la segunda Guerra, la situación de España pasa a un segundo plano con el comienzo de la guerra fría, sus cálculos geopolíticos y la indiferencia de los "aliados" respecto del régimen franquista.

presenta en la experiencia del exilio, al abrigo de una experiencia conocida que contrasta radicalmente con esta nueva y cualitativamente distinta.

La segunda función de la nostalgia, según Solanes, está estrechamente ligada a la de la esperanza, más concretamente, al momento en que esta última empieza a diluirse, dejando paso a la espera, la hora del exilio.

La esperanza del exiliado, por una parte, se entiende desde una de las primeras características temporales que experimenta en su exilio. Tanto Solanes como De Rivas afirman que el exiliado concibe su estado como un momento de duración finita, que tiene un término y que, aunque para él es un tiempo desconocido e incalculable, tendrá sin duda un fin. En este sentido, Solanes afirma que, si bien la imposibilidad de la vuelta es percibida por el exiliado como una barrera, no duda que el retorno llegue algún día, estimando la irreversibilidad como una característica arbitrariamente añadida y provisional, "como una de tantas avenidas y carreteras de doble sentido que es obligatorio recorrer por una sola vía sin que, con tan sólo prohibírsela, la vía contraria haya quedado suprimida" (1993, p. 147).

Para Solanes, cuando se agota la hora de la esperanza, es la nostalgia la que busca arremeter contra esta irreversibilidad del castigo de la expulsión. A esta segunda función de la nostalgia en el exilio Solanes la llama función futurizante. Vivir el tiempo desde la nostalgia implica, desde esta perspectiva, no vivir sino para el retorno. Esto no quiere decir, sin embargo, que la vida del exiliado no tiene otro objetivo que el de volver a su tierra sino algo más radical: que la vida no tendría objeto alguno sino después de que el retorno haya tenido lugar.

En este sentido, para Solanes, de la misma forma que para un enfermo la recuperación implica volver a un estado anterior, el de la salud, el retorno para el exiliado implica volver a un pasado, pero que se encuentra en el futuro. Afirma Solanes: "Nos imaginamos este año: muñón de tiempo, tiempo trunco. Se reconquistará un día el paisaje. ¿Se reanudará el tiempo? Así como se piensa que finalizará el destierro, así llega a creerse que finalizará el «destiempo» y se recuperará –así debe decirse– el futuro" (1993, p. 143).

La función futurizante de la nostalgia, de esta forma, se muestra en que solo después del regreso tiene el futuro algún sentido para el exiliado, estando anclada la posibilidad de que este se realice, paradójicamente, en ese lugar y tiempo originario

que ha quedado en el pasado. Por ello, tanto para De Rivas como para Solanes, la conciencia o el razonamiento que sobre el tiempo tiene un exiliado dibuja una figura característica. “La certeza es que es un círculo, y la incógnita es que no se conocerá su diámetro sino al cerrarse el círculo” (De Rivas, 1998, p. 86).

Así, apoyándose en Jankélévitch, Solanes sostiene que la función del recuerdo nostálgico en los exiliados consiste en aprestarse a empezar de nuevo y, con ello, el ir introduciendo la esperanza en la espera: “No se reduce la duración de la espera pero si la tensión del que la vive. Aguardar se hace tolerable. Aguardando «el nostálgico se instala en la invencible esperanza» (Jankélevitch)” (Solanes, 1993, p. 162).

Del tiempo, al igual que del espacio, el exiliado tiene entonces una experiencia contradictoria: constata por una parte que sigue su curso, tal como lo ha seguido en el lugar de su pasado, pero al estar la experiencia del devenir del tiempo ligado a ese espacio vital concreto del que ya no tiene una experiencia presente, tiende a ver ese pasado como un momento concreto y firme que se quiere alcanzar en el futuro. Esta experiencia es la que estaría indicado el carácter no estático del exilio que subyace a la etimología del vocablo.

Respecto de la experiencia del lugar, este “saltar fuera” al que remite su etimología, muestra que el exilio implica el movimiento de dejar una demarcación, que pone a aquel que lo efectúa “fuera” de aquel espacio o lugar propio, sin poder instalarse, sin embargo, en ningún otro lugar. Para Carrasco, si la etimología puede revelar algo del fenómeno del exilio, este debiera mostrarse como algo inestable, que no puede ser ni la situación de estar dentro ni del primer ni del segundo territorio: “El exilio es no estar en ningún lado fijo, ni dentro ni fuera, sino suspendido en el salto; exilio es el salto mismo desde dentro hacia fuera” (2002, p. 204).

Así, la principal característica del desespacio como experiencia del lugar en el exilio, será la de ser un lugar inestable “entre” el “dónde originario” del cual ha sido expulsado el exiliado y el “dónde” de otros, en el cual no puede efectivamente instalarse. No al menos, en tanto que un “donde originario”.

Para Zambrano, este “entre” se patentiza en la experiencia de la pérdida de todo punto de referencia que muestra la experiencia del total abandono. Para Zambrano, en efecto, el

> firmamento, el horizonte familiar, la ciudad y aun el lugar que en él se habita son mediadores. La casa y los objetos tenidos por preciosos, todo lo que en ella se enciende, hasta la cólera del padre inmediato si no se excede en su autoridad, si no aplasta ocupando todo el espacio de vida; todo lo que en ella arde, el fuego mismo siempre símbolo del hogar, si no impide respirar y moverse es mediador (Zambrano, 2004, p. 39).

Con la experiencia de la inmensidad y el desierto que representa el exilio, el exiliado pierde también, para Zambrano, toda posibilidad de mediación que pueda hacer sentirnos cobijados por algo o por alguien, sintiendo profundamente el abandono.

La experiencia del destiempo, por su parte, tampoco daría la posibilidad de mediación alguna. Este "saltar fuera" que indica la etimología de la palabra, se muestra en el poder divisorio de la experiencia del tiempo en el exilio. En la perspectiva de Solanes, es el propio tiempo del exiliado el que resulta quebrado y penetrado por otro tiempo intruso. En el destiempo, el exiliado parece hallarse "extraviado en otro ámbito temporal, uno de dudosa correspondencia con el que es propio de la gente con la que convive así como[con el de] la que dejó en el país" (Solanes, 1993, p. 178).

De esta forma, si para Zambrano el lugar del exilio carece de todo punto de referencia, para Solanes, en la misma dirección, el encontrarse en el destiempo que implica el exilio, hace que se desdibuje la función que también tiene el tiempo de dar perspectiva: "la de dar fuera de lo espacial sentido a las nociones de cercano y lejano" (1993, p. 170).

Al igual que el desespacio, el destiempo hace referencia, en este sentido, a un estar imposibilitado de vivir su propio tiempo que ha dejado en el pasado así como el tiempo de otros, en el que no es posible otra instalación que la de estar a la espera de la recuperación del primero en el futuro. De esta forma, en el exilio, se va abriendo un vacío entre el pasado y el futuro, en un presente donde el tiempo no pasa, sino más bien separa. El tiempo se vive, de esta forma, como una "cuña que al hundirse va separando lo vivido de lo por vivir, distanciando tanto de uno mismo como del país

natal. Tiempo que no establece sucesión sino secesión, que en vez de unir divide" (Solanes, 1993, p. 177).

De esto se desprende que la función de la nostalgia y la esperanza sea, para Solanes, la de dar la posibilidad de seguir sosteniéndose en ese "entre" que implica el destiempo, en un verdadero tiempo sin tiempo:

> viendo el pasado con los ojos de la nostalgia, un hecho ocurrido en el lejano pretérito que emotivamente los desterrados evocan sigue para ellos tan vivo como acaecido en el reciente ayer. Y así, mirando al futuro con los ojos de la esperanza, el mañana es el día del retorno, por más que en el calendario del común, ese regreso se halle en el más remoto y conjetural de los días que siguen al del pasado mañana (1993, p. 169).

La perspectiva que se configura con la consumación del exilio puede ser comprendida, entonces, desde la experiencia de "suspensión" o "salto" que el exiliado tiene tanto del tiempo como del espacio: de la misma forma que el tiempo y donde originarios son la circunstancia precisa desde donde un individuo es sí mismo, destiempo y desespacio serán las coordenadas de esta particular perspectiva del exilio que representa ese "estar entre".

Ahora bien, cuando comienza aquella hora de la espera, en la que se va diluyendo la esperanza, no solo llega, como mencionamos, la consumación del exilio, sino también la conciencia sobre esta transformación. Para el exiliado instalado en la espera, empiezan a sucederse una serie de constataciones opuestas que patentizan la inexorable acción de un tiempo que, sin avanzar de forma cronológica, no cesa de operar y separar. Para De Rivas, son dos las constataciones principales en este camino que muestran dicha oposición: los más viejos empiezan a morir sin el deseado retorno y comienzan a nacer nuevos hijos, los hijos del exilio.

Más allá de las constataciones precisas, lo central es que en este momento, para De Rivas, comienza a asomarse el hecho, rápidamente confirmado,

> de que a los doce, quince o veinte años de producirse el exilio –la duración es a la medida de la psique de cada cual–, eso que se había vivido como un estado transitorio estaba cambiando o había cambiado ya de naturaleza: eso que era el estado de exilio se había convertido en una condición. Y ser exilado como condición humana nos abre a otra dimensión del tiempo y del espacio porque es una hora que ya no tiene señalación posible en un cuadrante determinado (De Rivas, 1998, p. 89).

6.2 Consumación del exilio y renovación.

Es en el marco de la entrada a esta nueva etapa del exilio y la conciencia de la misma que, desde nuestra perspectiva, se entiende tanto la discusión sobre la renovación en el exilio chileno como el diagnóstico de Berríos sobre el segundo periodo ideológico de la dictadura. El trasfondo de este diagnóstico y esa discusión es la experiencia del exilio como una realidad que se ha ido perpetuando y, con ello, la consumación de su particular perspectiva. Es desde esta perspectiva que surge, interpretamos, la lectura que el mismo Berríos estaba haciendo de la experiencia cultural en Chile así como su respuesta al diagnóstico de esta.

Los pasos y las horas del exilio chileno, en particular el tránsito hacia la consumación del exilio, estarían marcados por el paso entre la primera y la segunda etapa ideológica de la dictadura, momento en que el exilio chileno comenzaría a pasar de la esperanza a la hora de la espera, de la figura del desterrado al propiamente exiliado. Como mencionamos, es a partir de 1977 que la dictadura comienza a hacer explícita su voluntad de perpetuarse en el poder e institucionalizar, en un proyecto de largo plazo, lo que formalmente hasta ese momento había sido un ejercicio transitorio de las funciones gubernamentales. La principal vía de esta institucionalización será la nueva Constitución, cuyo anteproyecto es presentado en 1978 y aprobado en el plebiscito de 1980. Estos cambios impactan tanto a la realidad al interior del país como a la del exilio.

Antes de llegar a este punto, el exilio chileno ha recorrido, con sus particularidades, el mismo camino que han descrito Zambrano y De Rivas. Un primer

momento fue el momento del refugio, de la huida del peligro, que en el caso chileno tiene su paradigma en el asilo político en las embajadas extranjeras en el país, situación particular que hace nítida, en la práctica, la distinción entre la experiencia del refugiado y la del desterrado.

En un segundo momento que se extiende durante toda la primera etapa de la dictadura, transita también por la figura del desterrado y las horas de la diáspora y la esperanza. En efecto, luego de pasado el primer momento de difícil instalación y regularización de las cuestiones básicas para poder residir en el país de acogida, cuestiones propias de la figura del refugiado, y dependiendo también de las condiciones ofrecidas por los anfitriones, el exilio chileno tendió a buscar compartir el espacio físico en núcleos urbanos y habitacionales. Para Rebolledo, la existencia de esta tendencia a la "guetización" del exilio en su primera etapa, funcionó como la concretización territorial que amparó el funcionamiento de las agrupaciones de chilenos en sus objetivos socio-culturales y políticos, dentro de cuyas principales características se encontraba "el vivir en Chile y en el país de acogida simultáneamente" (2006, p. 69).

En esta etapa, el exilio estuvo caracterizado por un intenso y transversal activismo político contra la dictadura en todos los niveles, dominado por una constante referencia a la realidad chilena. La propia vida en el lugar de acogida estaba en un segundo plano frente a la realidad política del país. "Se vivió consciente o inconscientemente –afirman Bell et al. (1993) sobre esta primera etapa–, primero en el propio mundo chileno y en una relación más solidaria con los nacionales europeos que en una inserción social completa. Nuestra relación con los nacionales pasaba fundamentalmente a través del prisma o factor político" (p. 13).

Debido a que la supervivencia era el principal objetivo de las organizaciones políticas al interior del país, las organizaciones en el exilio tienen en esta primera etapa un papel importante en la vida política de la oposición al régimen. Fuera de la solidaridad con la resistencia del pueblo y de su propia reorganización en el exterior,[315] los partidos políticos abocaron sus esfuerzos a debatir las causas y la profundidad de la derrota de la Unidad Popular, a pensar la reconstitución política de Chile, además

[315] Cuestión que, gracias a una larga tradición de organización política y social, sumada a los apoyos internacionales, se hizo en un muy corto periodo de tiempo (Arrate, 1987c).

de apoyar la mantención y reconstrucción de la vida política clandestina de las organizaciones en el interior del país (Arrate, 1987c, 1987b).

De esta forma, los partidos y organizaciones políticas suplieron en muchos casos las funciones que en Chile cumplían otros núcleos asociativos, como los clubes deportivos, las asociaciones culturales, los grupos de amigos e, incluso, las familias. Esto no solo influyó en el marcado carácter político del exilio en los primeros años y su impronta partidista, sino que modificó las estructuras y funciones mismas de los partidos, convirtiéndolos en una institución representativa mucho más amplia que la que cabía a sus funciones estrictamente políticas. Esto llevó, por otra parte, a que dentro de la vida partidaria afloraran tensiones y conflictos que no respondían necesariamente a su función netamente política (Arrate, 1987c).

Tanto por la memoria política de la forma en cómo habían sucedido los exilios anteriores en la historia nacional (Ulianova, 2013), por la esperanza en el amplio activismo político heredado del alto nivel de politización de la sociedad previo al Golpe (Sznajder y Roniger, 2013, p. 277 y ss.), como por una visión sobre la realidad chilena anclada en la experiencia de la Unidad Popular, que poco a poco irá mostrando la distancia con los cambios que comenzó a vivir inmediatamente el país después del Golpe (Bell et al., 1993), toda esta primera etapa está marcada principalmente por la esperanza de que el exilio será una situación breve. La imagen comúnmente citada para ejemplificar esta situación es la de vivir con las maletas siempre preparadas, tras la puerta o bajo la cama, para no demorar ni un minuto el momento del retorno.

A nivel político, esto implicaba la esperanza de una recuperación expedita del poder por parte de la izquierda y la vuelta a las condiciones que imperaban en Chile de forma previa al Golpe. El mismo trabajo de Berríos en la Secretaría Ejecutiva de la Unidad Popular refiere a la voluntad de los partidos, en los primeros años del exilio, de reorganizar y mantener la Unidad Popular como expresión de la organización legitima que debía detentar el poder político en Chile, según las condiciones de legalidad y legitimidad que existían antes del 11 de septiembre de 1973.

En la medida que la dictadura entra en un proceso de creciente estabilidad, el exilio comienza a dejar de ser vivido como una realidad de breve transitoriedad para pasar a ser, irónicamente, una realidad de pleno derecho. En efecto, en abril de 1978, explicitando el control sobre la situación político social al poner fin al estado de sitio

y el toque de queda en todo Chile y, por otra parte, con la voluntad explícita de consolidar la nueva institucionalidad, la dictadura militar dicta el Decreto Ley 2.191, la llamada ley de Amnistía, en donde se concede el indulto a todas las personas que hubiesen incurrido en delitos durante la vigencia del estado de sitio,[316] o aquellos condenados por tribunales militares de forma posterior al 11 de septiembre de 1973.[317]

El anuncio previo a la promulgación de esta ley, vigente a día de hoy, supuso una esperanza para los miles de chilenos en el exilio, lo que movilizó a muchos a prepararse para el retorno. Prontamente, sin embargo, se advirtió que la ley de Amnistía estaba hecha primordialmente para favorecer a los propios agentes de seguridad del Estado que habían perpetrado graves delitos contra partidarios del gobierno de Allende en el marco de la represión. A nivel jurídico, la norma solo tenía aplicación para aquellos exiliados cuya condición derivó de penas de extrañamiento dictadas por tribunales militares, lo que dejaba a una gran parte del exilio chileno fuera de este supuesto al estar, la mayoría, sujetos a un impedimento administrativo de reingreso (Esponda, 1981).[318]

Posteriormente, el marco legal de exilio cambia con la entrada en vigencia de la nueva Constitución de la República, el día 11 de marzo de 1981. Aunque con ella se derogan todas las normas legales promulgadas desde el 11 de septiembre del 73, la situación de los exiliados no cambia, sin embargo, de forma cualitativa. En la misma Constitución, que reconoce expresamente el derecho a vivir en la patria de cualquier connacional, se incluyen una serie de disposiciones permanentes y transitorias que mantienen la discrecionalidad del gobierno en un sin número de asuntos, como en el

[316] Entre el 11 de septiembre de 1973 y el 10 de marzo de 1978, momento en que se decretó el estado de emergencia.

[317] En el mismo Decreto Ley se excluyen "delitos de parricidio, infanticidio, robo con fuerza en las cosas, o con violencia o intimidación en las personas, elaboración o tráfico de estupefacientes, sustracción de menores de edad, corrupción de menores, incendios y otros estragos; violación, estupro, incesto, manejo en estado de ebriedad, malversación de caudales o efectos públicos, fraudes y exacciones ilegales, estafas y otros engaños, abusos deshonestos, delitos contemplados en el decreto ley número 280, de 1974, y sus posteriores modificaciones; cohecho, fraude y contrabando aduanero y delitos previstos en el Código Tributario" (D.L. 2191, art. 3º). Con ellos se entiende que la ley de amnistía cubre los delitos relacionados con la situación de quiebre político-institucional del país. En esta dirección, en su encabezado, se afirma que el sentido de este decreto es "fortalecer los vínculos que unen a la nación chilena, dejando atrás odiosidades hoy carentes de sentido, y fomentando todas las iniciativas que consoliden la reunificación de los chilenos" (D.L. 2191, considerando 2º).

[318] Aquellas personas que se encontraban exiliadas bajo pena de extrañamiento, sin embargo, quedaban sujetos a la misma necesidad del permiso expreso del Ministerio del Interior para reingresar al país, pasando entonces del supuesto penal, al administrativo, sin modificar su condición de exiliados.

caso del exilio, bajo la figura de los estados de excepción constitucional, decretados a discreción por la autoridad gubernamental, con la consecuente suspensión de las garantías protegidas en la Constitución.[319]

El impacto que tuvo en el exilio y en la acción política de los exiliados esta perpetuación, tanto de la dictadura como del exilio, lo explica de forma sucinta Carlos Orellana (1994), secretario de redacción de la revista *Araucaria de Chile,* al referirse al contexto en el que el Partido Comunista decide fundar dicha revista cultural en 1978:

> Es evidente, por otra parte, que cuando se estaba acercando el quinto aniversario del Golpe, las expectativas de una rápida normalización de la situación política (que en la óptica de la época se miraba como una vuelta a la situación anterior a la intervención de los militares) se replegaban, obligadas a tener en cuenta que el destierro se veía ahora como un fenómeno condenado a prolongarse mucho más de lo que inicialmente se había previsto. A pesar de las declaraciones triunfalistas, dictadas por una dinámica política que parece siempre exigirlo, lo cierto es que los partidos lo entendieron así y procedieron en consecuencia. De hecho, todo se comenzó a organizar con una mirada menos inmediatista: las instancias partidarias y las asociaciones de emigrados se prepararon para un largo invierno (p. 13).

La entrada en la segunda etapa de la dictadura que Berríos describe en sus análisis implica, de esta forma, una profundización de las condiciones por las que el

[319] En el caso del exilio, la Constitución facultó al presidente de la República (que luego de aprobada la Constitución pasó a ser legalmente Pinochet) a expulsar o prohibir el ingreso de personas al territorio nacional, en los casos en que se declarase el estado de sitio, el estado de emergencia o el estado de peligro. En particular, en el artículo 39, que enumera las situaciones de excepción constitucional, en el artículo 41, que regula, entre otros, los estados de sitio y de emergencia, y en la disposición transitoria vigesimocuarta, que regula el estado de peligro (Constitución de 1980). En esta última se hace hincapié, incluso, en la prohibición de ingreso o expulsión de aquellas personas que propaguen las doctrinas prohibidas en la misma Constitución o que sean sindicadas o tengan reputación de promoverlas, y a los que realicen actos en contra de los intereses de Chile. En efecto, el artículo 8º de la Constitución de 1980 proclamaba: "Todo acto de personas o grupo de personas destinado a propagar doctrinas que atenten contra la familia, propugnen la violencia o una concepción de la sociedad del Estado o del orden jurídico, de carácter totalitario o fundada en la lucha de clases, es ilícito y contrario al ordenamiento institucional de la República" (Constitución de 1980, art. 8º). El estado de emergencia rigió hasta el 31 de agosto de 1983. El estado de peligro, por su parte, fue renovado convenientemente hasta el 27 de agosto de 1988, días antes de ponerse fin a toda prohibición legal de reingreso al país mediante el decreto nº 203 del Ministerio de Interior, del 1 de septiembre de 1988.

exilio chileno va entrando en el último de los pasos del exilio que hemos esbozado anteriormente, donde se va diluyendo la esperanza del pronto retorno y se comienza a tomar conciencia de esta nueva condición y perspectiva.

En efecto, en los exiliados chilenos este cambio implicó entrar a un periodo de mayor cuestionamiento en todos los ámbitos de la vida en el exilio.[320] Se hace patente, por un lado, que hay que empezar a hacerse cargo de la propia vida en el exterior, con una mirada más a largo plazo. "A pesar del exilio, había que seguir viviendo –afirma Jessen sobre este cambio–. El hecho que la familia tenía que construirse una vida cotidiana, que los hijos tenían que ir a la escuela, que había que rehacer la red social, etc. pasó a ser una verdad irrefutable" (1993, p. 128).

A nivel de las organizaciones, por otra parte, los debates en torno a las causas de la derrota, así como sobre la posibilidad real de una vuelta a las condiciones políticas y sociales previas al golpe de Estado, comienzan a dejar paso a la discusión sobre la correcta evaluación de la situación de Chile y la profundidad de los cambios que el país estaba sufriendo por la dictadura y su prolongación en el tiempo. Esta misma normalización de la dictadura mostró que el diagnóstico de una salida rápida de la situación de opresión militar había sido profundamente errado, toda vez que se iba haciendo cada vez más plausible la distancia con la que se miraba la realidad de Chile desde el extranjero.

Junto con ello, las organizaciones políticas van perdiendo paulatinamente el peso político y social que tuvieron en un principio. De una parte, los partidos y movimientos sociales en el interior, al normalizarse su precariedad y comenzar a abrirse pequeños espacios de vida política en el país, vuelven a tomar una preponderancia natural e indiscutible.[321] De otra, la misma perdurabilidad del exilio hace que se produzca una asincronía entre el funcionamiento tradicional de los partidos políticos y las necesidades y posibilidades de expresión que surgían desde una realidad humana y política novedosa, lo que les hace perder una parte importante de su militancia (Arrate, 1987b).[322]

---

[320] Bell et al. (1993) llaman consecuentemente a esta segunda etapa del exilio chileno "Los años de reflexión" (p. 15).

[321] Lo que quedará de manifiesto con el inicio de las protestas en 1982.

[322] Para Arrate, las "condiciones del exilio no son simétricas a las de Chile. En el exilio no existe propiamente una masa social que busque formas de organización de base en torno a sus problemas

En este contexto se comienza a dar abiertamente la discusión sobre la necesaria renovación política de las fuerzas de izquierda en Chile, discusión en la que se enmarcan las ESIN del Instituto para el Nuevo Chile de Rotterdam, los encuentros de Chantilly I y II y, como hemos mostrado, el desplazamiento hacia la consideración de Latinoamérica por parte de Berríos.

La discusión sobre la renovación política en el exilio no solo pasa, en efecto, por la puesta en cuestión de los patrones políticos que hasta ese momento habían guiado la acción de la izquierda chilena que, frente a la normalización de la dictadura, se mostraron para muchos como fracasados o anacrónicos. Tampoco comprendió, asumiendo dicho cuestionamiento, únicamente una discusión sobre las posibilidades y vías de acción política de la oposición en su conjunto. A nivel del exilio, aunque estas cuestiones son parte fundamental de la discusión, la renovación implica también una reflexión sobre las posibilidades de acción política desde el exterior, fuera de la ya articulada solidaridad y presión internacional y, a la base de ello, una reflexión sobre el exilio, su profundidad, contornos y posible provecho.

Así se asume explícitamente, por ejemplo, en las motivaciones de la organización del primero de los encuentros de Chantilly, en la medida en que no solo se buscaba analizar los cambios políticos en Chile, como una base para la discusión sobre la acción política, sino que se intentaba "dar cuenta de las mutaciones que ha sufrido el país y de aquellas que se han vivido en el exilio" (ASER y INC, 1982, p. 2).

De esta reflexión, en particular, de la vuelta sobre la propia condición y perspectiva y, con ello, de la búsqueda de una conciencia más clara de la experiencia del exilio, surge, en nuestra opinión, la necesidad del desplazamiento hacia Latinoamérica que observamos en el itinerario de Berríos que hemos descrito y, sobre todo, la impronta crítica respecto de lo nacional que este implica.

Como hemos mostrado a nivel del análisis de sus textos, que Berríos se vuelque a trabajar en una interpretación de la filosofía latinoamericana es una consecuencia de la perspectiva política de su trabajo intelectual, ligada a la perspectiva metodológica que asume. Estas dos cuestiones se unen por el diagnóstico de su momento teórico y

específicos. Si tales manifestaciones existen –y efectivamente en algunos países ha surgido de forma embrionaria– constituyen la excepción" (1987b, pp. 37-38). En este sentido, el exilio pasará a convertirse en retaguardia de la lucha antidictatorial, que se librará principalmente dentro del país.

la respuesta que ese diagnóstico exige. En este sentido, si bien su respuesta a los desafíos de la renovación está fundada en la lectura y diagnóstico de la realidad de la lucha cultural chilena, este diagnóstico estará condicionado por la particular perspectiva metodológica con la que aborda la cuestión. Es esta perspectiva la que, en nuestra interpretación, está cruzada por la perspectiva del exilio y las coordenadas desde las que se configura. Estas mismas coordenadas son las que transformarán el foco de su diagnóstico sobre la lucha cultural presente.

6.3 Desespacio, relectura e identidad.

Para poder hacer un correcto diagnóstico del momento en que se encuentra la lucha cultural chilena, Berríos se aboca, en un principio, a hacer la interpretación histórico-ideológica de lo nacional, cuestión que se le presenta como problemática por la contradicción entre la defensa de lo nacional que suscitó la acción del imperialismo en la cultura popular y su utilización ideológica por parte de la dictadura.

De la mano del desarrollo del himno nacional chileno, Berríos recorre los distintos momentos en los que en el país se ha debatido sobre lo nacional, desde su nacimiento y consolidación, hasta el presente. Este desarrollo mostrará, por una parte, el lugar y la importancia que tiene la pregunta y la lucha por lo nacional dentro de la lucha cultural, que subyace tanto a las diversas expresiones de la dominación como a las de la resistencia a la dictadura. Por otra, mostrará el mecanismo de dominación ideológica tras esta lucha, revelando, desde nuestra perspectiva, la forma en que esta puede ser decidida, a nivel ideológico, para la cultura popular.

Berríos hará una interpretación del desarrollo histórico de la lucha cultural en Chile partiendo del concepto de transición, momento en el que, en principio, se encontraría la lucha cultural. Dentro de este desarrollo, Berríos describe el periodo de transición desde dos grandes periodos. Un primer periodo en donde la dominación se asienta, con su forma de apropiación y los mecanismos de producción y reproducción de su dominación, y un segundo momento donde los dominados toman conciencia de

su papel de productores culturales en dicho mecanismo, reapropiándose de su producción y enfrentando así a la dominación.[323]

En el primer momento, el grupo que aspira a ser el dominante busca su afirmación en la búsqueda de una forma de apropiación global de la realidad en un todo coherente. Lo principal, para Berríos, es que en esta época se erige la forma de integrar lo popular, como parte de esa totalidad, al marco ideológico de la dominación: la relectura de lo popular, resignificando su producción, su forma de apropiación y su función, bajo la forma de lo típico. Así, como muestra en el caso del desarrollo de lo popular en Chile, toda expresión popular que se aleje de esta forma de lo típico, será prohibida o reprimida. La relectura de lo popular, de esta forma, pasa a ser la base de la forma de dominación de la burguesía, su mecanismo específico en la lucha cultural.

El segundo momento se abre con la toma de conciencia del sujeto popular de su rol productor del contenido utilizado dentro de dicho mecanismo de dominación, punto en donde la cultura popular comienza su camino hacia la autonomía en medio de la lucha cultural, logrando finalmente enfrentarse a la dominación desde la reapropiación de sus propias expresiones culturales.

Lo que destacamos en esta interpretación, es que este enfrentamiento se da justamente desde el mecanismo que la burguesía ha desarrollado para la dominación, a saber, la relectura de lo popular a través de la categoría de lo típico, que en el caso de la lucha cultural se da bajo la forma de lo nacional. Es la lucha por una base común lo que está en disputa y es esa misma lucha, la que proporciona la unidad cultural. Por ello, la principal característica de la autonomía cultural del pueblo es la proposición de su propia relectura de lo nacional, enfrentada a la relectura de la dominación, y la principal característica de la lucha en la época de la transición, la de ser una lucha de relecturas.

Desde nuestra perspectiva, como mencionamos, este es un primer punto crucial donde se abre la posibilidad del desplazamiento a Latinoamérica: es a través de la

[323] En el fondo, estos periodos describen el proceso completo de la lucha cultural "desde" la perspectiva de la transición, lo que no impide que se mezclen características de ambos en el desarrollo, o incluso que contengan aspectos del periodo de dominación anterior o elementos que anticipen el periodo posterior a la transición.

misma forma de la relectura de lo nacional que la cultura popular puede superar a la cultura de la dominación, consumando la transición ideológica.

La relectura de lo nacional de la dominación, recordemos, está basada en una apropiación de las expresiones culturales populares. En este sentido, la relectura como forma de superar la dominación será una reapropiación de aquello que ya era propio por parte de la cultura popular. De esta forma, al operar este cambio a través del mecanismo de la relectura, más que por sus contenidos, la lucha se dará por el cambio de la función social de las expresiones culturales. Este cambio, que desde la perspectiva de la relectura de la burguesía se hace de las expresiones de lo popular en pos de la dominación, en el caso de lo popular se da como el reencuentro y re-apropiación de su forma de apropiación de la realidad, la que subyace a dichas expresiones, poniendo nuevamente de relieve sus valores y aspiraciones. Esta reapropiación es la base de una nueva relectura de lo nacional.

Así, si la manera de superar la dominación se da por el mecanismo de la relectura de lo nacional, en la reapropiación de dichas expresiones se da un cambio de la función de dominación que la burguesía había dado a dichas expresiones. Esto no significa, sin embargo, que la reapropiación vaya en la dirección de volver a la antigua función que tenía dichas expresiones, en su nacimiento. La reapropiación de lo propio se da, más bien, como una nueva relectura que incluye el desarrollo de la forma de dominación. Es esta forma de superación la que se pone de manifiesto en la lucha cultural en tanto una lucha de relecturas. Latinoamérica, como respuesta a la disputa por lo nacional, respondería a la lucha en la medida que no solo es una reapropiación de lo propio de la cultura popular, sino que es una relectura de lo nacional como forma de dominación, relectura que sin embargo supera.

En este sentido, interpretamos, Berríos afirma que su perspectiva sobre la lucha cultural y su superación no se da como una perspectiva que se opone a la dominación en tanto negación de esta, sino en su superación desde la afirmación de la propia cultural popular.

Este esquema de interpretación está presente ya desde la lectura que hace de la "teoría de las dos culturas" de Lenin y, en particular, del desarrollo de la transición entre una y otra cultura. Para Berríos, los elementos democráticos y socialistas que muestra la cultura del proletariado en la descripción de Lenin, son elementos que, si

bien el proletariado busca obtener, harían parte de su propia forma de apropiación del mundo y sus aspiraciones. En este sentido, son características implícitas del proletariado que el modelo de estado proletario va a portar y que se expresan ya en el periodo de la transición.

> Estas características, al modo de elementos no suficientemente desarrollados –afirma Berrios en su análisis del momento teórico de Lenin–, lo es sí de la nueva cultura que surge en la toma del poder por parte del proletariado. La nueva cultura toma ya parte en la lucha por el poder, es elemento constituyente de la lucha misma, es su anticipo y su primera realización. (…) Por ello no entendemos los conceptos "democrático y socialista" bajo un punto de vista axiológico (oponiendo a lo democrático lo no democrático –tiranía–, y a lo socialista lo no socialista –capitalista). Porque supera los conceptos heredados de la revolución burguesa, sólo debemos entenderlos en la óptica del proletariado, es decir, en su perspectiva hacia la democracia y el socialismo. Es en esta dirección que trabajamos el concepto de cultura en el periodo de transición (1981h, p. 16).

La interpretación de la lucha cultural como una lucha de relecturas viene dada, en efecto, por la concepción de la cultura que se encuentra a la base de la perspectiva metodológica de Berríos. Para este, sin embargo, más que el contenido particular de las expresiones culturales, que en el caso de la interpretación de Lenin son aquellos elementos democráticos y socialista, lo importante es que es a través de estas expresiones que una cultura particular se apropia de la realidad. Las expresiones artísticas y culturales son, como hemos interpretado, no solo la expresión de una apropiación e interpretación de la realidad, sino el hecho mismo de la apropiación. Por esto, afirma Berríos, lo concreto de cada expresión cultural encierra, en sí mismo, lo abstracto de la comprensión de la realidad.

Así, en sus expresiones, la cultura popular expresa tanto su forma de apropiación de la realidad, como sus aspiraciones respecto de la misma, cuestiones que pueden ser leídas en dichas expresiones artísticas y culturales del pueblo. Por lo mismo, para Berríos, la lucha cultural en tanto lucha ideológica sería aquella que se da

por el paso de una forma de apropiación a otra que se le opone, dentro de una misma cultura que las engloba. La unidad cultural estaría dada por la disputa de una raíz común; la transición sería el proceso y el periodo de tiempo en el que ese paso transcurre.

El método de Berríos se encamina, en esta dirección, a intentar aclarar las condiciones desde la que tal o cual interpretación, reflexión o apropiación de la realidad se realiza y puede ser leída en un hecho cultural. Su perspectiva de análisis cultural intenta, en primer lugar, acercarse a los hechos culturales mismos, a las mismas expresiones artísticas para, en su cotidianidad, intentar dilucidar el momento particular en que se encuentra la lucha cultural. El estudio de la realidad implica, como el mismo Berríos afirma, el estudio de las relecturas que están ya en marcha, que se están haciendo actualmente. Para ello, Berríos intenta acercarse, como mencionamos, a lo real-concreto de los hechos culturales, antes que comenzar por la reflexión sobre los mismos.

Ahora bien, el momento preciso que intenta describir y diagnosticar Berríos corresponde particularmente a la segunda etapa ideológica de la dictadura, aquella caracterizada por el desafío de la renovación. En efecto, la diferencia entre el análisis que Berríos hace de la lucha cultural en Chile luego de acaecido el Golpe y la interpretación del desarrollo histórico de dicha lucha cultural, es que esta última funciona como el marco interpretativo desde donde se hace comprensible tanto el Golpe como la dictadura, como parte de la lucha cultural.

La distinción, en particular, entre la primera y la segunda etapa de la dictadura muestra que dicho momento ha ido sufriendo una trasformación importante entre los primeros años de la dictadura, que analiza someramente al finalizar su tesis, y el momento en que Berríos comienza a trabajar su Proyecto de habilitación, transformación observada y plasmada en sus análisis culturales.[324]

Estas transformaciones no solo tocan, sin embargo, a la lucha cultural en Chile en general, como lo lee Berríos. Como mostramos en el apartado anterior, fuera de las características que Berríos reconoce del periodo, el inicio de la segunda etapa de la

[324] Estas distinciones son relevantes no solo porque describen las partes en las que se divide la perspectiva de análisis de Berríos sino, como hemos insistido, porque muestra que dicha perspectiva tiene su eje central en la consideración de la lucha cultural en el presente.

dictadura tiene una importante repercusión en el exilio chileno: la transformación de su perspectiva que, en los términos que hemos abordado, significarían la consumación y reconocimiento de la condición del exilio.

Aunque esta transformación comienza, a nivel del exilio chileno, ya desde el periodo de realización de su tesis (1976-1980), es en el punto más álgido de la discusión sobre la renovación política, justo antes de la reunión de Chantilly II, que Berríos vuelve a repensar su trabajo de análisis de la lucha cultural en dictadura realizado en sus Comentarios Culturales, para aclarar su método y las implicancias políticas de este.

Este este ejercicio de repaso y reflexión lo emprende principalmente en "Cotidianidad y exigencia intelectual. Estudio sobre el papel del intelectual en la actual situación chilena" (Berríos, 1983f), de agosto de 1983, uno de los puntos en donde Berríos se acerca de forma más clara a la discusión de la renovación, además de ser el trabajo donde confluyen de forma más explícita (tanto en el texto mismo como en el lugar que ocupa dentro de su itinerario) los Comentarios Culturales y el Proyecto de Investigación sobre Andrés Bello.[325] Es justamente en este escrito y frente a estas circunstancias que Berríos va a explicitar su punto de partida respecto de la realidad de la cultura chilena y, sobre todo, reconocer las circunstancias particulares que inciden sobre su perspectiva metodológica de investigación, el ámbito en el que se desenvuelve y sus aspectos problemáticos.

Como sabemos, la manera que tiene Berríos de acceder a lo real-concreto de las expresiones culturales es a través del trabajo de análisis exhaustivo de la problemática cultural en la prensa chilena, durante al menos ocho años, labor que realiza gracias a su participación en el Grupo de análisis de la Secretaría Ejecutiva de la Unidad Popular en Berlín. Este es el fundamento práctico de dicho acercamiento, en donde, a través del análisis de las tendencias culturales, intentará ir reconociendo los cambios en Chile a nivel cultural.

Al comienzo de "Cotidianidad y exigencia intelectual", sin embargo, y luego de afirmar la necesidad de abandonar el "deber ser" de la teoría como punto de partida

[325] Si bien no podemos saberlo por encontrarse perdido, el mismo contexto y motivación tendría el texto "Renovación-consenso-raíces. Consideraciones metodológicas para un diagnóstico ideológico-cultural. Chile 1973-1983", de 28 páginas, fechado en abril de 1983, mencionado en el mismo Proyecto de investigación.

del análisis cultural para volver a lo real-concreto, Berríos va a reconocer el alcance de su proceder:

> Nuestro punto de partida se ubica, más bien, en la imagen que construimos de nosotros mismos, porque un pueblo recibe y crea, al mismo tiempo, su imagen. (…) Nos acercamos, y de eso somos conscientes –afirma algo más adelante–, a la imagen de la realidad que se transmite y no a la misma realidad, aunque también somos conscientes, que esa preinterpretación y selección de contenidos forma parte también de la realidad como totalidad" (1983f, p. 2).

Desde nuestra perspectiva, Berríos está haciendo explícito, en este punto, la centralidad de la cuestión de la interpretación de nosotros mismos en su trabajo de análisis cultural, lo que atañe tanto al trabajo realizado en la tesis como a los Comentarios Culturales. El mecanismo de relectura como parte de la lucha cultural en la época de la transición está indicando, como dijimos, la necesidad de una relectura de lo nacional como reapropiación de lo propio. Esta relectura implica, en primer lugar, la misma pregunta por aquello que es propio. Si la cuestión central de la lucha cultural es la lucha por la relectura de lo nacional, lo que subyace a esta es la imagen que sobre nosotros mismos se pone en juego en la lucha.

Ahora bien, a nivel de su perspectiva metodológica, como mencionamos, lo central para Berríos es que tras los hechos culturales que analiza, se está expresando el sujeto que construye y vive la cotidianidad en donde se desarrolla la lucha cultural. Es este el que construye y expresa la ideología y, por ende, el que hace parte concreta de la lucha cultural. De allí que en los hechos culturales pueda leerse la experiencia subjetiva de dicho sujeto, donde se cruzan tanto sus aspiraciones como la forma en que se está ejerciendo la dominación ideológica contra él. Esta última representa el marco en el que está inserto y en el que actúa.

El punto aquí es que, en la medida que la imagen de la realidad es una parte de la totalidad, Berríos accederá a dicha cotidianidad a través de la imagen de la realidad que se ofrece. En la lectura de las expresiones culturales que se hace a través de dicha imagen que se propone, se puede deslindar la relectura de lo nacional que se le impone

al sujeto por parte de la dominación, así como la relectura que el mismo sujeto expresa. En este sentido, si bien no se puede acceder a la totalidad de la experiencia cotidiana del sujeto, en esta parte de la totalidad que representa la imagen de nosotros mismos se puede leer de todas formas el fondo de la lucha cultural que se da en el sujeto popular en el momento de la transición: la lucha de relecturas de lo nacional.[326]

Lo significativo para nosotros, es que este reconocimiento de la centralidad de la imagen de nosotros mismos que subyace a la cuestión de la relectura surge a la hora de replantearse su perspectiva metodológica de análisis cultural en el momento más álgido de la discusión de la renovación, en tanto este momento representa también uno de los hitos de esta nueva etapa del exilio y su conciencia. De allí, entendemos, que Berríos haga explícito que su diagnóstico se basa en dicha imagen de lo nacional, en su relectura. "Insistimos, no entregamos ni proponemos una interpretación, sino que nos preocupamos de la interpretación que se nos entrega. Nos acercamos a la imagen de lo que aparece" (1983f, p. 2).

Berríos estaría reconociendo y respondiendo, en este sentido, a un problema metodológico que le plantea no solo el momento ideológico de la dictadura y la realidad chilena, sino las propias circunstancias del exilio, en la medida que estas circunstancias solo le permiten acercarse a aquella parte de la realidad que implica la imagen de lo propio. Así lo afirma explícita, aunque sintéticamente, cuando afirma:

> Hacemos esta consideración previa no solo por una opción metodológica sino también circunstancial. Estamos limitados por el espacio y el tiempo. Nos acercamos desde el exterior, a una realidad que está ausente para nosotros; no sólo porque vivimos en el extranjero, sino porque Chile mismo ha cambiado. Miramos desde lejos y con otras formas. De suyo este hecho plantea nuevas y desconocidas exigencias para el trabajo intelectual en sí (Berríos, 1983f, p. 3).

[326] Afirma Berríos respecto de esta dificultad en su trabajo: "Creemos que a pesar de esas carencias es posible con los elementos de que disponemos entrar al análisis de la creación artística como expresión de la cotidianidad. Avanzamos en la labor intelectual de develar la realidad cultural en su interioridad" (Berríos, 1983f, p. 4).

Por esta razón, por ejemplo, aun habiéndolas trabajado en sus Comentarios Culturales, Berríos dejará de lado la cuestión del teatro y de la experimentación musical en vivo, reconociendo las dificultades que surgen con las restricciones que impone el exilio: "Nuestra limitación de fuente, o de método, nos obliga a aclarar que hemos dejado fuera otros dos nombres importantes en la vida cultural chilena: Radrigán y R. Bravo. Tan solo referencialmente hemos tenido acceso a la obra teatral del primero y los experimentos musicales del segundo" (1983f, pp. 3-4). Sobre el teatro, ahondará en aquella imposibilidad, afirmando que este "constituye hoy (y en lo últimos diez años) una vivencia exclusiva de Chile" (1983f, p. 3).

De esta forma, Berríos está mostrando y haciéndose consciente, pensamos, de que la cuestión de la relectura de lo nacional se impone no como resultado del método puesto en relación con una prioridad teórico-política, como en un principio argumentaba en su tesis, sino por la conjunción de estas problemáticas con el lugar y la perspectiva particular desde la cual se hace dicho análisis. "Cotidianidad y exigencia intelectual" sería, de esta forma, un intento de reflexionar y hacer frente a esta situación de dificultad metodológica y de dimensionar las consecuencias políticas de esta para el trabajo intelectual.

Berríos es en cierta manera consciente, como se observa, no solo de los problemas metodológicos de la distancia del exilio respecto del análisis cultural que intenta, sino también de que dichos problemas tienen que ver con una transformación de la perspectiva relativa a las dos coordenadas que analizamos en el apartado anterior. El reconocimiento de la misma transformación de Chile remarca el carácter temporal que implica la distancia del exilio. Se ve, por otra parte, que aunque el exilio se acerca a los diez años de duración, estos problemas recién comenzaban a abordarse de manera explícita, siendo por ello catalogados de novedosos.

El desplazamiento que está operando en el trabajo de Berríos tiene que ver, sin embargo, no solo con la conformación y explicitación de lo que hemos llamado la perspectiva del exilio, sino con la particular forma del exilio de vivir la relación con el lugar y con el tiempo.

La cuestión de la relectura de lo nacional como forma de la lucha cultural estaría relacionada, en particular, con la experiencia del desespacio, en tanto que una de esas coordenadas desde las que se articula la perspectiva del exilio. Esta relación

vendría dada por la ruptura de la cotidianidad que implica el exilio. En particular, como afirma Carrasco, por el hecho de que sin una experiencia como la del exilio, que logre distanciarnos de nuestro propio "dónde", es muy difícil apreciarlo o descubrirlo, ya que es tan inmediato que lo damos por descontado.

Para Carrasco, al irse construyendo a lo largo de nuestra vida hasta hacerse inmodificable, nuestro "donde originario" se hace indiscernible de esta misma. La perspectiva del exilio hace, sin embargo, que este "dónde originario" aparezca con una nitidez privilegiada para el exiliado. "El país, cuando se vive como unidad de "donde originario" y de "dónde" exterior –afirma Carrasco–, no se ve, está presente en todo lo que hacemos y en todo lo que observamos y decimos, pero rara vez aparece objetivado" (2002, pp. 227-228).

Zambrano, por su parte, afirma que el exiliado, por mor de la aceptación de la orfandad que implica la ausencia de toda mediación en el exilio, de asumir la experiencia del abandono, no solo ha llegado a no tener lugar en el mundo, sino a no "ser nadie, ni un mendigo: no ser nada. Ser tan sólo lo que no puede dejarse ni perderse" (2004, p. 36).[327] El punto importante es que en el abandono, experiencia límite donde comienza el exilio, "sólo lo propio de que se está desposeído aparece, sólo lo que no se puede llegar a ser como ser propio. Lo propio es solamente en tanto que negación, imposibilidad" (Zambrano, 2004, p. 32).

Ahora bien, si llevamos con nosotros nuestro "dónde originario" allá donde vayamos, si es tan inabandonable como nuestro propio ser, la imposibilidad del retorno muestra que el exilio es en primer lugar, como afirmamos en la "Introducción", una particular forma de vivir la propia pertenencia, una manera de llevar el propio país a cuestas. El desarraigo, como experiencia de verse desprendido del lugar de pertenencia, implica en este sentido, más que un perder las raíces, un andarlas trayendo a la vista, "como si aquello en lo que estaba antes sumergido sin darse cuenta qué era y cómo era –afirma Carrasco–, se le apareciera en toda su pertinaz apariencia. El "dónde" es ahora su tema, su vivencia constante"(2002, p. 224).

Para Zambrano, en la misma dirección, el exilio representa

[327] Para Zambrano, el exiliado se asemeja en esto a la figura del desconocido.

> el lugar privilegiado para que la Patria se descubra, para que ella misma se descubra cuando ya el exiliado ha dejado de buscarla. (…) Cuando ya se sabe sin ella, sin padecer alguno, cuando ya no se recibe nada, nada de la patria, entonces se le aparece. No la puede definir, pues que tan siquiera la reconoce. ¿Sale acaso del fondo de su ser, de ese mismo fondo inaccesible que irónicamente despide alguna centella para no ser olvidado? Podría. Mas es reconocible en una sola palabra de su idioma, de su propio idioma, la que le da esa presencia impositiva, imperante, inesquivable (Zambrano, 2004, pp. 42-43).

Esta particular perspectiva del exilio que no solo hace nítida la visión de ese "dónde originario" sino, como afirma Zambrano, la hace inesquivable, no se da de forma inmediata, como se observa en este fragmento, sino que, en tanto perspectiva particular, llega cuando se ha agotado la esperanza, cuando el exilio se ha consumado.

Desde nuestra perspectiva, es esta cuestión la que finalmente está pesando en el diagnóstico de Berríos de la segunda etapa de la dictadura y, sobre todo, en el desplazamiento a la consideración de Latinoamérica, en la medida que no es solo la realidad ideológica de la dictadura la que cambia con el tránsito entre su primera y su segunda etapa, sino también va cambiando la perspectiva del mismo exilio. Junto con arraigar la dictadura, el exilio chileno empieza a tener conciencia de la duración de esta y del desvanecimiento de la "provisionalidad" que tiene su propia situación.

A nivel del desarrollo y transformación de su perspectiva, la pregunta por la imagen de lo propio hace el recorrido entre la importancia de la relectura de lo nacional en su interpretación histórico-ideológica de la lucha cultural (trabajo que hace principalmente en su tesis) y la respuesta por parte de Berríos a dicha pregunta desde Latinoamérica (cuestión que se vislumbra en la última versión de la *Investigación*, la que desemboca en su libro *Identidad-origen-modelos*). La formulación del diagnóstico de la renovación, donde la pregunta por la identidad se presenta para Berríos como una

cuestión central e ineludible, es el punto de inflexión, como mostramos, entre estos dos extremos.[328]

El punto es que si bien, como hemos mostrado en el caso chileno, desde un primer momento el exiliado vive volcado hacia su país, el que ha dejado a la fuerza, la entrada en la perspectiva del exilio propiamente, hace que el exiliado se vea enfrentado de forma consciente a la experiencia del desarraigo, que sea particularmente consciente de sus propias raíces.

El surgimiento de esta cuestión, en el exilio chileno, se vislumbra nítidamente en un texto literario, escrito y utilizado por Jorge Arrate (1987d) como discurso inaugural de la sexta versión de la ESIN, realizada en Mendoza. En este, pronunciado explícitamente con la intención de que aquellos que venían del interior del país pudieran empatizar con la experiencia de los que estuvieron o aún estaban en el exilio, describe cinco momentos del mismo desde la perspectiva del hábito y la cotidianidad.

Estos cinco momentos avanzan desde la salida al exilio hasta el ansiado retorno, calzando los tres primeros con los que hemos descrito en el primer apartado del capítulo. En el tercero, el que nos interesa en este punto, describe de la siguiente manera una de la principal preocupación que surge cuando se consuma la perspectiva del exilio:

> Las ciudades respectivas comenzaron a ser propias cuando ya era natural esquivar un hoyo de sus calles o apretar el acelerador cerca de una esquina para alcanzar una luz verde cuya duración se había aprendido a estimar con bastante aproximación. (…) Las horas de comida se fueron poniendo casi a tono con las de la mayoría de la población. (…) Los patos y los cisnes, ciudadanos respetables de algunos municipios, seguirían viviendo en paz, sin sobresaltos mayores, ni soñando siquiera que alguno de estos nuevos vecinos llegados de

[328] La importancia de la imagen de uno mismo se traslada, incluso, al análisis que hace de la filosofía latinoamericana. En efecto, lo primero que intentará Berríos será enfocarse en aquellos lugares, los congresos y las historias de la filosofía latinoamericana, donde esta se ha dado una imagen de sí misma. Desde nuestra interpretación, Berríos está buscando, en línea con su perspectiva metodológica, hacer la historia de las distintas relecturas de la filosofía latinoamericana. Para Berríos, el estudio de la filosofía latinoamericana, en esta perspectiva, "no puede desarrollarse (…) sin la consideración de las sucesivas interpretaciones a las que ha conducido la vinculación con la historia y el desarrollo político" (Berríos, 1983g, p. 6).

> otras tierras los miraban con ojos codiciosos y se preguntaban por qué no hacerlos estofado.
>
> Y así, al correr de los años, lo propio se fue desdibujando bajo el empuje de lo ajeno, y algo de lo ajeno comenzó a ser propio. Como de costumbre, hubo largas discusiones sobre cuánto de lo ajeno podía apropiarse y cuanto de lo propio podía dejar desvanecerse. Los más recalcitrantes siguieron, por un tiempo, encerrados en la totalidad de lo propio; ignorantes que, quisiéranlo o no, lo ajeno penetraría como el aire por las rendijas de las puertas (…). En el otro extremo, lo ajeno hizo su agosto y en algunos casos sumió a lo propio en las profundidades. Creyó lo ajeno haber triunfado en definitiva ¡Vana pretensión! (Arrate, 1987d, pp. 63-64).

Como se observa, lo particular de la consumación del exilio respecto de su perspectiva es que, al volverse nítidas aquellas raíces, más que una seguridad o certeza sobre las mismas, estas se vuelven problemáticas en el exilio. Esto se entiende de mejor manera desde la comparación que hacíamos respecto de la forma en que, desde la cotidianidad, se llevaba la pertenencia: una forma a-temática y, por lo mismo, a-problemática de llevarlas consigo.

Una de las instancias que canalizó estas preocupaciones en el exilio, como en el caso de Berríos, fue la del ámbito cultural, tanto en la actividad artística como en la discusión intelectual, las que junto con el activismo social, fueron permeando y remplazando a la actividad política como principal motor de la comunidad de exiliados (Bell et al., 1993; Prognon, 2008). Carlos Orellana afirma en esta dirección:

> El proceso de integración en los países de acogida se producía de manera inexorable, y en aquellos chilenos de mayor madurez intelectual, mejor preparados para resolver armoniosamente y de modo creador el enfrentamiento con el nuevo entorno cultural, en la medida en que se integraban, se hacía –paradoja sólo aparente– más fuerte su capacidad de reconocimiento de los orígenes y su poder y voluntad de reflexión en torno a las cuestiones fundamentales de la identidad nacional (1994, p. 14).

Con la normalización del exilio, de esta forma, no solo se comienzan a tomar las medidas y decisiones para poder hacerle frente, tanto a nivel personal como desde las organizaciones políticas, a su prolongación en el tiempo. Se abre también una reflexión sobre su profundidad e implicancias, surgiendo con esto la pregunta por el perfil de lo propio y de la propia identidad. Muestra de la amplitud de estas discusiones son algunos de los temas que se debatieron en el contexto del encuentro de Chantilly II, realizado entre el 2 y el 4 de septiembre de 1983 bajo el título "Los desafíos de la redemocratización".

La posibilidad de retornar a Chile, abierta en los días inmediatamente anteriores a la realización del encuentro con la publicación de las listas masivas, permea su desarrollo de la misma forma que sucedió con la ESIN-3, finalizada una semana antes. En efecto, fuera de profundizar y ampliar la discusión de Chantilly I, haciendo precisiones y matices de los puntos más polémicos del primer encuentro,[329] en Chantilly II se discutirá transversalmente sobre el posible final del exilio y, sobre todo, el aporte que este podría significar al país asumiendo sus particulares características.[330]

Se reconoce explícitamente, por ejemplo, en la comisión que trató el problema de las Fuerzas Armadas y las relaciones internacionales, que era necesario aceptar que por la duración que ya acumulaba el exilio, muchos exiliados no volverán a vivir nuevamente a Chile, sin que esto fuera un hecho en ningún caso condenable (ASER y INC, 1984).[331]

El punto más significativo para nosotros, sin embargo, es que se dedicó una de las cuatro comisiones que tuvo el seminario a tratar específicamente el problema de la

[329] En sus Actas, publicadas esta vez en la revista *Plural* del INC sin los textos de las comunicaciones, uno de los más importantes matices hechos respecto de Chantilly I fue el primer consenso al que se llegó en la última de estas comisiones: "No es necesario –se lee en estas– *romper* con el marxismo para avanzar hacia un proyecto socialista y democrático" (ASER y INC, 1984, p. 100).

[330] Desde nuestra perspectiva, la reaparición de la posibilidad del retorno, cinco años después de la ley de Amnistía y diez del comienzo de la dictadura, hace explícito un reconocimiento y transformación que se venía dando desde el comienzo de la normalización de la dictadura.

[331] La premisa inicial de esta mesa de trabajo era que los temas de defensa y seguridad no podían ya pensarse sin el contexto internacional. En esta línea, se planteó la oportunidad de aprovechar a aquellos compatriotas que se quedarían en el extranjero para mantener, a través de ellos, una organización en el exterior de apoyo a la política internacional del país, luego de reestablecido el orden democrático.

dimensión cultural en el proyecto de redemocratización del país,[332] en donde se abordó el tema de la identidad y, de forma directa, la particular perspectiva y aporte que implica el exilio sobre esta cuestión, todo desde una perspectiva cercana al enfoque en que Berríos analiza la lucha cultural.[333] En efecto, la premisa inicial de la discusión, para los organizadores, se basaba en "la certeza de que la formulación de una alternativa democrática debería pasar, necesariamente, por el descubrimiento de una identidad colectiva susceptible de asumir la tradición y proyectarse creativa y transformadoramente hacia el futuro" (ASER y INC, 1984, p. 99).[334]

Algunas de las constataciones y perspectivas comunes que se expresaron en la discusión de esta comisión y que muestran la coincidencia con el enfoque y las preocupaciones de Berrios fueron, por ejemplo, que el problema de la identidad debía abordarse indisolublemente ligado a la cultura, definiéndolo como un cuestionamiento permanente sobre el ser individual y colectivo: "Rescate crítico y búsqueda transformadora en un universo por definición contradictorio, aparecen como imperativos categóricos de la dimensión cultural" (ASER y INC, 1984, p. 103). Por otra parte, se reconoce el mestizaje constitutivo de la propia identidad cultural como una realidad operante. Lo importante no radicaría, para los asistentes, en lo positivo o negativo de esta cuestión, sino en cómo opera dicho mestizaje y el resultado de este.[335] Entre los participantes, hubo también acuerdo respecto a lo positivo de pensar de manera colectiva "lo chileno", como una cuestión de identidad.

Es particularmente respecto de la preocupación por la forma de reintegración de los exiliados, ligada a la cuestión cultural, que aparecerá explícitamente el reconocimiento de esta particular perspectiva del exilio y, de forma algo menos explícita, la forma de la

[332] Los cuatro ejes temáticos que se analizaron en esta oportunidad fueron: Fuerzas Armadas y relaciones internacionales; movilización popular y fuerzas sociales; marxismo, socialismo y redemocratización; y, finalmente, la dimensión cultural de la redemocratización (ASER y INC, 1984).
[333] En Chantilly I, la cultura había sido abordada dentro de la comisión "Evolución político-cultural del régimen militar y escenarios posibles de una transición a la democracia", aunque sin ser centro de un debate específico, al menos en lo que reflejan sus actas (ASER y INC, 1982).
[334] La discusión dentro de esta comisión, como afirman las actas, adoptó una estructura flexible tanto por la amplitud de los temas tratados, para contrarrestar una cierta tradición de la izquierda, reconocida y debatida en la misma comisión, de tratar los temas culturales de manera estrecha, como para hacer frente al problema de la apropiación académica y/o profesional del discurso cultural.
[335] Se cita como ejemplo de esta cuestión el creciente proceso de pauperización cultural que implica la televisión en Chile.

respuesta desde esta perspectiva a la cuestión de la identidad. Esta se expresó especialmente en la discusión sobre el "Proyecto cultural" para el país.[336]

Para los participantes de esta comisión, la importancia del exilio radica en que ha generado, desde el punto de vista cultural, formas específicas de identidad que deben ser reconocidas en el proceso de refundación del proyecto nacional a partir del fin de la dictadura y la consecuente posibilidad de retorno de los exiliados. Para estos, en estas nuevas formas de identidad que surgen en el exilio, existe una tensión que puede enriquecer la cultura chilena. "Durante todos estos años el chileno ha ensanchado su capacidad de apropiación cultural obligado por las condiciones impuestas –se afirma en las actas–. Ha aprendido a ver, a leer de manera diferente los signos que contradicen el opaco y castrante verbo oficial de la dictadura" (ASER y INC, 1984, p. 104).

Desde nuestra óptica, sin embargo, la perspectiva del exilio no se vislumbra únicamente desde la centralidad de la pregunta por la identidad sino, particularmente, en la perspectiva desde la que se plantea dicha pregunta y, por ende, se hace más nítida en su respuesta. La influencia del exilio en el pensamiento de Berríos se observa, en este sentido, no solo por el hecho de que Berríos aborde en primer lugar la forma de la relectura de lo nacional como lo central en la lucha cultural, ni porque identifique como problema central de la segunda etapa de la dictadura la pregunta por la identidad; se da, principalmente, por la transformación que se produce en su itinerario intelectual hacia la consideración de Latinoamérica como respuesta a esta pregunta.

Si con la consumación del exilio, la identidad aparece de forma nítida y, por lo mismo, problemática, lo particular de su perspectiva, en Berríos, se mostrará en la respuesta crítica respecto de dicha identidad. En particular, por la respuesta desde Latinoamérica a la misma, como el paso de una relectura de lo nacional, a otra que la supera.

Esta cuestión aparece, en efecto, en el encuentro de Chantilly II: a la par que en el reconocimiento de la normalización de la dictadura y la perpetuidad que ha alcanzado el exilio para algunos, en las actas se afirma que lo que ponen en evidencia las nuevas formas de identidad que ha proporcionado el ensanchamiento de la

[336] Distanciándose de la noción de "modelo cultural", por Proyecto cultural se entiende en esta comisión una dinámica de rescate crítico de la tradición que "busca transformar el presente y diseñar nuevas bases de convivencia" (ASER y INC, 1984, pp. 103-104).

capacidad de apropiación cultural del exiliado, es "la necesaria apertura hacia lo exterior, y muy especialmente hacia lo latinoamericano, que debe tener todo proyecto cultural [para el país]" (ASER y INC, 1984, p. 104).

Como mostramos, en el caso de Berríos este reconocimiento y conciencia va apareciendo ya en los textos que corresponden al último tramo de su trabajo de tesis doctoral y se hace explícita, por primera vez, ligada al reconocimiento de una nueva etapa de la dictadura y a la necesidad de una nueva interpretación ideológica de América Latina en su conjunto.[337] Los hitos más importantes de su desarrollo coinciden, sin embargo, con su participación tanto en las ESIN del Instituto para el Nuevo Chile de Rotterdam, como en los dos encuentros de Chantilly, todas actividades realizadas entre los veranos europeos de 1982 y 1983.[338]

Lo importante para nosotros no es primeramente, sin embargo, el peso preciso de estas actividades en el pensamiento de Berríos, sino lo que muestran del momento y las características en que se encontraba dicha discusión, tanto porque el diagnóstico de Berríos está en la línea de esta discusión como porque la misma muestra los temas importantes que iban surgiendo en este momento del exilio chileno.[339] Muestran, en el mismo sentido, la relación entre el desplazamiento hacia la consideración de Latinoamérica como respuesta al desafío de la renovación por parte de Berríos y la entrada en la perspectiva del exilio que hemos descrito.

La respuesta particular desde Latinoamérica a la cuestión de la identidad, sin embargo, refiere a la relación de la experiencia del desespacio con la del destiempo, como la coordenada que completa la configuración de la perspectiva del exilio. Así, como la perspectiva del exilio no se explica sino por la conjunción de la experiencia

[337] En los "Elementos para el estudio del mecanismo de formación de la ideología y del ser nacional" (Berríos, 1979e).

[338] A este periodo de tiempo pertenecen escritos como los perdidos "El concepto de renovación bajo el punto de vista de la historia del pensamiento filosófico latinoamericano", de septiembre de 1982, o "Renovación-consenso-raíces. Consideraciones metodológicas para un diagnóstico ideológico-cultural. Chile 1973-1983" de abril de 1983. También, los ya trabajados "Panorama de la filosofía latinoamericana", de diciembre de 1982, "Cotidianidad y exigencia intelectual. Estudio sobre el papel del intelectual en la situación chilena actual", de agosto de 1983 e, incluso, la tercera versión del Proyecto de investigación, de julio de ese mismo año. Posterior a estas fechas, como ya mencionamos, Berríos dejará de lado sus Comentarios mensuales para dedicarse a los últimos Comentarios temáticos, además de cerrar los trabajos preparatorios de su Proyecto con el manuscrito "Ensayo de interpretación de la historia de la filosofía latinoamericana –Tesis-", de octubre de 1983.

[339] En cualquier caso, su presencia en estas, muestra el nivel de implicación que Berríos tenía en la discusión política y cultural dentro del exilio chileno.

del desespacio y destiempo, su particular concreción en el trabajo de Berríos aparecerá en el vínculo entre el problema de la identidad (la cuestión de la relectura de lo nacional) y su perspectiva histórica de análisis cultural.

6.4 Destiempo y perspectiva histórica.

La centralidad de la historia como perspectiva metodológica recorre toda la obra que hemos revisado de Berríos en nuestro trabajo. Es crucial, en la medida que, tanto la perspectiva política de su trabajo intelectual como su perspectiva metodológica de análisis e interpretación de la lucha cultural, se basan en la centralidad del desarrollo histórico. Es en la perspectiva histórica que ambas se encuentran.

En un primer momento, esta se presentó y fundamentó como la forma adecuada para abordar el problema de lo nacional a nivel cultural por el análisis del momento teórico de la teoría de las dos culturas de Lenin. Bajo este análisis, Berríos asume, por un lado, la centralidad del paso de una a otra forma de apropiación de la realidad como lucha política (la idea de la transición ideológica) y, por otro, la determinación histórica de la cultura, situación desde la que se puede observar el carácter de clase de la lucha cultural.

Si bien en un principio este punto de partida estaría justificado en la medida que, tanto la época "entre revoluciones" que vive Lenin como el golpe de Estado en Chile comparten al imperialismo como momento teórico, posteriormente Berríos insistirá en la pertinencia de la perspectiva histórica, en la medida en que esta sería uno de los principales aportes teóricos del proletariado.

Para Berríos, esta perspectiva surgiría con el desarrollo de la clase proletaria y su intento de respuesta a los problemas concretos de su práctica y lucha cultural. El desarrollo histórico del proletariado sería, dentro de su argumentación, el trasfondo de la importancia y pertinencia de la perspectiva histórica, que se contrapone a la perspectiva desde la que la dictadura fundamenta lo que sería lo propiamente nacional, calificada por Berríos de profundamente ahistórica.

Ahora bien, la perspectiva histórica de Berríos tiene relación directa con la perspectiva política de su trabajo teórico no solo porque responde a las necesidades

históricas de las luchas del proletariado y las posibilidades teóricas que abre su irrupción histórica como clase. Esta relación se da, en particular, por la historia concreta de unión entre la cultura popular y el proletariado en Chile, hecho que pone al intelectual dentro de la lucha cultural desde la necesidad de ser un aporte a su propio contexto, imperativo que asume Berríos en su intención de contribuir en la lucha cultural contra la dictadura.

Recordemos que el primer y principal motivo del análisis cultural de Berríos es poder dilucidar la forma y los límites de la lucha cultural. Con este objetivo, busca distinguir la relación entre la forma de aprehensión de la realidad de la dominación y la forma de aprehensión popular, ambas presentes en las expresiones culturales populares. Como hemos insistido, su método no se centra en el contenido de estas sino en las formas de apropiación que, aunque enfrentadas en la lucha cultural, se mezclan en las mismas expresiones. Sus análisis sobre la educación, las teleseries, Fernando Ubiergo o Zalo Reyes son muestra de su intento por diferenciar ambas formas de aprehensión en unos mismos hechos culturales.

La posibilidad de esta distinción se basa, principalmente, en el análisis de la dimensión en la que la cotidianidad del sujeto se desenvuelve, que no es otra para Berríos que su dimensión histórica. En su perspectiva, es el desarrollo histórico de la forma en que se presenta una expresión cultural el que puede explicar el lugar que este tiene en la lucha ideológica actual. Es necesario, por ello, abordar los momentos históricos que hacen explicable una expresión cultural en cuanto apropiación de la realidad. Es a través de ellos que se puede estudiar la vinculación de dicha expresión con la ideología dominante y, por ende, explicitar dicha forma de dominación.

La comprensión histórica de la pregunta por lo nacional permite entender, en esta dirección, que aunque la dominación se presente como su único portavoz, a su discurso subyace la apropiación y cambio de función de elementos de la cultura popular que integran a esta última dentro de la dominación. De esta forma, se vislumbra que la cultura nacional está históricamente constituida por la pugna entre dicha cultura dominante y la dominada respecto de aquellos elementos que se presenta como centrales para dicha cultura.

La transición que Berríos describe para la lucha cultural chilena se jugaría en la reapropiación de aquellos elementos y, por ende, en la relectura de lo nacional que

se imponga en dicha lucha. Esta es la forma que toma la lucha cultural en el periodo de transición que vive Chile y que nosotros destacamos como una lucha de relecturas.

Por ello, lo importante de su perspectiva radica en el estudio histórico de dichos elementos que son presentados por la dominación como eternos. Estudio tanto de su origen como de su desarrollo en el mismo proceso histórico de lucha. Este es el análisis que realiza de los elementos de lo nacional que se vislumbran en las distintas etapas que recorre el himno nacional a la par del desarrollo de los procesos sociales y políticos del país, destacándose dentro de este la irrupción del proletariado y su camino de autonomía cultural. Por ello, el estudio de estos elementos es completado, en la tesis, por el estudio del desarrollo de la lucha de la cultura popular y su unión con la lucha proletaria.

La importancia de la tesis dentro del itinerario de Berríos es, como mencionamos, hacer de marco ideológico-histórico desde donde interpretar la lucha cultural en el propio momento teórico de Berríos. Será en tanto interpretación histórica del desarrollo de la lucha cultural, la base de toda su perspectiva de análisis de la lucha cultural en adelante, cuestión que se vislumbra de forma nítida en sus Comentarios Culturales.

Ahora bien, en la medida que el trabajo de Berríos intenta ser una respuesta a su contexto, el paso de la primera a la segunda etapa de la dictadura y sus consecuencias se mostró crucial en la trasformación de su perspectiva, desde la búsqueda de un correcto diagnóstico de su momento teórico a la proposición de una respuesta a este contexto. El desafío de la renovación como diagnóstico de esta segunda etapa expresa el momento particular en que se encuentra la lucha cultural por lo nacional.

Desde nuestro punto de vista, el concepto clave para entender cómo el paso entre el diagnóstico de su propio momento teórico y la respuesta a este se basa en esta perspectiva histórica (y con ello, la unión de su perspectiva metodológica y su perspectiva política del trabajo teórico) es el concepto de tradición.

Para Berríos, como mostramos, la tradición representa justamente el modo en que se entiende la forma de apropiación de la realidad de un grupo desde su perspectiva histórica. Se refiere a la lectura que, desde el presente, se hace del pasado de dicha forma de apropiación. Por ello, por la importancia del presente en dicha lectura,

Berríos afirma que toda tradición funciona como sostén de la lucha ideológica. En este sentido, la perspectiva histórica hace parte de la lucha cultural no solo porque muestre el mecanismo de dominación cultural, sino también porque es la base de la reapropiación de la propia tradición cultural, como forma de lucha por la hegemonía y consumación de la transición ideológica.

En esta dirección, si por un lado la respuesta que da Berríos al desafío de la renovación está condicionada por la pregunta por las raíces, por otro, responde a la forma de la relectura de lo nacional como forma de superación de la dominación. Berríos busca recuperar una forma de apropiación de los elementos centrales que constituyen la cultural nacional, que supere aquella forma de apropiación de la burguesía con una nueva relectura de lo nacional. Esta recuperación se da en la forma de la reapropiación de un origen y de las recepciones que se han hecho de este hasta el presente. La perspectiva histórica de Berríos, de esta forma, no implica solo el pasado sino también el presente de la lucha cultural. El desafío de la renovación, con su pregunta por la identidad, es justamente el diagnóstico presente desde el que Berríos hace la lectura de la tradición para poder enfrentar dicha lucha ideológica por la hegemonía.

Su perspectiva histórica cruza, por ello, el Proyecto de Investigación sobre Andrés Bello en tanto este representa la respuesta intelectual de Berríos al desafío de la renovación. En esta dirección, Berríos afirma en el Proyecto que el "estudio de la historia no es un problema coyuntural. Es una base necesaria para la renovación del concepto de nación en Latinoamérica y por lo tanto del conocimiento del propio desarrollo" (Berríos, 1983i, p. 7).

La perspectiva histórica, sin embargo, no solo se mantiene como pilar de su metodología, sino que pasa a ser el tema principal de su lectura de la obra de Bello: se propone analizar la concepción de la historia que, en relación al proceso de formación de la nacionalidad en América Latina en el siglo XIX, se desprende de su obra.

En la tercera versión del Proyecto, en donde se vislumbra ya la consumación del desplazamiento hacia la consideración de Latinoamérica, Berríos va a profundizar en la importancia de la historia para la respuesta a la pregunta por la identidad que plantea la renovación. "En torno al concepto de la historia y su apropiación por las jóvenes repúblicas no está sólo el concepto heredado del romanticismo –afirma

Berríos–, sino la conciencia de la propia identidad en las circunstancias particulares de su nacimiento" (Berríos, 1985c, p. 10). Para Berríos, es en la época de la formación de la nacionalidad donde se empieza a formar una "conciencia histórica" del Continente.

Desde nuestra perspectiva, como afirmamos, el peso que tiene la perspectiva histórica dentro del itinerario intelectual de Berríos y sus transformaciones no está dado principalmente, sin embargo, ni por la perspectiva de análisis cultural que se desprende de la teoría de las dos culturas de Lenin, ni por las necesidades del proletariado de pensar las condiciones de su lucha.

Ya en la primera explicitación que hace de la centralidad de su perspectiva histórica, se observa que esta no deriva de la conclusión del análisis que hace de la teoría de Lenin. En efecto, la interpretación de la teoría de las dos culturas no remite a la teoría leninista en sí misma sino a la dilucidación de lo que Berríos llama su "momento teórico". El sentido y la importancia de dicha teoría, para Berríos, estaría dada por la respuesta que Lenin da a las circunstancias del desarrollo histórico concreto de la clase obrera en la Rusia zarista, particularmente el periodo "entre revoluciones", que representa el momento particular de la lucha ideológica en que Lenin postula su teoría.

La perspectiva histórica de análisis sería previa, en este sentido, tanto a la teoría leninista como al momento histórico en la que se desarrolla. Lo importante para Berríos es la dilucidación de las condiciones históricas de lucha donde surge la teoría, lo que explicaría el por qué se plantea Lenin el problema cultural de aquella manera, en ese contexto particular. La centralidad de la perspectiva histórica no viene, entonces, ni de la dilucidación de la teoría misma ni, tampoco, solo de la relación con su contexto, sino que subyace a la forma en que Berrios hace dicha lectura.

Esto se verifica luego de la consumación de la perspectiva del exilio, en el diagnóstico del desafío de la renovación como su propio momento teórico y en la respuesta a este. En efecto, desde la tercera versión de su Proyecto de Investigación en adelante, y particularmente en "Cotidianidad y exigencia intelectual" (Berríos, 1983f), Berríos va trasladar el origen de la importancia intelectual de responder al propio contexto desde la irrupción del proletariado como clase, a los intelectuales que surgieron inmediatamente después de las independencias americanas, entre los que destaca Andrés Bello. En este sentido, la perspectiva histórica que viene a la par que

la preocupación por el contexto y los problemas presentes de los próceres de la independencia, sería para Berríos previa a los problemas que plantea la irrupción del proletariado.

Este desplazamiento respondería, desde nuestra perspectiva, a la entrada en la perspectiva del exilio que, como mostramos en el apartado anterior, subyace a la pregunta por la identidad como uno de sus principales interrogantes. Fuera de la valoración que hace Berríos de las fuentes de su perspectiva, creemos que la necesidad de pensar el desarrollo histórico de las propias raíces, lo que en el caso de Berríos representa repensar la propia identidad desde una perspectiva histórica, es la cuestión central de esta como consecuencia del exilio. En particular, esta surgiría de la experiencia del destiempo como la coordenada temporal que define la perspectiva del exilio.

Recordemos que, al igual que el desespacio implica la experiencia de estar suspendidos en un lugar inestable "entre" su "dónde originario" del cual han sido expulsados y el "dónde" de otros, en el cual no pueden efectivamente instalarse, el destiempo implica, para los exiliados, estar suspendido entre el "tiempo originario", que continúa su paso allí de donde han sido expulsados, y la recuperación de ese tiempo en el futuro, sin llegar a compartir del todo, el tiempo de aquellos que habitan el lugar de su exilio. Si con respecto a la experiencia del desespacio el exiliado se siente fuera del "espacio común" que representa el "dónde originario", la experiencia del destiempo lo hará sentirse fuera de un "tiempo común".

El destiempo remite, así, a ese lugar desde el que cobra sentido, configurando junto al desespacio, las coordenadas de la perspectiva del exilio, al ser el exiliado expulsado no solo de su lugar, sino también de su propio tiempo.

> Tendremos así que patria –afirma Solanes– es ciertamente un país pero que si la realidad geográfica que lo configura resulta distinta de las demás, ello se debe a que la patria es también, y sobre todo, una realidad que se da en el tiempo y quizás debiera decirse (…) que es ella, la patria, la que da el tiempo, la que, siendo hace que el tiempo sea también (1993, p. 170).

En su "Carta sobre el exilio", el primero de los textos en los que reflexiona de forma específica sobre esta experiencia,[340] Zambrano (2014) abordará la importancia de la historia desde la particular perspectiva que tiene el exiliado, mostrando además de qué forma la experiencia del destiempo y su relación con la perspectiva histórica son resultado de una experiencia que atañe tanto a exiliados como a no-exiliados.

Al comienzo de su texto, Zambrano repara en una de las circunstancias a la que el exiliado tiene que hacer frente en su exilio, donde se le aparece el peso de dicha perspectiva. Zambrano afirma que, en su camino, el exiliado ha sido confrontado a un sinfín de interrogantes nacidas de la asignación de roles, máscaras o personajes que, más que de su experiencia, nacen de la situación que viven aquellos que se le aproximan.[341] Para Zambrano, en efecto, el exilio representa, como pocas, una situación en la que se demandan "como en un rito iniciático las pruebas de la condición humana. Tal como si estuviese cumpliendo la iniciación de ser hombre" (2014, p. 4).[342] Tras todas estas preguntas, sin embargo, predomina un único cuestionamiento que, como el que espera para ser examinado, carga el exiliado en su camino: ¿por qué se es un exiliado?

Zambrano afirma que dar respuesta a esta y las otras preguntas que se le plantean implica, para el exiliado, volver a recorrer el camino que ha ido transitando a lo largo de su exilio. Este camino, afirma Zambrano, es un camino en el que, a fuerza de penas, trabajos y renuncia, parece el exiliado haberse quedado en la orilla de la historia, produciendo la impresión de ser él mismo lo pasado "un pasado que se ha quedado quieto, que es pura presencia" (2014, p. 7).

Ahora bien, el problema que enfrenta Zambrano en su "Carta sobre el exilio" no es la del exiliado como sujeto particular frente a estas preguntas, sino la división

[340] Zambrano reflexiona aquí sobre las circunstancias existenciales del exiliado, la perspectiva que logra desde ellas y sus posibles repercusiones políticas, desde su propia experiencia, derivada de su compromiso político con la segunda República española (1931-1939) y la derrota de este proyecto en la Guerra civil (1936-1939).

[341] "He conocido de todo –afirma Zambrano–: desde ser considerada como héroe, un héroe superviviente, hasta el desprecio con que ciertas conciencias reaccionan ante la presencia viva de un enigma; desde la hostilidad declarada hasta la adhesión, esa con que algunas conciencias se sienten rescatadas y que envuelve naturalmente la exigencia de que siga así siempre, como se pide al que nos salva de algo. (…) Y en medio y alrededor todos los grados de la curiosidad, de la simpatía, de la indiferencia, del recelo" (2014, pp. 3-4).

[342] Esto es así, porque la única respuesta que el exiliado podría dar finalmente a la pregunta con la que carga es, según Zambrano, la misma que debería dar a quien se le pregunta por qué ha nacido: "porque me dejaron la vida o, con mayor precisión, porque me dejaron en la vida" (2014, p. 5).

entre exiliados y no-exiliados respecto de la significación del exilio y, en particular, de su relación con la experiencia del tiempo y, con ello, de la historia. Es en particular frente a la imagen que representa el mismo exilio que Zambrano abordará dicha división.

En efecto, aunque tanto para Zambrano como para los no-exiliados, la figura del exiliado representa la imagen de lo pasado, la perspectiva temporal de la experiencia del exilio diverge en cada caso; refiere a un pasado distinto. Los no-exiliados, según Zambrano, al contrario que aquellos que el exiliado se encuentra en su camino, han dejado ya de preguntarle nada, si quiera de pedirle que regrese. En este sentido, respecto de la imagen que representan, estos parecen ver en el exiliado un pasado que está condenado a desvanecerse: Para Zambrano, "nos ven así por identificar nuestra quieta imagen con la de un pasado inasimilable" (2014, p. 11).

Zambrano no se está refiriendo en estas líneas, sin embargo, a aquellos que causaron el exilio y que ostentan el poder al interior. Habla sobre todo de aquellos que, sometidos a ese poder y contrarios a él, han llegado, por fuerza de la edad, a la vida pública, pretendiendo "como la cosa más natural la exclusividad de decidir los destinos de la patria" (2014, pp. 9-10). Con ello, ignoran a los exiliados como parte de dicha construcción.

Por el contrario, para Zambrano, reparando en la particular perspectiva del exilio, si el exiliado se ha quedado "embebido en sí mismo y como ajeno a todo, hasta a su propia historia, es por verla, por estarla viendo cada vez con mayor claridad y precisión, desde ese lugar, en ese límite entre la vida y la muerte donde habita, el cuál es lugar privilegiado para que se dé la lucidez" (2014, p. 10). Así, por la particular perspectiva que por el exilio adquiere, Zambrano afirma de su propia experiencia: "si somos pasado, en verdad es por ser memoria, memoria de lo pasado en España" (2014, p. 11).

Esta misma forma de representar memoria y pasado, debido a la propia experiencia de estar enfrentado a su historia, sería la razón que tienen los no-exiliados para ignorar el exilio. Al no cuestionarse siquiera por el lugar en donde se encuentran los exiliados, no se preguntan tampoco por qué están allí, de manera que, al ignorar el

hecho mismo del exilio, estarían olvidando al mismo tiempo las razones que lo provocaron y, con ello, ignorando su propio pasado.[343]

Esta perspectiva revela, por contraste, el tipo particular de conocimiento que, para Zambrano, puede dar la perspectiva del exilio. Como se observa, Zambrano sitúa la oposición entre unos y otros en la tensión temporal entre memoria y olvido. En particular, para Zambrano, la crisis que su exilio muestra, desvela la "palabra y la verdad en la que la historia que ellos han padecido y hecho, también la anterior, la historia de España, se hubiera ido reduciendo" (2014, pp. 7-8).

El exiliado, en efecto, frente a las múltiples requisitorias sobre su condición que atiende en su camino, no solo ha tenido que recorrer el camino de su exilio y el de las circunstancias que lo produjeron para responderlas, sino que ha tenido que dar cuenta de su pasado y su historia de forma íntegra, toda la historia de España en su caso, como si representara a los exiliados de todas sus épocas. El punto, para Zambrano, es que al aceptar responder a todas esas preguntas, el exiliado "ha tenido que adentrarse en las entrañas de la historia, ha vivido en sus infiernos, una y otra vez ha descendido a ellos para salir con un poco de verdad arrancada de ellos. Ha tenido que ir transformándose, sin darse cuenta, en conciencia de la historia" (Zambrano, 2014, p. 11).

Ahora bien, aunque muestra la relación entre la perspectiva histórica y el exilio, esta cuestión no explica, en el fondo, la forma en que esta perspectiva se configura desde la coordenada del destiempo como parte crucial de la propia perspectiva del exilio. Para comprenderla, abordaremos una forma particular de memoria que surge en el exilio y que Pedro Miras ha llamado la "memoria como vacío".

En su texto "Memoria e historia", Miras (2016) abordará cinco situaciones existenciales que se relacionan con la memoria, descritas desde su propia experiencia de exilio y los acontecimientos que lo envolvieron, donde la memoria se ve afectada de alguna manera.[344] La memoria como vacío, en particular, surge cuando el exilio ya

[343] Según Zambrano, lo que en particular estos temen, es que la memoria que los exiliados representan venga a reproducir el pasado de la Guerra Civil, pasado que nadie quiere repetir. "Y para que no suceda, se piensa que hay que olvidarlo, hay que condenar lo pasado para que no vuelva a pasar" (Zambrano, 2014, p. 12).

[344] Estas situaciones son "a solas con mis recuerdos", la memoria como refugio, la memoria como vacío, la memoria como quebranto y la memoria como relato necesario.

tiene una cierta duración, extendiéndose incluso más allá del final de la prohibición del retorno, y refiere a recuerdos que, si bien deberían existir, al igual que muchas personas "primero fueron secuestrados y después hechos desaparecer: en nuestra memoria no hay nada; apenas, a veces, alguna imagen virtual, más inventada que percibida" (2016, pp. 30-31).

Merece la pena reproducir uno de los ejemplos con los que Miras ejemplifica esta situación:

> un retornado recorre una calle con muchos cambios, la avenida Providencia. A lo lejos viene una persona que conoce y estima; es el padre de un antiguo compañero de estudio y en cuya casa se celebraron inolvidables fiestas «¡Don fulano!», exclama. «Qué gusto verlo. ¿Qué es de fulanito? ¿Está en Chile?». La respuesta, brutal, le sorprende: «Idiota, me confundes con mi propio padre…» (2016, p. 31).

Miras distinguirá esta memoria como vacío del olvido, ya que en este último siempre queda una traza que puede permitir recordar aquello que se ha olvidado. Así, lo que particularmente los diferencia, para Miras, es que el olvido parece no destruir la sensación de unidad y continuidad de nuestra memoria. Por el contrario, la memoria como vacío se manifiesta en la falta de continuidad entre la imagen del presente y la que guardamos en la memoria. "Hay sólo un vacío donde deberían estar las imágenes que corresponden a esos años que no compartimos", afirma Miras (2016, p. 31).

Lo interesante para nosotros es que, deteniéndose en la experiencia de la memoria como vacío, Miras alumbra la relación que tiene el exilio con el problema de la identidad, a través de una de las principales características que reconoce en la memoria, a saber, su aspiración pública. Nos muestra, de esta forma, una zona más allá de lo estrictamente personal de la experiencia del exilio, en particular, en su relación con el tiempo.

En efecto, al comienzo de su escrito, Miras va a describir algunos aspectos generales del camino de formación de la memoria, destacando aquellos donde se muestra la función que tiene en la formación de nuestra identidad, tanto individual

como colectiva, para luego abordar algunas de las situaciones existenciales que la afectan, como la del exilio y la consecuente memoria como vacío.

Miras afirma que la memoria nace cuando del conjunto de líneas, colores y sonidos que percibimos, emergen "formas", es decir, imágenes o estructuras con significado para nosotros. Son estas formas, que han emergido de la armonía que adquieren en la repetición, las que van, tanto a producir las imágenes de nuestra memoria, como a presentarme el mundo y con él, al semejante, que pueden ser "mamá" o "papá".

Un segundo momento de su formación se inaugura cuando la memoria se independiza y podemos entrar y salir de ella a voluntad. En este momento aflora, para Miras, la conciencia, el "yo" que se va formando entre los recuerdos y aquello que está en derredor, la circunstancia. "Así se conforman –y se confirman– mis recuerdos que, como parte de mí mismo, crean mi identidad personal. Yo soy, en unidad, experiencia actual y memoria –presente y pasado–" dirá Miras (2016, p. 24).

Finalmente, aparece la invención, como actividad que consiste en obtener imágenes de mi memoria transformadas a nuestro antojo y que surge por la necesidad de comunicar a otros nuestros recuerdos, traducir en palabras las imágenes de nuestra memoria. La charla, la crónica y la novela serían las tres formas más importantes del esfuerzo de comunicarlos.

Es por la relación entre memoria y lenguaje, que se da por la necesidad de comunicar nuestra memoria, que entramos en contacto con un mundo que no es ni el nuestro ni el de nuestros propios recuerdos; mundo donde estos últimos aparecen solo como retazos o alusiones, como materiales, podríamos decir, para la comunicación de otras imágenes. La importancia de esto radica en que, desde la perspectiva de Miras, aun cuando existen algunos recuerdos que preferimos mantener ocultos, la gran mayoría de estos aspiran a ser públicos. De esta forma, un amplio sector de la memoria comprenderá esta mezcla entre recuerdos propios y ajenos, es memoria "común".

Lo que queremos destacar en particular, de su reflexión, es que una de las condiciones principales de esta memoria común, de la posibilidad de que trazos de mis recuerdos puedan ser utilizados para la comunicación de recuerdos ajenos uniéndose a los propios para conformarla es, para Miras, que estos recuerdos estén unidos "por

el lazo común de la convivencia, aunque esta sea solamente histórica y geográfica" (2016, p. 26).

Lejos de apuntar a la cuestión de su calidad, al hablar de convivencia geográfica e histórica Miras estaría mostrando, en nuestra perspectiva, las dos características básicas que tienen que existir para la configuración de una memoria e identidad colectivas, independientemente de si estas se basan en una buena o mala convivencia. En este sentido, si la identidad personal se forma en la conjunción de circunstancia y memoria, la identidad colectiva se daría por la conjunción de esta memoria común y la circunstancia de la convivencia. Involucra una historia personal inserta en la historia compartida, historia que me implica porque implica a mis propios recuerdos con los recuerdos de los otros.[345]

De esta forma, la memoria como vacío surgiría porque, debido al exilio, se deja de compartir esa convivencia geográfica que dice Miras.

En la misma dirección, Solanes afirma que la diferencia entre la forma en que el exiliado se relaciona con el lugar y la forma en que se relaciona con el tiempo se basa justamente en la experiencia de la discontinuidad de la memoria, momento en que el exiliado llega a tener conciencia del destiempo:

> Del desespacio se tiene plena conciencia: es en sí y por sí mismo que el desterrado lo descubre. La conciencia del destiempo, algo o alguien debe dársela. Algo: el espejo que le muestra las canas, la razón que aunque sea la de uno, a uno sermonea como si fuera otro… Alguien: el que le envía una fotografía del huerto familiar en el que destacan unos árboles que no le esperaron para crecer, el corresponsal que manda las esquelas fúnebres de los parientes o amigos fallecidos… Mejor se defiende contra el desespacio que contra el destiempo (…) ¿Cómo ver el tiempo?" (1993, p. 259)

[345] Afirma Miras: "existen momentos singulares en nuestra existencia en que compartimos nuestros recuerdos, nuestras acciones, nuestros proyectos personales con aquellos de la vasta multitud, en que importante parte de nuestra identidad personal se corresponde con aquella que llamamos común, pues afecta a la comunidad y crea un clima a veces alegre, a veces triste, a veces trágico, como sucedió en nuestro país hace cuarenta años" (2016, p. 26).

El vacío en la memoria se verifica, de esta forma, cuando se percibe que el tiempo ha seguido su curso en el lugar de la convivencia geográfica y se ha detenido en cierta forma para el exiliado, tomando conciencia de que no solo del lugar sino que de dicho curso temporal, el exiliado ha sido apartado. En este sentido, como afirmaba De Rivas, no solo la experiencia del tiempo en el exilio es inasimilable a su concepción cronológica, sino que tampoco se puede equiparar al tiempo de la vida ordinaria. Es justamente por la suspensión de ese tiempo cotidiano por el que es imposible dicha asimilación. La convivencia geográfica, así, no solo implica compartir un punto cardinal en un espacio abstracto sino que atañe al tiempo que transcurre en dicho espacio.

La distinción que hace Miras patentiza, sin embargo, no solo la operatividad del exilio respecto del tiempo sino también su profundidad como coordenada de la perspectiva de este y, con ello, sus límites. En particular, muestra que a nivel de la experiencia del exiliado, el exilio como política interviene solo en aquella parte de la convivencia geográfica, mas no directamente en la convivencia histórica.

En efecto, si la memoria pública que funda la identidad colectiva está conformada por la cotidianidad común (la convivencia geográfica) y el pasado común (la convivencia histórica), la experiencia de la memoria como vacío muestra que el exilio actúa en la primera de estas, en la medida en que expulsa al exiliado de aquel tiempo común que implica la cotidianidad. Al perder la cotidianidad como base de la vivencia de la pertenencia, sin embargo, el exiliado no pierde la parte de la convivencia que representa su pasado común, uno de los fundamentos de la identidad personal y de su relación con la identidad colectiva. De no ser así, no existiría la posibilidad misma de la memoria como vacío, al arrebatar el exilio también la imagen precedente que lo verifica. De esta forma, si bien el exiliado es expulsado de la convivencia cotidiana, el exilio no logra expulsarlo de la convivencia histórica. Puede arrebatar la vivencia de la cotidianidad y su temporalidad, pero no la de un pasado común.

Si para Carrasco, la situación de estar "entre" su "dónde originario" y el "dónde" de otros que implica el desespacio, hacía surgir la experiencia del desarraigo para el exiliado, la experiencia del destiempo como pérdida de la convivencia geográfica nos muestra que ese desarraigo implica también encontrarse frente a sus raíces históricas. De esta forma, si el exilio se presenta como una forma de llevar la

propia pertenencia a cuestas, desde la perspectiva del destiempo, el exilio sería una forma particular de llevar y estar viendo la propia historia.

Esta es la razón para Zambrano, por ejemplo, de por qué el exilio representa un lugar privilegiado para descubrir el propio "dónde originario": "La Patria es una categoría histórica –afirma–, no así la tierra ni el lugar. La Patria es lugar de historia, tierra donde una historia fue sembrada un día. Y cuyo crecimiento más que el de ninguna otra historia ha sido atropellado" (Zambrano, 2004, p. 42). Por esto, la situación en que se encuentra el exiliado no solo representa un esfuerzo por sostenerse "entre" desespacio y destiempo, sino que también implica un camino de profundización en la historia. "Peregrinación entre las entrañas esparcida de una historia trágica –afirma Zambrano–. Nudos múltiples, oscuridad y algo más grave: la identidad perdida que reclama rescate" (Zambrano, 2004, p. 32).

Desde nuestra perspectiva, sin embargo, no es solo por la importancia que tiene en la perspectiva del exilio que afirmamos que la preeminencia de la perspectiva histórica de Berríos viene dada por su propia experiencia, sino sobre todo por las implicaciones y la profundidad que tiene la experiencia del destiempo, como una experiencia que implica la ruptura de la convivencia común.

De la misma forma en que Carrasco piensa el exilio respecto del "dónde originario", el problema principal que representa el exilio con respecto al tiempo y a la perspectiva de la historia, más que una crisis del individuo respecto de su propia historia dice relación con la crisis de una comunidad particular, es una crisis del tiempo común. Esto implica que, aunque el exiliado vive esta crisis en carne propia como expulsión del tiempo común de la cotidianidad, toca también a los que no han sido exiliados. El desgarro de la co-pertenencia como origen del exilio, en los términos que lo planteaba Carrasco, implicaría de esta forma no solo el desgarro del "dónde", sino del "tiempo" común.

Es justamente esta cuestión la que aborda lúcidamente Zambrano en su "Carta sobre el exilio", siendo, desde nuestra perspectiva, uno de sus principales aportes. Hablando de las semejanzas y diferencias de las experiencias de ambas orillas del exilio, afirma:

> Los que se encontraron sin saber cómo ni por qué en aquellos días de la guerra, bajo ella, aprisionados por ella y después por lo que le siguió, se vieron así en la vida. Y este «así» en la vida es simplemente un estar desprendidos del fluir de la historia. Y ellos vienen a repetir como en una galería de espejos la situación del exiliado, su situación de superviviente. Al exiliado le dejaron sin nada, al borde de la historia, solo en la vida y sin lugar, sin lugar propio. Y a ellos con un lugar, pero en una historia sin antecedentes; por tanto sin lugar también, sin lugar histórico. Pues ¿cómo situarse, desde dónde comenzar, en un olvido e ignorancia sin límites? Se quedaron sin horizonte. Y por muy en la tierra que estén, en la suya, donde se habla su idioma, donde pueden decir «soy ciudadano», al quedarse sin horizonte, el hombre, animal histórico, pierde también el lugar en lo que a la historia se refiere. No sabe lo que le pasa, no sabe lo que está viviendo. Vive en un sueño (2014, p. 10).

Desde nuestra perspectiva, para Zambrano el exilio representa, desde su relación con el tiempo, una experiencia común que los que se quedaron comparten de alguna manera con los exiliados, a saber, la ruptura de esa convivencia geográfica que implica un tiempo cotidiano. La diferencia es que si el no-exiliado se ha quedado con aquella parte que remite a la temporalidad de la convivencia cotidiana en un lugar, el exiliado se ha quedado solo frente a aquel tiempo común que precedió a la ruptura, en su orilla. Sin embargo, esta cuestión funciona a la inversa: si el exiliado ha perdido dicho tiempo cotidiano, el no-exiliado ha perdido la referencia a su tiempo histórico.

Esta crisis del tiempo común hace nítida, para Zambrano, la particular perspectiva que configura la experiencia del exilio respecto del tiempo. Si por un lado los no-exiliados se han ido quedando con una realidad que, por falta de horizonte, se les presenta como soñada y sin antecedentes, por otro, el exiliado "ha venido a tener casi tan sólo horizonte, horizonte sin realidad, horizonte en el que mira, pasa y repasa, desgrana la historia, toda la historia, sobre todo la Historia de España" (Zambrano, 2014, p. 11).

Ahora bien, desde el análisis de Miras respecto del rol de la memoria en la formación de la identidad colectiva, podemos ver la forma en que, en referencia al tiempo, opera el exilio en tanto que política. El exilio afirmaría su eficacia (o parte de

ella) en la continuidad de un tiempo común en el espacio de la convivencia geográfica, en la expulsión de personas y sus memorias de dicho espacio y tiempo comunes. En efecto, para Miras, el vacío de la memoria no solo refiere a las personas cuyas historias deberían estar instaladas en la memoria del exiliado, sino a todas las circunstancias que las acompañan.[346] Al permanecer en el lugar, en cambio, los que no han sido exiliados mantienen ese vínculo de la convivencia geográfica y su temporalidad, aunque esta haya cambiado de signo, aunque cercenada y restringida, se haga principalmente "puertas adentro".

Esta sería, desde nuestra perspectiva, la raíz del olvido del exilio que denuncia Zambrano en su "Carta". En efecto, que Zambrano se refiera particularmente a la relación que el grupo de no-exiliados contrarios al régimen tiene con el exilio, muestra que más que apuntar a las causas y los culpables de este, Zambrano aborda el problema de su profundidad y efectos, sobre todo luego de lo que hemos llamado la consumación del exilio. "Pues que queremos apresar el conflicto puro –afirma Zambrano en su Carta– y esto sólo se puede hacer mirando a la gente de buena fe entera" (2014, p. 8).

La relación entre estos y los exiliados pasa, para Zambrano, por dos momentos, marcando de esta forma el paso del tiempo en el exilio y la dictadura franquista y, con ello, la consumación del exilio. El primero, se inicia cuando los primeros se dan cuenta de la ausencia del exiliado. En ese momento a los exiliados se les echó en falta y se les pedía que regresaran. Por lo mismo, muchas veces se les trataba, afirma Zambrano, "como si fuera una obstinación nuestra el no volver" (2014, p. 8). El segundo, será el momento desde el que Zambrano escribe la "Carta", las circunstancias precisas que exigen una respuesta de su parte:

> ahora ya apenas al exiliado se le pregunta nada. Desde los más diversos y aún encontrados lugares surge una voz que con diversos tonos, según el sentir que la inspire, le dice simplemente: ¿Qué haces todavía ahí, qué estás haciendo? (…). Ahora, se nos llama ante todo a salir del exilio hasta el punto de casi

[346] Para Miras, en efecto, ese vacío "fue reemplazado por otro paisaje, otras ciudades, otro idioma, pero la diferencia será siempre profunda. Vivíamos sentimentalmente fuera de éstos, echando de menos lo que debería haber llenado el vacío que reemplazan" (Miras, 2016, pp. 31-32).

> ignorarlo, olvidarlo o desconocerlo. Ahora ya ni siquiera estamos en el exilio; estamos, debemos estar «por ahí», no se sabe en qué lugar (2014, pp. 8-9).

Es la duración y consolidación del exilio la que va haciendo cada vez más lejana, separando como una cuña, la experiencia del tiempo común. La dificultad y muchas veces imposibilidad de la comunicación de las memorias individuales, va engruesando dicha cuña temporal.

Al hecho mismo de no compartir el tiempo de la convivencia geográfica, subyace el que, con esta división, opere una transformación en la construcción de la identidad colectiva en la medida en que, desde el momento en que se produce el exilio, se interviene aquella memoria "pública" de la que habla Miras. Por ello Carrasco afirma, en la misma dirección, que una de las cuestiones que hacen patente que el exilio remite a una crisis del "dónde originario" es el permanente discurso encubridor de aquel que ha provocado el exilio, intentando con ello extremar la ruptura del "dónde" común con la intención de reunificar la co-pertenencia excluyendo al exiliado.

Este es exactamente el punto central del diagnóstico que hace Berríos respecto de la política ideológico-cultural de la dictadura y su lucha por instaurar su propia relectura de lo nacional. Es el punto central desde el que responde a este intento, en la recuperación de la perspectiva histórica para abordar el problema de la identidad.

Fuera de la importancia que hemos mostrado de la perspectiva histórica, que cruza y sostiene transversalmente su perspectiva metodológica en vistas del lugar de su trabajo teórico en la lucha cultural, el análisis de Berríos parte por el reconocimiento de la estrategia dictatorial de lucha cultural, ligada a la cuestión de la apropiación cultural que hace de las expresiones populares bajo el paragua de lo nacional. Como mostramos, tanto en la interpretación de la lucha cultural como en el diagnóstico del momento presente de la misma, la perspectiva histórica es la principal vía metodológica para hacer frente intelectualmente a la dominación.

Por ello, para Berríos, no solo es importante la utilización de una perspectiva histórica dentro de la labor intelectual de lucha ideológica, sino también mostrar, en su diagnóstico, la forma ahistórica que tiene de fundamentar la dominación su relectura de lo nacional. Para la dominación, afirma Berríos ya en su tesis, se "trata de barrer

con toda la historia que siempre unió lo popular con lo cultural" (Berríos, 1981h, p. 195).

Cuando se consolida el segundo momento de la dictadura, el diagnóstico de Berríos profundiza en esta problemática hablando directamente del problema de las raíces y la identidad cultural, cuestión a disputarle a la dominación, en la lucha cultural, siempre desde una perspectiva histórica. Esto coincide con la creciente conciencia de la perpetuación del exilio y su perspectiva particular. La experiencia de la memoria como vacío hace parte de esa toma de conciencia en la medida que hace flagrante el destiempo.

En la experiencia individual del exiliado, como mencionamos, la referencia al pasado es una condición de la existencia de la memoria como vacío. Es porque existe esa memoria previa al exilio que se hace distinguible dicho vacío en el momento en que se presenta la discontinuidad. De la misma forma, a nivel de aquella memoria pública, el exiliado no deja de compartir un pasado común con aquellos que continuaron en el país. Este vacío se verificará, al igual que en la experiencia personal, de manera paulatina y por diferentes signos.

En el caso chileno, estos fueron apareciendo con la confirmación de la normalización de la dictadura y el avance del cambio social y cultural que propugnaba, y la experiencia de darse cuenta de la creciente inadecuación de su perspectiva para analizar la realidad chilena.[347] Esta cuestión, crucial en la discusión de la renovación política en el exilio, es justamente la que provoca, como hemos descrito, la conciencia sobre la consumación de la perspectiva del exilio y, con ella, la vuelta sobre la pregunta por la identidad en perspectiva histórica. En el transcurso de esta toma de conciencia es que Berríos gesta y va transformando su Proyecto de Investigación sobre Andrés Bello.

Para Berríos, en efecto, la lucha cultural en el momento de la renovación se muestra con mayor nitidez como una pugna por la respuesta a la pregunta por la propia identidad, como una lucha por las raíces. Serán estas raíces las que se intentan disputar y, en dicha lucha, la pregunta por la identidad la que se intenta responder para lograr una hegemonía cultural. La importancia de la perspectiva histórica se reafirma, en este

[347] Su cénit, sin embargo, está en la experiencia del retorno y la constatación de ese profundo cambio en todos los niveles, generando lo que se ha llamado el "segundo exilio" (Hurtado-Beca, 1993).

momento, para Berríos, como una consecuencia del mismo desafío de la renovación y una característica de su propio momento teórico. Al describir su presente, en la tercera versión del Proyecto sobre Andrés Bello, Berríos señala en esta dirección: "La pregunta por el propio origen se transforma en la expresión con la cual se percibe el presente, de allí que lo histórico tenga tanta fuerza" (Berríos, 1983i, p. 2).

Desde la perspectiva que hemos trabajado en este apartado, más que al propio momento teórico, la importancia de este diagnóstico y la perspectiva histórica de respuesta se debería a que, aunque el exilio pueda impedir la convivencia cotidiana, no puede sin embargo arrebatarle al exiliado su pasado común. Para Carrasco, el exiliante puede sin duda expulsar al exiliado del territorio geográfico, pero se enfrenta a la imposibilidad de expulsarlo de la co-pertenencia. Con ello, desde la perspectiva de Miras, tampoco puede arrebatarle completamente el lugar que tiene en la construcción de la identidad común, no al menos en aquella parte que se basa que se basa en la convivencia histórica.

Para Solanes, por esto se entiende la tensión que se da en todas las comunidades de exiliados, que tienden de la misma forma al gregarismo como al antagonismo entre sus integrantes. La razón estriba "en el hecho de que el destierro hace de la patria un asunto íntimo: la historia de ésta se confunde con la historia, la biografía, del que de ella, a la fuerza, se aleja" (1993, p. 191). En este sentido, de la misma forma que la nostalgia en la descripción de la vivencia del destiempo que hace Solanes, la vuelta hacia la historia será la manera de luchar contra la pérdida de ese sí mismo en tanto experiencia común, como identidad colectiva. "No se puede físicamente sufrir sino en el propio cuerpo –afirma Solanes al explicar el empeño de los exiliados de mantener la propia identidad a través de la nostalgia–, con la añoranza no se puede sufrir sino en la propia historia" (1993, p. 146).

Conservar la convivencia histórica común como único lugar desde donde poder intervenir en la construcción de la identidad colectiva es la razón, interpretamos, por la que Berríos llega a reconocer no solo la importancia de la perspectiva histórica, sino la cuasi exclusividad de esta como forma de enfrentar la lucha por la respuesta a la pregunta por la identidad y las raíces. Así, por ejemplo, al referirse a la poesía de Zurita y su relación con la renovación, Berríos afirma:

> Zurita se ubica como parte de ese proceso global de reformulación donde lo popular apenas se asoma y donde las intenciones metafísicas aparecen como la única coherencia. La coherencia está dada por la reformulación de la cual participamos todos, querámoslo o no. Reformulación de nosotros mismos, de la naturaleza, de la praxis política, con la única arma que tenemos a mano: nuestra historia (Berríos, 1983f, p. 17).

Similar cuestión afirma, por otra parte, frente a la necesidad de un nuevo lenguaje que se observa en la nueva literatura, frente al desafío de renovación que está imponiendo la realidad:

> No cabe duda que en el mundo que a los chilenos se nos quiso obligar a vivir para quién tenía los sentidos alertas no podía sino que percibir la concreción de la marginalidad, de la propia destrucción de que éramos objeto por medio de una propaganda de fantasía. La renovación surge negativamente, de la experiencia vivida, de la sensación concreta de lo perdido o de lo nunca tenido. La reconstrucción es, entonces, parte de una realidad que tenemos en las manos con el instrumento de la historia (Berríos, 1984f, p. 5).

Lo histórico, la conciencia de esa historia, representa entonces una forma de continuidad con ese lugar común que tienen los exiliados y no-exiliados. Continuidad que no está basada en la nostalgia o en la esperanza, sino que es un haber efectivo que comparten y que, en el caso de Berríos, puede aprovechar como parte de la lucha ideológica, en la medida que es uno de los materiales de la construcción de la identidad.

6.5 América Latina: historia e identidad.

Como mencionamos, es en la respuesta desde Latinoamérica al desafío de la renovación como una nueva relectura de lo nacional, donde se puede vislumbrar de forma más nítida la relación entre el exilio y el trabajo de Berríos. Si es el exilio el que le estaría imponiendo la perspectiva histórica como única arma, al decir de este, para

hacer frente a la lucha ideológica, la respuesta propiamente latinoamericana surge justamente en el encuentro entre dicha perspectiva histórica y la interpretación de su propia historia desde su particular situación.

En esta dirección, la perspectiva latinoamericana de respuesta histórica aparece de dos formas cuando abordamos el itinerario intelectual de Berríos. En primer lugar, es el diagnóstico de su presente, luego de la asunción de la perspectiva del exilio, el que le abriría las puertas del reconocimiento de su identidad latinoamericana. En segundo lugar, es el reconocimiento de la historia común a la base de dicha identidad la que le muestra la posibilidad y necesidad de una relectura de lo nacional desde Latinoamérica como conjunto, empujándolo a una reapropiación de su historia en dicha perspectiva.

Consecuentemente con su análisis de la lucha cultural, en la cual el centro de la perspectiva histórica es la situación presente, desde la que se hace una relectura del pasado, es su propio momento teórico el que le impone a Berríos las características de la respuesta a este y, con ello, el contenido de su relectura histórico-ideológica de lo nacional. Así, antes que la consideración del pasado, será la consideración y diagnóstico de su propio presente la que le muestre la necesidad de una interpretación global de lo nacional a nivel latinoamericano.

En esto, es crucial la toma de conciencia de los exiliados chilenos de que su situación no solo implicaba su propia experiencia del exilio, ni la del exilio chileno en general, sino una misma experiencia histórica con el exilio masivo de los países latinoamericanos.

Aunque el exilio había sido una constante en toda la historia latinoamericana, en la segunda mitad del siglo XX son las dictaduras de Paraguay (1954), Brasil y Bolivia (1964), las primeras en generar exilios masivos en el Continente. Estas antecedieron en algunos años los golpes de Estado en Chile y Uruguay (1973), que instauran gobiernos dictatoriales con meses de diferencia, aumentando considerablemente el número de exiliados. A estos se les sumará finalmente Argentina unos años más tarde (1976), para completar la realidad dictatorial-militar y de exilio político de América del Sur. En cualquier caso, con o sin la instauración de una dictadura, el contexto de violencia política y represión de los movimientos obreros y

populares es generalizado en el Continente, provocando el exilio de miles de sus habitantes.

En el caso de Chile, particularmente, si bien la cuestión de la identidad latinoamericana había sido una problemática abordada dentro de la música, la literatura y de algunas tradiciones políticas en el país, siempre fue una discusión limitada a ambientes reducidos y especializados. No existía a nivel general una percepción de cercanía cultural y se interpretaba lo chileno, desde el discurso y la historia oficial, como algo diferente y excepcional dentro del contexto continental. Esta percepción, además de lindar muchas veces en el menosprecio hacia los países vecinos y sus habitantes, sostenía la opinión generalizada que los problemas del Continente no tenían que ver con nosotros (C. Orellana, 1994; Rebolledo, 2006, p. 166 y ss.; Bocaz, 2013). Esto cambia, para los exiliados, luego del golpe de Estado y su salida del país, siendo la conciencia de la identidad latinoamericana una de las cuestiones que se reconocerá como uno de los más importantes aprendizajes culturales del exilio (C. Orellana, 1994).

Una de las primeras constataciones que hace el exilio chileno respecto de esta cuestión no tiene que ver con un reconocimiento, ni de compartir unos rasgos culturales comunes, ni la de compartir una historia con las demás naciones del Continente, sino que la de compartir la misma realidad del exilio. Es esta la que le da, o devuelve, dicha conciencia y lo pone frente a la evidencia de una historia compartida. Así, antes que la coincidencia en el desarrollo histórico cultural, el punto central es que esa coincidencia se mantuvo inalterada y se expresó en la contemporaneidad de las dictaduras y los exilios. Es esta experiencia la que, interpretamos, transforma de manera más profunda la perspectiva de interpretación y reapropiación del pasado de Berríos, desde la consideración de la lucha cultural en Chile a la de la filosofía en Latinoamérica.

Ahora Bien, aunque esta vivencia del exilio conjunto y masivo fue una experiencia que estuvo presente desde los primeros momentos, las urgencias del exilio y la lucha contra la dictadura hicieron que esta no se explicitara y repensara de manera profunda, hasta la entrada en la segunda etapa ideológica de esta, con el consecuente arribo de su perspectiva particular, su pregunta por la identidad y su perspectiva histórica. Esto se expresará en múltiples ámbitos del exilio.

A nivel intelectual, por ejemplo, se generaron en el exterior redes casi inexistentes e impensables anteriormente en el país, toda vez que, por las características del proceso común, una parte importante del exilio latinoamericano, como lo fue en el caso de Chile, estaba compuesto por un significativo segmento de la inteligencia universitaria y popular. Luis Bocaz,[348] por ejemplo, menciona justamente que el perfil latinoamericanista que tomó la revista *Araucaria de Chile*, fundada en 1978, fue

> favorecido por la inédita situación de un exilio compartido, con miles de latinoamericanos de diversos países, afectados también por la militarización del Estado y la represión política, productos directos de la guerra fría. Así, el contacto con múltiples personeros de la cultura de nuestros países hermanos, abrió perspectivas a una reflexión sobre esa patria grande, de Bolívar y Bello, que aparte de círculos especializados en el país, no habíamos profundizado en un grado satisfactorio, y que aún, me temo, sigue sin la adecuada profundización (Bocaz, 2013).

En la discusión política, por otra parte, el surgimiento de la cuestión de la identidad latinoamericana como problema, en el exilio, hace parte de la revisión del modelo político de la izquierda chilena en particular, y la izquierda global en general, que se hace en la discusión de la renovación. Antes del Golpe y hasta finales de los años 70, la izquierda no tenía, de hecho, un pronunciamiento claro sobre una política de tipo identitaria, enfocada a problemas o miembros de grupos específicos de la sociedad, al ser su proyecto marcadamente universalista (Rebolledo, 2006, p. 166 y ss.).[349]

En Chantilly II, en esta dirección, hecha la precisión sobre lo secundario de la cuestión de abandonar o no el marxismo, se insistió, sin embargo, en la urgencia de

[348] Ensayista y crítico cultural, vivió su exilio principalmente en Francia, en donde residía para el 11 de septiembre de 1973.

[349] Citando a Eric Hobsbawn, Rebolledo afirma, respecto de la posición de la izquierda sobre estos temas, que estamos "tan acostumbrados hasta tal punto a términos como 'identidad colectiva', 'grupos de identidad', 'política de la identidad', o lo que es lo mismo, 'etnicidad', que cuesta recordar que surgieron hace muy poco como parte del vocabulario o de la jerga actual del discurso político"(citado en Rebolledo, 2006, p. 159).

desacralizarlo, desechando aquella codificación que hace de este una doctrina hermética y totalizante. Las actas afirman, en efecto, que hubo acuerdo en la necesidad de precisar las debilidades de este a la hora de aprehender, comprender y predecir cuestiones tanto netamente políticas, como otras que irían más allá de los problemas de clase, como la ecología, la violencia contra la mujer, las relaciones interpersonales o la cultura cotidiana (ASER y INC, 1984, pp. 100-101). Por ello, no es casual que en la misma discusión sobre la renovación política, y como consecuencia explícita del problema de la identidad en el exilio, se explicite la necesidad de la apertura hacia Latinoamérica, como muestran las mismas actas.

La cuestión de la identidad latinoamericana, sin embargo, sobrepasa con creces el ámbito de la discusión política y netamente intelectual, llegando a tener un peso específico y distintivo en el ámbito identitario y cultural de todo el exilio chileno. Para Rebolledo, por ejemplo, la cuestión de la identidad latinoamericana será uno de los tres aspectos identitarios, junto con las identidades de género y las identidades étnicas, que van a surgir, o resurgir, fuertemente con el exilio, generando particularmente "un acercamiento y el desarrollo de un sentimiento de pertenencia a lo latinoamericano, que permitió pasar de un discurso a una práctica latinoamericanista" (2006, p. 166).

Arrate, por su parte, yendo más lejos en la evaluación de la magnitud y amplitud de esta cuestión, afirma que, si bien el examen del peso de la experiencia del exilio chileno a nivel cultural es siempre controvertido, ya que la mayoría de sus características estarán sujetas a las diferentes experiencias personales y colectivas de sus implicados,[350] hay una cuestión que parece haber sido común a todos los exiliados chilenos, "cualquiera sea su condición personal o su lugar de destierro. El exilio ha otorgado a los exiliados chilenos una más aguda percepción y conciencia de su pertenencia a América Latina" (1987c, p. 106).[351]

Ahora bien, si la necesidad de una nueva relectura de lo nacional como intento de superación de la dominación cultural es una respuesta al desafío de la renovación

[350] Es por esto que para Arrate (1987c) es más válido hablar en este ámbito de "los exilios", en plural, que del "exilio", en singular.

[351] Para Arrate (1987c), a la simultaneidad de los exilios masivos de distintos países del Continente como una de las cuestiones que han contribuido principalmente a esta toma de conciencia, se suma la percepción que de estos tienen en los países de acogida. Rebolledo (2006), por su parte, además de estas dos cuestiones, menciona la cercanía cultural, sobre todo en contextos muy diferentes culturalmente, como el europeo occidental o el oriental.

que Berríos diagnostica para la lucha cultural chilena, es la perspectiva histórica que subyace a la propia experiencia del exilio la que le lleva a reconocer la propia identidad latinoamericana en dicho exilio compartido y, por ello, le plantea la necesidad de una relectura histórica de las raíces de lo nacional desde Latinoamérica como conjunto.

La experiencia vivida por los exiliados chilenos coincide, en este sentido, con los términos en los que De Rivas planteaba un momento particular de la vivencia del tiempo en el exilio, la hora de la diáspora. Si para De Rivas, en esta hora, el exiliado español comprende que parece ser toda Europa la que está enviando al exilio a una parte de su población, el exiliado chileno parece comprender por su parte, a medida que se va repartiendo por el mundo, que hace parte de un proceso histórico mayor, que sobrepasa la particular situación chilena, al menos en cuanto una situación exclusiva de Chile. En esto, la misma realidad del exilio es una prueba flagrante.

> Es necesario confesar –afirma Bocaz– que, para los chilenos, la idea del exilio aparecía ligada a los muchos políticos latinoamericanos que hacían de Chile su tierra de exilio. Esto contribuía a afianzar la imagen de la excepcionalidad dentro del continente, fundada en nuestra estabilidad política y constitucional a toda prueba. El exilio era un mal que sufrían los otros países, por falta de una madurez política que a nosotros nos sobraba (2013).

Esta visión de la historia chilena como una excepcionalidad dentro del Continente se desploma, por su propio peso, para el conjunto del exilio chileno, trastocando la perspectiva desde la que se intentará responder a la pregunta por la identidad.

> El golpe militar del 73 y la brutalidad de la represión que se vivió después pusieron fin a esas ilusiones, y mostraron con una crudeza inesperada que nuestra realidad estaba perfectamente emparentada a la de los otros países latinoamericanos.

> En el exilio los chilenos –al menos la mayoría de ellos– aprendieron que nuestro linaje latinoamericano estaba fuera de toda duda (C. Orellana, 1994, p. 26).

De esta forma, creemos que es la realidad presente de su exilio compartido la que le hace volver, a Berríos como a esa mayoría de exiliados chilenos, sobre su pasado desde otra perspectiva, como una suerte de fatídica puesta al día con la historia latinoamericana. El reconocimiento de la importancia del desarrollo histórico cultural común entre Chile y Latinoamérica nace de la constatación de la coincidencia de su historia presente, la que es expresión de dicho desarrollo común.

A nivel de su itinerario intelectual, como hemos mostrado, la coincidencia en el desarrollo histórico entre Latinoamérica y Chile aparece, ya incipientemente, en la interpretación del desarrollo histórico de la lucha cultural chilena que hace en su tesis. Más que el desarrollo interno de las ideas en este trabajo, sin embargo, su importancia respecto del desplazamiento hacia la perspectiva latinoamericana correspondería, desde nuestra perspectiva, a las circunstancias mismas del exilio en las que se desarrolla. Esto vendría dado, particularmente, porque trabajó en ella en los años en los que comienza a hacerse notorio la duración y la profundidad del proyecto dictatorial y, por ende, la conciencia de la duración y la profundidad del propio exilio.

Por ello, como afirmamos, si bien la tesis hace las veces de respuesta intelectual para responder a la necesidad de defensa de lo nacional frente al imperialismo, el resultado de esta, específicamente la puesta en perspectiva histórica de la lucha por lo nacional desde la que va a ensayar dicha respuesta, más que una afirmación de lo nacional termina siendo una profundización de la pregunta misma y, sobre todo, de la duda que la sostiene. Como mostramos, sin embargo, aunque se apoya en la experiencia latinoamericana, la tesis mantiene la centralidad de la lucha cultural chilena.

Es en "Renovación intelectual y libertad política" (Berríos, 1981i), primer texto que escribe luego de haber terminado su tesis, en donde abordará la respuesta al desafío de la renovación desde Latinoamérica, en particular, a partir del desarrollo de la idea de libertad en la filosofía latinoamericana. Berríos intenta responder con esta, a la asunción de la filosofía de libre mercado que la dominación hace como respuesta al

mismo desafío de la renovación, poniendo con ello en evidencia la ahistoricidad del concepto de libertad que utiliza para fundamentar su hegemonía, misma ahistoricidad que cubriría toda su respuesta al desafío de la renovación intelectual.

A nivel de la lucha por la relectura de lo nacional y, por ende, del rol del trabajo intelectual en dicha lucha como una forma de responder a su propio momento teórico, lo central desde nuestra perspectiva es que, para Berríos, el contenido que la dominación le asigna a la idea de libertad política,

> se ve en la realidad enfrentada a esta otra concepción e interpretación de la realidad chilena. La concepción libertaria del pueblo chileno coincide con la de América Latina y en ese sentido la recuperación de la tradición nacional pasa por una búsqueda de nuestras raíces siendo ese el contenido de la renovación intelectual.
>
> Lo central lo constituye la vuelta a los orígenes, a su interpretación desde el día de hoy y desde nuestra perspectiva. El enfrentamiento con la solución de la burguesía en su vuelta al siglo XIX es inevitable (1981i, p. 18).

Lo central respecto del desplazamiento hacia Latinoamérica aquí es que, si por un lado la cultura chilena está dada, para Berríos, porque las expresiones culturales populares adquieren el carácter de nacional en la medida que expresan y resumen los valores de la nacionalidad (aquellos que, como el ideal de libertad, fueron instaurados en tanto que nacionales por la clase dominante); si, por otro, la lucha ideológica hace necesaria la comprensión y reapropiación de dichos valores y conceptos centrales desde una relectura global de lo nacional; entonces, que dichos valores sean releídos desde la tradición latinoamericana, como hace en este caso Berríos con el de la libertad, implica ya la transformación de los marcos de la respuesta a la pregunta por lo nacional, al problema del origen o la identidad nacional, desde la centralidad de Chile hacia la de Latinoamérica. Lo central aquí es que, si la concepción libertaria del pueblo chileno y la de América Latina coinciden, es justamente porque coincide su historia.

El punto de contraste que muestra esta perspectiva crítica del exilio, es que la decisión de Berríos frente al desafío de la renovación será el volcarse hacia la filosofía

latinoamericana y no, como podría esperarse de la búsqueda de una nueva interpretación de lo nacional, hacia la cuestión de la filosofía chilena. Esta es la respuesta, en efecto, de los intelectuales de la dominación, que, en los casos más comentados por Berríos, se dedicaron a la recuperación de lo "chileno" como respuesta a la pregunta por la identidad, sea en la historia, la música o, incluso, en la filosofía, donde el mismo Berríos menciona en más de un lugar el libro *Teoría del Chileno*, del filósofo "oficialista" Roberto Escobar.

A nivel de la perspectiva política de su trabajo teórico, el punto es que, si Berríos hubiese entrado a investigar sobre el mismo periodo de formación de la nacionalidad desde la perspectiva de la historia de la filosofía "chilena", para disputar en ese ámbito la pregunta por las propias raíces, habría implicado de alguna manera seguir en el marco de la lectura nacional de la dominación, cambiando contenidos, pero manteniendo intacta su función. Hubiera sido, a la manera que lo hace la burguesía, presentar una relectura de aspecto novedoso, para mantener sin embargo la dominación.

A nivel de la perspectiva metodológica, es la perspectiva histórica de respuesta a la pregunta por la identidad, lo que en la conciencia de su exilio implica el análisis y diagnóstico de su propio presente como un presente a nivel latinoamericano, la que le muestra la necesidad de una relectura de lo nacional desde el conjunto de lo latinoamericano, como forma de superar, en la reapropiación de lo propio, a aquella relectura de la dominación.

Esta es la clave de la perspectiva crítica de lo nacional y el sentido en el que Berríos termina por intentar apropiarse de la tradición latinoamericana como forma de hacerse parte de la lucha cultural. Es por ello que el intento de superación de aquella interpretación de lo nacional desde una perspectiva latinoamericana presupone la vuelta a los orígenes comunes a toda Latinoamérica y necesita de la reinterpretación del desarrollo de su historia desde esos orígenes. Esta sería la interpretación, desde el presente, de dichos orígenes.

El punto es que, si Berríos busca en el fondo de la historia las respuestas o, al menos, las claves que sirvan como herramientas de construcción de futuro, lo importante será el diagnóstico de dicho presente, en particular el cambio de la consideración de su momento teórico desde la lucha por lo nacional en Chile hacia la

su consideración pensada desde la perspectiva latinoamericana. En este sentido, implica la transformación del diagnóstico del problema presente, de su propio momento teórico.

Es precisamente este cambio el que fundamenta y justifica el Proyecto de Investigación sobre Andrés Bello, y que vemos explicitado y desarrollado tanto en su tercera versión como en la carpeta de la *Investigación,* momentos en los que, como vimos, el desplazamiento hacia la consideración de Latinoamérica como respuesta para el problema de la identidad se ha consumado en su trabajo. En adelante, en efecto, la consideración de su momento teórico pasará a ser lo que Berríos llama el desafío de los años 60 en América Latina, periodo y problemática que son descritos por este como una época de transición, bajo el signo de la renovación, pero que abarca la realidad de todo el Continente.

En este desplazamiento, el desafío presente de la lucha cultural, el desafío de la renovación como una búsqueda de las raíces y la identidad, termina siendo uno y el mismo para Chile y Latinoamérica, justamente, porque nace de una historia común.

En efecto, al igual que en la interpretación de la lucha cultural en Chile desde la necesidad de renovación, el desafío de los años 60 en América Latina tiene su antecedente más cercano en los años de la consolidación de la autonomía del pueblo en el Continente, enfrentada no solo a la lucha cultural en cada país, sino a la transformación global de la forma de hegemonía de la dominación, representa por el imperialismo.

Berríos afirma que es la autonomía ideológica, que va de la mano de avances políticos de la clase trabajadora, la que propicia la reacción política, económica e ideológica de la dominación a nivel del Continente, la que se expresa con sucesivos golpes de Estados y el contexto autoritario general de la región. La resistencia ideológica popular a esta reacción configura el momento de falta de hegemonía que describe el desafío de la renovación tanto para Chile como para América Latina.

Este reconocimiento es lo que, por ejemplo, lee y elogia Berríos de la literatura de Julio Cortázar. En el Comentario Cultural que Berríos le dedica, en febrero de 1984, con motivo de su fallecimiento, Berríos agradece el aporte de su literatura para la apertura de la conciencia histórica latinoamericana, en la medida en que esta hace avanzar, desde el exilio, en la comprensión de nuestra realidad común.

Para Berríos, la obra de Cortázar da cuenta de los cambios en la síntesis de esta conciencia histórica, imponiendo una visión de lo actual con un futuro por construir. "El sentido de quien lo lee, es percibir lo oculto del proceso [de la conciencia histórica latinoamericana]. A Cortázar debemos agradecerle ponerlo delante de nuestros ojos" (Berríos, 1984b, p. 5).

Así, Cortázar es un ejemplo, para Berríos, de una forma de la renovación de la cultura ligada a la conciencia histórica y a la acción política y, con ello, un ejemplo de la labor política del intelectual a nivel latinoamericano.

> Opta por reflexionar en la intimidad de este ser que formamos los latinoamericanos, describiendo el paisaje interior del hombre de esta parte del mundo y proponiendo un criollismo insertado en las condiciones históricas y humanas de nuestro continente.
>
> La búsqueda de la interioridad del hombre que se aventura en los cambios, con sus visiones, sus regresiones, su visión perspectiva optimista, permite a Cortázar formar parte de esa renovación literaria que hunde sus manos en las raíces profundas de lo latinoamericano dándole valor de perennidad (Berríos, 1984b, pp. 1-2).

La vivencia de compartir un momento histórico que fuese consecuencia de una historia que, más que paralela, era una historia compartida, le lleva a ver que el desafío del momento presente de la lucha cultural en Chile coincide con el desafío de la lucha ideológica a nivel latinoamericano, por la inserción de la historia de Chile en la historia latinoamericana.

Es en la vivencia actual de la historia latinoamericana que tienen los exiliados, el reconocimiento de la realidad histórica en la que su exilio se inserta como un único gran exilio, la que conlleva la vívida conciencia de sentirse parte, política y culturalmente del continente latinoamericano. Será el reconocimiento de esta historia conjunta desde la pregunta por la identidad, el que le permite a Berríos ir distinguiendo la forma de respuesta al desafío de la renovación en Chile, como base de su nueva perspectiva sobre lo nacional.

Es justamente la interpretación histórica de la lucha cultural, en la medida que esta muestra el camino de autonomía del pueblo, la que devela la forma burguesa de dominación a través de la relectura de lo nacional, el agotamiento de esa forma y, con ello, la necesidad de la relectura. Esta misma perspectiva, en el diagnóstico del momento presente del exilio, es la que pone la perspectiva global de dicha relectura, en la medida en que dicha interpretación de la lucha cultural en Chile es la que funciona también para Latinoamérica. De esta forma, es el momento de transición de Latinoamérica del que hace parte Chile y que viven en carne y hueso los exiliados, el que está necesitando una reinterpretación de la lucha cultural desde Latinoamérica como conjunto, cuestión que Berríos apunta ya en las conclusiones de los *Elementos para el estudio del mecanismo de formación de la ideología y del ser nacional* (Berríos, 1979e).

Desde esta perspectiva, el periodo que plantea el desafío de la renovación en Chile no se limita, tras el desplazamiento de la consideración de su momento teórico desde Latinoamérica, a los últimos años de la dictadura y su consolidación, sino que este representa un momento dentro de una transición ideológica mayor. Considerada a nivel latinoamericano, la segunda etapa de la dictadura como el desafío propio de la renovación hace parte del periodo más amplio que se inicia con la creciente consolidación de la autonomía de la cultura popular en todo el Continente.

Esta es la perspectiva que ve Berríos, por ejemplo, en el desarrollo de la poesía y la literatura joven en Chile, cuestión que aborda en uno de los Comentarios Culturales temáticos finales, que Berríos escribe cuando su desplazamiento hacia la consideración de Latinoamérica ya se ha consolidado. Para Berríos, el momento actual del desarrollo de esta literatura,

> está en una dinámica que se respira en Chile y en otras partes del continente. Está en la perspectiva impresa al movimiento intelectual latinoamericano surgido del eclecticismo filosófico de los años cuarenta, de la revisión teológica, de la pedagogía del oprimido en fin del proceso social y político que, desde hace años se ha ido produciendo en Chile y en el continente en la medida que, el sujeto político, el pueblo, ha tomado conciencia de su acción como

> producente de valores. Lo que hoy día sucede entre nosotros nos trasciende y por eso mismo nos compromete enteros (Berríos, 1984f, p. 5).

En este sentido, para Berríos, el contenido de las expresiones populares de la resistencia no está dado ni tan solo por la consolidación de la dictadura ni, tampoco por las consecuencias del golpe de Estado y la brutalidad de la represión. "Si fuera así –afirma Berríos– estaríamos en un círculo vicioso que explicaría lo más por lo menos; lo que es una falacia" (Berríos, 1984f, p. 3).

Visto desde esta pertenencia a la historia cultural latinoamericana, lo que explica las expresiones culturales en el momento de la renovación en Chile es, por el contrario, la percepción de la pertenencia a una historia mayor y de la novedad del momento presente de dicha historia; de la conciencia de que, en la necesidad de la renovación a nivel latinoamericano se juega la continuidad de la propia forma de apropiación de la realidad.

> No es la pura circunstancia, aunque ciertamente ha jugado un papel importante, lo que explica el momento de creación actual –afirma Berríos–. No es ni la dictadura, ni la denuncia, ni la propaganda política lo que explica el movimiento de la poesía y literatura nueva. Antes bien, es una línea de continuidad, que en sus expresiones es discontinua lo que da cuenta de la literatura en el momento actual. Todos estamos formando parte de esta renovación y nuestra tarea consiste en mostrar que la continuidad de la que somos representantes es una solución de discontinuidades en la historia de nuestro pensamiento y nuestra expresión literaria. Hay por tanto, también una ruptura (Berríos, 1984f, p. 3).[352]

La línea de continuidad de la lucha cultural está dada por el propio desarrollo de la cultura popular y su lucha y, sus discontinuidades, las expresiones novedosas que

[352] Entendemos que, estrictamente, la frase debería decir "una solución de continuidades", en la medida en que una solución de continuidad representa una interrupción y no, como se interpreta erróneamente con cierta frecuencia, una ausencia de interrupción. Si no fuera de esta manera, la frase no tendría sentido alguno. En cualquier caso, la frase expresa con algo de claridad que Berríos se refiere a la existencia simultánea de continuidades y rupturas.

dicha cultura popular va produciendo, como forma de expresar su forma de apropiación del mundo frente a las circunstancias que, como el Golpe y la dictadura, se le presentan.[353] La tarea intelectual, frente a este desarrollo, residiría en mostrar esta dinámica en la historia del pensamiento y la literatura, ayudando "a formular las líneas centrales en la continuidad de un pensamiento que a menudo se ha quebrado, pero que siempre ha tenido un hilo conductor en su vinculación con los problemas reales" (Berríos, 1982m, p. 2).

Para Berríos, de esta forma, lo novedoso de este periodo de renovación, visto desde la realidad chilena, "consiste en formar parte de una totalidad mayor que nos implica como respuesta a nosotros mismos. De la "novedad", de la cual formamos parte, emana la gestión del futuro. Somos al mismo tiempo consecuencias y gestores de la propia acción" (Berríos, 1984f, p. 1).

Es justamente respecto de esto que Berríos toma posición en el debate de la renovación de la izquierda y desde donde nace la crítica que hace a la perspectiva de la renovación debatida por la *intelligentsia* política chilena, que se expresa en encuentros como los de Chantilly.

El problema de los "renovados" no pasa, para Berríos, por el hecho mismo de la renovación, como considera la crítica que hace el Partido Comunista. Para Berríos, el problema atañe a las perspectivas globales desde las cuales analizan y critican los procesos sociales, una suerte de nominalismo, según Berríos, que les impide salir del análisis coyuntural al mismo tiempo que los lleva a una sobrevaloración de los movimientos y las intenciones particulares.

Con ello, los renovados terminan dejando de lado la historia del pueblo latinoamericano de la que el momento político chileno haría parte, para discutir, entendemos, desde la sola perspectiva de los problemas mundiales.[354] El problema, entonces, es que esta perspectiva de la renovación, allí discutida, abarca solo algunos problemas particulares de la realidad política chilena "y no se engarza en la coyuntura

[353] De allí que Berríos afirme: "La ruptura anunciada es continuamente realizada por esa relectura popular que se ha desarrollado a través de la historia y que en cada nueva circunstancia ha sabido encontrar lo esencial de su visión del mundo para retransmitirla" (Berríos, 1984f, p. 4).

[354] Aunque no es suficientemente explícito en el contraste entre la historia latinoamericana, entendemos que la crítica de Berríos va en este sentido, sobre todo porque si no fuera de esta manera, asimilaría la postura de los "renovados" con la de los comunistas, lo que no es el caso.

histórica latinoamericana radicando allí su insuficiencia básica" (Berríos, 1983f, p. 25).[355]

Por otra parte, como hemos visto, Berríos afirma que la postura crítica del Partido Comunista respecto de la renovación, si bien se basa en una lectura de la historia, dando cabida en ella a la historia latinoamericana, dicha lectura es hecha desde la aplicación de unos criterios universales, lo que, al contrario de los renovados, los hace estar completamente desprendidos de la coyuntura.

Para Berríos, la labor del intelectual en el momento de la renovación pasa por el trabajo de reinterpretación de los hechos concretos, en su inserción en un desarrollo global que lo sobrepasa. Esta forma de interpretación no es sino "la inscripción de lo actual en la gran historia latinoamericana, a la cual nuestra experiencia cotidiana actual entrega una especial forma de ser" (Berríos, 1983f, p. 21). Latinoamérica, de esta manera, representará el lugar desde donde dar respuesta al desafío de la renovación como el principal desafío que surge de esa cotidianidad, a la pregunta por el origen e identidad de lo nacional sin, por el contrario, desconocer el desarrollo histórico que ha tenido lo popular en el seno de dicha interpretación. La respuesta radica en la interpretación de todas las relecturas de ese desarrollo histórico desde un origen renovado.

[355] Para Berríos, el pueblo latinoamericano ha leído esta historia "permanentemente y es de ella sucedáneo. Ningún proceso puede dejar de hacer en su seno esa lectura" (Berríos, 1983f, p. 25).

A MODO DE CONCLUSIÓN

El desplazamiento desde la consideración de Chile hacia la consideración de Latinoamérica dentro del itinerario intelectual de Mario Berríos en el exilio, en particular, desde el análisis de la lucha cultural en Chile hacia la interpretación de la historia de la filosofía latinoamericana, se produce debido a que las experiencias de desespacio y destiempo desde la que se configuran la perspectiva del exilio, le llevan a un desplazamiento de la mirada sobre su propia circunstancia y, con ello, sobre sus propias raíces. En su itinerario, en concreto, Berríos pasará del diagnóstico de la lucha cultural en Chile desde la demanda de una renovación cultural, al diagnóstico de dicha demanda para todo el continente.

Recordemos que Berríos busca, en primer lugar, formar parte de la lucha cultural contra la dictadura y el proyecto ideológico que intenta imponer. De allí la importancia del diagnóstico que se haga de la propia circunstancia: por un lado, este mostrará los límites y posibilidades de la lucha ideológico-cultural y, por otro, el lugar del trabajo teórico en ella. Berríos asume el lugar que, interpreta, le ha dado a la labor intelectual la irrupción de la clase obrera y su desarrollo junto a la cultura popular. Para este, debido al desarrollo de la lucha cultural, el pueblo se ve empujado a buscar

respuestas a las situaciones históricas de la lucha frente a las que se encuentra, como una necesidad de explicarse su contexto y fundamentar su lucha. Así, el lugar del intelectual en la lucha cultural, desde el punto de vista de la cultura popular, está siempre dirigido hacia las circunstancias particulares en que se desarrolla la lucha.

Por ello, en un primer momento, su labor intelectual se centró en un correcto diagnóstico o descripción del momento preciso de la lucha cultural contra la dictadura. Dilucidar los desafíos que plantea este momento particular es una de las metas principales de toda esta labor emprendida. De allí, por otra parte, la importancia de una correcta perspectiva metodológica de análisis cultural que le permita dicho diagnóstico.

Es en esta perspectiva metodológica para el diagnóstico del propio "momento teórico" en donde hemos observado de forma más clara la perspectiva del exilio en su trabajo. En particular, en la relectura de lo nacional como la forma de la lucha cultural y en la importancia de la perspectiva histórica.

Como mostramos, la perspectiva del exilio adviene a partir de la vivencia prolongada de este y su perpetuación, lo que en el caso chileno tiene una historia concreta, a saber, la normalización de la dictadura. Con ella, se da una conciencia y asunción del propio exilio, más que como un estado transitorio, como una condición. Siguiendo a filósofos del exilio hemos entendido esquemáticamente esta perspectiva desde dos experiencias que, como coordenadas de la misma, surgen desde su particular situación: el desespacio, por encontrarse el exiliado fuera de su propio "dónde originario" y sin la posibilidad de instalarse en el "dónde" de otros; y el destiempo, por estar imposibilitado de compartir su propio tiempo y, en la espera de recuperar el mismo en el retorno, de poder compartir el tiempo con aquellos que habitan su lugar de exilio.

En la importancia que da Berríos a la imagen de lo propio en la interpretación de la lucha cultural es que, según desarrollamos, se muestra la perspectiva que da el desespacio en su trabajo. La forma de la relectura cruza todo el trabajo de Berríos, en tanto que imagen de lo propio, ya sea en lo que cada cultura entiende como lo fundamental de sí misma y, por lo mismo, es objeto de disputa (como en el caso de lo nacional), ya sea en la pregunta por la identidad, como exigencia específica de la renovación que articula la lucha cultural en la segunda etapa de la dictadura.

Es la experiencia del desespacio, desde nuestro análisis, la que hace que las raíces, la imagen de lo propio, se le presenten como algo nítido al exiliado en tanto, no pudiendo instalar su propia pertenencia en ningún lugar, sigue sin embargo volcado sobre el lugar del que ha sido expulsado. Lo peculiar de esta situación, sin embargo, es que justo en tanto el exilio es una nueva perspectiva respecto de la propia identidad, la imagen de lo propio está lejos de representar una cuestión banal, presentándose como un problema, como una pregunta constante.

Ahora bien, más que en la misma pregunta por la identidad, lo particular de la perspectiva del exilio se vislumbra en la respuesta a dicha pregunta, la que no guardará relación ni con la respuesta que a ella da la dominación al interior del país (la que el mismo Berríos se encarga de explicitar en sus análisis), ni con la respuesta que se tenía como certeza previa al exilio. Dicha respuesta no se explica sin la concurrencia del destiempo, como coordenada que completa la perspectiva del exilio.

Es en la primacía de la perspectiva histórica de su perspectiva metodológica de análisis cultural donde, mostramos, se observa la perspectiva que da el destiempo en el trabajo de Berríos. Para Berríos, la importancia metodológica de la perspectiva histórica es que esta permite el análisis ideológico de los hechos culturales y, con ello, un correcto diagnóstico de la lucha cultural. Es porque el sujeto, que es quien expresa su forma de aprehensión de la realidad en los hechos culturales, se desenvuelve históricamente, que la perspectiva histórica es clave para la compresión de dicha expresión.

Desde nuestra perspectiva, es la experiencia del destiempo, en tanto implica para el exiliado estar expulsado de la historia presente de su país, la que lleva al exiliado a estar también enfrentado a sus raíces históricas y, con ello, a ser la perspectiva primordial de su mirada. Esto se debería, a que luego de rota la convivencia cotidiana común que funda la pertenencia debido a la prohibición del retorno, el exilio como política no logra, sin embargo, tocar la pertenencia a una historia común.

De esta forma, si por un lado el desespacio impone la pregunta por lo propio en el exilio, por el otro, el destiempo impone una constante confrontación con la historia. De esta suerte, una de las principales características de la perspectiva del exilio, al menos respecto del problema de la pertenencia, sería la de mostrar una perspectiva histórica respecto del problema de la pregunta por la identidad.

Este es, a su vez, el centro de la perspectiva de análisis de Berríos desde donde puede entenderse el desplazamiento hacia la consideración de Latinoamérica. Al igual que desespacio y destiempo se encuentran imbricados como coordenadas de la perspectiva del exilio, la relectura de lo nacional y la perspectiva histórica se encuentran indisolublemente unidas en la perspectiva metodológica de Berríos, en particular, desde la perspectiva política de su trabajo teórico.

A nivel metodológico, en efecto, no basta para Berríos con dilucidar el origen histórico de tal o cual expresión cultural para explicar su función ideológica. A lo sumo, determinar dicho origen podría ayudarnos a saber si se es más o menos fiel a este o, de no aceptarlo, renegar de tal o cual expresión cultural. Lo importante, por el contrario, se encuentra en la dilucidación de las distintas relecturas históricas que se han hecho de dicho origen hasta llegar a la forma en que dicha interpretación se expresa en el momento actual.

En nuestra perspectiva, es primeramente en la conciencia del propio exilio como un exilio común latinoamericano que surge la cuestión de la identidad latinoamericana como respuesta a la pregunta por la propia identidad. Esto no se debe, sin embargo, al hecho de compartir esta experiencia, sino a la perspectiva en que esta se interpreta, a saber, a la problematización de la propia identidad que surge con el desespacio y la conciencia histórica que otorga como perspectiva el destiempo. Son estas las que hacen que dicha experiencia presente se explique desde sus raíces históricas, donde dicho presente no es solo una circunstancia, sino el resultado de una historia común. Por ello Berríos insistirá en la cuestión de la conciencia histórica latinoamericana, hasta llegar a hacerlo tema central de su Proyecto de Investigación sobre Andrés Bello.

En este sentido, la conciencia latinoamericana que se da en el exilio tiene sus raíces, no en el mismo exilio, sino en la experiencia histórica misma de Latinoamérica. Con ello, se hace más nítido que el exilio sería la perspectiva que logra reconocerla: al ser, por un lado, el momento presente de dicha historia y al conservar, por otro, la perspectiva histórica frente a la pregunta por la propia identidad como el lugar desde donde responder a ella, mostrará aquellas raíces históricas de forma más definida.

Esta sería la razón del desplazamiento que se da en el diagnóstico del propio momento teórico que, en Berríos, se da luego de la entrada del exilio. Este implica el

reconocimiento de aquella historia común y con ello, de la importancia de la interpretación de su desarrollo histórico hasta la actualidad. Por ello Berríos reconoce que el desafío de la renovación cultural en Chile, que representaba la segunda etapa ideológica de la dictadura forma parte, en realidad, del más amplio desafío cultural que se abre en Latinoamérica en los años 60.

Ahora bien, por la misma perspectiva de acción política que tiene la investigación de Berríos y por el esclarecimiento de la forma de dominación y de superación de esta, este no se queda en el solo reconocimiento de la sola historia común latinoamericana. Ahonda, por el contrario, en la reinterpretación de la identidad desde una relectura de lo nacional que enfrente la relectura burguesa. Es en la medida que se cuestiona la relectura misma, en que se busca, no un nuevo contenido para lo nacional, sino una nueva relectura completa de esta, que la perspectiva crítica de Berríos se desplaza hacia Latinoamérica como una nueva relectura de lo nacional. Compartiendo el exilio y, sobre todo, las razones históricas de este, Berríos asume la pregunta por la identidad desde esta perspectiva histórica y se da a la tarea de hacer una relectura y reapropiación de unos orígenes y de una tradición propia, que sin embargo se enfrenta a la relectura de la dominación.

Este desplazamiento, antes que ser contradictorio con la necesidad de una relectura de lo nacional, mantiene la pregunta por la identidad de lo nacional, en tanto que, como mecanismo de dominación, integra las expresiones populares propias. Sin embargo, profundiza en la misma desde un más allá, que incluye las formas populares de apropiación y la relectura burguesa de estas. Por ello es una re-interpretación de lo nacional como una re-apropiación de lo propio y no, ni una respuesta por la identidad en un sentido completamente distinto, ni una renuncia a la pregunta. Es la forma de responder al desafío de las circunstancias de la renovación, desde las posibilidades y límites que el análisis histórico muestra: en la forma de una nueva relectura de lo nacional.

Ahora bien, la presencia inexorable de Latinoamérica, aun cuando Berríos intenta en un principio hablar del desarrollo histórico de la lucha ideológica en Chile, surge de la mano de la paulatina conciencia sobre la profundidad del propio exilio y el paso a su consumación. Esta es la razón de porqué su itinerario lo hemos descrito como un “ir dándose cuenta” de la historia común y de la importancia de esta historia para

el presente y el futuro de la lucha cultural. Este proceso de toma de conciencia se fue dando a la par que el exilio se iba profundizando, llegando a constituirse en una perspectiva crítica sobre la pertenencia en tanto que una relectura crítica de lo nacional.

En efecto, la forma que Berríos tiene de aportar a la lucha cultural desde su propio trabajo avanza, con el mismo avance de la perspectiva del exilio hacia su consumación, desde la necesidad de un diagnóstico correcto de su momento teórico, en donde la perspectiva metodológica de comprensión del desarrollo histórico de la lucha tiene una importancia capital, hacia la proposición de una nueva relectura de lo nacional, donde lo central es una reinterpretación histórica de sus raíces.

La importancia y profundidad de este giro se verifica, como hemos presentado, en el recorrido y final abandono de su Proyecto de Investigación sobre Andrés Bello. En este, se propone, en un primer momento, abordar la figura de Bello tanto porque representa uno de los intelectuales que más influyó en la construcción de lo nacional, como porque lo hizo desde una práctica de la filosofía que respondía a los desafíos propios de su contexto. En este sentido, Bello representa el punto de contacto entre el proceso de construcción de lo nacional en Chile y en Latinoamérica. Sin embargo, en este punto Latinoamérica aparece para poder comprender la formación nacional en Chile, acercándose a lo que podría ser una perspectiva comparativa.

Sin embargo, antes de abordar directamente la figura de Bello, Berríos se propone, en la "Introducción" de su *Investigación*, hacer una interpretación, aunque esquemática, de la historia de la filosofía latinoamericana en tanto Bello forma parte de dicha historia. Siguiendo su perspectiva metodológica, el camino de Berríos no pasa, sin embargo, por ponerse a pensar Latinoamérica o hacer una revisión de alguno de los contenidos de la filosofía latinoamericana, camino que parece tantear en "Renovación intelectual y libertad política"(Berríos, 1981i) respecto de la libertad.

Por el contrario, busca hacer la relectura del presente de la filosofía latinoamericana y su lugar en la lucha cultural de la misma forma que su interpretación de la lucha cultural implicaba la preeminencia de la forma de la relectura por sobre los contenidos de la cultura popular. Por ello, abordará la filosofía latinoamericana desde el desarrollo histórico desde sus prácticas, principalmente las historiográficas, que muestran las diferentes relecturas que esta ha hecho sobre sí misma. Si como expresión cultural, la filosofía quiere dar una respuesta al desafío de la renovación, dicha

respuesta debe incluir el cuestionamiento de su lugar en la lucha cultural desde su propio desarrollo histórico, en la perspectiva de una historia ideológica: ha de abordar la cuestión de su origen y las distintas relecturas que, de dicho origen, se han hecho hasta llevar a su fisionomía e interpretación actual.

Como mostramos, es en el desarrollo de esa misma interpretación, que se va transformando la perspectiva sobre el periodo de Bello hasta dejar de lado la centralidad de su figura como, sobre todo, la centralidad que tenía el periodo de la construcción de lo nacional. Esto se vislumbra particularmente en el cambio que hizo Berríos entre un criterio de periodización y otro: cambia la interpretación del origen que le dará sentido histórico al presente de la filosofía latinoamericana, abandonando la centralidad de la época de la formación de la nacionalidad y, consecuentemente, la centralidad del personaje que permitía hacer de puente entre Chile y Latinoamérica en dicha época. Esta cuestión es la base, como mostramos, de porqué finalmente la propuesta de relectura de lo nacional como respuesta a la pregunta por la identidad, sobrepasa el Proyecto sobre Andrés Bello y termina por constituir la base del primer libro de Berríos *Identidad-origen-modelos: Pensamiento latinoamericano* (Berríos, 1988).

Ahora bien, recordemos que nuestra investigación partía de la pregunta por aquella brecha teórica desde la cual comprender, desde un saber de experiencia, una filosofía hecha desde una experiencia como la del exilio. El recorrido que hicimos nos mostró que, en primer lugar, es necesario reconocer el exilio como una experiencia que no se agota totalmente en la vivencia individual de los exiliados, sino que es también una experiencia común con lo no-exiliados. El punto a través del cual el exilio se mostró como una experiencia posible de ser compartida fue la idea de la co-pertenencia. Al insistir Carrasco en esta idea, nos mostraba lo "problemático" que el exilio, como problema, tiene para nosotros y, por ende, el punto a través del cual podíamos rastrear el tipo de saber de experiencia que buscamos.

La cuestión de la co-pertenencia nos abrió la puerta a indagar sobre la particular perspectiva del exilio, en la obra de Berríos, sobre esta co-pertenencia. De esta forma, la hipótesis metodológica que propusimos en un principio era que, en su filosofía, podíamos encontrar una particular perspectiva de la pertenencia que, por nacer por un lado de la experiencia del exilio, será una perspectiva diferente a la que tenemos los

no exiliados, pero que al fundarse en una experiencia compartida (co-pertenencia) puede ser comunicable y aprovechable por nosotros. Con ello, buscábamos no quedarnos en lo inefable de dicha experiencia. Lo crucial era la posibilidad de poder acceder a este tipo de experiencia para poder obtener algún provecho, para hacer de la propia filosofía, una filosofía útil para el contexto social y político en el que vivimos.

Lo importante es, entonces, atender a aquella perspectiva del exilio sobre ese "nosotros", que en el caso de Berríos está identificado con el concepto histórico de nación, preguntarse finalmente cómo la investigación sobre la perspectiva de aquellos que se encontraban por fuera de la construcción dictatorial de ese "nosotros", nos ayuda a reinterpretara la imagen de nosotros mismos, la imagen actual de Chile, removiendo el proyecto histórico-cultural que con ella se ha instalado.

Desde esa perspectiva crítica que sobre la pertenencia común nos da el exilio y, en particular, la forma en que Berríos desarrolla dicha perspectiva en su trabajo teórico, creemos que son dos los aprendizajes más importantes que reconocemos frente a dicha construcción. El primero, y el más evidente, es el valor de lo latinoamericano dentro de la construcción de lo nacional y, en particular, de la filosofía chilena.

En la interpretación de los orígenes de la filosofía latinoamericana y en el desarrollo de su historia, es decir, en la recuperación de esta tradición, Berríos encuentra una respuesta a la pregunta por las raíces que tenga una perspectiva de futuro, de superación de la dominación ideológica de la burguesía y que, además, tenga la coherencia necesaria para disputar la hegemonía. En este sentido, será una respuesta crítica, desde la filosofía, con la configuración de lo nacional que la dictadura propone como continuación de la forma de dominación histórica de la burguesía chilena.

El rescate de la historia del pensamiento latinoamericano que emprende implica el gesto de responder a la pregunta por la identidad con una reapropiación de la historia. Con ello, busca responder a la relectura nacional "nacionalista" de la burguesía, desde el rescate de dicha tradición e identidad como conjunto, como aporte al desafío de la lucha cultural en Chile y Latinoamérica.

Latinoamérica pasará a ser la clave de interpretación y, por ende, respuesta a la pregunta por la identidad desde una relectura como forma de apropiación y construcción de lo propio. Esto no implica que se deje de hablar de Chile, sino que en tanto clave de comprensión, comprender "la propia situación" implicará en primer

lugar comprender América Latina y, comprender América Latina como parte de la lucha cultural implica hacer una relectura desde el origen que se reapropie de la tradición.

Esto se ve confirmado en las palabras que dirigiera Berríos en la presentación del Centro de Estudios Latinoamericanos (CEL), en Santiago en 1986. En efecto, para Berríos, el "estudio del pensamiento latinoamericano en sus diversas manifestaciones y la búsqueda allí de los elementos hermenéuticos que surgen como aporte para la comprensión de la construcción intelectual de Chile y América son parte constituyente de nuestro grupo y explican la necesidad de su nacimiento" (Berríos, 1986, p. 2).

Este desplazamiento hacia Latinoamérica como respuesta a la identidad no sería, en este sentido, un movimiento hacia afuera, una respuesta que, por "más amplia", sea la estación intermedia entre nacionalismo y cosmopolitismo. Por el contrario, este implica un hundirse más profundamente en las raíces, para reconstruir una tradición y, desde allí, proyectarse hacia el futuro. Este es el camino de respuesta crítica, desde el exilio, a la pregunta por nosotros mismos. En este sentido, podemos decir, la convivencia histórica que el exilio como política no puede arrebatar y la perspectiva histórica que impone, funciona como una parte fundamental de la recuperación de una identidad colectiva, la latinoamericana, que sin embargo, nos pertenece de antemano.

Independiente de la propia recuperación de esta identidad propiamente latinoamericana, para la reconstrucción de la filosofía chilena esto implica comprender que más allá de lo nocivos que han demostrado ser todos los nacionalismos y las referencias a una comunidad fundante, no podemos responder a estos con el abandono de la pregunta por el "nosotros" y, con ello, abandonar la discusión por la propia pertenencia. La forma en que la perspectiva del exilio aparece en el trabajo de Berríos, muestra que esa pregunta es siempre algo por construir.

Una consecuencia del desarrollo de esta cuestión dice relación con el interés posterior de Berríos en la cultura y el pensamiento popular, como una forma, interpretamos, en la que esa identidad se expresa en el pensamiento popular sin los moldes de una filosofía "nacional", al menos en el sentido de estar adscrita a las instituciones de la nación, al Sistema Educativo en general y la Universidad en particular. La interpretación del pensamiento popular como respuesta a la lucha

cultural por la identidad vendría a dar esa lucha contra formas de investigación ancladas, de manera más o menos consiente, en aquella imagen de lo nacional construida por la burguesía y defendida por la dictadura sin abandonar, por el contrario, el problema de la identidad y la pertenencia. Esta será la perspectiva de acercarse a un pensamiento latinoamericano, como una tradición propia, desde donde nace todo el trabajo posterior que Berríos hará sobre la cultura popular, trabajo que desgraciadamente conocemos más por testimonios y comentarios, que por un "documento".

Un segundo aprendizaje que podemos obtener del estudio de la perspectiva del exilio en el trabajo de Berríos refiere a la denuncia que este hace de la construcción ahistórica de lo nacional que, como herencia ideológica de la dictadura, nos llega hasta hoy a través de un bien instalado consenso sobre la idea de nación que, desde nuestra perspectiva, asume una de las tesis centrales de esa reconfiguración nacional de la dictadura.

La ahistoricidad del proyecto de la dictadura, como vimos en los análisis de Berríos, implicaba la voluntad de esta de que lo nacional sea solo visto desde lo que se presenta actualmente como tal. De allí la búsqueda de una destrucción de viejas tradiciones y el intento de invención de otras nuevas por parte de la dictadura. Este gesto busca eliminar la mirada crítica respecto de lo nacional (arrinconándolo en la figura de lo típico) y, sobre todo, borrar la pregunta sobre su origen y desarrollo histórico, pregunta donde aquella imagen puede develarse como una forma de dominación.

La condición ahistórica de la nación chilena y la realidad de esta como pura presencia (pura cotidianidad) sería una de las bases, en efecto, del olvido del exilio, entre otras cuestiones. En la instalación de la conciencia de que lo chileno, lo real de la sociedad y la cultura, es justamente lo que se presenta, todo lo censurado, todo lo que no tiene lugar en el momento y en los lugares específicos para ello, deja de formar parte de aquello que nos representa, de lo que somos.

Esta perspectiva crítica, nos parece que puede ser radical en la medida que interpela no solo al consenso explícitamente político alcanzado durante los largos años de la transición, sino que al consenso ideológico-cultural que le subyace. Esto se vislumbra particularmente respecto del tema de la memoria del exilio.

Lo central es que la particular situación de desespacio y destiempo que tiene el exiliado y, sobre todo, la mantención de la convivencia histórica como la parte de aquella convivencia que el exilio no ha podido arrebatarle, hace que una posible memoria del exilio no refiera, en el caso de Chile, al golpe de Estado ni, mucho menos, a la experiencia de la dictadura, no al menos en el sentido en que el consenso nacional actual la entiende.

En efecto, esta memoria desde la perspectiva del exilio, sería crítica no solo con aquel discurso encubridor de las motivaciones del golpe de Estado y la memoria de los horrores de la dictadura, sino que, creemos, apunta a la posibilidad de una crítica sobre el consenso de la configuración de lo nacional que se ha generado posteriormente, donde, aunque enfrentados, han encontrado su lugar la necesidad y justificación del golpe de Estado y la mantención de la dictadura, junto con un discurso de oposición a la dictadura, fundada particularmente sobre la defensa de los derechos humanos y las libertades democráticas.

Fuera de las batallas, legítimas y necesarias, que se dan por ampliar los espacios para la memoria de los horrores de la dictadura, este consenso implica un espacio de memoria tolerado que es parte actual de la configuración de lo nacional. En este sentido, es parte de los espacios ganados luego de una lucha cultural que, sin embargo, ha ganado la dictadura, sus ideólogos y adherentes y que se asentó con el proceso de transición.

La memoria histórica dentro de este nuevo consenso, en este sentido, estaría circunscrito a este espacio de la memoria de la dictadura, de la violación a los derechos humanos, de la memoria del horror. Esta sería una forma posible de rescatar la memoria del exilio: como una forma de la represión y violación de un derecho humano fundamental.

El aprendizaje del exilio, desde nuestra perspectiva, no apunta sin embargo a esa memoria, en la medida en que la experiencia del exiliado no apunta especialmente, ni a esa vivencia del horror,[356] en la medida que el exiliado no vivió el horror como

[356] Nos referimos, a la especificidad de la experiencia del exilio como experiencia común. Sin duda la experiencia individual, en un sin número de casos, esta cruzada por otras experiencias, partiendo por la persecución y la prisión política, hasta llegar a la tortura y la desaparición de familiares.

cotidianidad, ni tampoco al rescate de la memoria de la vivencia del exilio, en tanto la mayoría de los exiliados vivieron su exilio con algún sentido de culpa.

El punto es que la retórica nacionalista, histórica y memorística, se ha mantenido una suerte de impronta antidictatorial, que da sentido identitario y político a un relato de lo nacional opuesto al relato de la dictadura. Sin embargo, desde el aprendizaje de esta perspectiva de exilio, creemos que este relato hace perder de vista que está fundado en la aceptación del paradigma histórico de la refundación de Chile por parte de la misma. Sería un mero cambio de contenido en la medida en que lo chileno sigue siendo inalterado y, por ende, bastaría el reconocimiento de su presencia actual.

En la misma dirección de la ahistoricidad de lo nacional y la omnipresencia de lo nacionalista, entendemos que se ha desarrollado una identidad política nacional que, luego del retorno de la democracia, giró en torno al eje de los derechos humanos y la democracia, que forman parte del nuevo consenso donde, cuestiones como la lucha por la igualdad social y su historia, sin embargo, han pasado a ser parte del ámbito privado, a la esfera del esfuerzo y el compromiso político individual y minoritaria.

En este sentido, uno de los aprendizajes del exilio sería que el ejercicio de una memoria del exilio debe apuntar, más que a su experiencia, a su perspectiva, crítica e histórica, respecto de lo nacional tal como aparece hoy en día, incluyendo dentro de ella el uso y lugar que tienen incluso los relatos de la oposición a la dictadura militar, como el discurso de los derechos humanos y la defensa de la democracia, de los que ya muchos se han se han vanagloriado para sus propios negocios políticos.[357]

La perspectiva crítica en torno a la memoria del exiliado apunta, desde nuestra perspectiva, a una memoria histórica más amplia, más de largo plazo y, en la misma medida, a la crítica de las fuentes históricas de la imagen de lo nacional actual más allá de la transición y de la dictadura. El exilio nos muestra, en lo que responda a la cuestión de la pertenencia, que no por enfrentar el nacionalismo, podemos tan solo desentendernos de todo lo que este implica. La dictadura hace parte de una historia más larga, que sobrepasa incluso a lo nacional y Berríos parece estar mostrándonos, que luchar contra la relectura de lo nacional como herencia de la dictadura es luchar

[357] No nos referimos a la misma defensa de los derechos humanos y la democracia, sino al uso y lugar que se les ha dado dentro de la imagen de lo nacional.

también contra la idea de que la dictadura fue un real corte histórico, una real fundación que lo cambió todo. Esta parece ser la mirada y el reclamo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Acevedo, J. (2015). In Memoriam. *Revista de Filosofía, 71*, 7.

ACHIF. (2015). IV Congreso Nacional de filosofía. Recuperado de http://www.achif.cl/iv-congreso-nacional-de-filosofia/

ACHIF. (2017). V Congreso Nacional de Filosofía. Recuperado de http://www.achif.cl/v-congreso-asociacion-chilena-de-filosofia/

Aguirre, E., Chamorro, S. y Correa, C. (1993). *Chile: Bibliografía del exilio. (1973-1989) Libros y tesis escritos por chilenos desde el exilio*. Santiago de Chile: ARCIS.

Ahumada Infante, A. (2012). La filosofía nuestroamericana en la filosofía chilena: una mirada a la segunda mitad del siglo XX. *Intus-Legere Filosofía, 6*(2), 47-68. doi:http://dx.doi.org/10.15691/0718-5448Vol6Iss2a196

Alvarado, M. (2018). El acto de Chacarillas de 1977. A 40 años de un ritual decisivo para la dictadura cívico-militar chilena. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Recuperado de Questions du temps présent website: https://journals.openedition.org/nuevomundo/71900

Álvarez Vallejos, R. (2006). ¿La noche del exilio? Los orígenes de la Rebelión Popular en el Partido Comunista de Chile. En V. Valdivia, R. Álvarez y J. Pinto (Eds.), *Su revolución contra nuestra revolución. Izquierdas y derechas en el Chile de Pinochet (1973-1981)* (pp. 101-152). Santiago de Chile: Lom.

Amorós, M. (2005). La Iglesia que nace del pueblo. Relevancia histórica del movimiento Cristianos por el Socialismo. En J. Pinto Vallejos (Ed.), *Cuando hicimos historia. La experiencia de la Unidad Popular* (pp. 107-126). Santiago de Chile: Lom.

Araucaria de Chile. (1978). Editorial. *Araucaria de Chile, 1,* 5-8.

Araya, I. (1991). La reiserción laboral: primera prioridad. En V. Vaccaro (Ed.), *Seminario exilio-retorno de académicos/intelectuales. El reencuentro es posible* (pp. 115-123). Santiago de Chile: ONR, Academia de Humanismo Cristiano, SUM.

ARCIS. (s. f.). Centro Mario Berríos de la Cultura Popular y apoyo a la Gestión Local [folleto informativo]. Santiago de Chile: Universidad ARCIS.

Arrate, J. (1985). Discurso de Jorge Arrate en el acto de calusura de la cuarta escuela Internacional de Verano (ESIN-4). *Plural*(4), 131-134.

Arrate, J. (1987a). El derecho a ser parte de Chile. En J. Arrate (Ed.), *Exilio. Textos de denuncia y esperanza* (pp. 74-79). Santiago de Chile: Documentas.

Arrate, J. (1987b). El exilio chileno y la lucha poítica. En J. Arrate (Ed.), *Exilio. Textos de denuncia y esperanza* (pp. 29-48). Santiago de Chile: Documentas.

Arrate, J. (1987c). El exilio: origen, carácter y proyección. En J. Arrate (Ed.), *Exilio. Textos de denuncia y esperanza* (pp. 81-115). Santiago de Chile: Documentas.

Arrate, J. (1987d). Fragmentos para la historia de una esperanza En J. Arrate (Ed.), *Exilio. Textos de denuncia y esperanza* (pp. 56-73). Santiago de Chile: Documentas.

Arrate, J. (2002). Renovación, post renovación, ultra renovación. *Rocinante*. Recuperado de Partido Socialista chileno - Biblioteca Clodomiro almeyda website: www.socialismo-chileno.org

Arrate, J. (2007). *Pasajeros en tránsito: una historia real*. Santiago de Chile: Catalonia.

Arrate, J. y Rojas, E. (2003a). Dos estrategias para desplazar la dictadura. En J. Arrate y E. Rojas (Eds.), *Memorias de la Izquierda Chilena, 1850-1970* (Vol. II, pp. 413-482). Santiago de Chile: Javier Vergara.

Arrate, J. y Rojas, E. (2003b). La desolación de los años de plomo. En J. Arrate y E. Rojas (Eds.), *Memorias de la Izquierda Chilena, 1970-2000* (Vol. II, pp. 345-413). Santiago de Chile: Javier Vergara.

Arrate, J. y Rojas, E. (2003c). *Memorias de la Izquierda Chilena, 1850-1970* (Vol. II). Santiago de Chile: Javier Vergara.

Arrate, J. y Rojas, E. (2003d). *Memorias de la Izquierda Chilena, 1850-1970* (Vol. I). Santiago de Chile: Javier Vergara.

ASER y INC. (1982). Chile – 80. Movimientos escenarios y proyectos (Dossier). En *Chile-América* (Vol. 82-83).

ASER y INC. (1984). II encuentro de Chantilly. Actas finales. En *Plural* (Vol. 3, pp. 99-109).

Ávila, M. (2018). La excepcionalidad jurídica del exilio. Un acercamiento a la expulsión punitiva de las dictaduras militares chilena y argentina. *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política, 7*(12), 69-102.

Ávila, M. y Rojas, B. (2018). *La experiencia del exilio y el exilio como experiencia*. Santiago de Chile: UCSH.

Balibrea, M. P. (2007). *Tiempo de exilio: Una mirada crítica a la modernidad española desde el pensamiento republicano en el exilio*. Barcelona: Montesinos.

Barandiarán, E. y Hernández, L. (1999). *Origins and Resolution of a Banking Crisis: Chile, 1982-86*. En Documentos de Trabajo (pp. 66). Recuperado de http://si2.bcentral.cl/public/pdf/documentos-trabajo/pdf/dtbc57.pdf

Bataillon, C. (2008). Chapitre IX. L'IHEAL, au-delà du demi-siècle ? En *Un géographe français en Amérique latine : Quarante ans de souvenirs et de réflexions*. Paris: Éditions de l'IHEAL.

Bell, R., Berríos, L., Ibañez, J., et al. (1993). Exilio, derechos humanos y solidaridad. En F. Montupil (Ed.), *Exilio, derechos humanos y democracia. El exilio chileno en Europa* (pp. 7-28). Santiago de Chile: Coordinadora europea de comites Pro-Retorno.

Benedetti, M. (1978). Sobre el éxodo. *Araucaria de Chile, 1*, 162-165.

Berríos, M. (1979a). Acerca del cuento infantil. [manuscrito mecanografiado]. En *Elementos para el estudio del mecanismo de formción de la ideología y del ser nacional* (pp. 4-22). Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1979b). *Algunas consideraciones sobre las raices ideológicas del Proyecto de Constitución de Pinochet*. [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1979c, julio 1979). *El caso Ubiergo*. [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1979d). El caso Ubiergo: intolerancia e intento fallido del fascismo por crear su propio ídolo. *Síntesis y análisis de información sobre Chile*(14).

Berríos, M. (1979e). *Elementos para el estudio del mecanismo de formación de la ideología y del ser nacional*. [Manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1979f). La ideología del himno nacional de Chile. [manuscrito mecanografiado]. En *Elementos para el estudio del mecanismo de formación de la ideología y del ser nacional* (pp. 23-74). Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1981a). Bicentenario de Andrés Bello. *Boletín informativo - Comité Exterior Central Única de Trabajadores de Chile* (noviembre), 45-52.

Berríos, M. (1981b). *Comentario cultural (Octubre 1981 - Conv. 1)*. [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1981c). *Comentarios culturales Abril 1981*. [manuscrito mecanografiado incompleto]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1981d). *Comentarios culturales Julio 1981*. [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1981e). *Comentarios culturales Mayo 1981*. [manuscrito mecanografíado incompleto]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1981f). *Comentarios culturales Septiembre 1981*. [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1981g). *Forschungsvorhaben*. [manuscrito mecanografiado]. (Investigación. La formación de la conciencia histórica en Latinoamérica durante el proceso de formación de la nacionalidad en el siglo XIX. Estudio de la obre de don Andrés Bello (1781-1865)). Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1981h). *La creación cultural en Chile y en el exilio en la resistencia contra Pinochet. (Análisis y síntesis de la experiencia chilena en especial en el periodo 1973-1976).* (Tesis presentada para optar al grado de Doctor), Karl-Marx-Universität Leipzig, Alemania.

Berríos, M. (1981i). *Renovación intelectual y libertad política. Aspectos de la reflexión filosófica en Chile (1980)* [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1982a). *Acerca del consenso doctrinario y político. Reflexiones a propósito del primer volúmen de la "Historia de Chile (1891-1973)" de Gonzalo Vial*. [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1982b). *Aporte a la discusión en el foro acerca de la Revista Araucaria*. [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1982c). *Comentario cultural (Enero 1982 - Conv. 2)*. [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1982d). *Comentario Cultural (Exclusivo para Covergencia /3)*. [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1982e). *Comentario cultural Abril 1982 (Borrador)* [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1982f). *Comentario cultural Enero 1982 (Apuntes para el grupo cultural de la RFA)* [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1982g). *Comentario cultural Marzo 1982*. [manuscito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1982h). *Comentario cultural mes de julio 1982*. [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1982i). *Comentario cultural mes de Mayo 1982*. [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1982j). *Comentario cultural septiembre 1982*. [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1982k). *Comentario cultural: Actividad teatral en Chile (Conv. 4)*. [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1982l). Las telenovelas. *Boletín informativo - Comité Exterior Central Única de Trabajadores de Chile* (octubre), 79-83.

Berríos, M. (1982m). *Panorama de la filosofía latinoamericana* [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1983a). *Comentario cultural mes de Marzo 1983*. [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1983b). *Comentario cultural Nro 30, Abril 1983*. [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1983c). *Comentario cultural. Isabel Allende: la Casa de los Espíritus*. [manuscrito mecanografiado]. Postdam, Alemania.

Berríos, M. (1983d). *Comentario cultural. Omar Saavedra Santis: "Blonder tango"*. [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1983e). *Comentario cultural: Junio 1983.* [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1983f). *Cotidianidad y exigencia intelectual. Estudio sobre el papel del intelectual en la actual situación chilena.* [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1983g). *Ensayo de interpretación de la historia de la filosofía latinoamericana - Tesis -*. [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1983h). La "Historia de Chile" de Vial *Boletín informativo - Comité Exterior Central Única de Trabajadores de Chile* (febrero), 88-93.

Berríos, M. (1983i). *Proyecto de investigación: La formación de la conciencia histórica durante el proceso de formación de la nacionalidad en latinoamerica: estudio de la obra de Don Andrés Bello (1781-1865)*. [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1983j). *Zalo Reyes (Boris González Reyes), o la reconciliación con el hombre común - Comentario cultural Febrero 1983*. [manuscrito mecanografiado]. Babelsbberg, Alemania.

Berríos, M. (1984a). Acerca del pensamiento filosófico latinoamericano. *Anuario de filosofía juridica y social*(2), 185-195.

Berríos, M. (1984b). *Comentario cultural. "Rayuela" y "El libro de Manuel": o el testimonio literario de la conciencia histórica. -Homenaje a Julio Cortazar (1914-1984)-*. [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1984c). *Comentario cultural. Acerca de la cultura de entretención* [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1984d). *Comentario cultural. La proposición de Hayek*. [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1984e). *Comentario cultural. Raúl Ruiz, o la conciencia de la cultura perdida*. [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1984f). *Comentario cultural. Tres aspectos para una crítica de la "nueva literatura" en Chile.* . [manuscrito mecanografiado]. Babelsberg, Alemania.

Berríos, M. (1985a). Die Position Simon Bolivars zum Problem der politischen Verfassung in Lateinamerika. *Staat und Recht, 34*(12), 985-991.

Berríos, M. (1985b). El filósofo latinoamericano, o la institución del polígrafo en la formación de la nacionalidad. *Anuario de filosofía juridica y social*(3), 79-92.

Berríos, M. (1985c). *Investigación. La formación de la conciencia histórica en Latinoamérica durante el proceso de formación de la nacionalidad en el siglo XIX. Estudio de la obre de don Andrés Bello (1781-1865)*. [manuscrito mecanografiado].

Berríos, M. (1985d). La preocupación filosófica latinoamericana: un desafío intelectual por resolver. *Trilogía, 5*(8), 6-16.

Berríos, M. (1986). *Presentación del CEL (Centro de Estudios Latinoamericanos - 21 de noviembre 1986)*. [manuscrito mecanografiado]. Santiago.

Berríos, M. (1987a). La discusión de los monumentos: el pensamiento de Bello en Chile. En *El pensamiento en Chile: 1830-1910* (pp. 9-25). Santiago de Chile: Nuestra América.

Berríos, M. (1987b). *Supuestos de la identidad*. [manuscrito mecanografiado]. Notas.

Berríos, M. (1988). *Identidad-origen-modelos: Pensamiento Latinoamericano*. Santiago de Chile: Instituto profesional de Santiago.

Berríos, M. (1989). Prospecto de la Revista de Ciencias y Letras: Un texto olvidado de Anrés Bello. *Psicología y Ciencias humanas, 2*(1), 5-8.

Berríos, M. (1992). El acto como fundación. Comentario a la Introducción de la *Filosofía del entendimiento* de Andrés Bello *Cuadernos Americanos. Nueva época, 4*(34), 141-148.

Berríos, M. y Kohan, W. (1995). *Una otra mirada. Niños y niñas pensando en América Latina* Puebla: Universidad Iberoamericana.

Berríos, M. y Saldivia, Z. (1994). Andrés Bello: entre la oralidad y la tradición escrita. *Revista de sociología*(9), 55-59. doi:10.5354/0719-529X.1994.27643

Berríos, M. y Saldivia, Z. (1995). *Claudio Gay y la ciencia en Chile*. Santiago de Chile: Bravo y Allende.

Bocaz, L. (2013, 10 de febrero). Cultura chilena en el exilio: Revista Araucaria. *Foro - Panel Construyendo futuro desde la historia. A 40 años del golpe militar y el despertar de los movimientos sociales. Orgnizado por Periodismo UACh*. Recuperado de https://vimeo.com/channels/589358/74637880

Bravo Vargas, V. (2012). Neoliberalismo, protesta popular y transición en Chile, 1973-1989. *Política y cultura*(37), 85-112.

Brunner, J. J. (1982). Presencia cultural del exilio. *Mensaje, 315,* 688-689.

Camacho Padilla, F. (2006). Los asilados de las Embajadas de Europa Occidental en Chile tras el golpe militar y sus consecuencias diplomáticas: El caso de Suecia. *European Review of Latin American and Caribbean Studies*(81), 21-41.

Carrasco, E. (1981). Espera. *Literatura chilena, creación y crítica, 5*(3), 33.

Carrasco, E. (2002). Exilio y universalidad. Interpretación fenomenológica del exilio. En *Palabra de Hombre. Tractatus de filosofía chilensis* (pp. 203-261). Santiago de chile: RIL.

Cassigoli, R. (2016). *El exilio como síntoma: literatura y fuentes*. Santiago de Chile: Metales Pesados.

Celis, L., Caicedo, J., López, S., et al. (1982). *La presencia de la filosofía en la Universidad Católica (1888-1973). Anales de la Escuela de Educación* (Vol. 5). Santiago de Chile: Pontifica Universidad Católica de Chile.

Chile-Informationsbüro. (1999). Chile, so fern - son nah. Eine Dokumentation über 25 Jahre Chile-Solidaritätsbewegung. En Chile-Informationsbüro (Ed.), *Solidaridad. Berichte und Analysen.* Müster: Chile-Informationsbüro e. V.

Comité Memoria Neltume. (2003). *Guerrilla en Neltume: una historia de lucha y resistencia en el sur chileno*. Santiago de Chile: Lom.

De Rivas, E. (1996). Tiempo y espacio del exilio. *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura* (26-27), 125-132.

De Rivas, E. (1998). Los durmientes de la cueva. Tiempo y espacio del exilio republicano de 1939. En M. Aznar Soler (Ed.), *El exilio literario español de 1939 : Actas del Primer Congreso Internacional* (Vol. 1, pp. 85-91). San Cugat del Vallès: GEXEL.

Departament of History y University of Warwick. (s. f.). Chilean Exiles in the UK. Recuperado de https://warwick.ac.uk/fac/arts/history/research/projects/chileanexileinuk/

Departamento Jurídico, Vicaria de la solidaridad. (1983). Informaciones y recomendaciones de interés para los exiliados. En Vicaría de la Solidaridad y Arzobispado de Santiago (Eds.). Santiago de Chile: Vicaría de la Solidaridad, Arzobispado de Santiago.

Donoso, K. (2013). El "Apagón cultural" en Chile: políticas culturales y censura en la dictadura de Pinochet 1973-1983. *Outros Tempos. Pesquisa em Foco-História, 10*(16), 104-129.

Echeverría, J. (1980). Exil de la conscience et conscience de l'exil. *Bicéphale. Europe Amérique Latine* (1).

El País. (1983, 29 de agosto). Otros 1.160 chilenos, autorizados a regresar a Chile. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/diario/1983/08/29/internacional/430956011_850215.html

Errázuriz, J. (2017). Intervención y Depuración en la Universidad de Chile, 1973-1976. Un cambio radical en el concepto de universidad. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Recuperado de http://journals.openedition.org/nuevomundo/70688 doi:10.4000/nuevomundo.70688

Escobar, R. (1978). La utopía como constante filosófica en América. *Revista de Filosofía, 16*(1-2), 33-44.

Esponda, J. (1981). El exilio: aspectos jurídicos. *Mensaje, 305*, 698-705.

FASIC. (2019). FASIC Fundación de Ayuda Social de las Iglesias Cristianas. Recuperado de http://fasic.cl/wp/ecumenismo/

Fazio, H. (1983). Vigencia y actualidad de Carlos Marx. *Araucaria de Chile* (22), 31-45.

Fornet-Betancourt, R. (1994). *Hacia una filosofía intercultural latinoamericana*. Costa Rica: DEI.

Fornet-Betancourt, R. (2001). *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde América Latina en el contexto de globalización*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Fornet-Betancourt, R. (2003). *Interculturalidad y filosofía en América Latina*. Aachen: Concordia, Wissenschaftsverlag Mainz.

Fornet-Betancourt, R. (2004). ¿Qué hacer con la enseñanza de la filosofía? En *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz.

Fornet-Betancourt, R. (2008). *Modelos de teoría liberadora en la historia de la filosofía europea*. Hondarribia: Hiru.

Fornet-Betancourt, R. (2010). Presentación. En Santos, J. *Conflicto de representaciones. América Latina como lugar para la filosofía* (pp. 11-16). Santiago de Chile: FCE.

Garber, D. (1988). Does History Have a Future?: Some Reflections on Bennett and Doing Philosophy Historically. En P. H. Hare (Ed.), *Doing Philosophy Historically* (pp. 27-43). Buffalo: Prometheus Books.

García de la Huerta, M. (1998). Filosofía y exilio. En H. Giannini, C. Cordua y M. García de la Huerta (Eds.), *A fin de cuentas. Homenaje a José Echeverría*. Santiago de Chile: Dolmen, Cátedra UNESCO de Filosofía-Chile.

Garretón, M. A. (1987). *Las ideas de la renovación socialista: síntesis y balance*. Santiago de Chile: FLACSO.

Giannini, H. (2013). *La "reflexión" cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.

Giannini, H. (2017). Del perdón que se pide y del perdón que se da. En F. Cuestas y P. Vermeren (Eds.), *Una memoria sin testamento* (pp. 301-312). Santiago de Chile: Lom.

Gómez, R. A. (2014). Cambios y continuidades en el movimiento sindical chileno en los años 80. El caso del Comando Nacional de Trabajadores. *Historia, 47*(1), 11-37.

González, P., Soto, P., Sánchez, C., et al. (Eds.). (2016). *Filósofas en con-texto*. Valparaíso Puntángeles, Universidad de Playa Ancha.

Gracia, J. (1998). *La filosofía y su historia. Cuestiones de historiografía filosófica*. Ciudad de México: UNAM.

Guerra, C. (2015). Lógica para niños y niñas; su contribución y aplicabilidad bajo una amenaza contextual. En J. Pérez, J. Álvarez y C. Guerra (Eds.), *Hacer filosofía con niños y niñas. Entre educación y filosofía* (Primera ed., pp. 161-172). Valparaíso, Chile: Universidad de Valparaíso.

Gutiérrez, C. (1984a). La concepción marxista del Estado. Algo más sobre la teoría marxista. *Boletín exterior del Partido Comunista de Chile* (64), 78-90.

Gutiérrez, C. (1984b). La concepción marxista del Estado. El problema metodológico. *Boletín exterior del Partido Comunista de Chile* (63), 87-100.

Gutiérrez, C. (1984c). La concepción marxista del Estado. La complejidad de los procesos económicos, sociales y políticos. *Boletín exterior del Partido Comunista de Chile* (66), 63-81.

Gutiérrez, C. (1984d). La concepción marxista del Estado. Las teorías aclacistas del Estado y sus efectos perniciosos. *Boletín exterior del Partido Comunista de Chile* (67), 79-93.

Gutiérrez, C. (1984e). La concepción marxista del Estado. Las tesis antimarxistas del Estado "de compromiso" o "ampliado". *Boletín exterior del Partido Comunista de Chile* (65), 95-99.

Gutiérrez, H. (2010). Exaltación del mestizo: La invención del Roto Chileno. *Universum (Talca), 25*, 122-139.

Huneeus, C. (1985). La política de la apertura y sus implicancias para la inauguración de la democracia en Chile. *Revista de ciencia política, 7*(1), 25-84.

Huneeus, C., Cuevas, R. y Hernández, F. (2014). Los centros de investigacion privados (Think Tank) y la oposición al régimen autoritario chileno. *Revista Uruguaya de Ciencia Política, 23*(1), 73-99. Recuperado de http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=297338130005

Hurtado-Beca, C. (1993). El segundo exilio: el retorno al país. En P. Vermeren, V. Picaude, A. Vásquez, et al. (Eds.), *Filosofías del exilio* (pp. 49-63). Valparaíso: Edeval.

Ibarra, A. (2011). *Filosofía Chilena: la tradición analítica en el periodo de la institucionalización de la filosofía*. Santiago de Chile: Bravo y Allende.

INE y CEPAL. (2005). *CHILE: Proyecciones y Estimaciones de Población. Total País. 1950-2050*. Recuperado de Santiago de Chile: http://historico.ine.cl/canales/chile_estadistico/demografia_y_vitales/proyecciones/Informes/MicrosoftWordInforP_T.pdf

Instituto de Investigación Rafael Lapesa y RAE. (Eds.). (2013) Mapa de diccionarios. Instituto de Investigación Rafael Lapesa, Real Academia Española.

Insunza, M. (1983). Aspectos jurídicos del exilio. En *Encuentro de reflexión y lucha por el fin del exilio* (pp. 698-705). Santiago de Chile: CODEPU.

Isern, P. (2011). Exilio y renovación de la izquierda chilena. *Letras Internacionales* (138-5).

Jaksić, I. (2013). *Rebeldes académicos. La filosofía chilena desde la independencia hasta 1989*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales.

Jedlicki, F. (2007). De l'exilé héroïque à l'illégitimité du retornado. Les retours des familles de réfugiés chiliens en France. *Anuario de Estudios Americanos, 64*(1), 87-110.

Jessen, T. (1993). Una visión sobre exilio y retorno - Desde Dinamarca veinte años después. En F. Montupil (Ed.), *Exilio, derechos humanos y democracia. El exilio chileno en Europa* (pp. 123-132). Santiago de Chile: Coordinación europea de comités Pro-Retorno.

Kempff Mercado, M. (1958). *Historia de la filosofía en Latino-América*. Santiago de Chile: Zig-Zag.

Koselleck, R. (1993a). «Espacio de experiencia» y «horizonte de expectativa» (N. Smilg, Trad.). En *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (pp. 333-358). Barcelona: Paidós.

Koselleck, R. (1993b). Historia magistra vitae (N. Smilg, Trad.). En R. Koselleck (Ed.), *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (pp. 41-66). Barcelona: Paidós.

Krämer, R. (2004). Chile und die DDR. Die ganz andere Beziehung. En P. Imbusch, Messner, D., Nolte, D. (Ed.), *Chile heute. Politik. Wirtschaft. Kultur* (Vol. 90, pp. 809-819). Frankfurt Vervuert Verlag.

Krüger, L. (1990). ¿Por qué estudiamos la historia de la filosofía? En R. Rorty, J. Schneewind y Q. Skinner (Eds.), *La filosofía en la historia* (pp. 99-126). Barcelona: Paidós.

Lafrance, Y. (1983). *Méthode et exégèse en histoire de la philosophie*. Montreal: Les Editions Bellarmin.

Lira, E. y Loveman, B. (2005). Exilio y retorno. En *Políticas de reparación: Chile 1990-2004* (pp. 241-299). Santiago de Chile: Lom.

Lladser, M. T. (1986). *Centros Privados de Investigción en Ciencias Sociales en Chile*. Santiago de Chile: Academia de Humanismo Cristiano, FLACSO.

Lledó, E. (2009). *Ser quien eres: ensayos para una educación democrática*: Prensas Universitarias de Zaragoza.

MacIntyre, A. (1990). La relación de la filosofía con su pasado. En R. Rorty, J. Schneewind y Q. Skinner (Eds.), *La filosofía en la historia* (pp. 49-67). Barcelona: Paidós.

MacIntyre, A. (1994). *Justicia y racionalidad. Conceptos y contextos* (A. J. S. Sisón, Trad.). Barcelona: EIUNSA.

Margen, R. (1982). *Margen. Revista de filosofía y letras*(número especial).

Maurin, J. (2005). Flüchtlinge als politisches Instrument : chilenische Emigranten in der DDR 1973-1989. *Totalitarismus und Demokratie, 2*(2), 345-374.

Millas, O. (1983). El legado de Allende. *Boletín exterior del Partido Comunista de Chile* (60), 36-59.

Millas, O. (1984) *"No hemos dicho que en Chile este a la orden del día la lucha armada"/Entrevistado por Chile-América*. Chile-América (Vol 84-85), Chile-América, Roma.

Miranda, F. (2014, 16 de diciembre). El silencio de la filosofía. *El Mostrador*. Recuperado de http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2014/12/16/el-silencio-de-la-filosofia/

Miras, P. (2016). Memoria e historia. En F. Cuestas y P. Vermeren (Eds.), *Una memoria sin testamento. Dilemas de la sociedad latinoamericana postdictadura* (pp. 23-33). Santiago de Chile: Lom.

Miras, P. (2018). Exilio y retorno. Memorias del exilio y la filosofía chilena. Entrevista y presentación por Matías Silva Rojas. En M. Avila y B. Rojas (Eds.), *La experiencia del exilio y el exilio como experiencia* (pp. 241-273). Santiago de Chile: Ediciones UCSH.

Moncada Durruti, B. (2006). La vía constitucional chilena. En *Jaime Guzmán. Una democracia contrarrevolucionaria. El político de 1964 a 1980.* (pp. 177-224). Santiago de Chile: RIL.

Monsálvez, D. y Gómez, N. (2018). Chile-América, 1974-1983: Una revista del exilio chileno. *Estudios*(39), 49-67. doi:10.31050/1852.1568.n39.19496

Moulian, T. (1997). *Chile actual. Anatomía de un mito*. Santiago de Chile: Arcis, Lom.

Moyano, C. (2010). *El MAPU durante la dictadura: saberes y prácticas políticas para una microhistoria de la renovación socialista en Chile*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.

Moyano, C. (2011). Diálogos entre el exilio y el interior. Reflexiones en torno a la circulación de ideas en el proceso de renovación socialista, 1973-1990. *Revista Izquierdas* (9), 31-46.

Museo Villa Grimaldi. (s. f.). Comité Pro Retorno de Exiliados (COPROREX) Recuperado de http://www.museovillagrimaldi.info/icaatom/index.php/comite-pro-retorno-de-exiliados-2;isaar

Nancy, J.-L. (1996). La existencia exiliada. *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura* (26-27), 34-40.

Navarro, J. P. (2016). La renovación del Partido Socialista, 1979-1990. *Revista Divergencia, 5*(7).

Nazer, R. y Rosemblit, J. (2000). Electores, sufragio y democracia en Chile. *Mapocho* (48), 215-229.

Neubauer, K. (1998). Exilchilenen: Leben in der DDR. *Lateinamerika Nachrichten* (287), 50-53.

Norambuena, C. (2000). Exilio y retorno. Chile. 1973-1994. En M. Garcés, P. Milos, M. Olguín, et al. (Eds.), *Memoria para un nuevo siglo. Chile, miradas a la segunda mitad del siglo XX* (pp. 173-187). Santiago de Chile: Lom.

Norambuena, C. (2008). El exilio chileno: Río profundo de la cultura iberoamericana. *Sociohistórica* (23-24), 163-195.

Oñate, R. y Wright, T. (1998a). The Diaspora. Exile in Wetern Europe. En *Flight from Chile: Voices of exile* (pp. 123-148). Albuquerque: University of New Mexico Press.

Oñate, R. y Wright, T. (1998b). The Diaspora. Exile on Four Continents. En *Flight from Chile: Voices of exile* (pp. 91-122). Albuquerque: University of New Mexico Press.

Opazo, T. y Bulnes, A. (2016, 12 de marzo). En busca de los filósofos. *La Tercera*. Recuperado de https://www.latercera.com/noticia/en-busca-de-los-filosofos/

Orellana, C. (1994). Bitácora personal de una historia colectiva. En C. Orellana (Ed.), *Araucaria de Chile. índice general (1978-1989)* (pp. 9-32). Santiago de Chile: del Litoral.

Orellana, P. (2015a). Exilio y desexilio. En *La Represión en Chile: 1973-1989* (pp. 210-246). Santiago de Chile: Senda.

Orellana, P. (2015b). *La represión en Chile. 1973-1989*. Santiago de Chile: Senda.

Ortiz, E. (2007). *El Socialismo Chileno de Allende a Bachelet (1973-2005)*. Santiago de Chile: Fundación Internacional de Apoyo al Desarrollo Local y Social.

Ossandón, C. (1984). *Hacia una filosofía latinoamericana*. Santiago de Chile: Nuestra América.

Ossandón, C. (1996). Mario Berríos (homenaje). En C. Ossandón (Ed.), *Ensayismo y modernidad en América Latina*. Santiago de Chile: Lom.

Paiaro, D. (2012). Defendiendo la libertad del" dêmos". Control popular y liderazgo político en la democracia ateniense. *Anales de historia antigua, medieval y moderna*(44), 33-62.

Pätzold, D. (1989). Ideengeschichte? Objekt und Méthode philosophiegeschichtlicher Forschung. *Diallektik* (18), 164-178.

Perry, M. (2017). Transferencia política en el exilio chileno en los Países Bajos, 1973-1989: El caso del Instituto para el Nuevo Chile. *Historia (Santiago), 1*(50), 175-207.

Perry, M. (2018). Las renovaciones socialistas que no vencieron. *Izquierdas*(44), 31-57.

Pieper, J. (2014). East Germay: Chilean Exile and the Pollitics of Solidarity in the Cold War En K. Christiaens, M. Rodriguez García y I. Goddeeris (Eds.), *European Solidarity with Chile – 1970s – 1980s* (pp. 275-299). Frankfurt: Peter Lang.

Prognon, N. (2002). *La diaspora chilienne en France: l'exil et le retour, 1973-1994.* (Tesis para obtener el graado de Doctor), Université Toulouse 2, Toulouse.

Prognon, N. (2008). La culture chilienne en exil en France: Une forme de résistance à la junte (1973-1994). *Pandora: revue d'etudes hispaniques*(8), 205-220.

Rebolledo, L. (2006). *Memorias del desarraigo. Testimonios de exilio y retorno de hombres y mujeres de Chile*. Santigo de Chile: Catalonia.

Revilla, M. (1991). Chile: actores populares en la protesta nacional, 1983-1984. *América latina hoy: Revista de ciencias sociales* (1), 61-66.

Richards, C. (2008). Tenemos certeza que quedaron semillas sembradas... como el desierto florido. *Docencia* (34), 20-29.

Ríos Álvarez, L. (1986). El exilio chileno. *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso* (10), 209-251.

Rodriguez Aedo, J. (2017). El folklore como agente político: la Nueva Canción Chilena y la diplomacia musical (1970-1973). *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux-Novo Mundo Mundos Novos-New world New worlds*. Recuperado de http://journals.openedition.org/nuevomundo/70611

Rojas Casimiro, M. (2014). *La evolución de la izquierda chilena durante la dictadura militar (1973-1990).* (Tesis para obtener el grado de Doctor), Universidad Complutense de Madrid, Marid.

Rojas, M. (2017). *La renovación de la izquierda chilena durante la dictadura*. Santiago de Chile: Piso diez.

Rojas Mira, C. (2006). La Casa de Chile en México, 1973-1993. En J. del Pozo (Ed.), *Exiliados, emigrados y retornados: chilenos en América y Europa, 1973-2004* (pp. 107-126). Santiago de Chile: RIL.

Rojas Mira, C. y Santoni, A. (2013). Geografía política del exilio chileno: los diferentes rostros de la solidaridad. *Perfiles latinoamericanos, 21*(41), 123-142.

Rojas, S. (2013). Pensar la superficie infinitamente profunda de lo cotidiano. En F. Zeran (Ed.), *Anales de la Universidad de Chile. Edición Extraordinaria con motivo de los cuarenta años del Golpe de Estado de 1973* (pp. 21-42). Santiago de Chile: Universidad de Chile.

Rorty, R. (1990). La historiografía de la filosofía: cuatro géneros. En R. Rorty, J. Schneewind y Q. Skinner (Eds.), *La filosofía en la historia* (pp. 69-98). Barelona: Paidós.

Sáez, J. (2013). *Extrañamiento en Chile: El Decreto Supremo 504 y la Situación de los Presos Políticos de Dictadura, durante los Primeros Años de los Gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia*. Recuperado de http://www.cedocmuseodelamemoria.cl/wp-content/uploads/2013/12/Decreto-504-Joaqu%C3%ADn-S%C3%A1ez-Salazar1.pdf

Salazar, G. (2010). Clandestinidad, fuga, exilio. En *Conversaciones con Carlos altamirano. Memorias críticas*. Santiago de Chile: Debate.

Sánchez, C. (1988). La búsqueda de un nuevo lugar teórico para la filosofía en Chile. En J. L. Gómez-Martínez y F. J. Pinedo (Eds.), *Los ensayistas. Chile: 1968-1988* (pp. 167-190). Georgia: Center for Latin american Studies, University of Georgia.

Sánchez, C. (1992). *Una disciplina de la distancia. Institucionalización universitaria de los estudios filosóficos en Chile*. Santiago de Chile: CERC, CESOC.

Sánchez, C. (1996). Formas de circulación institucionales de la filosofía en Latinoamérica. *Universum* (11), 189-200.

Sánchez, C. (2005). Institucionalidad y escenas de la filosofía en Chile. En *Escenas del cuerpo escindido. Ensayos cruzados de filosofía, literatura y arte.* (pp. 23-36). Santiago de Chile: ARCIS, Cuarto Propio.

Sánchez Cuervo, A. (2014). Fuera de lugar, en otro tiempo. El exilio como figura de la política. En A. Aguirre, A. Sánchez Cuervo y L. Roniger (Eds.), *Tres estudios sobre el exilio. Condición humana, experiencia histórica y significación política* (pp. 107-193). Madrid-Puebla: Edaf, BUAP.

Santiso, J. (2001). La democracia como horizonte de espera y campo de experiencia: el ejemplo chileno. *Revista de ciencia política, 21*(2), 69-100.

Santoni, A. (2010). El Partido Comunista Italiano y el otro" compromesso storico": los significados políticos de la solidaridad con Chile (1973-1977). *Historia, II*(43), 523-546.

Santoni, A. (2016). Modelos y antimodelos de la renovación socialista. La revista Convergencia y la crisis del socialismo mundial (1981-1991). *Historia, I*(46), 153-176.

Santos, J. (2010a). 200 años. Apuntes para una historia episódica de la filosofía en Chile. *Revista Mapocho* (67), 323-352.

Santos, J. (2010b). *Conflicto de representaciones: América Latina como lugar para la filosofía*. Santiago de Chile: FCE.

Santos, J. (2015). *Cartografía crítica: el quehacer profesional de la filosofía en Chile*. Santiago de Chile: La Cañada.

Santos, J. (2016). El e(in)xilo de la filosofía en/de Chile. A propósito de un texto de Marco García de la Huerta. En C. Sánchez y M. Aguirre (Eds.), *Reflexiones sobre política y cultura en Latinoamérica. Marco García de la Huerta, lecturas y des lecturas* (pp. 21-37). Santiago de Chile: Lom.

Schnelle, K. (1981). *José Martí : Apostel des freien Amerika*. Leipzig: Urania.

Schnelle, K. (1986). *Zur Antikekritik bei Mme. de Staël und Simón Bolívar : zur Theorie und Praxis der Geschichtsbewältigung im 19. Jahrhundert*. Berlín: Akademie.

Schnelle, K. (Ed.) (1973). *Reise zum Ursprung : kubanische Erzählungen* (Vol. 508). Leipzig: Reclam.

Shumann, M. (1996). PDS: Geschichte und Politik. In Erinnerung an Mario Berrios Caro (1943-1995), chilenischer Sozialist und marxistischer Gelehrter. En L. C. Bisky, J.; Mayer, H.; Shumann, M. . (Ed.), *Die PDS - Herkunft und Selbstverständnis. Eine politisch-historische Debatte* (pp. 12-20). Berlin: Dietz Verlag.

Silva Rojas, M. (2009). Normalización de la filosofía chilena: un camino de clausura disciplinar. *Universum, 24*(2), 172-191.

Silva Rojas, M. (2012a). Filosofía intercultural como transformación de las prácticas de la filosofía. *Revista de Filosofía, 44*(133), 237-258.

Silva Rojas, M. (2012b). *Ser de un lugar. Perspectiva metodológica de investigación para las filosofías del exilio chileno.* (Trabajo de fin de Master), Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.

Silva Rojas, M. (2013). Prácticas de la filosofía disciplinar chilena: el FONDECYT regular. *Universum, 28*(1), 73-96.

Silva Rojas, M. (2015a). Desespacio y destiempo en la experiencia del exilio. En *Actas de las VIII Jornadas de Jóvenes Investigadores - 2015* Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires.

Silva Rojas, M. (2015b). El exilio y el 'lugar' en la filosofía chilena. *Solar. Revista de filosofía iberoamericana, 11*(2), 123-144.

Silva Rojas, M. (2015c). Filosofía y exilio: perspectiva histórica de investigación filosófica. En *Actas de las VIII Jornadas de Jóvenes Investigadores - 2015* Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires.

Silva Rojas, M. (2016). La" reflexión cotidiana" y las filosofías del exilio chileno. Contrapunto metodológico de investigación filosófica. *Actas del Coloquio Internacional Conversaciones Humberto Giannini,* (1). Recuperado de https://revistas.uchile.cl/index.php/ACI/article/view/42953/44895

Silva Rojas, M. (2018). La "Carta sobre el exilio". Método, exilio y memoria en María Zambrano. *Las Torres de Lucca: revista internacional de filosofía política, 7*(12), 125-155. Recuperado de http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/article/view/198

Silva Rojas, M., Armijo Nuñez, J. y Nuñez Erices, G. (2015). Philosophical and psychopathological perspective of exile: On time and space experiences. *Frontiers in Psychiatry, 6*, 78. doi:10.3389/fpsyt.2015.00078

Skinner, Q. (1969). Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and theory, 8*(1), 3-53.

Smith, Y. (2013). *Una perspectiva institucional del proceso de asilo para los refugiados y perseguidos políticos en Chile después del golpe de Estado*. Recuperado de http://www.cedocmuseodelamemoria.cl/wp-content/uploads/2013/11/Asilo-en-Chile-despu%C3%A9s-del-Golpe-Revisado.pdf

Solanes, J. (1993). *Los nombres del exilio*. Caracas: Monte Ávila.

Stenhouse, L. (1987). La investigacion como base de la enseñanza. En *La investigación como base de la enseñanza* (pp. 158-178). Madrid: Morata.

Sznajder, M. y Roniger, L. (2013). *La política del destierro y el exilio en América Latina* (L. Rayas, Trad.). México: FCE.

Taylor, C. (1990). La filosofía y su historia. En R. Rorty, J. Schneewind y Q. Skinner (Eds.), *La filosofía en la historia* (pp. 31-47). Barcelona: Paidós.

Torretti, R. (2011) *Entrevista/Entrevistado por A. Ibarra*. (Vol 2), Revista La Cañada, Santiago de Chile.

Traverso, E. (2004). *Cosmópolis. Figuras del exilio judeo-alemán* (S. Rabinovich, Trad.). México UNAM, Fundación Cultural Eduardo Cohen.

Ulianova, O. (2000). La unidad popular y el golpe militar en chile: percepciones y análisis soviéticos. *Estudios Públicos* (79), 83-171.

Ulianova, O. (2009). Relaciones internacionales y redefiniciones en el socialismo chileno, 1973-1979. *Izquierdas, 3*(4), 1-30.

Ulianova, O. (2013). El exilio comunista chileno 1973-1989. *Estudos Ibero-Americanos, 39*(2), 212-236. Recuperado de http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/iberoamericana/article/view/12265

Unidad Popular. (1969). *Programa básico de gobierno de la Unidad Popular*. Santiago de Chile: Candidatura Presidencial de Salvador Allende.

Vaccaro, V. (1991). *Seminario exilio-retorno de académicos/intelectuales. El reencuentro es posible*. Santiago de Chile: ONR, Academia de Humanismo Cristiano, SUM.

Vásquez-Bronfman, A. y Araujo, A. M. (1990). *La maldición de Ulises: Repercusiones psicológicas del exilio*. Santiago de Chile: Sudamericana.

Vásquez, A. (1993). La Maldición de Ulises. En P. Vermeren, V. Picaude, A. Vásquez, et al. (Eds.), *Filosofías del exilio* (pp. 33-48). Valparaíso: Edeval.

Velasco, A. (1995). *Teoría política: Filosofía e Historia. ¿Anacrónicos o anticuarios?* . Ciudad de México: UNAM.

Vergara, J. (2015). *El giro crítico de la filosofía chilena del exilio*. [inédito].

Vermeren, P. (1992). Exil et mémoire (Dossier). *Hermès* (10), 191-261.

Vermeren, P., Picaude, V., Vásquez, A., et al. (Eds.). (1993). *Filosofías del exilio*. Valparaíso: Edeval.

Vicaría de la Solidaridad. (1983a). Agosto. En Vicaría de la Solidaridad y Arzobispado de Santiago (Eds.), *Informe mensual*. Santiago de Chile.

Vicaría de la Solidaridad. (1983b). Octubre. En Vicaría de la Solidaridad y Arzobispado de Santiago (Eds.), *Informe mensual*. Santiago de Chile.

Villanueva, J. (2018). *Trayectos de una escritura política: conversaciones sobre exilio, lecturas y pensamiento latinoamericano con Osvaldo Fernández*. Santiago de Chile: RIL.

Zambrano, M. (1987). La confesión: género literario y método. En *Antología y selección de textos* (Vol. 2, pp. 57-79). Barcelona: Anthropos. Revista de Documentación Científica de la Cultura.

Zambrano, M. (2004). *Los bienaventurados*. Madrid: Siruela.

Zambrano, M. (2009a). Amo mi exilio. En *Las palabras del regreso* (pp. 65-67). Madrid: Cátedra.

Zambrano, M. (2009b). El saber de experiencia (Notas inconexas). En *Las palabras del regreso* (pp. 68-73). Madrid: Cátedra.

Zambrano, M. (2011). La «guía», forma del pensamiento. En *Confesiones y Guías* (pp. 103-127). Madrid: Eutelequia.

Zambrano, M. (2014). Carta sobre el exilio. En *El exilio como patria* (pp. 3-13). Barcelona: Anthropos

.