



Universidad de Chile

Facultad de Artes

Departamento de Teoría de las Artes

CULTURA Y HEGEMONÍA.

Notas sobre la construcción del «Hombre Nuevo» en la Unidad Popular.

Tesis para optar al grado de

Licenciado en Artes con mención en Teoría e Historia del Arte

ALUMNO: NADINNE CANTO NOVOA

PROFESOR GUÍA: RODRIGO ZÚÑIGA CONTRERAS.

Santiago, Chile

2010

“La cultura es permitida siempre que periódicamente se proclame la
vanidad de sus fines y los límites de su potencia”

Roland Barthes, *Mitologías*

INTRODUCCIÓN.....	6
--------------------------	----------

CAPÍTULO I

ESTÉTICA Y POLÍTICA: EL PROBLEMA DEL SUJETO.....	12
---	-----------

§ I La subjetividad como territorio político.....	12
---	----

I.I El estatuto de la «conciencia» en la lucha política en Marx: el problema de la sobredeterminación.....	14
--	----

I.I.I El problema de la «conciencia» y la «autonomía»: <i>La ideología alemana</i>	14
--	----

I.I.II Del «ser social» y la «conciencia social» a la tónica de la «infra» y «superestructura»: <i>Prefacio de Contribución a la crítica de la economía política</i>	20
--	----

CAPÍTULO II

«HOMBRE NUEVO» COMO ARQUETIPO: DISENSOS Y TEORIZACIONES EN LA VÍA CHILENA AL SOCIALISMO.....	23
---	-----------

§ II Apartado metodológico.....	26
---------------------------------	----

1. Textos y contextos: sobre la recepción local del marxismo.....	28
---	----

1.1.1 El problema de la tónica: disenso en el énfasis a los factores «objetivos» y «subjetivos».....	29
--	----

1.1.2 Reflexiones en torno a la figura de la «revolución cultural»: el problema de la <i>sobredeterminación</i>	33
---	----

§ III	Ideología y cultura proletaria: el <i>giro positivo</i>	35
	1.1.3 Interpretaciones en torno al concepto de ideología: ¿un problema de forma o contenido?.....	43
2.	Lo nacional como horizonte de integración.....	48
	2.1.1 Lo nacional y su alegato al imperialismo.....	48
	2.1.2 Modelo cultural nacional-popular como proyecto de reagrupación de la totalidad social.....	54

CAPÍTULO III

LO «POPULAR» Y LA DISPUTA POR SU AGENCIAMIENTO: PRÁCTICAS DE LA HEGEMONÍA EN LA ESCENA LOCAL..... 59

§ IV	El concepto de hegemonía: disputa por la constitución de identidades de clase.....	61
IV. i	Orígenes del concepto.....	61
IV. ii	La ortodoxia marxista y su reduccionismo teórico.....	66
IV.iii	El campo político como territorio de lucha por la constitución de una identidad proletaria: Antonio Gramsci y su teoría de la ideología.....	69
1.	Prácticas de la hegemonía: «autoritaria» y «democrática».....	79

CONCLUSIONES..... 83

EPÍLOGO..... 86

BIBLIOGRAFÍA..... 89

INTRODUCCIÓN

La relación entre política y cultura alcanza en el Gobierno de la Unidad Popular una particular confinidad, legible en el significativo número de conferencias y publicaciones abocadas a reflexionar este vínculo y el surgimiento de una escena artística que, en tanto vislumbra la inmediatez social de su práctica, considera imprescindible entablar discusión con esferas *externas* a su campo.

De realizarse una pesquisa en torno al proceso de *politización* del arte y la cultura —fenómeno epocal aún desdibujado— es posible echar mano a distintos materiales de archivo: por ejemplo el cartel político y las brigadas muralistas, abocadas a configurar un universo iconográfico acorde a la contingencia político-social; en el campo plástico, un grupo importante de artistas comprometidos con la exigencia de lo real y abocados a visibilizar su impronta; en la escena musical, la canción de protesta y su circuito de difusión que logró ampliar las audiencias y la industria, a la par que creó *sonidos locales*.

Esta investigación se asienta en un territorio específico desde dónde examinar el valor de la cultura en el proyecto político de la Unidad Popular: se trata de la teoría, y la escena intelectual que la pone en operación. La apuesta es trazar un método de análisis que permita comprender de un modo orgánico la signada «política cultural», teniendo como premisa la dilucidación del papel que —en teoría pero también en la práctica— le cabría a la cultura y al arte en este proceso social. Lo anterior no quiere decir que se desaloje a priori cualquier manifestación particular de ésta relación entre cultura y política —tanto a nivel de figuras y formas como de contenidos e idearios—, sino que la apuesta es a comprender esas particularidades dentro de un horizonte teórico mayor, que pueda darnos luces sobre el proyecto general que se intentó materializar —fallida o acertadamente— en el gobierno de la UP.

Con el concepto de «política cultural» queremos trascender la óptica gubernamental con que actualmente se la concibe, pues, aun cuando la tendencia fue la institucionalización y conformación de una industria, pasos necesarios para el

añorado cambio de escala que integrase a la masa a las bienes y experiencias culturales, se trató de un intento de modernización, o en otras palabras, de conformación de una infraestructura capaz de proveer experiencia estética *para todos*.

De modo particular, la escena intelectual de la época apuesta por pensar en su máxima radicalidad esta *infraestructura* desde la teoría, o para ser más precisos, desde aquella teoría signada como *materialista* o *marxista*. El marxismo, podemos entenderlo de distintas maneras: como una tradición gnoseológica que desde su origen en Marx ha discurrido por diversos derroteros según el orden contingente de su aplicación, lo que ha diversificado a su vez las interpretaciones y desplazamientos conceptuales formando diversas *escuelas*; pero además es posible pensar el marxismo desde su uso *práctico* o *concreto* al plantearlo como sistema cognitivo que permitiría una relación particular entre sujeto y realidad.

Atendiendo el importante cuerpo de escritos y documentos que reflexionan sobre la relación entre cultura y política (o más localizadamente, entre cultura y socialismo), publicados en revistas culturales, o mediante ediciones financiadas por los Partidos Políticos y las Universidades a través de su área de investigación y extensión, podemos reconocer una *escena discursiva* aglutinada por la tradición marxista.

De esta bullada escena hemos registrado dos tendencias importantes¹, procedentes de escenarios distintos que en aquella época se entrelazaron profusamente: el académico y el militante.

La primera tendencia procede del Partido Comunista y su análisis del proceso de reformulación social está tramado por un enfoque *doctrinario*. Si bien el PC chileno de aquella época se caracterizó por la convivencia entre sus filas de diversos grupos y corrientes, es reconocible como su línea dominante la aclimatación en Chile el paradigma marxista-leninista, ya desde la década del

¹ Dentro de la multiplicidad de voces que conformaron el panorama de la UP, se recortaron sólo dos tendencias por razones muy concretas: 1). Son las mejor articuladas a nivel teórico y discursivo; 2) Produjeron publicaciones específicas sobre el tema, en formato libro y con tirajes superiores a los 3000 ejemplares; 3) Si bien ambas utilizan un instrumental de raíz marxista, cada una toma una vertiente distinta (leninista la primera, y más cercana a la Teoría Crítica en el caso de la segunda), situándose en cierto antagonismo, la una de la otra.

cuarenta (Moulian: 25). Es posible inferir que la tendencia marxista-leninista fuese la más extendida en el horizonte cultural de la UP, pudiendo reconocer su influencia en la orgánica partidista (Juventudes Comunistas, brigadas muralistas, organizaciones de agitación y propaganda, etc.) y la visibilidad que alcanzaron sus ideas y conceptos como también los intelectuales que las pregonaron (Volodia Teitelboim, Carlos Maldonado, entre otros).

El carácter doctrinario de esta tendencia se explicaría por su cercanía a aquella teoría política que se formuló *en* la experiencia de los socialismos reales (especialmente el contexto ruso), de la que el proyecto chileno se nutrió de conceptos, figuras y arquetipos.

En la efervescente escena intelectual de izquierda convive además de la escena militante, lo que podemos signar como escena académica, o de orientación académica, conformada por intelectuales identificados primordialmente con la esfera universitaria (Universidad de Chile y Universidad Católica) y su tradición modernizadora. Una promisorio facción de esa escena, en su mayoría literatos, se agrupa en torno a *Ediciones Conmorán*, que incorpora a la reflexión de una política cultural orgánica al proyecto de reformulación social de la UP enfoques y metodologías provenientes de diversas tradiciones de la literatura, la filosofía y el arte.

Si bien participan de la tradición marxista, anotan principal influencia de la teoría crítica especialmente de los postulados de Marcuse y Sartre, ambos exponentes de un marxismo que se piensa a sí mismo en un contexto democrático y, por lo tanto, necesario de agenciar políticamente. Un enfoque posible de signar como *heterodoxo* caracterizaría a los intelectuales agrupados en torno a Ediciones Conmorán, además de un interés metodológico perceptible en el constante examen al desarrollo del proyecto cultural de la UP (desde un análisis comentado de las pugnas *políticas* dentro del campo, hasta el diseño de una Corporación de Fomento de la cultura y un Instituto del Libro y Publicaciones), y una voluntad de traducción conceptual al contexto local —intento de *puesta al día* de la teoría— que los llevó a una confrontación e intercambio conceptual y discursivo con la facción del PC ligada al marxismo-leninismo.

Hemos reconstruido estas dos facciones —y los marcos teóricos que las nutrían— gracias al análisis de un cuerpo textual definido: documentos de época a los que la memoria patrimonializada nos permitió acceder.

El examen de la facción ligada al Partido Comunista de Chile se sostiene en la publicación *La revolución chilena y los problemas de la Cultura*, de 1971. En esta compilación se recogen los documentos de la Asamblea Nacional de Trabajadores de la Cultura del PC, realizada los días 11 y 12 de Septiembre del mismo año, destacando las intervenciones de Carlos Maldonado y Volodia Teitelboim (analizándose, en esta investigación, sólo el discurso del primero), discursos que se pliegan a las reflexiones y directrices trazadas desde el Partido respecto al problema de la cultura en el tránsito al socialismo².

Por su parte, el examen al colectivo agrupado en torno a ediciones Conmorán se apoya en el texto *Política Cultural y Gobierno Popular*, aparecido en el número 8 de la Revista *Cormorán* en diciembre de 1970 y firmado por el autodenominado «Taller de Escritores de la Unidad Popular»³. Un segundo documento considerado para la reconstrucción del panorama discursivo es el libro *La cultura en la vía chilena al socialismo*, en el que se incluyen ensayos de Enrique Lihn, Hernán Valdés, Cristián Huneeus, Carlos Ossa Coe y Mauricio Wacquez, siendo publicado en Diciembre de 1971 en conjunto a Editorial Universitaria; de este compendio se ha privilegiado el ensayo de Enrique Lihn “Política y Cultura en una etapa de transición al socialismo”, debido a la detallada descripción de ciertas situaciones de orden contingente que incitaron la eclosión de ciertos antagonismos a nivel conceptual, o para ser más precisos, una desavenencia en torno a los énfasis e interpretaciones dados a ciertos conceptos.

² Ambos, Maldonado y Teitelboim, participaban activamente en el Partido Comunista Chileno, ocupando cargos importantes: Maldonado era Encargado Nacional de Cultura del Partido. Aún cuando Maldonado y Lihn personajes parezcan cohabitar en mundos separados -en la institucionalidad universitaria en el caso de Lihn, y en la cúpula partidista en el caso de Maldonado-, ambos orbitaron en torno a la Universidad de Chile, específicamente a la Escuela de Bellas Artes.

³El Taller de Escritores de la Unidad Popular estuvo integrado por: Alfonso Calderón, Poli Délano, Luís Domínguez, Ariel Dorfman, Jorge Edwards, Cristián Huneeus, Hernán Lavín, Enrique Lihn, Hernán Loyola, Germán Marín, Waldo Rojas, Antonio Skármeta, Federico Schopf y Hernán Valdés.

Aún cuando podemos ver un intenso deseo de *materialización* en esta escena discursiva, en la que cualquier reflexión y apuesta se hallaba determinada por la exigencia de prácticas concretas, es decir, por la exigencia a la teoría de servir como dispositivo para la modificación *real* del orden social, el objetivo de esta investigación no pasa por inquirir en la recepción de estos textos, o la implementación de los proyectos ahí dibujados. Se trata de aquilatar el desarrollo de un discurso teórico y filosófico que no sólo surge como respuesta ante los acontecimientos sociales, sino que al proveer conceptos, figura y metodologías para construir el análisis de esos fenómenos, termina por construir los fenómenos mismos.

La metodología utilizada en esta investigación se haya determinada por cierto espesor filosófico de que caracteriza los documentos analizados, espesor que obliga a una aproximación a la tradición marxista para comprender los discursos locales. Esta labor hermenéutica de reconocimiento de escuelas, problemas, conceptos y directrices aplicadas, resulta indispensable para comprender los límites en que se desarrollo la discusión en Chile, es decir, reconocer cuales fueron los hitos problemáticos y las salidas teóricas elaboradas para sortearlos. El retorno a este proyecto epocal y a su arquitectura discursiva, aspira a ir más allá de un simple revisionismo que se satisfaga en la constatación de un interés manifiesto en la esfera intelectual, por la materialización de aquel deseo colectivo de reivindicación social que, en su empresa, exigió el desborde de toda autonomía disciplinar al poner en entredicho la jerarquía inherente a su estructura.

La inminencia —real o imaginaria— de la revolución, interpeló a los intelectuales de izquierda, obligándolos a interrogarse sobre dos asuntos fundamentales: el primero orbitó en torno a su posición y nivel de injerencia en la reorganización del diagrama social, el segundo asunto que parece rondar a esta intelectualidad, se circunscribe a la pregunta por la potencia que portaría el arte: su promesa de emancipación.

De ahí que la intención de presentar ambas voces —la de Maldonado y Lihn, como representantes de las dos corrientes identificadas— y profundizar en su antagonismo en torno a aspectos puntuales, no pretenda instalar una disidencia fundamental entre ellas, aunque inevitablemente termine haciéndoselo. Este antagonismo debe comprenderse más allá de la diatriba intestina propia de un

campo a ratos asfixiante —tal como recrean pormenorizadamente los textos consultados— situándose, por el contrario, a un nivel teórico de primer orden.

Si bien resulta comprensible que en un diálogo entre dos agentes que se conciben a sí mismos como *vanguardia* surjan desavenencias, lo realmente interesante es cómo esas desavenencias —a nivel conceptual, proyectivo y operacional— catalizan procesos reflexivos que, desde la administración de la contingencia, iluminan sugestivas orbitas problemáticas, empeñadas en la posibilidad concreta de modelar un nuevo tipo de sujeto a través de la cultura, entendiendo ésta como potente agente de subjetivación política.

Es de fácil constatación que el socialismo a la chilena apostó firmemente por la construcción de un *Hombre nuevo* a través de la cultura, concebida esta última como un poderoso horizonte de integración: es en esta perspectiva que debiese leerse casi la totalidad de las acciones y discursos artísticos y culturales ligadas a la izquierda en aquel periodo, y no como mero proselitismo o ilustración de un esquema político-partidista.

En términos estrictamente filosóficos, esta investigación aspira a replantear la articulación que se habría dado en el contexto de la Unidad Popular (de ahora en adelante UP) entre lo que podríamos denominar *proyecto estético* y proyecto político. Ahora bien, la relación entre arte y política o entre cultura y política en este contexto, ha sido reflexionada utilizando la figura de la *subordinación*, según la cual, la esfera del arte *suspendería* el desarrollo de sus asuntos internos ante la avasalladora urgencia con que se presenta el proyecto político; esta investigación aspira examinar la pertinencia de esa figura a la luz de los antecedentes escriturales presentados, entendiendo que en la discusión de la figura tópica de infra y superestructura —discusión que hegemonizó la escena intelectual de izquierda—, se desliza un problema de orden representacional, ideológico y, por tanto, de orden subjetivo.

CAPÍTULO I

ESTÉTICA Y POLÍTICA: EL PROBLEMA DEL SUJETO

Para comprender aquel núcleo problemático que determinó el desarrollo de la política cultural en la UP —tanto a nivel discursivo como práctico—, incluso para poder esbozarlo como núcleo, se torna necesario detenernos aún más en la relación entre cultura y política. Este detenimiento respondería a la necesidad de hacernos de ciertos antecedentes que permitan proyectar esa relación más allá de la obviedad con que los hechos pueden recepcionarse hoy.

Tras superar la comprensión en clave *agitación y propaganda* (sin duda una de las posibles vías de entrada al problema, aún cuando pueda resultar un poco simplona por su resabio positivista) inmediatamente surge una interrogante que exige atención mayor: ¿Cuál podría ser —a ojos del contexto de producción de este discurso- la *potencia* de la cultura, el arte y la intelectualidad en general, en el reordenamiento implícito en este proceso político-social? O, también a la inversa, ¿cuál podría ser el rendimiento de ese proyecto político para la esfera de la cultura?

Intentando configurar algún camino de entrada al problema, proponemos como hipótesis general que, el énfasis dado a la cultura en el proceso socialista chileno respondería a una voluntad de radical transformación de la comunidad, para cuya consumación se torna necesario poner en marcha un proyecto de *producción de subjetividad*. Es decir, queremos insistir en aquella operación por medio de la cual sería posible concretar el deseado *Hombre Nuevo*, al procurar un tipo de conciencia particular en él, que le posibilitaría emanciparse.

§ I La subjetividad como territorio político

La idea de que el arte es una esfera que puede actuar como catalizador político, mediante un trabajo de emancipación de la subjetividad, se halla en la médula del pensamiento moderno. En la tradición filosófica es visible una línea de reflexión en torno a la relación entre ambas esferas, reflexión que alcanza una cima particular en el proyecto de la educación estética de Schiller, en el cual podemos

hallar referencia manifiesta a la conveniencia de una solución estética para el problema político.

Sin embargo, en atención al caso chileno y sus tramas teóricas ya delineadas, se hace necesario apelar a un modelo teórico que en su despliegue, procurase la consumación del proyecto estético no solo en el fuero interno del sujeto sino, primordialmente, en la *realidad material* que lo trama. Este modelo teórico, al que referiremos a grandes rasgos y recuperando determinados problemas, podría definirse como materialista.

El gran triunfo para la historia del pensamiento procurado por el materialismo, se circunscribe justamente al desarrollo de una particular noción de sujeto y los modos de relación que éste establece con el mundo. Tras la crítica al idealismo alemán⁴, se abría una vía de comprensión del sujeto que, al reparar en los condicionamientos históricos que lo modelan, instala la posibilidad de una modificación real de la naturaleza humana mediante el reordenamiento de la estructura social.

Ante la posibilidad de una emancipación concreta, el asunto toma un ribete material que se tensa peculiarmente con el estético-filosófico. Si bien para Marx el sistema productivo, que obliga a la división del trabajo y su consecuente estratificación social en clases, es la principal causa de opresión y empobrecimiento de la humanidad, la supresión de dicho sistema encuentra su justificación en que las condiciones de existencia que éste impone, imposibilitan el despliegue de la subjetividad en todas sus dimensiones: física, intelectual, moral y por supuesto, estética. Podríamos decir que el problema central —tal como lo apuntara Schiller— residiría en la *fragmentación*, tanto a nivel colectivo (entre los sujetos), como a nivel individual (en el sujeto mismo).

Ahora bien, para superar esta fragmentación habría que resolver primero aquella antinomia que se da entre el sujeto universal y el sujeto histórico, la que podría comprenderse también como una antinomia entre el bien común y el bien

⁴ Marx, K., Engels F. (2004). *La ideología alemana*. Buenos Aires, editorial Nuestra América.

particular⁵. En esta antinomia Marx vislumbra el núcleo problemático que ataca al sujeto, y que él define como problema ideológico.

Esta distancia entre el sujeto universal — entendido como «deber ser»— y el sujeto histórico, particular, contingente, etc., se fundamenta en la idea de sujeto como categoría trascendental, *al inicio de todo*⁶ y portador de una conciencia intrínseca que lo llevaría naturalmente a supeditar su bienestar particular al bienestar colectivo. Es contra esta idea de sujeto trascendental que opera las obras tempranas de Marx y Engels, textos en los que se despliegan dos conceptos fundamentales para la tradición marxista y el problema de la identidad política: el concepto de ideología y la tópica de infra y superestructura.

I.I El estatuto de la «conciencia» en la lucha política: el problema de la *sobredeterminación*.

I.I.I El problema de la «conciencia» y la «autonomía»: *La ideología alemana*.

Este texto, escrito entre 1845 y 1846 y publicado en su totalidad tardíamente en 1932, es uno de los hitos fundamentales en el desarrollo filosófico de la dupla Marx-Engels, principalmente por tratarse de una de las primeras formulaciones sobre la ideología -formulación en la cual el concepto va construyéndose de a poco, tangencialmente con cada paso de la crítica al sistema idealista alemán-, pero especialmente por la exposición de un impecable método de análisis materialista, que reclama un nuevo régimen epistémico para el conocimiento de *la historia de los hombres*⁷, liberado de la concepción de sujeto trascendental, que, desde Descartes,

⁵ Marchán Fiz (1982) *La estética en la cultura moderna*. Barcelona, Editorial Gustavo Gili.

⁶ Foucault (2003) *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa.

⁷ “Conocemos sólo una ciencia, la ciencia de la historia. (...) tenemos que examinar la historia de los hombres, puesto que casi toda la ideología se reduce ya bien a la interpretación tergiversada de esta historia, ya bien a la abstracción completa de la misma. La propia ideología no es más que uno de tantos aspectos de esta historia” Marx, manuscrito tachado, nota 2, p.8-9.

fundamenta su saber en sí mismo al considerar el mundo como el producto del propio sujeto⁸.

Sus críticas al sistema hegeliano apuntan principalmente a la comprensión de los fenómenos humanos –que Marx siempre instaló bajo un prisma de relación social, determinado por el desarrollo de las fuerzas productivas- mediante un análisis situado únicamente en la esfera de la conciencia:

“Y, como para estos jóvenes hegelianos las representaciones, los pensamientos, los conceptos y, en general, los productos de la conciencia por ellos sustentada eran considerados como las verdaderas ataduras del hombre, exactamente lo mismo que los viejos hegelianos veían en ellos los auténticos nexos de la sociedad humana, era lógico que también los jóvenes hegelianos lucharan y se creyeran obligados a luchar solamente contra estas ilusiones de la conciencia. En vista de que, según su fantasía, las relaciones entre los hombres, todos sus actos y modos de conducirse, sus trabas y sus barreras, son otros tantos productos de su conciencia, los jóvenes hegelianos formulan consecuentemente ante ellos el postulado moral de que deben trocar su conciencia actual por la conciencia humana (...) derribando con ello sus barreras”. (Marx, 2004: 10)

Para Marx y Engels, la filosofía idealista se abstrae de las premisas reales -premisas que debiesen comandar el análisis de fenómenos materiales, como es la historia de la humanidad-, poniendo en su lugar solo “dogmas” y “frases” (Marx y Engels, 2004: 11), que no logran tocar al mundo existente ni atender a su dinamismo, al emplazar el problema de la dominación y por consiguiente, el de la liberación, al ámbito de lo puramente mental:

“(…) la «liberación» del hombre no ha avanzado todavía un paso siquiera si han disuelto la filosofía, la teología, la sustancia y toda la demás porquería en la «autoconciencia», si han liberado al «hombre» de la dominación de estas frases, a las que jamás ha estado sometido;

⁸Recojo la lectura de Georg Lukács sobre la filosofía moderna, en *Historia y conciencia de clase*. P.137

acerca de la liberación real no es posible si no es en el mundo real y con medios reales (...)" (Marx y Engels, 2004: 19-20).

Según el desarrollo de sus hipótesis, el idealismo alemán en tanto actúa como método epistémico que nos hace creer en la autonomía de la conciencia, es ideológico, pues instala una escisión entre el sujeto y la realidad material, proponiendo una conciencia sustantivada (Cfr. 2004: 18), en tanto cree en su existencia «pura»; el conocimiento que pueda obtenerse partiendo desde la premisa de la autonomía es –para Marx y Engels- inevitablemente distorsionado, debido a que no logra comprender las transformaciones reales, es decir, materiales, de manera científica, sino que lo hace ideológicamente. Para comprender lo anterior a cabalidad se hace necesario aludir a la distinción –hecha por primera vez en *La ideología alemana*, pero retomada de manera ampliada en el Prefacio de *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), en donde Marx desarrolla la figura de la tópica- entre «ser social» y «conciencia social».

Cuando en *La ideología alemana* se apunta que, “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (Marx, Engels, 2004: 18), el problema queda inmediatamente situado en el modo en que el humano deviene sujeto, es decir, el paso o la característica que lo diferencia de los demás animales. Para los autores, el humano no entra en la historia con el pensamiento o la voluntad (consideradas por la tradición occidental como lo constitutivo de lo humano), sino con su actividad de trabajo, es decir, debido a la necesidad fundamental –y que condiciona cualquier posibilidad de existencia- de producir los medios materiales para su sobrevivencia y reproducción. Es justamente la manera particular en que los humanos se organizan y trabajan en pro de su subsistencia, la que determina el cómo serán sus “modos de vida” (Marx y Engels, 2004: 11), modos que no se restringen a la esfera puramente material, sino circunscriben necesariamente la simbólica:

“Solamente ahora, después de haber considerado ya (...) aspectos de las relaciones originarias históricas, caemos en la cuenta de que el hombre tiene también «conciencia». Pero tampoco ésta es desde un principio una conciencia «pura». El «espíritu» hace ya tratado con la maldición de estar «preñado» de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo

la forma del lenguaje. El lenguaje es tan viejo como la conciencia: el lenguaje es la conciencia práctica, la conciencia real, que existe también para los otros hombres y que, por tanto, comienza a existir también para mi mismo; y el lenguaje nace, como la conciencia, de la necesidad, de los apremios de relación con los demás hombres” (Marx y Engels, 2004: 26).

El problema, para Marx y Engels, radica no en la «conciencia» como potencia o capacidad reflexiva, sino, en cómo el idealismo alemán ha entendido este concepto y, sobre todo, el valor y el lugar que le ha dado en el proceso de formación del sujeto. La rectificación se juega en comprender que la conciencia no nace del sujeto individual, sin antes haberse dispuesto una organización social – que es material- que *produzca* sujetos. Así mismo, el lenguaje no se origina en el sujeto, es decir, no emana intrínsecamente de él, sino que el individuo es tramado por el lenguaje, convirtiéndose en sujeto tras un proceso de producción de sentido, que es inevitablemente un trabajo colectivo.

Esta precisión, que hace emerger el carácter falaz de cualquier idea de *autopoiesis* en el ámbito de la subjetividad, justifica las hipótesis centrales del materialismo histórico: el humano no se construye a sí mismo como sujeto –es decir, como ente diferenciado del resto de los animales por su capacidad de reflexión- poniendo en obra una «voluntad» o una «conciencia» preexistentes, sino, son siempre las condiciones materiales las que posibilitan la emergencia del sujeto -que es siempre un sujeto en particular-, al forjar su conciencia a través de los modos de vida. La conciencia no existe antes de que exista el sujeto, sino que la conciencia es algo que le acontece al sujeto, formado para desarrollar un *tipo* de conciencia:

“La conciencia [das Bewusstsein] jamás puede ser otra cosa que el ser consciente [das bewusste Sein], y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología, los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno proviene igualmente de su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina proviene de su proceso de vida directamente físico”. (Marx y Engels, 2004: 18)

Desde estas premisas es posible ya delinear una primera aproximación al concepto de ideología, entendiéndola como una *forma* de conciencia que concibe a las ideas y los conceptos como si habitasen fácticamente en el mundo –de ahí que se les considerasen como inexpugnables- sin advertir que su valor radica en su hegemonía como modelo epistémico:

“La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su trato material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento.” (Marx, Engels, 2004: 18)

Con la cita anterior puede aquilatarse mejor la crítica radical al modo predominante –el modo cimentado por el idealismo alemán- de comprensión del problema de la conciencia. Para Marx y Engels la «conciencia» no es monolítica, sino ha sido agenciada por una episteme cuyo análisis tiende a creer que todos los intentos de modificación del sujeto deben focalizarse únicamente en la conciencia, sin advertir nunca –y he ahí el mayor ímpetu crítico del materialismo- que deben necesariamente modificarse las condiciones materiales, el mundo *realmente existente*, para lograr una modificación sustancial en la conciencia. Así se desprende (en esta formulación tangencial del concepto de ideología, tal como se explicaba en un principio) que la ideología es, por lo tanto, una proyección distorsionada que elimina cualquier alusión al contexto, una «falsa conciencia» que esconde la determinación entre las condiciones reales de existencia y las formas de conciencia, y cuya eficacia primordial –rastreada en su funcionamiento intrínseco- es precisamente esconder su funcionamiento, su distorsión, y mostrarse como saber positivo, real, como análisis empírico, material.

Como hemos corroborado, la ideología cumple una función específica, a saber, modular sujetos cuya comprensión del mundo y las relaciones materiales que lo traman es primordialmente distorsionada, distorsión o «falsa conciencia» que se sustenta en la noción de autonomía de ésta respecto a la vida material. Sin embargo, y tal como lúcidamente se explica en *La ideología alemana*, el origen de esta autonomización tampoco debe rastrearse en el ámbito del pensamiento, de lo

simbólico, etc., sino, en la organización material de los individuos y sus fuerzas productivas: en otras palabras, en la división del trabajo.

“La división del trabajo sólo se convierte en verdadera división a partir del momento en que se separan el trabajo material y el mental [nota marginal: coincide con ello la primera forma de ideólogos, los curas]. Desde este instante, *puede* ya la conciencia imaginarse realmente que es algo más y algo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa *realmente* algo sin representar algo real; desde este instante, se halla la conciencia en condiciones de emanciparse del mundo y entregarse a la creación de la teoría «pura», de la teología «pura», la filosofía «pura», la moral «pura», etc.” (Marx y Engels, 2004: 27)

El origen de la ideología, en tanto pensamiento emancipado del mundo real, debe entenderse entonces como una manera de comprender equivocadamente las relaciones sociales, creyendo que la unidad de la sociedad está dada predominantemente por lo simbólico, lo cultural, lo espiritual, etc., y no por la conexión material, es decir, la organización y reproducción de las fuerzas productivas⁹. Sin embargo, esta conexión material es lo único existente y lo que articula indeleblemente la totalidad social: “Se manifiesta por tanto, ya de antemano, una conexión materialista de los hombres entre sí, condicionada por las necesidades y el modo de producción y que es tan vieja como los hombres mismos: conexión que ofrece una «historia», aún sin que exista cualquier absurdo político o religioso que mantenga, además, unidos a los hombres” (Marx, Engels, 2004: 25-26). Ese *absurdo*, -la ideología-, no tiene por lo tanto historia alguna: la única historia existente es la de los *hombres*, en tanto historia del desarrollo de la relación entre los humanos, mediante los modos de organización material.

Podría argumentarse que, precisamente porque ambos autores creen que la conciencia no es monolítica, sino que se la ha comprendido monolíticamente (siendo éste uno de los posibles rumbos que ha tomado la comprensión de la conciencia), es que instalan la posibilidad de producir una conciencia des-ideologizada. Esta conciencia des-ideologizada sería aquella atenta a la falacia de,

⁹ Esta precisión es desarrollada por Louis Althusser en su célebre texto *Ideología y Aparatos ideológicos de Estado*

por una parte, la noción de «autoconciencia» entendida como la no determinación material de ésta, sino la pura determinación por parte de la subjetividad, y atenta además, a la operación totalizante que presenta una lectura –distorsionada- como si fuese la realidad. En resumen, se trataría de un tipo de conciencia capaz de vislumbrar la determinación entre las condiciones materiales y los tipos de conciencia que ellos generan. Así, y en coincidencia al carácter negativo que Marx y Engels le adscriben al concepto de ideología¹⁰, el problema primordial al que debe enfocarse el materialismo histórico como modelo epistémico y el comunismo como “movimiento *real* que anula y supera al estado de cosas actual” (Marx y Engels, 2004: 32) es a producir esta conciencia des-ideologizada, la que denominarán «conciencia social».

I.I.II Del «ser social» y la «conciencia social» a la tópica de la «infra» y «superestructura»: Prefacio de la *Contribución a la crítica de la economía política*.

La importancia del Prefacio de 1859 radica en que, además de ser un resumen muy breve de lo expuesto en *La ideología alemana* –que como recordamos se conoció solo en la segunda década del siglo XX y de manera fragmentada-, presenta por primera vez la figura de la tópica, entendida como una base material –lo que se conoció como infraestructura- que sostiene y en cierta medida determina el resto del edificio social, –que se designó luego con el nombre de superestructura-:

“(…) en la producción social de su existencia, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Überbau*] jurídico y político y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social.” (Marx, 1980: 4)

¹⁰ Para profundizar esta hipótesis ver: Larraín, J. (2008). *El concepto de ideología. Volumen II. El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser* Santiago, Editorial LOM

Tras el análisis de lo expuesto en *La ideología alemana* puede colegirse que la figura de la tópica vendría a reforzar los conceptos de «ser social» como relaciones materiales condicionantes y «conciencia», como producto de esas relaciones. Sin embargo -y he aquí la precisión más importante para la presente investigación-, la lectura que se realizó del Prefacio, sobre todo por Lenin y Gramsci, específicamente en lo que respecta a la infra y superestructura, tensado con el problema de la ideología, llevó a comprender de manera errada esta triada de conceptos. Jorge Larraín en su investigación sobre el desarrollo histórico del concepto de ideología (Larraín, 2008), interpreta como un giro hacia un concepto neutral y positivo la lectura que Lenin especialmente realiza del Prefacio, en tanto tiende a considerar la ideología como todas las formas de conciencia social (Cfr. Larraín: 33). Esta lectura errada, que Larraín justifica por la ausencia (clave, en tanto inaugura el problema) de *La ideología alemana*, se apoyaría en el siguiente párrafo del Prefacio:

“Cuando se estudian esas revoluciones [revoluciones producidas por el conflicto que se abre entre, las fuerzas productivas y las relaciones de producción existentes, llegado a un estadio de desarrollo material], hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo (...)” (Marx, 1980: 5)

Esta lectura errada no tomaría en consideración –podemos agregar- las dos distinciones fundamentales que realizan Marx y Engels en *La ideología alemana*. La primera sería la distinción entre «conciencia» entendida autónomamente, y la conciencia o «ser social». La segunda distinción sería aquella planteada entre «ideología» y «realidad», y de donde –podríamos decir- se desprende su carácter negativo: la realidad está por fuera de la ideología; la ideología es un velo a nivel de la conciencia que justamente no permite un análisis de la realidad de manera óptima, es decir, materialista. En otras palabras, el funcionamiento intrínseco de la ideología –de ahí su carácter negativo- es producir una disociación entre la conciencia del sujeto y su realidad material.

Considerando lo anterior, podría argumentarse que la mayor imprecisión del análisis leninista es pensar la conciencia como monolítica, esencialistamente, es decir, como una forma dada de antemano y con una identidad muy precisa: burguesa o proletaria.

Tras aceptar que la dominación y, por tanto, la liberación, no pueden circunscribirse solamente al ámbito de lo mental, se torna necesario reflexionar el modo en que pueden configurarse *materialmente* —a través de prácticas concretas— subjetividades *conscientes*, es decir, soberanas en la conducción de su experiencia en el mundo. El «hombre total».

Planteado bajo esta trama teórica, el rol de la estética en el proyecto de emancipación de la subjetividad se ve irremediamente condicionado por la praxis política, en tanto la experiencia estética solo puede ser alcanzada por la mayoría si se realiza una transformación radical y sistémica de las condiciones materiales que determinan la sensibilidad estética del sujeto. Sin embargo, este condicionamiento es mutuo, en el sentido que ninguna emancipación social puede configurarse sin la incorporación de la experiencia estética, cuya esfera de conocimiento particular se torna imprescindible para superar la fragmentación entre los individuos y en el individuo mismo.

El proceso político debe, entonces, incorporar la variante estética si quiere configurar un sujeto total. Esta incorporación respondería a la necesidad de modular un sujeto con un nivel de conciencia que debe comprenderse como des-ideologizada, es decir, un tipo de conciencia que reconoce el modo en que el sujeto se *representa* sus condiciones de existencia y puede operar sobre esa representación. Justamente, es esta capacidad de entender cómo funciona la representación, lo que se vuelve imprescindible para la consumación del proyecto político y lo une irreductiblemente a la estética.

CAPITULO II

«HOMBRE NUEVO» COMO ARQUETIPO: DISENSOS Y TEORIZACIONES EN LA VÍA CHILENA AL SOCIALISMO

Ya delineado un diagrama aproximativo a la relación entre estética y política, es plausible proponer una hipótesis de lectura — provisoria por tanto — que nos permita comprender el espesor particular de la articulación entre cultura y política en el proyecto de la Unidad Popular.

La investigación que aquí desarrollamos, interpreta el particular acercamiento entre el campo de la cultura y el campo político en el proceso socialista chileno, como la manifestación de una voluntad conjunta de radical transformación de la comunidad. Esa voluntad se consumaría poniendo en marcha un proyecto de *producción de subjetividad* que, según los lineamientos del contexto, implicaría tanto una labor reflexiva como operativa.

Ahora bien, para poder aplicar con propiedad la hipótesis arriba presentada, se torna imprescindible desglosar este proyecto que hemos definido como *producción de subjetividad*. Valiéndonos del método inductivo en el análisis de los documentos publicados por las dos líneas de pensamiento aludidas (La del PC y la de Ediciones Conmorán), es posible reconocer el paradigma de sujeto a producir, gracias a ciertas referencias sobre las *identidades políticas* que, moduladas a través de la cultura, cimentarían un nuevo estatuto de comunidad.

La pretensión de *organicidad* de las identidades políticas respecto a aquella *unidad cultural* en gestación, se vuelve palpable en los discursos analizados. Sin embargo, previo a cualquier cuestionamiento respecto al *tipo* de identidad y su correspondencia a una unidad particular, debiésemos plantear una pregunta epistémica que atañe a la formación misma de aquella *unidad*, o más precisamente, al método desplegado para su conformación.

Esta pregunta metodológica aspira a definir si para estos discursos, aquella unidad de la que hablamos sería la consumación de un desarrollo histórico trazado a priori y con subjetividades ya asignadas de antemano, o, por el contrario, es comprendida como una unidad que necesariamente se construye en la

contingencia. Estas dos maneras de plantear el proceso, y los tipos de identidades atingentes a cada sistema, será lo que analizaremos en el capítulo tres, titulado «*lo popular*» y *la disputa por su agenciamiento*.

Atendiendo a la especificidad de este proyecto político, en que se dio una profusa confluencia entre la esfera profesional del arte —proveniente de la tradición académica de enseñanza artística— y la esfera militante, se vuelve necesario reflexionar el particular desplazamiento realizado desde la noción de arte como esfera autónoma preocupada de su constante modernización formal, hacia una noción de arte más cercana a la cultura, entendida como manifestación *esencial* de un pueblo. Podríamos argumentar que este desplazamiento nunca se concretó por completo, sino más bien, orbitó constantemente entre ambos polos sin asentarse definitivamente en ninguno.

Para despejar el problema signado quizá sea la concepción de «arte comprometido» o «arte militante» la que pueda darnos luces sobre la singularidad con que se dio la identificación entre arte y cultura; valga entonces, como ensayo para la resolución de lo anterior, una pregunta: ¿con qué se comprometía el «arte comprometido»? ¿Con sus procesos internos de producción o, por el contrario, con la posibilidad de una *reorganización de lo sensible*¹¹ en la que el arte se posicionase como promesa estética de una comunidad política?

Incluso en el término «trabajador de la cultura» es posible identificar un interés por obrar una nueva *división de lo sensible*, entendiendo por ésta última, una división que “(...) fija al mismo tiempo un común repartido y unas partes exclusivas. Este reparto de partes y lugares se basa en una división de los espacios, los tiempos y las formas de actividad que determina la manera misma en que un común se presta a participación y unos y otros participan en dicha división” (Ranciere, 2002: 15). Pero la reformulación de esta división —o su progresivo anulamiento— no agotaría su despliegue en la eliminación de las jerarquías (entre artista y público, o entre intelectual y pueblo), o en el acercamiento entre el folclore

¹¹ Siguiendo la lectura que Jaques Ranciere en su texto *La división de lo sensible*, desarrolla respecto a la relación entre estética y política y su potencialidad emancipatoria.

y las artes cultas, solo por citar algunos de los objetivos concretos del proyecto. Interpretando, podemos argumentar que esta voluntad de reformulación se abocaría principalmente al desarrollo de *prácticas estéticas* (que pueden ser discursivas como las que hemos visto en los documentos reseñados, o artísticas propiamente tales) que configurasen un modo singular de inscribir *sentido* en la comunidad, impugnando la naturalización de un orden social arbitrario y desigual, a la vez que delineando un nuevo modelo social que, a través de un repertorio significativo en conformidad al proyecto, pudiese integrar a las masas¹².

En el intento por configurar un nuevo estatuto de comunidad, tanto la esfera de la cultura como la esfera política comprometida con la UP apelaron a la necesidad de modelar una identidad capaz de posicionarse como englobante del cuerpo social. A este objetivo —fundamental para el éxito del proceso socialista— respondería el amplio desarrollo que en el periodo alcanzó *lo nacional*, entendido como una poética que se materializó de diversas formas tanto en los discursos como en la producción cultural de la época¹³.

El proceso de construcción de esta nueva imaginaria cultural fue precedido por una crítica orientada a dismantelar la propia tradición. En el proceso de discusión, el mayor consenso alcanzado entre los intelectuales de izquierda apuntó a la condena al estado de dependencia económica y cultural que caracterizaría el desarrollo institucional de Chile, relación que, acorde a la óptica imperialista, se mantiene de forma sostenida con Estados Unidos, tras su emergencia como potencia mundial.

Tras la aceptación de este principio de dependencia endógeno, el ánimo reconfigurador de lo nacional se distancia de cualquier intento conservacionista de aquella tradición nacional fraguada bajo “una concepción burguesa de la cultura como producto de una superestructura social, relativamente desligado del desarrollo de la sociedad en su conjunto” (VV.AA, 1970: 7). Esta precisión no solo

¹² “La liberación de nuestras posibilidades como pueblo, hasta hoy marginado, solo será posible si la comunidad se redefine, busca expresarse y se da el esfuerzo constante de crear las imágenes de sí misma que la historia reclama.” (VV.AA, 1970: 7)

¹³ El caso más paradigmático del intento por reconfigurar el diagrama de lo nacional, es la publicación quincenal ilustrada *Nosotros los chilenos*, que alcanzó a editar casi medio centenar de números, con tirajes de 50.000 ejemplares por edición.

indica el indeleble cariz marxista de estos discursos, sino que, como corolario, hace emerger en su negatividad aquel campo señero de identificación cultural que fueron las masas populares. Sobre la territorialización del problema de lo *nacional*, trata el presente capítulo.

Aparejada a la determinación de trabajar un nuevo modelo cultural de raigambre nacional, se instala la necesidad de definir su núcleo determinante: lo «popular» se posiciona como un potente significante a la hora de acordar una *imagen* que identificara las aspiraciones de reformulación del proyecto socialista.

El modelo cultural nacional-popular se posiciona, a luz de este argumento, no sólo como un repertorio que permitiría subsanar la falta de expresiones locales haciéndole frente al influjo cultural norteamericano, sino que respondería a una operación más compleja: proceder como una nueva síntesis, que permita vencer la fragmentación social. Ahora bien, el proceso de rearticulación de este modelo cultural —que anudado a lo «popular», aspira volverse hegemónico— no se plantea como retorno a un estadio pretérito inicial que podría comprenderse como orgánico, sino más bien apuesta a una labor proyectiva, trazando como objetivo principal la modulación de un sujeto unitario y racional, en otras palabras, *consciente*, capaz de asentar una nueva estructura social.

§ II Apartado metodológico.

“Al extraer un fragmento inscrito en un contexto de intencionalidad y disponerlo en otro, la cita realiza su potencial destructivo respecto a la serie de composibilidad en que se encontraba dispuesta. (...) El poder de citar reside en la destrucción de lo propio del contexto de arranque y del contexto de llegada (...)”

Willy Thayer. *El fragmento repetido*.

Al examinar los discursos sobre política cultural en el Gobierno de la Unidad Popular, es visible un proyecto que se apoyó en una tradición teórica establecida

(como es el marxismo), a la vez que intuyó la necesidad de trabajar sobre esa tradición con el fin de adaptarla a la realidad nacional.

Esta constatación supone ya preliminarmente un problema metodológico: el cómo interpretar -desde el presente- estas fuentes, cimentadas con un instrumental conceptual declarado pretérito no sólo en la academia contemporánea, sino en el horizonte cultural general. Frente a esto, se torna necesaria una reconstrucción de la tradición marxista, con el fin de hacerse de herramientas que posibiliten una comprensión ulterior de los discursos locales sobre cultura. Pero, como es atisbable, esta labor hermenéutica implica una elección de la que depende el éxito de la interpretación, elección que está cruzada por ciertas interrogantes: ¿qué corrientes dentro del amplio horizonte teórico del marxismo elegir?, ¿Cómo, desde las pistas halladas en los discursos nacionales, pueden establecerse filiaciones con estas corrientes?

Nuestra pesquisa se inicia con los escritos tempranos de Marx y Engels referidos al problema de la «ideología» y la posibilidad de un conocimiento objetivo por parte del sujeto, hasta Gramsci y su ampliación en el modo de pensar el proceso de subjetivación e identificación de clase, tal como lo sugiere el concepto de «hegemonía». La elección de esta traza, que cruza también la teoría leninista y la ortodoxia marxista, halla su justificación en las líneas de fuerza que traman el discurso nacional sobre política cultural en el periodo referido, enfatizándose en los autores y conceptos citados expresamente en los documentos locales, sin desatender los antecedentes necesarios para una exposición propedéutica del asunto.

La aparente variedad del abanico presentado –variedad que tal como se evidenció anteriormente, descansa en una *elección*- responde a una amplitud teórica que es legible en los documentos sobre cultura, presentados como fuentes de esta investigación. Esta amplitud es un eco de la coexistencia de diversas tradiciones y lecturas del marxismo que se dio en el proyecto de la UP, acorde al carácter *reformista* del mismo, entendiendo que este carácter se origina en la necesidad de salir del *tronco* de la teoría ampliando sus concepciones, al tener que resolver los problemas prácticos que supone la instalación del marxismo en un contexto social particular.

De este modo, el marxismo comparece como un *marco textual* dentro del cual es posible circunscribir este proyecto de modulación de una nueva subjetividad a través de la cultura; proyecto que reconoce un problema, proyecta un objetivo y delimita una estrategia para su realización, mediante una operación de *traducción* de conceptos y categorías marxistas al panorama chileno. Se trata entonces, de reconstruir fuentes teóricas que permitan mensurar la producción de este discurso, a la vez que ensayar una crítica que resigne su comprensión contextual.

1- Textos y contextos: marxismo y su recepción local

“Si bien ha sido justo el criterio de establecer prioridades en el sentido de que los primeros pasos que conducen al cambio social corresponden a las modificaciones en las relaciones de producción, tampoco hay que olvidar que medidas como la nacionalización de las riquezas básicas, estatización de la Banca, una reforma agraria profunda, etc., deben ser consideradas y comprendidas como premisas culturales, como terreno abonado en el que ahora, es preciso hacer florecer la revolución cultural” (Maldonado, 1971: 5-6)

“Si ha de haber un ingreso al territorio de la libertad, el combate debe librarse donde estalla el conflicto: en el interior de nuestras conciencias, y con las únicas armas que disponemos: las armas traicioneras del subdesarrollo, siempre prontas a volverse contra el mismo ser que las empuña” (VV.AA, 1970: 7)

El proceso de transformación social radical propuesto por la Unidad Popular descansó programáticamente en una doble reformulación: de la infraestructura económica y de la superestructura jurídica, ideológica y política. Las modificaciones en la estructura material asegurarían las condiciones necesarias para instaurar un Estado socialista; en la esfera de la superestructura correspondería trabajar mediante la cultura una transformación de la «conciencia», cenit alcanzable tras ciertas modificaciones en el «ser social».

Tras este juicio resuena la distinción propuesta en *La ideología alemana*, pasada por el cedazo *determinista* característico de la reformulación ortodoxa o leninista, para la que solo una modificación en las condiciones de la infraestructura, haría posible un cambio en la superestructura. El modo en que la escena intelectual recepcionó este problema será analizado en el siguiente apartado.

Por su parte, en el apartado segundo y tercero aterrizaremos el problema de la sobredeterminación —o, en otras palabras, la influencia de las condiciones materiales en la superestructura— al campo de la cultura. Aparecerán, entonces, de modo más claro las discusiones en torno a la relación entre conciencia, cultura e ideología.

1.1.1 El problema de la tópic: disenso en el énfasis a los factores «objetivos» y «subjetivos».

Según los términos en que se desarrolló la discusión, un análisis crítico del caso nacional obliga a comprenderlo como manifestación de un fenómeno mayor y de alcance planetario: el desarrollo del capitalismo es signado como regla que determinaría transversalmente la organización social de todas las naciones, agudizando la contradicción entre clases a un nivel nunca antes visto.

La puesta en relevancia de la esfera de la infraestructura por sobre la superestructura es lo que se conoció en el léxico epocal, como el predominio de los factores objetivos por sobre los subjetivos. Lo anterior implica que el éxito del proyecto socialista, estaría determinado por la modificación de la estructura económica, única capaz de asegurar las transformaciones subjetivas.

En correspondencia al paradigma marxista leninista aclimatado en Chile, el PC se plegó a la teoría de la «revolución por etapas» creyendo que el proceso socialista debía cumplir con ciertas *fases*, determinadas a su vez por el desarrollo de la infraestructura. Sin embargo, la teoría etapista tuvo en Chile dos momentos — tal como lo apunta Moulian (1991) — realizando movimientos acomodaticios respecto al paradigma leninista soviético. En un primer momento, desde la década del 40' hasta casi fines de los 50', la teoría etapista originó una particular teoría de la modernización (Cfr. Moulian, 1991: 24), al creer necesario el cumplimiento de ciertas tareas desarrollistas para el contexto chileno, tareas a las que el Estado

debía abocarse impulsando un proceso de industrialización. En este escenario, el Partido Comunista toma la decisión de operar dentro del marco institucional y, mediante una política de alianzas con los partidos de centro para labrar reformas; en este sentido se concibió la “teoría de la modernización como precondition del socialismo” (Moulian, 1991: 25), subordinando el proyecto socialista al proceso de modernización capitalista.

Un segundo momento se inicia tras la elección presidencial de 1958, en la que el candidato Salvador Allende obtiene casi un 29% de los votos. Este hito plantea la posibilidad de un gobierno de izquierda que, si bien seguiría adelante con la política de alianzas con los partidos de centro, se posicionaría como elemento principal. Este nuevo escenario genera un giro dentro de la teoría etapista, concibiéndose el «gobierno popular» como primera fase de un tránsito institucional hacia el socialismo, tirando por tierra la tesis de lucha armada (Cfr. Moulian, 1991: 28). En este sentido, tras un progresivo “copamiento del poder estatal” (ibid.) el gobierno popular podría dirigir la política de reformas, desembarazándose de la burguesía nacional considerada incapaz de llevar a cabo el proceso de cambio a la velocidad y niveles requeridos, papel reasignado a los partidos obreros (Cfr. Moulian, 1991: 30).

Este acomodo de la teoría marxista clásica al contexto nacional, envuelve dos puntos de gran importancia que caracterizan al proyecto de la UP. Por un lado, la elección de un camino pacífico de conducción progresiva al socialismo, permite pasar por alto cualquier posibilidad de enfrentamiento armado, a la par que instala la necesidad de enfatizar en los aspectos políticos de la lucha de clases (Cfr. Moulian, 1991: 29). Por otro, la opción por la teoría de copamiento del aparato estatal —a la que responde el plan de engrandecimiento y centralización del Estado en la UP—, necesariamente exige una redefinición del concepto de Estado socialista, y sobre todo, del papel que le cabría al poder político en este proceso de tránsito institucional democrático (Cfr. Moulian, 1991: 31).

Sin embargo, todos estos acomodos del paradigma leninista-soviético en Chile y que parecían necesitar una teorización respecto al rol de la política como instancia articuladora de identidades, siguieron sustentándose en “las mismas bases de determinismo-economicista de la teoría de la modernización” (Moulian, 1991: 32), generándose el desfase entre la óptica económica y política que tanto

propició la fricción entre los diversos agentes no solo del campo político, sino también —como veremos en los documentos analizados —del campo cultural.

Lo importante para el problema que nos convoca, es que el énfasis dado a los factores objetivos implica una subordinación del proyecto político a las condiciones estructurales, en el sentido que no es la voluntad de las masas o su estado de *conciencia* lo que provocaría la revolución, sino que ésta es posible sólo gracias a la existencia de condiciones objetivas que posibiliten su puesta en marcha, condiciones que se conciben como un cierto grado de maduración de las contradicciones estructurales.

Esta comprensión determinista y economicista que caracterizó el discurso leninista soviético aclimatado en Chile por el PC, utiliza la «contradicción» como principal figura epistémica no solo a nivel económico, sino también para explicar la composición social. Para esta escuela teórica, el capitalismo además de la contradicción inherente entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, traería implícita una contradicción entre burguesía y proletariado, contradicción que también tendría su origen en la infraestructura.

Ahora bien, la organización de las identidades de clase en torno a esta antípoda burgués-proletaria implica un determinismo económico de triple arista: primero, la identidad de clase sería ante todo una identidad esencialista y monolítica determinada por el lugar que ocupa el sujeto en la estructura económica, y cuya actuación en el plano político no alteraría en nada su composición; segundo, la masa proletaria no tendría una influencia radical como sujeto histórico en el plano político (salvo a través del Partido), sino dependería también de un futuro movimiento en la infraestructura que le permitiera volverse dominante; y tercero, siendo quizá el punto más importante, la pluralidad social queda —a ojos de esta lectura— subsumida solo a dos facciones en oposición.

Frente a la postura «objetivista» del PC, se emplazan facciones en cuya comprensión del proceso socialista prevalecen los factores «subjetivos». Según una de la hipótesis propuestas en la presente investigación, este sería el caso de los intelectuales agrupados en torno a Ediciones Conmorán, quienes sitúan su análisis principalmente en el ámbito de la cultura utilizando los conceptos y glosa marxista, pero sin un lineamiento *ortodoxo*, es decir, no encuadrándose necesariamente en el

paradigma de la teoría de la revolución. Lo anterior, en el contexto de la UP y sus pugnas teóricas, no implica necesariamente —como fue recepcionado en su momento por algunos agentes¹⁴— que Conmorán superpusiera la esfera de superestructura por sobre las modificaciones de la infraestructura, sino, se trata más bien de una demanda por una comprensión que superase el economicismo y el determinismo de los análisis, especialmente los del PC que parecían restarle potencialidad al ámbito la cultura y el arte en la tarea de transformación de la conciencia.

En este sentido, el énfasis en lo subjetivo debe comprenderse como el convencimiento de que, para alcanzar el socialismo como modo de organización debe necesariamente producir un nivel de conciencia en el cuerpo social, para que éste desee y legitime ese tipo de orden. De ahí que conciban el proceso *presocialista* como un estadio en que es indispensable un trabajo político, principalmente a través de la cultura entendida en su amplia acepción.

Atendiendo el particular desarrollo del Gobierno de la UP, el discurso de Conmorán plantea con una considerable holgura doctrinaria el trayecto hacia un nuevo tipo de organización social, signándolo como tránsito hacia una “Democracia Socialista” (Lihn, 1971: 17). Se abre así un cisma con la comprensión etapista del PC, en tanto no se subordina el *nivel* de la conciencia solamente al devenir de las transformaciones en la infraestructura, sino que se le otorga a la lucha política —indisociable de la cultura, a ojos del contexto— un alto potencial para la aceleración del proceso.

Esta tendencia, por no estar anudada a una lógica trazada a priori —como la lógica etapista—, concibe el proyecto político como instancia dinámica, es decir, en constante formación y modificación, cuya condición *sine quanon* es la articulación de un consenso social, posible de alcanzar mediante la integración de los diversos agentes interesados en el proceso.

¹⁴ Este debate en torno a la figura de la tópica, estuvo cruzado por acusaciones de “antimarxismo” dentro de la izquierda chilena, acusaciones que rayan en la interpretación libresca del Prefacio a la Contribución: “(...) tenemos que ser inflexibles en la lucha contra el enemigo de clase y en la defensa de los principios revolucionarios. [...] Tan peligrosas son las desviaciones de la Derecha, el paternalismo, por ejemplo, como las infantiles impaciencias de la ultraizquierda, que pretende comenzar a construir el edificio del Socialismo, por el techo” (Maldonado, 1971: 15). Lihn, a su vez, recoge el guante (Cfr. Lihn, 1971: 26).

Esta consideración de la pluralidad social y la necesidad de conformación de alianzas –lejos del fin instrumental—, determina a su vez el modo en que esta tendencia comprende las identidades de clase: si bien utilizan la figura de “dominantes” y “dominados”, no realizan el calce con las categorías de «burgués» y «proletario», sino que –influidos por el discurso antimperialista de Marcuse— fijan la contradicción entre el «imperialismo» y la burguesía nacional que se subordina a sus intereses, y el «pueblo» cuyo sector más importante, pero no el único, es el proletariado.

1.1.2 Reflexiones en torno a la figura de la «revolución cultural»

Ciertas situaciones de orden contingente como la *Declaración chilena*¹⁵ en respuesta al bullado *affaire Padilla* sacan a la luz ciertas disidencias a nivel de paradigmas, teniendo como efecto inmediato una radicalización de las posiciones, lo que da luces sobre la discrepancia radical entre la facción del PC (arraigada en la teoría marxista-leninista) y la asociada en torno a Ediciones Conmorán.

Esta situación puntual, la del llamado *affaire Padilla*, puede interpretársela como un ejemplo paradigmático del antagonismo que intentamos exponer, pues, además de problematizarse sobre el rol de los intelectuales en el proceso socialista¹⁶ en consideración a su origen de clase, jalona la discusión hacia la resolución del *tipo* de identidad necesaria a rescatar y posicionar como hegemónica en el proyecto socialista fraguado en la Unidad Popular.

El progresivo acercamiento hacia posiciones teóricas más ortodoxas por parte del PC, como la de «revolución cultural», genera una respuesta aireada de los intelectuales ligados a Cormorán. La crítica se sostiene inauguralmente en lo

¹⁵ Publicada en la revista *Ahora*, n* 10, el 22 de Junio de 1971. En esta declaración, cierta intelectualidad chilena apoya y se pliega a la acción tomada por Cuba en contra del poeta Heberto Padilla acusado, tras haber participado activamente en el proceso socialista de su país, de contrarevolucionario. Padilla terminó retractándose, al alero de la autocrítica como figura exculpatoria. Cuba por su parte, deja atrás la política del Frente Único y toma una posición más radical, en la línea de la Revolución cultural.

¹⁶ Sobre este punto, el novelista Lisandro Otero, Consejero Cultural de la Embajada de Cuba en Chile, se expresa de la siguiente manera: “El pueblo no tiene por qué tolerar a una casta autoelegida de censores de los hechos colectivos, que se mantienen al margen del esfuerzo masivo y pretenden dialogar cómodamente, desde la vera del camino, de potencia a potencia, con quienes sudan y trabajan”. (Lihn, 1971: 42)

indispensable que resulta un análisis de contexto que determine la traducción de ciertas figuras y su aplicabilidad al proyecto chileno, pues, si bien reconocen la necesidad de, analizar las líneas trazadas por otros países con socialismos operativos —siendo Cuba el caso más cercano— y tantear las posibilidades de su aplicación en Chile, reclaman que la anexión descontextualizada solo traería un desajuste mayor, por lo que reclaman un

“(…) estudio de la vida cultural de Chile, en los términos pertinentes a lo que efectivamente corresponde, en este sentido a la realidad nacional (...) de espaldas a las especulaciones que giran en el vacío, en el estilo de un cierto tipo de internacionalismo teórico [característico] de ciertos sectores juveniles que hipostasian su propia condición culturalmente adánica, celebrando una revolución ideal en un país sin historia: tabla rasa, borrón y cuenta nueva” (Lihn, 1971: 20-21).

La discusión sobre el origen de clase de la intelectualidad chilena comprometida con el proceso de la UP se posiciona en el centro del debate por dos razones: la relevancia que va adquiriendo la noción de «revolución cultural», entendiendo ésta como un lineamiento teórico que tiene por la finalidad instalar cabalmente el socialismo; y, derivado de lo anterior, la necesaria raigambre proletaria del grupo de avanzada que liderase esta revolución. La unidad programática inicial termina por fisurarse por un problema de identidades políticas, entendiendo la política religada a la infraestructura económica.

La figura de la «revolución cultural» es desarrollada dentro de la tradición marxista primeramente por Lenin, pero quien le otorga un tenor particular (por su radical aplicación) es Mao Zedong. A grandes rasgos podemos decir que su objetivo primordial es lograr una *autoregulación del pueblo* mediante un trabajo político de masas abocado a tareas ideológicas y organizativas, en las que la labor artística y cultural se hallaría circunscrita a la creación de nuevos arquetipos de raigambre obrera, campesina y militar.

§ III Ideología y cultura proletaria: el *giro positivo*

“El marxismo ha conquistado su dignificación histórica universal como ideología del proletariado revolucionario porque no ha rechazado en modo alguno las más valiosas conquistas de la época burguesa, sino, por el contrario, ha asimilado y reelaborado todo lo que hubo de valioso en más de dos mil años de desarrollo del pensamiento y la cultura humanos. Sólo puede ser considerado desarrollo de la cultura verdaderamente proletaria el trabajo ulterior sobre esa base y en esa misma dirección, inspirado por la experiencia práctica de la dictadura del proletariado como lucha final de éste contra toda explotación.”

(Lenin, 1971: 647-648)

El contexto histórico en que Lenin desarrolla su teoría debe considerarse como una de las causas principales de la alteración del concepto de ideología tal como lo planteó Marx, pasando desde una valoración negativa –ideología como distorsión de la realidad— a una valoración positiva, al entenderla como agente aglutinador de clase. El proceso revolucionario en Rusia vasculado por la agudización de los conflictos de clase y la férrea organización del partido bolchevique como *vanguardia* de la clase obrera, conforma un especial panorama para el desarrollo de un cariz positivo del concepto, debido a que la clase proletaria –tras la toma del Estado— requiere organizar su confrontación a la clase dominante también a nivel de ideas, a fin de asentar el proyecto económica y socialmente¹⁷. Frente a esta necesidad, “(...) la crítica de la ideología de la clase dominante aparece también como ideología: la ideología de las clases dominadas” (Larraín, 2008: 35), ampliándose el concepto al incluir en su seno a las distintas posiciones de clase. De este modo, lo nocivo no es ya la ideología –en tanto episteme que genera una errada comprensión de la realidad, como argüiría Marx— sino la ideología «burguesa» o «religiosa», es decir, el *contenido* de cada ideología en particular.

¹⁷ “Nuestra tarea consiste en vencer toda la resistencia de los capitalistas, no sólo la militar y la política, sino también la ideológica, la más profunda y poderosa” (Lenin, 1971: 655)

Lenin relaciona intrínsecamente los conceptos de «conciencia» e «ideología» al comprender la totalidad de las formas de conciencia como ideológicas, disolviendo así la distinción fundamental entre ambas establecida por Marx y Engels en *La ideología alemana*, donde se diferenciaba entre a) conciencia ideológica como aquella que comprende erradamente las condiciones estructurales y b) conciencia no ideológica, que logra comprender la determinación entre la realidad material y las formas culturales.

Así, y en consecuencia a la atención que prestó Lenin a las necesidades prácticas de la lucha política, la ideología, la cultura proletaria y el campo de la superestructura en general, se torna área estratégica en la disputa contra la clase burguesa, a través de un proceso de reconducción cultural: “Las masas trabajadoras, las masas de campesinos y obreros, deben vencer las viejas costumbres de los intelectuales y reeducarse para construir el comunismo: sin eso no se puede afrontar la causa de la edificación” (Lenin, 1971: 652). El establecimiento de dos posiciones irreductibles –la burguesa y la proletaria— que en un momento histórico particular logran equiparar su posición, a fin de eliminarse una a otra, es, en cierta forma, correlato del modo particular en que se comprendió el movimiento dialéctico de superación, resumible en la máxima de *lo nuevo emergiendo de lo viejo*.

Por lo tanto, esta supresión del orden anterior debe entenderse como superación, es decir, como crítica al orden capitalista que permita evaluar lo bueno para suprimir lo malo, (en este caso principalmente la explotación del hombre y la división del trabajo, que conlleva a la autonomía de ciertas esferas sociales del trabajo práctico), fundando un nuevo orden social que rescate los logros del orden anterior:

“Para triunfar, para crear y consolidar el socialismo, el proletariado debe resolver una tarea doble, o, más bien, una tarea unida en dos aspectos: primero, con su heroísmo a toda prueba en la lucha revolucionaria contra el capital, atraer a toda la masa de trabajadores y explotados, organizarla, dirigir sus esfuerzos para derrocar a la burguesía y aplastar plenamente toda resistencia por parte de ésta; segundo, conducir a toda la masa de trabajadores y explotados, así como a todos los sectores de la pequeña burguesía, al camino de la

nueva construcción económica, al camino de la creación de las nuevas relaciones sociales, de una nueva disciplina laboral y de una nueva organización del trabajo que conjugue el aprovechamiento de la última palabra de la ciencia y la técnica capitalista con la agrupación en masa de los trabajadores conscientes, entregados a la gran producción socialista” (Lenin, 1971: 506)

La misma figura se aplica para el ámbito cultural, en tanto solo es posible edificar la sociedad socialista sobre las bases de la sociedad burguesa, aprovechando sus adelantos y su cultura, pero siempre mediada por una crítica ideológica que, a modo de método analítico, resignifique la tradición:

“[Marx] Analizó todo lo que había creado el pensamiento humano, lo sometió a la crítica, lo comprobó con el movimiento obrero y sacó de ello las conclusiones que las gentes encerradas en el marco burgués o atenazadas por los prejuicios burgués no podían sacar.

Esto hay que tenerlo en cuenta cuando hablamos, por ejemplo, de cultura proletaria. Sin comprender con claridad que sólo se puede crear esta cultura proletaria conociendo con precisión la cultura que ha creado la humanidad en todo su desarrollo y transformándola, sin comprender eso, no podremos cumplir esta tarea. La cultura proletaria no surge de fuente desconocida, no es una invención de los que se llaman especialistas en cultura proletaria. Eso es pura necedad. La cultura proletaria tiene que ser el desarrollo lógico del acervo de conocimientos conquistados por la humanidad bajo el yugo de la sociedad capitalista, de la sociedad terrateniente, de la sociedad burocrática. Todos esos caminos y senderos han conducido y continúan conduciendo hacia la cultura proletaria, del mismo modo que la Economía política, transformada por Marx, nos ha mostrado dónde tiene que llegar la sociedad humana, nos ha indicado el paso de la lucha de clases, al comienzo de la revolución proletaria” (Lenin, 1971: 635)

La revolución a nivel cultural tendría como objetivo, un trabajo en la conciencia de los sujetos a fin de reconducirlos hacia la ideología proletaria. Bajo la lógica leninista, este proceso de reconducción solo puede ser encabezado por los

“dirigentes ideológicos del proletariado” (Lenin, 1978:226), quienes a través del Partido Socialdemócrata organizan y direccionan la lucha revolucionaria. Esta intelectualidad socialista debe subordinar su actividad teórica a los problemas reales, entendidos como aquellos problemas relacionados con las condiciones materiales y su nivel de determinación de lo social (la infraestructura); pero su labor de esclarecimiento de la realidad a través del marxismo como método científico –la labor teórica—, solo cumplirá su objetivo al fundirse con la actividad práctica, entendida como una amplia socialización de la reflexión, de la teoría. Sólo el proceso imbricado entre teoría y práctica tendrá verdadero rendimiento político:

“No se puede ser dirigente ideológico sin la labor teórica antes señalada, como tampoco es posible serlo sin dirigir dicha labor de acuerdo con las exigencias de la causa, sin propagar los resultados de esta teoría entre los obreros y ayudarlos a organizarse” (idem).

Esta labor aunada de “Estudio, propaganda y agitación” (Lenin, 1978:225), en donde se funden la teoría y la práctica –tornándose condición *sine qua non* una de la otra— no solo tiene como objetivo suprimir la división entre trabajo material e intelectual, sino principalmente enfilar la lucha en la Rusia revolucionaria hacia la institución del comunismo como forma de administración económica y, principalmente, de relación social. Como condición de posibilidad de lo anterior, se hace necesaria la conformación de una unidad intelectual y moral que opere como derrotero:

“La actividad política de los socialdemócratas consiste en contribuir al desarrollo y organización del movimiento obrero en Rusia, a hacerlo salir del estado actual de tentativas de protesta, "motines" y huelgas esporádicos y privados de una idea directriz, convirtiéndolo en una lucha organizada de *toda la clase* obrera rusa, dirigida contra el régimen burgués y tendente a la expropiación de los expropiadores, a la destrucción del régimen social basado en la opresión del trabajador”. (Lenin, 1978:227)

El rol asignado al partido y sus líderes ideológicos deviene a su vez de una distinción hecha por Lenin en su texto *¿Qué hacer?*, entre dos formas de conciencia dentro del socialismo: la «conciencia espontánea de la clase obrera», que Lenin

define como “forma embrionaria de lo consciente” (Lenin, 1981: 2) y cuyo desarrollo tiende a desembocar únicamente en la organización sindical, en donde los obreros luchan “exclusivamente por su bienestar y el de sus hijos” (Lenin, 1981: 5) haciendo gala de una visión cortoplacista de la lucha reivindicativa, sin lograr vislumbrar su papel en el proceso general contra el capitalismo; y la «conciencia real socialdemócrata», de corte teórico-científico que, desarrollada por intelectuales socialistas —la llamada *intelligentsia*— se exporta a la clase obrera¹⁸.

Si bien estas dos formas de conciencia se desarrollan de modo independiente, deben en un momento aunar fuerzas en la disputa estructural contra el modo de organización capitalista. La instancia para lograr esa cohesión es el Partido, que hace de nexo entre los intelectuales —convertidos en «ideólogos», al aportar la doctrina teórica de la socialdemocracia— y las organizaciones obreras —con su lucha reivindicativa de las condiciones laborales. El interés por consumir y proyectar en el tiempo la unidad entre ambas facciones responde primariamente a la necesidad de subordinar el elemento «espontáneo» al elemento «consciente», fusión que permitiría —en la organización práctica de la lucha revolucionaria— que la gran masa proletaria vislumbrase gracias a la conciencia socialista, la “(...) oposición irreconciliable entre sus intereses y todo el régimen político y social contemporáneo.” (Lenin, 1981: 2), oposición que trasciende a las relaciones contractuales patrón-obrero; sólo tras admitir el carácter transversal de la dominación, es plausible una ampliación del discurso reivindicativo a los demás esferas sociales.

Se instala en el seno de esta amalgama entre intelectuales y obreros, una lucha de avanzada contra la *separación* (del trabajo, de los grupos sociales, etc.) y la *autonomía*, operaciones constitutivas de la ideología burguesa en tanto incitan a entender el cuerpo social no como un todo, sino dividido por los intereses de cada clase.

¹⁸ “La conciencia socialista moderna sólo puede surgir de profundos conocimientos científicos (...) de la ciencia no es el proletariado, sino la intelectualidad burguesa: es del cerebro de algunos miembros de este sector de donde ha surgido el socialismo moderno, y han sido ellos quienes lo han transmitido a los proletarios destacados por su desarrollo intelectual (...). De modo que la conciencia socialista es algo introducido desde fuera en la lucha de clase del proletariado, y no algo que ha surgido espontáneamente dentro de ella” Kautsky, C. *Neue Zeit*, 1990-1902, XX, I n° 3, p.79. En: Lenin (1981) ¿Qué hacer?, p. 6-7

Este intento por combatir la segmentación de la lucha política debe practicarse principalmente *dentro* del movimiento socialista. La «conciencia socialista» por lo tanto, no puede flotar por sobre la masa, sino que cada obrero debe introducirse en ella, tal como lo aclara Lenin en la argumentación del ¿Qué hacer?, al referirse al papel que le cabe al obrero en la elaboración de la ideología socialista:

“Esto no quiere decir, naturalmente, que los obreros no participen en esa elaboración. Pero no participan como obreros, sino como teóricos del socialismo (...); dicho con otras palabras, sólo participan en el momento y en la medida en que logran, en grado mayor o menor, dominar la ciencia de su siglo y hacerla avanzar. Y para que *lo logren con mayor frecuencia*, es necesario preocuparse lo más posible de elevar el nivel de conciencia de los obreros en general; es necesario que éstos no se encierren en el marco, artificialmente restringido, de las «publicaciones para obreros», sino que aprendan a asimilar más y más las publicaciones generales. Incluso sería más justo decir, en vez de «no se encierren», que «no sean encerrados», pues los obreros leen y quieren leer cuanto se escribe también para los intelectuales, y sólo ciertos intelectuales (de ínfima categoría) creen que «para los obreros» basta relatar lo que ocurre en las fábricas y repetir cosas conocidas desde hace ya mucho tiempo” (Lenin, 1981: 15, nota al pie)

Bajo este razonamiento, la ideología proletaria introducida a la clase obrera por la intelectualidad socialista debe, tras la congregación de ambas fuerzas en el partido, extenderse al resto del cuerpo social que también se halla bajo relaciones de dominación. Sin embargo, elementos explotados tienden a subordinarse a la ideología burguesa (aún cuando atente contra sus propios intereses), debido a que ésta es “mucho más antigua que la ideología socialista, porque su elaboración es más completa y porque posee medios de difusión *incomparablemente mayores*” (Lenin, 1981: 8).

Sin duda el mayor aporte de Lenin en su giro positivo al concepto de ideología, es su comprensión en términos de una dualidad que pugna por agenciar políticamente a los sujetos. Este agenciamiento ideológico —hacia lo burgués o proletario— es lo que instala la necesidad de una lucha no solo a nivel de

infraestructura (cambios en el modo de producción y estructura de la división del trabajo), sino también y especialmente en el ámbito de la superestructura, con énfasis en lo que podríamos llamar cultura de masas. Sin embargo, este agenciamiento tiene el cariz de una *revelación*: la identidad política para Lenin halla su fundamento en la infraestructura, es decir, en el rol que ocupan los individuos en el proceso de producción; de ahí que los obreros *deban ser* proletarios y no burgueses. Pero como la ideología burguesa es más fuerte y tiende a subyugar, los obreros deben comprender cuál es su rol en el sistema productivo y por lo tanto, cual *debiese ser* su identidad política.

En este caso, y como hipótesis, es posible plantear que la ideología no es para la comprensión leninista una operación de distorsión, sino un repertorio discursivo, identitario, simbólico, etc., lo que explicaría el énfasis *contenidista* legible en su interpretación de la ideología, énfasis que permeó la comprensión que el PC chileno —por lo menos su línea dominante— tuvo de la cultura como instrumento ideológico.

Tal como se expuso, la «revolución cultural» como estrategia ideológica implica una férrea demarcación entre burguesía y proletariado, por lo que al estipularse el proceso en términos de clase se instala la necesidad de una intelectualidad de raigambre puramente proletaria que se encargue de exportar la ideología a las masas y direccionar la lucha política. Según los lineamientos del PC chileno, esta nueva intelectualidad destinada a convertirse en *avanzada* del proceso socialista, estaría formada “mayoritariamente por los hijos de la clase obrera, del campesinado y otros trabajadores, en la medida que miles y miles de nuevos compañeros se vayan sumando a los cambios sociales y a la revolución cultural” (Maldonado, 1971: 13). Sin embargo, podemos argumentar que este carácter proletario entendido como un *apriori* es plausible sólo en un estadio avanzado del proceso socialista, tras alcanzarse cierto nivel de educación de las masas que posibilite la conformación de una intelectualidad proletaria de *origen* proletario.

Para el PC chileno, como lo reflejan los argumentos de su portador en materia cultural, Carlos Maldonado, el posicionamiento de la masa como agente fundamental se realizaría gracias a un incremento en la capacidad de consumo tras

una modificación de la infraestructura¹⁹. Ahora bien, para lograr una ampliación del público (hasta cierto punto *informe* como público) debe primeramente aumentarse la producción de objetos y experiencias culturales siendo necesaria una reformulación en la industria cultural²⁰ para garantizar la cobertura, además de —lo más importante para el proyecto socialista— dotar aquellas manifestaciones de *contenidos* proletarios a través de una reorientación ideológica.

La crítica de los asociados a Conmorán se posicionó en el aparente cisma entre una figura importada —como sería la de revolución cultural—y la realidad local — proceso signado como *presocialista*. Para la puesta en marcha de una «revolución cultural» es necesario un grado de control sobre cierta institucionalidad, que de no existir debe ser instalada. El caso chileno, por el contexto democrático en que se insertó, no contaría con una institucionalidad de raigambre socialista, pues el proceso de amalgama entre los distintos organismos y agentes de la superestructura estaba lejos de haber fraguado, situándose más bien, recién en un contexto de lucha por el agenciamiento político de los organismos y los actores.

Frente a esta situación de lucha por la apropiación política de la institucionalidad destinada a formar subjetividades (cultural, educacionalmente, etc.), según los argumentos de la facción ligada a Conmorán resultó inapropiado instalar el carácter proletario como un imperativo identitario del proceso por dos razones: la primera, que la inexistencia de una intelectualidad proletaria obligaba a mantener a la cabeza del proceso de culturización socialista a los denominados intelectuales de procedencia burguesa, pero obligándolos a lidiar con las exigencias de orden ideológico-contenidista, es decir, de creación de arquetipos clasistas; y la segunda, es que el imperativo clasista chocó con importantes facciones dentro del conglomerado de la UP —en el caso de los documentos analizados, con la facción ligada a ediciones Conmorán— que apostaban a la consumación de un frente democrático ampliado, de corte popular-progresista.

¹⁹ “Los cambios infraestructurales incorporan a las grandes masas a los problemas nacionales, creándose así nuevas necesidades culturales tanto de calidad como de cantidad, y la satisfacción de estas nuevas necesidades contribuirá al éxito en la Batalla de la Producción, y en aquellas metas que la vida nos vaya planteando en el camino hacia el socialismo” (Maldonado, 1971: 6)

²⁰ Uno de los hitos en la conformación de una industria cultural acorde al proceso político, fue la fundación de Editora Nacional Quimantú que publicó decenas de revistas y libros reflexivos de la contingencia y con una clara orientación socialista.

Está claro que ambos discursos recuperatorios reconocen la necesidad de un tipo de relación ampliada entre los diversos elementos de cuño progresista, igualitarista y modernizador que a lo largo de la historia nacional situaron sus aspiraciones en un proyecto popular, integrando tanto elementos democrático-burgueses como proletarios. Sin embargo, podríamos argumentar que la facción ligada al PC concibe la relación como contingente e instrumental, según los lineamientos trazados teóricamente y acorde al prisma etapista.

1.1.3 Interpretaciones en torno al concepto de ideología: ¿un problema de forma o contenido?

El discurso de Maldonado —siguiendo los lineamientos planteados por el PC— tiende a establecer una profunda relación entre ideología y cultura, concibiendo a ésta última como un espacio posible de ser saturado con *contenidos* ideológicos proletarios. No parece arbitrario vislumbrar una ligazón entre el giro hacia una comprensión «positiva» (Cfr. Larraín, 2008) y el énfasis que podríamos denominar «contenidista» dado al concepto de ideología: el giro positivo respondería a la necesidad de sistematizar la crítica a la ideología burguesa mediante la conformación de una ideología proletaria, por lo que el acento se desplazaría al contenido —nocivo o positivo— de cada ideología, en detrimento a la *forma* ideológica²¹

Es en el campo de la superestructura donde debe librarse la lucha entre estas dos concepciones de mundo: la burguesa y la proletaria. De ahí que

“Las transformaciones culturales [se conciban como] la lucha por un poder tan concreto como el político, el económico o el social; en que se enfrentan los viejos y los nuevos valores culturales, como expresión de dos ideologías, dos concepciones de mundo: la burguesa, que aspira eternizar la sociedad de clases, y la proletaria, que impulsa su

²¹ Entendida como una representación invertida de las condiciones reales de existencia, una falsa conciencia como la denominó Marx.

desarrollo revolucionario. Pero lo específico de este combate es que su objetivo no es aniquilar y destruir las manifestaciones del adversario, sino superarlas en calidad, en contenido y dar paso a una cultura digna de la futura sociedad socialista” (Maldonado, 1971: 8)

Siguiendo esta lógica, el procedimiento de reconducción de la cultura burguesa, dotándosela de contenidos proletarios, implica un movimiento de apropiación de las *formas culturales*, suprimiendo en ellas la ideología burguesa que, entendida como sistema de pensamiento propio de una clase, organiza un universo simbólico e identitario particular. Lo anterior evidencia una taxativa distinción entre forma y contenido, o entre los modos de representación y lo representado, que caracterizaría la manera en que fue comprendido el problema ideológico.

Esta modulación ideológica de la cultura en el contexto analizado, especialmente de la cultura de masas, responde a la necesidad de construir una coalición o bloque, que permitiese aglutinar posiciones en torno al proyecto de la UP. De ahí que la cultura se concibiese como un horizonte privilegiado para trabajar la unidad ideológica y, por lo tanto, política de la clase.

Sin embargo, se instala una interrogante que cruza la aparente transparencia con que se concibe esta relación entre ideología y cultura en el discurso del PC, y que tiene relación con la procedencia de aquella unidad y la legitimidad del método puesto en obra para su conformación en la esfera de la lucha política.

Respecto al primer punto, a saber, la procedencia de la unidad ideológica de la clase obrera, vale la pena recordar que el paradigma leninista emplaza su fundamento en la esfera de la infraestructura, es decir, en las relaciones de producción. La unidad estaría dada, por lo tanto, en una esfera que trasciende y determina la política, pero que sin embargo necesita de ésta para el reconocimiento interno —es decir, por la propia clase— de su identidad proletaria: en este sentido, la identidad se concibe como preconstituída. Sin embargo, para el desarrollo de la ideología proletaria se hace necesaria la intervención de un agente que podríamos denominar como *externo* a la clase obrera, único capaz de inocular la ideología —madurada en la esfera política— haciendo manifiesta esta identidad latente.

Para comprender el segundo punto de este problema, a saber, el método a través del cual la ideología proletaria puede *exportarse* a las masas, se hace imprescindible traer a colación la distinción realizada por Kautsky y Lenin, respecto a los dos tipos de conciencia²² que se empalman gracias a la dirección del Partido: se trata de la llamada conciencia «espontánea» y la «socialdemócrata», siendo la última la que le permite a la primera (propia de la clase obrera) un acceso a la conciencia política.

Esta figura compartimentada de los tipos de conciencia, y la posibilidad de su unificación a través del Partido —especialmente en la figura del ideólogo— es reapropiada por el PC chileno en su análisis del desarrollo de la cultura en el proyecto de la UP, tal como lo demuestra la siguiente cita:

“El hecho que situemos a la masa trabajadora como el artífice principal de la nueva cultura, no debe llevarnos a idealizar sus posibilidades actuales. [...] Quienes entienden este proceso, basado solo en una acción espontánea de las masas, caen en un peligroso populismo (...) Si pretendemos que la ideología del proletariado sea la médula de la nueva cultura, será preciso que este proceso se desarrolle a través de una intensa labor por elevar el nivel de la conciencia de clase de los trabajadores. Sin lucha ideológica no habrá una nueva cultura” (Maldonado, 1971: 9)

La interpretación de la *conciencia ideológica*, es decir, de la conciencia desarrollada por el Partido para representar los intereses de la clase obrera en la esfera política, que plantea el PC chileno en concomitancia al paradigma leninista soviético, es instalada con tal ímpetu que incluso se dan a la tarea de identificar ciertos hitos de la historia nacional que, mediante la importación de la ideología, podrán articularse a fin de conformar la tan ansiada cultura proletaria. En este sentido, el reconocimiento a la clase trabajadora se circunscribe particularmente a los aportes de ciertos elementos culturales “democráticos y presocialistas que son los que deben desarrollarse en su calidad de embriones de la futura cultura nacional y popular” (Maldonado, 1971: 9-10) que pueden desplegarse sólo a través de la labor ideológica.

²² Delineamos una explicación sobre los dos tipos de conciencia en el apartado de *Ideología y cultura proletaria*.

Siguiendo este planteamiento, habría que comprender aquellos elementos contribuidos por la masa como portadores de una identidad proletaria *velada*, sólo posible de ser rescatada de su latencia gracias a la ideología: en este sentido, podría hablarse de un acceso *discursivo* a la identidad de la clase obrera, en tanto la ideología es concebida como un discurso que se le imprime al sujeto, que alcanza así un nivel de conciencia al que no podría acceder por sí solo.

En oposición a una comprensión *contenidista* de la ideología, podemos situar la reflexión de Enrique Lihn quien —a diferencia de Maldonado— no desarrolla el concepto con interés de sentar un precedente doctrinario, sino le da un sentido más bien *práctico* y *contextual*. El énfasis contextual se manifiesta en su llamado a producir un sentido local para ese concepto, sin implantar el paradigma *clásico*, es decir, el leninista-soviético, que eclipsaría su uso dinámico:

“(…) la ideología no es una religión, ni necesariamente una falsa conciencia como ocurre en el seno de las capas dominantes; ni, en ningún momento, una construcción monolítica que impida el desarrollo de la ideología en conformidad a las situaciones reales. [...] desde cierto punto de vista, una ideología «es un sistema de ideas teóricas y prácticas cuyo conjunto debe, a un tiempo, fundarse sobre la experiencia, interpretarla y superponerla en la unidad de proyecciones racionales y técnicas»” (Lihn: 61)

Como es legible, el discurso de Lihn participaría de la concepción «positiva» de la ideología, en tanto no la entiende como «falsa conciencia» sino le otorga más bien un componente racional, un cauce para la reorganización en pos de los objetivos prácticos que exija el devenir del proceso político. Este carácter dúctil con que concibe la ideología, enfatizando en sus posibilidades de adaptación y reconfiguración, aunado con su capacidad de hacer frente a problemas prácticos, Lihn las recoge de una definición dada por Sartre, reproducida en una nota al pie:

“Digamos pues que una ideología es un sistema de ideas teóricas y prácticas cuyo conjunto debe, a un tiempo, fundarse sobre la experiencia, interpretarla y superponerla en la unidad de proyecciones racionales y técnicas. No diremos que es una ciencia, aunque las ciencias pueden apoyarla; se trata menos, en efecto, de conocimientos

desinteresados que de pensamientos formados por los hombres de una sociedad definida, por cuanto son a la vez los testigos y los miembros de dicha sociedad. Pensamientos prácticos, como se ve, y que no tratan solamente de captar las estructuras sociales por su esencia, sino sobre todo de mantenerlas o de cambiarlas. La ideología comporta una visión práctica de las circunstancias objetivas. Ello significa que la misma establece un programa. Aún en las ocasiones en que parece describir, prepara la acción, actúa". (Lihn, 1971: 61-62, nota 59)

Si bien Lihn no alude a Gramsci como un referente teórico, las similitudes entre el planteamiento sartreano y el gramsciano en torno al concepto de «pensamiento práctico» permiten una relación que posibilite a su vez recepcionar de mejor forma el planteamiento de Lihn y su distancia respecto a la concepción leninista. Considerando esta similitud, no parece arbitrario deducir que la noción de ideología desarrollada por Lihn participa de una interpretación *operativa* del concepto: operativa en tanto el problema no se circunscribe al puro ámbito de las ideas, sino implica también lineamientos para la acción, los cuales, para un óptimo alcance en el proceso particular, debiesen estar determinados por un análisis contextual.

2. Lo nacional como horizonte de integración.

“Estimamos que el fin de toda política cultural genuina debe ser el de alcanzar nuestra madurez nacional, realizando con ello el sentido profundo de nuestra historia desde sus primeras manifestaciones propias. Así, la transformación de nuestra sociedad debe darse en términos de una comprensión de nuestro ser que haga posible el proceso y recoja sus experiencias. De otro modo, incluso el intento mismo de transformación de nuestras estructuras económicas resultaría viciado”

(VVAA, 1970: 7)

“Somos herederos de una cultura compleja, en cuyo bagaje hay preciosos contenidos que deben saberse decantar y extraer del enajenado contexto en que se hallan. Hay que separar los auténticos valores nacionales y universales de las intrusiones foráneas con que el imperialismo los ha soterrado o deformado. Es esta una tarea depuradora de alta responsabilidad, que principalmente atañe a la crítica; pero no en una función supervisora de la cultura, sino más bien de estímulo para los creadores, de esclarecimiento ideológico y de educación para las grandes masas” (Maldonado, 1971: 15)

2.1.1 Lo nacional como alegato contra el imperialismo.

La crítica al estado de dependencia económica y cultural de Chile respecto al imperialismo —especialmente al de Estados Unidos— es legible transversalmente en los discursos ligados a la izquierda; de ahí que pueda hablarse de una coincidencia *programática* en el horizonte intelectual en torno a la necesidad de alcanzar cierta soberanía respecto al modelo foráneo, configurando un modelo local.

Este influjo extranjerizante fue verificable tanto a nivel de la infra como de la superestructura, por lo que su combate debía librarse unificando ambos polos: urdida programáticamente como una *segunda Independencia*, la lucha adquirió así un ribete no solo económico sino esencialmente simbólico y cultural²³.

Se dieron diversos énfasis a la hora de comprender el fenómeno imperialista, distinguiéndose dos modos interpretativos provenientes a su vez de los dos *paradigmas* que hemos intentado reconstruir.

En el caso de la línea ligada al PC en su adhesión al paradigma leninista-soviético, el imperialismo es interpretado como una fase particular del desarrollo del capital cuya superación estaría determinada por el progresivo enfrentamiento entre la clase burguesa y proletaria, dibujadas ya a niveles internacionales. En concordancia a su interés por los factores «objetivos», su discurso hace hincapié en la dominación económica, principalmente la explotación de recursos nacionales, y la estructura de intereses de clase asociada a la forma monopólica del capitalismo, operaciones acordes con la política colonial, que toma bajo este contexto un nuevo cariz²⁴.

En este escenario de agudización de las contradicciones, las reivindicaciones proletarias deberían acomodar su lucha por alcanzar sus propios objetivos clasistas, en este nuevo estadio concebido como última etapa de un “capitalismo en descomposición”, como lo designara Lenin (1971: 269). Uno de los giros que caracterizará la propuesta teórica de este autor, recogida a su vez por el PC chileno, será la interpretación del problema del imperialismo mediante de la instalación de categorías polares, no solo a nivel de clase sino también a nivel de naciones.

Los intelectuales ligados a Conmorán ponen en obra un marco teórico diferente al momento de interpretar el fenómeno del imperialismo. Si bien el examen se vio igualmente anudado al vínculo de dependencia respecto al modelo estadounidense, la distinción residió en el desglose y caracterización de aquel modelo, cuyo ámbito económico aparecía provechosamente aparejado al cultural.

²³ Uno de los ejemplos paradigmáticos de esta doble connotación es la nacionalización del cobre.

²⁴ “Hasta el momento hemos recuperado las principales riquezas materiales que el imperialismo nos arrebatara, ahora tenemos que deshacernos de todo aquello que como compensación aparente nos iba dejando [...] En su reemplazo, tenemos que encontrar nuestra propia dimensión, descubriéndonos nosotros mismos” (Maldonado, 1971: 18)

Desde el reconocimiento de esta particular concomitancia entre ambas esferas, se inauguraría un panorama intelectual que piensa la recepción de los modelos foráneos, incorporando nuevas categorías para la comprensión de un fenómeno creciente: la cultura de masa en la sociedad de consumo.

Este tipo de crítica al modelo norteamericano, es horizonte común en cierta intelectualidad latinoamericana de la época²⁵, influenciada por las hipótesis de Herbert Marcuse en *El hombre unidimensional*²⁶. Este libro, publicado originalmente en el año 1954 y recepcionado en Chile en las esferas universitarias desde mediados de los 60', delinea un estudio sobre el peculiar desarrollo del capitalismo en Estados Unidos, juzgándolo como un nuevo horizonte de dominación en el que la *universalización de la carencia y la contradicción* que predijesen Marx y Engels parecen anuladas irreversiblemente por una sociedad de consumo ascendente en la satisfacción de las necesidades. Esta sociedad moderna industrial estadounidense —ícono del imperialismo— se caracterizaría por un doble movimiento imbricado que garantizaría su hegemonía a nivel mundial: uno interno, operando en la sociedad norteamericana, y otro externo, expansivo hacia otros territorios.

El procedimiento interno operaría mediante un disciplinamiento de los instintos humanos (la sublimación de la potencia del Eros) y una progresiva integración de las fuerzas en oposición dentro de la sociedad mediante la satisfacción de las necesidades de consumo. Este fenómeno, que Marcuse define como «totalización»²⁷, desplegaría su mayor eficacia gracias a la ausencia de coerción política aparente, alzando la Democracia como figura paradigmática.

Sería precisamente esta forma “racionalizada e interiorizada de la dominación” (Marcuse, 1987: 8) lo que se expandiría al resto de las naciones, a

²⁵ Como ejemplo la producción intelectual de Ángel Rama, Marta Traba, entre otros.

²⁶ *El hombre unidimensional*, es sin duda, el texto más citado entre los intelectuales críticos de la época, en lo que a este problema se refiere. Este fenómeno se da también en los documentos asociados a Conmorán.

²⁷ En el horizonte de la «totalidad» “(...) apenas es posible ya la distinción conceptual entre los negocios y la política, el beneficio y el prestigio, las necesidades y la publicidad. Se exporta un *modo de vida* o éste se exporta a sí mismo en la dinámica de la totalidad. Con el capital, los ordenadores y el saber-vivir, llegan los restantes valores (...) Se hace tanto más difícil traspasar esta forma de vida en cuanto que la satisfacción aumenta en función de la masa de mercancías. La satisfacción instintiva en el sistema de la no-libertad ayuda al sistema a perpetuarse” (Marcuse, 1987: 8)

través de la exportación del *modelo de vida* norteamericano, englobante de un sistema económico, político y cultural determinado. La mayor consecuencia derivada de esta propagación, sería la instalación de una “política de represión global” (Marcuse, 1987: 11) capaz de administrar las contradicciones internas de cada sociedad particular.

La descripción de este nuevo horizonte si bien no cede en las consideraciones de orden material, privilegia en su análisis los factores subjetivos, especialmente el problema de la ideología y de la rearticulación política, pensada como instancia de reconversión del orden totalizador.

Respecto al problema de la ideología, Marcuse posiciona el *lugar* del sujeto como un horizonte privilegiado desde donde comprender su funcionamiento, en tanto el modo fundamental de la ideología es la instalación de cierto grado de alteración en la relación que los individuos entablan con sus rasgos *particulares*, los que tienden a comprenderse como manifestación de la unicidad de cada persona, cuando, de forma inversa, la «individualidad» en tanto construcción categorial, aspira a controlar y subordinar a los sujetos, engarzándolos en una trama social codificada. El plus de la sociedad de consumo, correlativo a su asombrosa agudeza en la modulación de la masa, se hallaría en el izamiento de una *matriz de indistinción* basada paradójicamente en una utopía de la diferencia, generando así una falsa sensación de «libertad interior» que reditúa a costa de la fragmentación del cuerpo social.

Este diseño, que podría señalarse como una *política de las identidades*, tiene como consecuencia una declinación de los antagonismos de clase, gracias a un urdido más fino entre las distintas posiciones sociales; no se trataría de un aquietamiento final de los conflictos, sino más bien del trazado de un nuevo

horizonte de oposiciones²⁸, en el que la clase obrera ya no portaría —ni estructural ni políticamente— el estandarte de la lucha reivindicativa²⁹.

Vale la pena considerar que en *El hombre unidimensional* se examina un estadio epocal que, en cierta medida, le es contemporáneo a los intelectuales chilenos, aún cuando el caso particular de aquel estudio —la sociedad norteamericana— se caracterizara por un tipo de desarrollo divergente al nacional. La incorporación de este análisis toma un cariz sugestivo, al evidenciarse ciertas operaciones de traducción destinadas a hacerse cargo de este desfase, indicando que tras la recepción y utilización de estas hipótesis, pulsaría un cierto deseo de *actualidad* materializado en la búsqueda de nuevas herramientas y matrices conceptuales para un estudio de los procesos de modernización periférica.

Si bien Conmorán en su discurso no hace ningún eco de “la trascendencia política de la energía erótica” (Marcuse, 1987: 9) elemento que le da un tenor específico a la propuesta de liberación desarrollada por Marcuse, su recepción en el contexto chileno sí rescata ciertas propuestas fundamentales, posibles de circunscribir a dos asuntos que, propuestos por Conmorán, se integraron al que hemos nominado *discurso programático* de la Unidad Popular.

Resituando la tradicional crítica anticolonialista, el primer punto se centra en la ausencia de expresiones culturales “auténticamente” nacionales, a causa de la instalación de paradigmas extranjerizantes:

“En el caso de burguesías dependientes como la nuestra, asimiladas a las superestructuras culturales foráneas, ellas han

²⁸ “En sus orígenes, en la primera mitad del siglo XIX la crítica de la sociedad industrial alcanzó la concreción en una mediación histórica entre la teoría y la práctica [...] Esta mediación histórica se desarrolló en la conciencia y en la acción política de dos grandes clases que se enfrentaban entre sí en la sociedad: la burguesía y el proletariado. En el mundo capitalista, éstas son todavía las clases básicas. Sin embargo, el desarrollo capitalista ha alterado la estructura y la función de estas dos clases de tal modo que ya no parecen ser agentes de transformación histórica” (Marcuse, 1987:22-23)

²⁹ Sobre este cambio en la dirección del proceso reivindicativo, apunta Marcuse: “Naturalmente, existe así mismo una oposición en el interior de la clase obrera americana: contra las condiciones de trabajo, contra el trabajo parasitario, embrutecedor, contra la jerarquía de la fábrica, contra el descenso de la calidad. Pero esta oposición está aislada del contra-movimiento político tanto en el interior de los Estados Unidos como internacionalmente. Solo esta solidaridad podría apuntar a la totalidad del sistema. Mientras subsista el aislamiento, la oposición de la clase obrera permanece como «economicista», es decir, que sirve de base al control de la administración del sistema. Así, el sistema puede administrar toda oposición” (Marcuse, 1987: 10, nota 1)

invalidado todo proceso cultural autónomo que arranque de las bases sociales, radicalizando el divorcio entre sociedad y cultura. Así, los intelectuales y artistas se veían neutralizados en su función crítica y creadora, y en muchos casos, a pesar de sí mismos, integrados al sistema.

Por eso, para destruir el subdesarrollo y la dependencia en sus raíces y establecer la libertad que permita la fundación de un proceso genuinamente chileno, resultan imprescindibles la autocrítica y el debate permanente.” (VV.AA, 1970: 7)

Este fenómeno si bien involucra a los intelectuales y creadores, se concibe como trascendente al campo del arte y la cultura, respondiendo más bien a condiciones estructurales de la sociedad chilena, como sería su relación de dependencia tanto económica como cultural respecto a los cánones extranjeros.

Lo más interesante es cómo, tras una radiografía a las condiciones coetáneas de producción cultural –reconociendo su aparente sobredeterminación e intensión ideológica—, el empeño se fija en las posibilidades de su rectificación a la luz del horizonte revolucionario inaugurado por la Unidad Popular. El método asociado para su reforma concibe como insuficiente el resguardo de la cultura nacional existente hasta ese minuto, fraguada bajo “una concepción burguesa de la cultura como producto de una superestructura social, relativamente desligado del desarrollo de la sociedad en su conjunto” (VV.AA, 1970: 7); de ahí que, en oposición a cualquier conservacionismo de la cultura nacional, se instale como imperativo un proceso de resignificación crítica, cuyo corolario fuese la consumación de una nueva imagen de lo nacional:

“La liberación de nuestras posibilidades como pueblo, hasta hoy marginado, solo será posible si la comunidad se redefine, busca expresarse y se da el esfuerzo constante de crear las imágenes de sí misma que la historia reclama.” (VV.AA, 1970: 7)

La coincidencia en torno a la necesidad de trabajar un nuevo modelo cultural de raigambre nacional, anotó una segunda conjunción al momento de definir su núcleo determinante: lo «popular» se posiciona como un potente significante a la

hora de acordar una *imagen* que identificara las aspiraciones de reformulación social del proyecto socialista.

2.1.2 Modelo cultural nacional-popular como proyecto de reagrupación de la *totalidad* social.

El modelo cultural nacional-popular se posiciona, a luz de este argumento, no sólo como un repertorio que permitiese subsanar la falta de expresiones locales sino respondería a una operación más compleja: proceder como una nueva síntesis que permita vencer la fragmentación social. Esta rearticulación no se plantea como un retorno a un estadio pretérito inicial, orgánico, sino como un proyecto que traza su objetivo en un futuro preñado de aspiraciones por la modulación de un sujeto unitario, racional, *consciente*.

Modelo cultural como elaboración discursiva de una nueva *unidad* que, anudada a lo popular, aspira volverse hegemónica. Tras esta conclusión se hace necesario examinar el cómo se concibe a aquella unidad en los discursos analizados: si responde a un desarrollo histórico trazado a priori y con subjetividades ya asignadas de antemano, o por el contrario, es entendida como una unidad que va construyéndose en la contingencia. Estas dos posibilidades o comprensiones del tipo de totalidad social a configurar mediante la cultura, y los tipos de identidad posibles de encarnarlas *en plenitud*, será lo que analizaremos a continuación.

El modelo cultural nacional-popular en su apuesta por una reforma social de largo alcance, aspira a posicionar su acción más allá de los problemas y temáticas propias del arte y la cultura. Se propone mediante un examen de la tradición, o más bien, de una resignificación de lo histórico oficial a través de una crítica a su organización, impugnar el marco de la representación histórica.

Se daría entonces un interés por volver los ojos al pasado, entendiendo el pasado no como algo cerrado sino como un conjunto de episodios que claman por su reinterpretación. A este interés responderían dos operaciones: la primera, rescatar ciertos “valores nacionales” (Maldonado, 1971:18) que permitan

despojarse de los valores foráneos, y la segunda, recolectar materiales para la construcción de una futura cultura popular, basada en el reagenciamiento de ciertos hitos históricos que, codificados bajo la óptica dominante, deben ser resituados bajo una óptica popular.

Las dos facciones culturales hasta ahora revisadas — la de Conmorán y la del PC— concuerdan en aquel doble procedimiento retrospectivo, coincidiendo incluso en ciertos hitos a rescatar. Sin embargo, en esta genealogía de los “valores nacionales” es posible distinguir dos enfoques que determinaron la comprensión de lo popular: uno que podríamos definir como «progresista» y otro «proletario», que irán configurando discursivamente una distinción que se tornará gravitante en el proceso cultural, a medida que el enfrentamiento entre los paradigmas va reduciendo el espacio para pensar la contingencia.

Según el paradigma comunista, la lectura de lo nacional no debe realizarse cegado por el “provincialismo” (Maldonado, 1971:18), es decir no bastaría con un análisis que considerase el desarrollo de la historia nacional como un desarrollo autónomo, trazado por sus propias leyes y particularidades; en contraposición a esto, se aspira a un análisis que comprenda el fenómeno como participante de un fenómeno mayor, *universal*, como es el desarrollo del capital y su agudización progresiva de contradicciones. De ahí que el análisis se concrete con categorías clasistas:

“Como ya es sabido, en toda sociedad dividida en clases antagónicas su superestructura tiene un doble contenido: el dominante, en forma de una cultura, y otro en forma de elementos culturales democráticos y pre-socialistas. Precisamente estos últimos, que han sido aportados por el pueblo y los sectores progresistas son los que deben desarrollarse en su calidad de embriones de la futura cultura nacional y popular. Se trata por lo tanto, de enriquecer, estimular y acrecentar lo que el pueblo en su combate diario ha venido aportando. Para que elementos que hasta el momento han sido, se transformen en una cultura coherente” (Maldonado, 1971: 10).

El pasado *recortado* por Maldonado recupera hitos tanto de la institucionalidad burguesa (entendida como estructura necesaria para el desarrollo

de la cultura a niveles ampliados), como de los movimientos proletarios a lo largo del Chile Republicano. Como ejemplos del primero la Universidad de Chile, la Escuela Normal, la Escuela de Artes y Oficios, el Conservatorio de Música y la Academia de Bellas Artes, con un gran número de intelectuales formados en sus aulas pero cercanos a las reivindicaciones populares; del segundo, los periódicos y las organizaciones culturales de raigambre obrera, del movimiento encauzado por Recabarren y las sucesivas cúpulas del PC. Ambos conglomerados, el de la institucionalidad cultural burguesa y el de los movimientos proletarios, si bien han discurrido por carriles separados coinciden en su progresismo, por lo que resulta irrefrenable su vinculación, siendo el antecedente más inmediato los Gobiernos Radicales, pero cuyo clímax parece darse en 1970, momento en el que se forja un “(...) significativo acercamiento entre vanguardias políticas y culturales de nuestro país” (Maldonado, 1971: 20).

En el caso de la intelectualidad ligada a Conmorán —especialmente la lectura de Enrique Lihn— se opta por recuperar como marco histórico de desarrollo de lo popular, “una tradición de pensamiento y acción «revolucionarios» (...) que viene consolidándose desde los días de la Independencia Nacional” (Lihn, 1971: 18-19). La exhumación estaría determinada por una óptica *igualitarista* y modernizadora, que sitúa como arranque las ideas liberales plasmadas en la Constitución de 1828 y profundizadas por la generación del 42’, posicionando a Bilbao como su mayor exponente, voluntad que resurgiría en el Frente Popular (que posibilitó tres Gobiernos Radicales), tensándose definitivamente con el problema proletario, al instalarse un gobierno democrático-burgués en 1970 que levanta las reivindicaciones populares como bandera de lucha.

El énfasis dado a la figura del «Frente Popular» en el discurso de Conmorán, responde al convencimiento que sólo este ejercicio democrático habría posibilitado un gobierno como el de la UP en tanto antecedente de articulación diversas facciones, símil de las diversas fuerzas políticas que apoyaron un proyecto socialista en Chile en el contexto de los 70³⁰.

³⁰ Tal como se expone en el Programa de Gobierno de la Unidad Popular: “La unidad forjada es amplia y a la vez cohesionada. En ella participan hombres y mujeres de diversas filosofías o creencias: marxistas, laicos, cristianos, independientes, etcétera. Está vinculada a la lucha de un pueblo, de los estudiantes, de los sectores medios, y expresa los intereses de todas las fuerzas sociales ajenas al poder de los grandes capitalistas nacionales y

Por otro lado, el uso de categorías particulares en el discurso de Maldonado delata su filiación a una tradición marxista definida, tal como se ha demostrado a lo largo del análisis emprendido en esta investigación. En consideración de estas categorías y de la genealogía articulada por él en los diversos hitos leídos desde una óptica de clase, se torna visible una confianza respecto a la existencia de un escenario tramado por la oposición burgués/proletario, escenario que a su vez estaría resguardado por un desarrollo histórico cerrado a la contingencia, evidenciándose así el prisma *etapista* bajo el que comprende, incluso, la articulación de elementos diversos en el campo político chileno. Para él, la proletarización es un paso inevitable y el desajuste de etapas no anula necesariamente su consumación, sino que instala un nuevo contexto en el que la clase obrera —a través de su dirigencia política, es decir, el Partido— se ve obligado a actuar en el territorio de masas.

En el caso de Lihn no puede hablarse del uso de categorías clasistas propiamente tales, sino de una sostenida estrategia de ampliación del concepto de lo popular, que permitiese aglutinar voluntades de modo transversal. Esta divergencia en torno al lugar de la clase obrera en el proceso de reivindicación es un antecedente rastreable en *El hombre unidimensional* de Marcuse, texto en el que se enuncia la necesidad de un trabajo de “solidaridad” entre las diversas facciones sociales, con la finalidad de establecer una oposición capaz de hacer frente a la «totalidad» con que se despliega el imperialismo. Para el contexto chileno la figura de la solidaridad no sólo representaría un camino para extirpar los paradigmas extranjerizantes en búsqueda de “proceso culturalmente autónomo [y] genuinamente chileno” (VV.AA, 1970:7), sino, que se instala como la única posibilidad de consumación del proyecto, instaurándose una democracia socialista:

“Se trata, sin duda, de ampliar la base de apoyo social de la UP, rechazando la tendencia simplificadora con respecto a los antagonismos de clases; en el entendido de que el enfrentamiento de las mismas no tendría por qué ocurrir en Chile, protagonizado, únicamente por dos grandes bloques: la burguesía y el proletariado.

extranjeros. Integrada por las fuerzas políticas de izquierda y abierta a todos los que están por cambios verdaderos, basa su acción en un programa claro sin ambigüedades, elaborado en común, y en un trabajo coordinado y de equipo, respaldado por la firme voluntad de superar las diferencias y todo aquello que divida o parcialice, excluyendo toda forma de hegemonías partidistas” (VV.AA, 1969: 38)

Un enfrentamiento de este tipo desconocería el pluralismo de una sociedad en que la explotación del trabajo ajeno, *manual e intelectual*, ha corrido por cuenta de una minoría ligada, en general, al capital foráneo [...] aspectos que dicen relación con el carácter peculiar de una sociedad a la vez moderna, plural y subdesarrollada: la necesidad de incorporar amplios conjuntos sociales no definidos como *clases decisivas* y que podrían sumarse a un gobierno de la mayoría, en la línea esencial, vital, antiimperialista, como etapa inicial de los cambios estructurales” (Lihn, 1971: 23).

CAPÍTULO III

LO «POPULAR» Y LA DISPUTA POR SU AGENCIAMIENTO: PRÁCTICAS DE LA HEGEMONÍA EN LA ESCENA LOCAL

Todo examen sobre el emplazamiento de la cultura en el proyecto de la Unidad Popular, debe considerar el carácter reformista-democrático que guió a este último. Desde ese prisma es posible argüir que la cultura, entendida como elaboración de una política representacional, es concebida como instancia fundamental para la articulación de identidades, en línea con la necesidad de ampliar el rango de adhesiones al proyecto.

Tal como hemos intentado comprobar en esta investigación, en la vía chilena al socialismo se daría una multiplicidad de antagonismos que desborda la antinomia burgués-proletaria, antinomia un tanto estéril para englobar la pluralidad que caracterizaría a las *masas populares*. Este desborde nos lleva a plantear la necesidad de la pregunta por el origen de aquella identidad en torno a la cual se desarrollaría la cultura: se trata de pensar si esta unidad estaría determinada por la infraestructura económica o, por el contrario, se produciría a nivel político, o de la superestructura.

Para pensar el problema de la identidad o la unidad de clase a nivel político, superando el paradigma esencialista y determinista anquilosado en la supremacía de la infraestructura, la tradición marxista desarrolló un concepto que se inserta en la línea del problema ideológico: se trata del concepto de «hegemonía».

En el presente capítulo nos adentraremos en el concepto con el fin de distinguir dos prácticas de la hegemonía (democrático y autoritaria), que según nuestra hipótesis caracterizaron a las dos facciones culturales reconstruidas —la del PC y la de Conmorán—. Por último, siguiendo el planteamiento de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe ensayaremos una explicación de cómo lo «popular» hizo de significativo flotante en el proyecto de la Unidad Popular.

§ IV EL CONCEPTO DE HEGEMONÍA: DISPUTA POR LA CONSTITUCIÓN DE IDENTIDADES DE CLASE.

Como lo hemos afirmado, para una óptima comprensión del aparato discursivo dominante en el campo cultural de la Unidad Popular resulta imprescindible adentrarse en la tradición marxista, con la finalidad de distinguir y profundizar en aquellas líneas de pensamiento operativas en las discusiones nacionales.

Considerando el ineludible reacomodo que conlleva la importación del paradigma marxista al contexto de la UP, proponemos un *marco teórico* que permita reflexionar las condiciones de posibilidad de un *marxismo* operativo. Con esto nos referimos a aquella línea de pensamiento abocada a instalar un horizonte conceptual que permitiera hacer frente a los problemas prácticos que la instalación del marxismo en contextos particulares hiciera emerger. El caso chileno, con sus peculiaridades y ambivalencias, se inscribe indudablemente en esta tradición al verse enfrentado constantemente a variables de orden contingente, que obligaron a plantear una salida que, desde el tronco teórico del marxismo, posibilitase reflexionar nuevos escenarios.

Nuestro interés por el concepto de «hegemonía» radica justamente en su capacidad de fundar una alternativa que permitiese pensar el proyecto socialista en un contexto democrático. Se trata de un movimiento estratégico, que concibe el agenciamiento político como condición *sine quanon* para la transformación de las estructuras económicas, presentando una alternativa al problema de la

sobredeterminación, es decir, a la relación mecanicista entre infraestructura y superestructura.

IV.1 ORÍGENES DEL CONCEPTO

Alusiones al concepto de «hegemonía» son legibles tanto en Marx y Engels como en Lenin, pero es con la producción de Antonio Gramsci que este concepto adquiere un ribete fundamental, ciñendo su estructura y operatividad política a un contexto en donde la confianza en la posibilidad de una revolución proletaria a nivel planetario, declinó por el reconocimiento de la impactante capacidad de adaptación y desarrollo que ostenta el capitalismo.

Marx y Engels en *La ideología alemana* al referirse al proceso de división social del trabajo y a la figura del Estado como «comunidad ilusoria» —cuya finalidad sería aminorar simbólicamente los conflictos reales entre clases— (Marx, Engels, 2004: 29), delimitan dos fuerzas o *voluntades* en pugna: los «intereses particulares», que implican una lucha práctica y los «intereses comunes», cuya lucha se da de modo *representacional*. En el Estado y bajo el *acuerdo social*, los intereses particulares se subsumen al modo representacional (que de este modo administra los intereses particulares), operación que genera un efecto concreto: simbolizar el «interés general» como algo que, aún cuando sea ajeno a nuestro interés particular, se presenta como universal, hegemónico, etc. De ahí la importancia de transformar el interés particular de la clase proletaria, en interés universal:

“(...) toda clase que aspire a implantar su dominación, aunque ésta, como ocurre en el caso del proletariado, condicione en absoluto la abolición de toda la

forma de la sociedad anterior y de toda dominación en general, tiene que empezar conquistando el poder político, para poder presentar a su vez, su interés como interés general, cosa que en el primer momento se ve obligada a hacer” (ídem)

Si bien es factible establecer una filiación del concepto de hegemonía en Marx y Engels, éste comparece solo como forma embrionaria. El concepto de «hegemonía» propiamente tal, siguiendo el planteamiento de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en su texto *Hegemonía y estrategia socialista* (2004), surge no de modo positivo, sino “para llenar un hiato que se había abierto en la cadena de la necesidad histórica” (Laclau y Mouffe, 2004: 31), es decir, como respuesta —estructurada en la contingencia de sus sucesivas formulaciones— a la pregunta por el estatuto ontológico de la «unidad» y la «identidad» de clase.

El interés en la interpretación que realizan Laclau y Mouffe del concepto de hegemonía y su irrupción en diferentes contextos, se explica en el enfoque particular que comanda su revisión de los principales hitos teóricos de la tradición marxista: su estudio se pregunta por las condiciones en que ha sido pensada la identidad política, y principalmente, el cómo esta identidad se ha planteado de modo esencialista o contingente. A este último enfoque correspondería la teoría de Antonio Gramsci, quien si bien nunca abandona lo «proletario» como núcleo fundamental para la reorganización marxista de la sociedad, es capaz de avizorar que la identidad proletaria o burguesa no es algo determinado por la infraestructura, sino es algo que se construye en el campo político, mediante la hegemonía.

En su investigación, Laclau y Mouffé distinguen dos lógicas dominantes en la comprensión teórica del problema de la unidad de la clase obrera y del cómo se establece su identidad tanto a nivel interno (dentro de la propia clase) como externo (en relación al resto de la estructura social): la lógica de la «necesidad» y la lógica del «espontaneísmo». De esta dupla antinómica, o más bien de su imposibilidad para responder a la contingencia práctica de las luchas en Europa a fines del siglo XIX, surge la intelección de una crisis del paradigma marxista tal como se lo desarrolló hasta ese momento, inestabilidad sin la cual no hubiese sido posible la insinuación de una “nueva lógica de lo social”, como denominan a la lógica de la hegemonía (Laclau y Mouffe, 2004: 32).

La lógica de la «necesidad», según lo definen los autores, es “una lógica de lo literal: opera a través de fijaciones que, justamente por ser necesarias, establecen un sentido que elimina cualquier variación contingente” (Laclau y Mouffe, 2004: 38). El paradigma más representativo de la lógica de la necesidad es el propuesto por Kautsky en su libro *La lucha de clases* (1892) donde propone una progresiva simplificación de los antagonismos dentro de la estructura social, subsumiendo la pluralidad social a dos facciones: la proletaria y la burguesa. El progresivo desarrollo del capitalismo tiene como consecuencia la pauperización de la clase obrera, que por sus escasos éxitos en la lucha económica debe subordinarse al Partido, único capaz de transformar las condiciones de la clase obrera a través de la conquista del poder político³¹.

Según la lectura de Laclau y Mouffe, Kautsky comprende esta relación entre lucha política y lucha económica desde un prisma determinista, a diferencia de la mayoría de los textos marxistas que la entendieron como un proceso no acabado, sino en constante formación (Laclau y Mouffe, 2004: 42). Esta identidad *monolítica* de la clase obrera —a la que el partido solo le restaría direccionar— no es articulada en el desarrollo intrínseco de su potencia como sujeto histórico, sino por al desarrollo del capitalismo: es creada en la exterioridad del movimiento proletario, en la interioridad del propio capitalismo como esfera autónoma y ocluida:

“(…) en el caso de Kautsky, la unidad de la clase obrera es el punto de partida: es por un cálculo económico que la clase obrera lucha en el plano político. Podemos pasar de una lucha a la otra en términos de mera transición lógica (…) [De este modo] simplifica el significado de todo elemento o antagonismo social al reducirlo a una localización estructural específica, fijada de antemano por la lógica del modo capitalista. (…) El capitalismo cambia, pero este cambio no es sino el despliegue de sus tendencias y contradicciones endógenas. Aquí la lógica de la necesidad no es limitada por nada (…)” (Laclau y Mouffe, 2004: 41-42)

³¹ La hipótesis kautskyana sobre la subordinación de la lucha sindical a la lucha política-partidaria ya fue planteada, a través del análisis del *¿Qué hacer?* de Lenin, discípulo de Kautsky.

Al hablar de «necesidad histórica» es necesario remitirse a la hipótesis planteada por Marx y Engels en *La ideología alemana*, donde se identifica un punto del devenir histórico en que el desarrollo de las fuerzas productivas se convierte en premisa material del comunismo (Marx y Engels, 2004: 32): sólo tras un alto desarrollo de las fuerzas productivas a nivel mundial, podrá universalizarse la carencia y la contradicción haciéndose “insoportables”, condición de posibilidad para la liberación pues permite que la revolución alcance también un estatuto de fenómeno universal y no puramente local:

El mayor error de Kaustsky es metodológico. Laclau y Mouffe recaen en esto, al puntualizar que el libro *La lucha de clases* se basa en la observación del caso particular de la clase obrera alemana pero que, desde esa observación empírica, el autor elabora una teoría del “proceso universal de constitución de la clase obrera” (Laclau y Mouffe, 2004: 43). Este movimiento *universalizante*, que crea un paradigma de cariz teleológico al entender el movimiento de la historia como un progresivo proceso de simplificación de los antagonismos sociales, es la médula de la “vulgata” del marxismo a la que se opone no sólo la lógica espontaneísta, sino sobre todo, la lógica de la hegemonía y las posteriores reformulaciones del marxismo.

Laclau y Mouffe instalan el cimiento de la lógica «espontaneísta» en el trabajo teórico de Rosa de Luxemburgo, principalmente en su libro *huelga de masas, partido y sindicato*, donde se inaugura solapadamente la crisis de las identidades de clase. Esta investigación establece un contrapunto entre las huelgas de la clase obrera de Rusia y Alemania, para apuntar a la capacidad de unión entre lucha económica y lucha política, es decir, a la capacidad que tendría la lucha obrera en sus reivindicaciones particulares de *contagiar* al resto de los grupos sociales y unificarlo a su causa, aspirando a una reivindicación global.

El caso de Alemania —tal como la mayoría de los países de de Europa del oeste— se caracterizaba por una asentada fragmentación no solo entre la clase proletaria y la burguesa, sino al interior mismo del proletariado: entre grupos de obreros, entre obreros de distintas regiones y, principalmente, entre la lucha política y la económica. La fragmentación como tónica social es para Rosa de Luxemburgo un efecto que resulta intrínseco al Estado capitalista, y la recomposición de la

unidad de la clase obrera sólo puede producirse en el proceso mismo de la revolución (Laclau y Mouffe, 2004: 35).

Ahora bien, aún cuando en la argumentación de *huelga de masas, partido y sindicato* existen guiños de confianza a la «premisa práctica necesaria», en el sentido de que las leyes necesarias del desarrollo capitalista se erigen en garantía de la futura situación revolucionaria en Alemania, Rosa de Luxemburgo se posiciona en la trinchera opuesta a la kautskyana, debido a que su método de análisis parte desde una premisa fundamental: para ella y siguiendo un criterio anti-economicista y anti-determinista, “La unidad entre lucha económica y lucha política —es decir, la unidad de la clase obrera en cuanto tal— es la resultante de este movimiento de retroalimentación e interacción” entre diversas luchas *aparentemente* desconectadas entre sí, proceso que puede tomar cualquier rumbo y que está “(...) más allá de la capacidad de regulación y organización de ninguna dirección política o sindical” (Laclau y Mouffe, 2004: 33). De lo anterior se desprende que es imposible conocer a priori, la «unidad» del sujeto revolucionario, pues ésta sólo se constituye en el seno y tras el desarrollo de la dispersión de luchas:

“(...) al intentar determinar el sentido del «espontaneísmo» luxemburguiano, debemos concentrarnos no sólo en la pluralidad de las formas de lucha, sino también en las relaciones que éstas establecen entre sí y en los efectos unificantes que surgen de las mismas (...) En una situación revolucionaria es imposible *fijar el sentido literal* de cada lucha parcial, porque cada una de ellas es desbordada en su literalidad y pasa a representar, en la conciencia de las masas, un simple momento de una lucha más global contra el sistema (...) en una situación revolucionaria, el sentido de toda movilización aparece, por así decirlo, desdoblado: aparte de sus reivindicaciones literales específicas cada movilización representa al proceso revolucionario como conjunto; y esos efectos totalizantes son visibles en la sobredeterminación de unas luchas por otras” (Laclau y Mouffe, 2004: 35)

Para ejemplificar la distancia radical entre la teoría luxemburguiana y la progresiva simplificación de los antagonismos sociales propuesta por Kautsky, Laclau y Mouffe proponen el concepto de símbolo, es decir, “el desbordamiento del

significante por el significado” (Laclau y Mouffe, 2004: 35). El símbolo permite comprender la *forma* en que se constituye la unidad de clase, entendiéndola como una “unidad simbólica” (Cfr: Laclau y Mouffe, 2004: 36). Bajo ésta lectura, la unidad de la clase obrera no sería económica (lo que de modo ampliado podría entenderse como no asignada por la infraestructura): no existiría ningún a priori que la constituyese, sino que se adquiere en la contingencia.

Sin embargo, Rosa de Luxemburgo también simplifica en cierta medida las *subjetividades* sociales, al reducirlas puramente a la categoría clasistas de proletariado y burguesía. Pero la operación fundamental del espontaneísmo —al proponer un alto grado de indeterminación en el resultado del proceso de lucha de las masas— otorga un primer indicio sobre la posibilidad de *construir* subjetividades que trasciendan los rígidos límites de la «clase» social como lo único posible, sin necesariamente abandonar la esfera de lo *político*.

Es esta “nueva conciencia de la opacidad de lo social, de las complejidades y resistencias de un capitalismo crecientemente organizado y la fragmentación de las distintas posiciones de los agentes sociales respecto a la unidad que, de acuerdo al paradigma clásico hubiera debido existir entre las mismas” (Laclau y Mouffe, 2004: 45) la que abona el terreno donde surge la lógica de la hegemonía, como una nueva forma de pensar la liberación y la reorganización del cuerpo social sin abandonar la tradición marxista.

IV.II LA ORTODOXIA MARXISTA Y SU REDUCCIONISMO TEÓRICO.

Sin embargo, la incómoda cisma advertida por Rosa de Luxemburgo, a saber, la imposibilidad de fijar a priori la «unidad» del sujeto revolucionario, fue profusamente tapizada por la ortodoxia marxista que, si bien continuó sustentando sus argumentos en la lógica de la necesidad histórica, modula cierto giro que permite responder a la “grieta abierta en la identidad de clase” (Laclau y Mouffe, 2004: 46) mediante una nueva valoración de la teoría, entendida como *ciencia marxista*.

Nos resulta exagerado localizar en la formulación ortodoxa el primer quiebre manifiesto entre teoría y práctica política, dualidad que el propio Marx y Engels en *La ideología alemana* se esfuerzan por presentar como indisoluble. Más bien, la proposición de la ortodoxia superpone el papel de la teoría al de la práctica, siendo la primera directriz de la segunda; lo anterior se justifica en la distancia existente entre el estadio de conciencia actual y la misión histórica de la clase, la que solo puede consumarse con la intervención del partido, en tanto depositario de la ciencia marxista (Laclau y Mouffe, 2004: 52).

El rol del Partido en la lucha política ya se examinó en el apartado dedicado a Lenin, quien recoge las propuestas de su maestro Kautsky respecto a las posibilidades de la clase obrera de alcanzar por *sí sola* el socialismo. Kautsky es uno de los autores fundamentales de la ortodoxia marxista y junto a Pléjanov se caracterizan por una comprensión determinista de las posibilidades reales de conformación de una clase revolucionaria. Para aquilatar lo anterior es necesario recurrir a la llamada «premisa práctica» (Marx y Engels, 2004) según la cual el desarrollo interno del capitalismo conduciría a una proletarización universal, garantizando así una unidad de clase dada por “un futuro movimiento de la infraestructura” (Laclau y Mouffe, 2004: 47)

Siguiendo este argumento, puede decirse que para la ortodoxia la identidad de clase del sujeto revolucionario se constituye en el ámbito de la infraestructura, es decir, es una unidad dada por las relaciones de producción. Sin embargo y debido a su falta de conciencia política, necesita del Partido para *reconocer* su identidad de clase, constituyéndose por un movimiento externo a ella que termina suturándola al mostrarla como un bloque cerrado. Es en este punto de la argumentación donde se deja entrever una radical separación en la tónica, entre infra y superestructura: tal como lúcidamente lo hacen notar Laclau y Mouffe, si la identidad de la clase obrera se constituye en la infraestructura, “su presencia a otros niveles solo puede ser de exterioridad y debe adoptar la forma de «representación de intereses»” (Laclau y Mouffe, 2004: 48). El único que puede *representar* los intereses de la clase obrera (intereses constituidos en otro plano) en el campo político, es decir, en la superestructura, es el Partido.

De esta determinación se desprende además otra de las características más refutadas a la ortodoxia, a saber la óptica esencialista con que se comprende el

problema de la identidad proletaria: “Esta identidad estaba pues *fijada* de una vez y para siempre, como un dato invariable, respecto a las distintas formas de representación –políticas e ideológicas- en las que la clase obrera entraba” (ídem.).

También es factible desprender de aquella sentencia que concibe la amalgama de clase por un futuro movimiento de la infraestructura, otra característica que también ha sido muy refutada, a saber, la comprensión teleológica del proceso histórico cuya operación fundamental es la reducción de lo concreto a lo abstracto y que también refuerza este esencialismo de clase. Respecto a la óptica teleológica, Laclau y Mouffe (2004: 49) apuntan: “En la medida en que el marxismo pretende conocer —en sus determinaciones esenciales— el curso ineluctable de la historia, entender un acontecimiento presente sólo puede consistir en identificarlo como un momento en una sucesión temporal fijada a priori”. Así, la realidad social puede interpretarse como un cúmulo de fenómenos perteneciente a diversos estadios de progresiva evolución, cuya madurez se identifica con la abolición del capitalismo y la instalación de un nuevo orden. Lo contingente queda así incorporado a una “totalidad diacrónica” (Ídem.).

la ortodoxia analiza el capitalismo no como un movimiento material profundamente religado al desarrollo histórico (ligazón de la que se desprendería su increíble capacidad de adaptación y reformulación), sino como un desarrollo atado a un espíritu invariable destinado desde sus inicios a una única consumación: su autodestrucción. Planteado bajo los mismos términos, el marxismo prepara el despliegue del movimiento revolucionario justo en el instante de la caída del capitalismo, a fin de refundar su organización.

Esta reducción teórica que caracterizaría a la ortodoxia, se sustenta principalmente en su esencialismo y determina cualquier ordenamiento de lucha política. Ya que la infraestructura determina la superestructura y el devenir de la historia, así como las identidades de clase, no se vuelve necesaria ninguna lucha por la unificación, ni menos una lucha por la adhesión de otras clases: la lucha política se contenta con el reforzamiento de la identidad obrera —preconstituída—, única capaz de dirigir la lucha anticapitalista.

La lógica de la hegemonía se opone no sólo a esta excesiva confianza en el movimiento de la historia, sino también a la aislación a la que se confinó

teóricamente a la clase proletaria al instalarse la superposición de una dirigencia sobre la masa (la llamada *intelligentzia*, que alcanzó su más alto grado de burocratización en el estalinismo) y, sobre todo a la burda obliteración de cualquier otro tipo de identidad que no encajase en la dualidad proletario/burgués.

IV.III EL CAMPO POLÍTICO COMO TERRITORIO DE LUCHA POR LA CONSTITUCIÓN DE UNA IDENTIDAD PROLETARIA: ANTONIO GRAMSCI Y SU TEORÍA DE LA IDEOLOGÍA.

“El proletariado es un esquema práctico; en la realidad lo que existe es proletarios individuales, más o menos cultos, más o menos preparados por la lucha de clases para comprender los más puros conceptos socialistas (...) El proletariado es menos complicado de lo que puede parecer. Se ha dado espontáneamente una jerarquía espiritual y cultural y la educación mutua actúa donde no puede llegar la actividad de los escritores y de los propagandistas. En los círculos, en las ligas, en las conversaciones a la puerta de taller, se desmenuza, se propaga, se hace dúctil y adecuada para todos los cerebros y todas las culturas la palabra de la crítica socialista”

(Gramsci, 2007: 42-43)

Tras describir las mutaciones de la contingencia que obligó a pensar el concepto de hegemonía como resolución de la crisis del marxismo, es factible identificar a ciertos autores que desarrollaron de modo más positivo, es decir, no como categoría auxiliar, el concepto de hegemonía.

Si en el caso de la teoría desarrollada por Lenin, la toma y el control del Estado tras la revolución de Octubre se erigió como bastión fundamental para la

instalación de un nuevo régimen económico y social reemplazante del zarismo, en el contexto de Europa occidental la toma del Estado por parte de los movimientos socialistas no garantizaba índice relativo de éxito al estar flanqueado por un grupo capaz de desequilibrar cualquier empresa que vulnerase esta forma de organización: la sociedad civil. La importancia teórica de Gramsci radica entonces, en su capacidad para plantear la actividad política —teórica y práctica a igual nivel— leyendo óptimamente el territorio en disputa³², tanteando posibilidades de un avance real y duradero del socialismo, y desarrollando un andamiaje conceptual propicio para la estrategia acodado en el religue de dos conceptos ancla: «ideología» y «hegemonía».

Uno de los antecedentes teóricos de la propuesta gramsciana es rastreable en la socialdemocracia rusa —especialmente en Lenin— pero atado siempre a la lógica de la «necesidad» y por tanto reduciendo el campo de la contingencia histórica. El concepto de hegemonía se desarrolla como salida a un problema estratégico: cómo dotar de eficacia política a las luchas de la clase obrera en relación a las otras clases (Laclau y Mouffe, 2004:80). Lo particular de este desarrollo conceptual (y que alimenta también el autoritarismo que caracterizó al leninismo) es que la relación establecida entre una clase y otra a través del vínculo hegemónico, que Lenin teorizó bajo la figura de «alianza de clases», es de *exterioridad* y de pura *instrumentalidad*: para comprender lo anterior se hace necesario recordar la figura de «representación de intereses» (Lenin), anclada en la división entre la dirigencia del partido (la llamada vanguardia del proletariado) y su base social (la clase obrera).

Si para el marxismo tal como lo desarrolló la ortodoxia y lo afirmó la Segunda Internacional, es el territorio económico (el ámbito de la producción) donde se constituyen las identidades de clases y donde brota el antagonismo entre proletariado y burguesía, es, en contraposición, el ámbito de lo político dónde se realiza el vínculo hegemónico, es decir, donde el proletariado aprovecha una coyuntura histórica para avanzar en la toma del poder político aliándose con otras clases (Laclau y Mouffe, 2004:81).

³² Gramsci retoma el análisis estratégico sobre las posibilidades del socialismo en Europa realizado por E. Bernstein en su *Der Politische Massenstreik und die Politische Lage der Sozialdemokratie in Deutschland*.

Dicho más concretamente, las clases que se constituyen a nivel económico son *representadas* por sus partidos en la arena de la política. Esta distinción entre “dirigentes y dirigidos” como apuntan Laclau y Mouffe, “se plantea en términos de un *saber*, por parte de un sector, acerca del movimiento subyacente de la historia y acerca, por tanto, del carácter temporario de las reivindicaciones que unifican, en el presente, al conjunto de las masas” (2004:88); ese privilegio en el que se sostiene la dirigencia —la llamada «ciencia marxista», que solo puede ser desarrollada por la conciencia socialdemócrata— no es, sin embargo, *tópico*: no debe interpretarse como una predominancia de la superestructura por sobre la infraestructura (al contrario, es, para este discurso, de la infraestructura de donde emana toda la *naturaleza* de la clase), sino se trata más bien, de un privilegio de tono *epistemológico* (CFR: Laclau y Mouffe, 2004:92).

Ahora bien, el vínculo hegemónico, es decir, el liderazgo político que logra el proletariado —sus dirigentes— en un contexto coyuntural respecto a otras clases mediante la figura de «alianza», es de pura exterioridad e instrumentalidad debido a que éste no afecta en lo más mínimo la identidad de las clases en relación. Laclau y Mouffe (Cfr., 2004:104) con el objetivo de ilustrar el modo en que es pensada la relación, hacen alusión a las metáforas militares ampliamente utilizadas en la glosa marxista: desde la «Guerra de desgaste» propuesta por Kautsky hasta la noción de «clase contra clase» característica de la *bolchevización* puesta en marcha desde 1924, la relación entre agentes (sólo pensables en término de clases) estuvo flanqueada por una “estricta línea divisoria”, entendiéndolos como elementos absolutamente diferenciados cuyo núcleo duro —la identidad de clase— además de estar fijada a priori, no sufría alteración alguna en el proceso de enfrentamiento, gracias a aquella *línea* que lo aislaba de cualquier exterioridad.

De lo anterior se colige que el objetivo de la «alianza de clases» es puramente táctico: de ahí que el vínculo establecido en la lucha política por un objetivo *común* se comprenda solamente como “pasos necesarios pero transitorios en la prosecución de sus propios objetivos clasistas” (Laclau y Mouffe, 2004:87). Pensado de este modo, las relaciones hegemónicas no son consideradas, en ningún caso, como ampliación y modificación del *carácter* de cada clase en vinculación.

Gramsci recoge el concepto de hegemonía y lo desarrolla al eliminar la creencia teleológica de un desarrollo histórico, en el que además, los sujetos de clase se relacionan sin cambiar su estructura. Entiende la hegemonía como «articulación», proposición que implica por una parte, la aceptación de una alteración en las identidades puestas en relación, y por otra, que el hecho de que una clase pueda actuar como agente hegemónico, es decir, “(...) que haya logrado articular en torno a sí una variedad de luchas y reivindicaciones democráticas no depende de ningún privilegio estructural apriorístico, sino de una iniciativa política en que la clase se ha empeñado” (Laclau y Mouffe, 2004:98-99). Para comprender este tránsito se hace necesario revisar otro antecedente fundamental en el desarrollo teórico *gramsciano*, antecedente que unido a Lenin lo llevarán a formular la idea de «bloque histórico»: se trata de la teoría de Georges Sorel.

Podría decirse que desde el revisionismo (cuyo principal exponente es Bernstein) a Gramsci, pasando antes por Sorel, asistimos a un giro significativo que aspira revalorizar la lucha política, a fin de combatir el economicismo de la ortodoxia. Sorel, se abre a pensar un campo de lucha política cuya positividad no está garantizada a priori, incorporando la posibilidad de la negatividad y la decadencia como resultado probable, instalando las bases para pensar una “lógica de la contingencia” (Laclau y Mouffe, 2004:69).

En esta lógica de la contingencia, Sorel da a luz importantes consideraciones que serán retomadas por Gramsci, de las que puntualizaremos sólo tres, a fin de instalar la filiación *gramsciana*. La primera tiene su origen particularmente en este giro metodológico *soreliano*, que no piensa la historia como una totalidad cerrada y unidireccional sino como un campo en disputa:

“Lo que atraerá a Sorel en el marxismo no es, por tanto, una teoría de la estructura necesaria del devenir histórico, sino la teoría de la formación de un nuevo agente —el proletariado— capaz de operar como fuerza aglutinante que reconstituya en torno a sí una forma más alta de civilización y detenga la declinación de la sociedad burguesa” (Laclau y Mouffe, 2007:69-70)

Al desplazarse el interés desde el movimiento económico —supuesto garante de la identidad de clase— hacia un movimiento político que implica la

puesta en marcha de una «voluntad» (movimiento que consume el proletariado, al posicionarse como fuerza o agente capaz de modificar la historia y llevarla no hacia una simple continuidad, sino hacia un grado de evolución), el foco de las reflexiones debe, necesariamente, posicionarse en “(...) el tipo de cualidades morales que permite mantener a una sociedad unida y en proceso ascendente” (Laclau y Mouffe, 2004:68).

Una segunda consideración tiene relación con la potencia que Sorel le adscribe a la ideología. Esta potencia fue también avizorada por Lenin³³ quien entendió al marxismo como ideología, capaz de unificar al proletariado y dirigir su lucha, concepción finalmente reducida por la ortodoxia al superponer el carácter científico del marxismo por sobre su talante práctico.

La noción de ideología adquiere una importancia radical cuando, por un lado, el marxismo deja de ser considerado únicamente como ciencia abocada a las leyes objetivas y que en su empresa reduce toda articulación de lo social al desarrollo de la infraestructura, y por otro, cuando las clases sociales dejan de considerarse simples configuraciones de un sistema organizado a priori, para comprenderlas como polos de reagrupación. He aquí la lucidez de Sorel: al plantear que la unidad posible en el campo social no se genera por una determinación estructural, sino por “(...) la voluntad de ciertos grupos de imponer su propia concepción de la organización económica” (Laclau y Mouffé, 2004:71). Aquella «voluntad» puesta en marcha es considerada como un *soporte expresivo* que logra cuajar las fuerzas históricas. A esto último Sorel lo denomina «blocs» (Laclau y Mouffe, 2004:70).

Al componente «voluntad» —que Sorel toma de Nietzsche— se suma un componente de «acción» referido al enfrentamiento de un grupo respecto a otro, que permite una construcción de la identidad *en la diferencia*:

“(...) la consolidación de esas clases como fuerza histórica cimentadas por una “idea política” depende de su enfrentamiento con fuerzas opuestas. Su identidad al dejar de estar fundada en un proceso de unificación estructural (...), pasa a depender de una escisión respecto a

³³ Como se recordará —siguiendo la hipótesis de Larraín— Lenin da un giro positivo al concepto de ideología, invirtiendo la máxima de La ideología Alemana, en donde la ideología se define por su carácter de falsa conciencia y *reflejo*.

la clase capitalista, que sólo puede ser consumada en la lucha contra ésta última” (idem).

Esta *unidad* conseguida mediante la escisión y la oposición es la tercera consideración propuesta por Sorel que se hace visible en Gramsci, reforzando la idea de que la construcción de la identidad de clase se da, necesariamente, en el proceso de lucha política.

Gramsci incorpora estas tres consideraciones *sorelianas* y las utiliza para reactivar la concepción leninista de la ideología, logrando una inflexión que terminará por abrir un punto de fuga en el monismo marxista. Esta apunta al tipo de liderazgo que, considerando la efectividad de los soportes expresivos, deja de ser puramente político ampliándose al ámbito moral e intelectual, entendiendo que con esta incorporación se alcanza “(...) una síntesis más alta, una «voluntad colectiva» que, a través de la ideología, pasa a ser el cemento unificador de un «bloque histórico»” (Laclau y Mouffe, 2004: 101). Al contraponer esta idea a la leninista, queda por recalcar una diferencia fundamental: si en el caso de la «alianza» la relación entre clases se da en un contexto coyuntural que permite una acción coordinada pero autónoma, es decir, respondiendo a sus propios fines y no *contaminándose* entre sí, al fundirse el liderazgo político con el moral e intelectual necesariamente implica un grado de relación más profundo, en tanto hay “(...) un conjunto de ideas o valores que son compartidos por varios sectores – en nuestra terminología, que ciertas posiciones de sujeto cortan transversalmente a varios sectores de clase” (idem).

Gramsci, en concordancia a su anti economicismo y anti determinismo, plantea que no son únicamente las condiciones materiales las que determinan al sujeto, sino principalmente el universo cultural y social en donde se desenvuelve. De ahí la importancia dada a la ideología, pues su labor sería crear nuevas relaciones sociales que a su vez, den origen a nuevos sujetos conscientes y críticos, de su rol en la sociedad y de la potencialidad de sus acciones. Lo anterior se ve corroborado en el énfasis que Gramsci le otorga a la filosofía entendida como *sentido común*, episteme colectiva capaz de un movimiento autoreflexivo:

“Conviene destruir el muy difundido prejuicio de que la filosofía es una cosa muy difícil por el hecho de ser una actividad intelectual propia

de una determinada categoría de científicos especializados o de filósofos profesionales y sistemáticos. Conviene por tanto, demostrar preliminarmente que todos los hombres son «filósofos», definiendo los límites y los caracteres de esta «filosofía espontánea» propia de «todo el mundo», o sea de la filosofía contenida: 1) en el mismo lenguaje, que es un conjunto de nociones y de conceptos determinados, y no ya solo de palabras gramaticales vacías de contenidos; 2) en el sentido común y en el buen sentido; 3) en la religión popular y también por tanto, en todo el sistema de creencias, supersticiones, opiniones, modos de ver y obrar que desembocan en lo que generalmente se llama «folklore».

Una vez demostrado que todos los hombres son filósofos, aunque sea a su manera, inconscientemente, porque ya en la más pequeña manifestación de cualquier actividad intelectual, el "lenguaje", está contenida una determinada concepción del mundo, se pasa al segundo momento, al momento de la crítica y la consciencia, o sea a la cuestión ¿es preferible «pensar» sin tener consciencia crítica de ello, de un modo disgregado y ocasional, o sea, «participar» de una concepción del mundo «impuesta» mecánicamente por el ambiente externo, esto es por uno de los tantos grupos sociales en los que cada cual se encuentra inserto automáticamente desde que entra en el mundo consciente (...), o es preferible elaborar uno su propia concepción del mundo consciente y críticamente, ya, por tanto, escoger la propia esfera de actividad en conexión con ese esfuerzo del cerebro propio, participar activamente en la producción de la historia del mundo, ser guía de sí mismo en vez de aceptar pasivamente y supinamente la impronta puesta desde fuera a la personalidad?" (Gramsci, 2007: 364-365).

Con la ampliación teórica del concepto de ideología al plantearla no solo al ámbito de las «ideas», sino como principio de «acción», busca darle un giro a la comprensión economicista esbozada por la ortodoxia que, al entender la conciencia y la ideología como mero reflejo de las condiciones económicas y por lo tanto incapaces de modificación alguna de la estructura, castra a priori cualquier función dinámica de éstas. En *Concepto de ideología* (uno de los pocos textos donde se

refiere particularmente sobre este asunto) además de exponer su crítica, desarrolla una distinción entre ideologías «orgánicas» y «arbitrarias», con la finalidad de darle un nuevo aire al problema:

“El sentido peyorativo de la palabra se ha hecho extensivo y eso ha modificado y desnaturalizado el análisis teórico del concepto de ideología (...) se identifica la ideología como distinta de la estructura y se afirma que no son las ideologías las que cambian las estructuras, sino a la inversa; se afirma que una cierta solución política es «ideológica», o sea, insuficiente para cambiar la estructura, aunque ella crea poder cambiarla (...); se pasa a afirmar que toda ideología es «pura» apariencia, inútil, estúpida, etc.

Por tanto, hay que distinguir entre ideologías históricamente orgánicas, que son necesarias para una cierta estructura, e ideologías arbitrarias, racionalistas, «queridas». En cuanto históricamente necesarias, tienen una validez que es validez «psicológica»: organizan las masas humanas, forman el terreno en el cual los hombres se mueven, adquieren conciencia de su posición, luchan, etc. En cuanto «arbitrarias», no crean más que «movimientos» individuales, polémicas, etc.” (Gramsci, 2007: 363-364).

Efectivamente, son las nociones de «filosofía de la práctica» y de «ideología orgánica» las que dan un tenor particular a la modulación *gramsciana*, que insiste en la necesidad de superar la concepción de «falsa conciencia» presentada en *La ideología alemana* y superar también la comprensión de la ideología como «sistema de ideas» con un cuño de clase, ambas interpretaciones tendientes a encapsular el campo de acción de la ideología en la superestructura. Gramsci entiende la ideología desde una perspectiva *material* o *pragmática*, es decir, como un modo de comprensión de la realidad que lleva necesariamente aparejado ciertos lineamientos para la acción, materializados en, lo que podríamos denominar *prácticas concretas*³⁴. De ahí que el plus activo de toda ideología sea su capacidad

³⁴ Este giro hacia una comprensión *material* de la ideología es completado por Althusser en su texto “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, cuya hipótesis central es que la ideología debe comprenderse desde el punto de vista de la *reproducción* de las condiciones de producción, principalmente como modo de subjetivación para la conservación de la estructura económica. En la nota n° 7 del citado texto, se expone lo siguiente: “Gramsci es,

de «organizar» un grupo social, acorde a una unidad cultural, actuando no solo a nivel de la conciencia, sino también mediante ciertos *dispositivos productores de subjetividad* como las instituciones y otros aparatos de orden social. Lo que se juega en este desplazamiento es comprender la ideología como un elemento que atraviesa la infra y superestructura, o como apuntasen Laclau y Mouffe (2004: 101) como una “categoría totalizante que supera la antigua distinción entre base-superestructura”.

Ahora bien, ¿Cuáles podrían ser las consecuencias de un razonamiento que anula la separación entre infra y superestructura? Si para la línea ortodoxa es la base la que determina la identidad de clase de un sujeto, la revocación de la separación puede implicar por una parte, que la identidad de los sujetos ya no esté determinada por su rol en la producción, y por otra, incluso que aquella identidad que el sujeto toma ni siquiera sea una identidad de clase. Sin embargo, Gramsci nunca llega a este punto especulativo ni abandona el prisma de clase, sino se detiene —siguiendo la interpretación de Laclau y Mouffe— en la consideración de que si bien “(...) la infraestructura no asigna a la clase obrera su victoria” esta puede alcanzarse solamente a través de su “capacidad de liderazgo hegemónico” (2004: 104). La importancia de la formulación de un concepto como el de «hegemonía» es palpable en el reconocimiento que “(...) la centralidad política de la clase obrera depende de su salir fuera de sí, de transformar su propia identidad articulando a la misma a una pluralidad de luchas y reivindicaciones democráticas” (Laclau y Mouffe, 2004: 105), lo que implica que ésta debe aspirar convertirse un polo de atracción abierto a la actividad relacional, única posibilidad de una expansión de las reivindicaciones socialistas en un contexto como el contemporáneo.

Sobre el problema de la representación dentro de la clase, esto es, la relación entre la base y sus dirigentes, podemos argumentar que Gramsci reniega de la noción de partido jerarquizado tal como lo plantea la idea de una *vanguardia del proletariado* y una *base obrera* como instancias escalonadas en una misma unidad partidaria, proponiendo un partido de masas que propicie un tipo de relación

por lo que sabemos, el único que siguió el camino tomado por nosotros. Tuvo esta idea “singular” de que el Estado no se reduce al aparato (represivo) de Estado, sino que comprende, como él decía, cierto número de instituciones de la “sociedad civil”: la iglesia la escuela, los sindicatos, etc.” (Althusser, 2003: 125. Nota 7) encargados de *reproducir* la ideología.

más democrática³⁵, coordinando a distintas organizaciones e instituciones sin anular sus autonomías relativas:

“Este sistema de democracia obrera (completado por organizaciones equivalentes de campesinos) daría forma y disciplina permanentes a las masas, sería una magnífica escuela de experiencia política y administrativa, encuadraría a las masas hasta el último hombre, acostubrándolas a considerarse como un ejército en el campo de batalla (...) Cada fábrica constituiría uno o más regimientos de ese ejército, con sus mandos, sus servicios de enlace, sus oficiales, su estado mayor, todos poderes delegados por libre elección, no impuestos autoritariamente (...) Por medio de asambleas celebradas dentro de las fábricas (...) se obtendría una transformación radical de la psicología obrera, se conseguiría que la masa estuviera mejor preparada y fuera capaz de ejercer el poder, se difundiría una conciencia de los deberes y los derechos del camarada y el trabajador, conciencia concreta y eficaz porque habría nacido espontáneamente de la experiencia viva e histórica” (Gramsci, 2007: 61).

El mayor aporte de Antonio Gramsci a la teoría marxista es la instalación de un horizonte relacional desde donde pensar al sujeto político. Sin duda la introducción de la noción de «hegemonía» permite meditar el problema de la conciencia y su correspondencia a una clase de un modo mucho más amplio que el propuesto por la línea más ortodoxa, en dos sentidos: primero, no cree que las identidades de clase se den de modo universal, es decir, con un sujeto-proletario monolítico cuya aglutinación estaría dada por un criterio económico, al inicio de cualquier proceso de subjetivación; sino por el contrario, considera que el sujeto-proletario se construye mediante la articulación hegemónica, que es en sí un movimiento político. Segundo, es esta capacidad de comprender que el sujeto no está “al inicio de todo”³⁶ sino es el resultado de prácticas y visiones de mundo

³⁵ Uno de los textos donde desarrolla esta idea es *Democracia obrera*, publicado inicialmente en *L'Ordine Nuovo*, en Junio de 1919 (Gramsci, 2007: 58-62)

³⁶ Parfraseando a Foucault, que en su conferencia *Nietzsche y su crítica del conocimiento*, dictada en 1973 en Rio de Janeiro y publicada en “La verdad y las formas jurídicas” (2003), plantea como hipótesis central, que ciertos dominios de saber ligados a prácticas sociales (en este caso las judiciales) produjeron sujetos de conocimiento absolutamente nuevos, y no se levantaron frente a un sujeto originario y fundante.

particulares, lo que posibilita la extensión de los intereses y reivindicaciones proletarias a otros sectores sociales que, no perteneciendo necesariamente al proletariado, participan del segmento subordinado a la clase dominante.

1. PRÁCTICAS DE LA HEGEMONÍA: «AUTORITARIA» Y «DEMOCRÁTICA»

Todo examen sobre el emplazamiento otorgado a la cultura en el proyecto de la Unidad Popular debe considerar el carácter reformista-democrático que lo guió, carácter que suponía el dominio político como condición de posibilidad del avance y consumación de la reforma a las estructuras económicas. El control político se comprende entonces, como un movimiento estratégico fundamental.

El uso del concepto de «hegemonía» para el análisis del caso chileno —tal como lo propone esta investigación— responde precisamente a las particularidades del proyecto, específicamente a su necesidad de ampliar el rango de adhesiones a fin de dominar el campo político expandiendo las posiciones o identidades políticas en las que los individuos pudiesen *reconocerse*.

En los discursos locales analizados es palpable la urgencia por englobar las distintas posiciones cercanas al proceso socialista en torno al concepto de lo *popular*. Sin embargo, podemos identificar dos maneras de comprender el problema de la identidad política bajo la categoría de clase: uno que podríamos signar como *esencialista* e *instrumental*, y otro que podemos considerar de orden *representacional* y de carácter *relacional*.

Tal como hemos intentado comprobar en esta investigación, en el caso de la vía chilena al socialismo se daría una multiplicidad de antagonismos que desborda la antinomia burgués/proletaria, imposibilitada de englobar la pluralidad que caracterizaría a *las masas populares*.

Frente a ese contexto, ambas facciones toman una postura basada en la hegemonía como acción fundamental. Ahora bien, ambas prácticas hegemónicas se posicionan de manera diferente, acorde al tipo de identidad que aspiran a construir mediante un aparente *rescate* del pasado, oscilando entre lo autoritario y lo democrático³⁷.

En el caso de la facción ligada al PC la hipótesis es que se da una práctica autoritaria de la hegemonía, basada en lo que Laclau y Mouffe denominan “lógica de la necesidad”. Esta se caracteriza principalmente por la predominancia del criterio clasista al concentrarse solamente en las reivindicaciones del proletariado, por lo que la relación con otros grupos es establecida de modo instrumental. Esta concepción está determinada por la noción *etapista* y de «alianza de clases».

El *etapismo* se caracteriza por una comprensión de la historia como un continuo de fases, remitidas a grupos específicos: por ejemplo, las tareas democráticas competirían intrínsecamente a la burguesía, y si la clase obrera debe salir a realizarlas es porque la burguesía no ha cumplido con las labores que le son propias (dándose el denominado “vínculo de externalidad”). Ahora bien, uno de los desarrollos teóricos que se le dio al *etapismo* (una reformulación que permitió no renunciar a él) es el propuesto por Lenin en su estudio sobre el imperialismo, donde advierte que la política burguesa contemporánea se caracterizaría por el levantamiento de la categoría de masa por sobre el de clase. Esta alteración en el flujo del *etapismo* que es a fin de cuentas una “escisión estructural entre «masa» y «clase»” (Laclau y Mouffe, 2004: 95), se justificaría en el desarrollo desigual y combinado, muy característico de las llamadas revoluciones periféricas, como en el caso chileno. Como es evidente, esta alteración ingresa al modelo analítico del *etapismo* como una coyuntura, pero se analiza “en términos del modelo tradicional de etapas” (Laclau y Mouffe, 2004: 90), entendiéndoselo como un desajuste y no como una alteración que obligue a replanteárselo.

Para subsanar este desajuste en el flujo del *etapismo*, la clase proletaria debe establecer una «alianza de clases» figura desarrollada por Lenin, que fija los límites dentro de los cuales el Partido puede entrar en relación con las otras clases, sin alterar la identidad de la clase obrera, que estaría dada por su rol en la infraestructura: de ahí que la operación de la alianza de clases se justifique en un

³⁷ Ambas figuras pertenecen al análisis desarrollado por Laclau y Mouffe. (2004)

tipo particular de representación: la «representación de intereses» que se da entre la clase obrera y el Partido, en la cual la «conciencia espontánea» del proletariado se subordina a la «conciencia real» socialdemócrata, única capaz de importar la ideología proletaria a la clase obrera y direccionar su lucha en el campo político. En la concepción monolítica, de que la identidad de la clase obrera estaría dada por la infraestructura, descansa la idea de que al Partido sólo le resta *direccionar* la lucha reivindicativa en la arena política; y ya que el partido *representa* los intereses que están constituidos en un plano distinto al político, las articulaciones dadas en este campo no pueden alterar la identidad de la clase obrera y adquieren un carácter instrumental, es decir, son pensadas como acciones *necesarias* para lograr los propios intereses clasistas, constituidos a priori.

Sin faltar a este horizonte teórico, pero consientes de la multiplicidad de antagonismos propios de la sociedad de masas, la practica autoritaria implementa un “conjunto de estrategias discursivas” (2004, 95) cuyo carácter es singularmente *performático* (en tanto no afecta la identidad de cada facción en relación, que es finalmente aquello representado) al afirmar una “equivalencia” entre los distintos sectores populares, respecto a su enfrentamiento al polo dominante. Se sitúa así el problema no en la identidad de los elementos agrupados (identidad de la que se desprenden intereses particulares), sino en el “contexto de su aparición y presencia” (Laclau y Mouffe, 2004: 96), pudiendo colegirse el carácter sustituible de estos elementos. Así se explica la predominancia dada a la categoría de «pueblo», en los discursos comunistas posterior al VII Congreso de Kominter, que inaugura la época de los Frentes Populares³⁸.

Estamos llamados a establecer una comparación con el caso chileno, en que las alianzas se articularían de la siguiente forma: por una parte el polo dominante compuesto principalmente por los agentes imperialistas y la burguesía chilena, plegada a sus intereses; como contraposición, el polo dominado incluiría principalmente al proletariado –considerado el agente fundamental en la recomposición socialista- pero también a las capas medias, el campesinado y sectores progresistas ligados a cierta intelectualidad de origen burgués.

³⁸ “Es en las prácticas enumerativas de los Frentes Populares donde, tímidamente al comienzo, el «pueblo» ese agente central en las luchas políticas del siglo XIX, vuelve a reaparecer en el campo de la discursividad marxista” (Laclau y Mouffe, 2004:97)

Es necesario puntualizar que la diferencia entre la práctica «autoritaria» y la «democrática» de la hegemonía, se hallaría en que la primera no aspira de ninguna forma una recomposición de las identidades en relación: según este paradigma la identidad estaría dada a priori y asegurada por la condición *etapista* de la historia. La democrática, en cambio, además de “(...) aceptar tanto la diversidad estructural de las diversas relaciones en que los agentes sociales están inmersos” considera la posibilidad de que “el grado de unificación que pueda existir entre las mismas no es la expresión de una esencia común subyacente, sino el resultante de una lucha y construcción políticas” (Laclau y Mouffe, 2004: 98)

La práctica democrática de la hegemonía, caracterizada por una “lógica del espontaneísmo”, no opera confiando en un método de lo literal, como sería una lógica que cree que, en el proceso de representación, lo único que emerge es lo representado –es decir, una operación de puro referente-, sino, según Laclau y Mouffe, se trata primordialmente de una lógica del símbolo, subvirtiendo todo sentido literal debido a que se genera un “desbordamiento del contenido en comparación con su expresión” (Laclau y Mouffe, 2004: 36, nota 5). La relación que la práctica democrática establece con la masa no es instrumental, pues implica haber superado en cierto punto la idea de los intereses clasistas como único valor en juego; esto no significa que la clase obrera haya perdido su rol reivindicador, sino que ésta debe, necesariamente para continuar en esa posición, “transformarse en el articulador de una multiplicidad de antagonismos y reivindicaciones que la desbordan” (Laclau y Mouffe, 2004: 90). Esta multiplicidad para ganar en potencia, debe necesariamente establecer un vínculo intrínseco que le permita actuar como un bloque, convencido de la importancia de la disputa para una reorientación histórica.

De este modo, las reivindicaciones dejan de estar anudadas al carácter económico, desde donde provendría la unidad de la clase para el discurso ortodoxo, sino encuentran en el ámbito de la lucha política la consumación de su reivindicación. La predominancia dada a la lucha política, implica además la renuncia a la concepción teleológica del movimiento de la historia, pues ¿por qué la unificación de las masas debe concebirse sólo como temporal y contingente y no puede pensarse como vínculo duradero, al incorporar a las mayorías con la finalidad de volverse hegemónico?

Tras la revisión de ambas facciones en oposición en el contexto chileno, podemos concluir que en el caso del discurso del PC, encontraríamos un férreo diseño del tipo exacto de sujeto a construir: un sujeto clasista. Por el contrario, en el caso de Conmorán es legible una mayor apertura respecto al tipo de subjetividad a modular, enfatizándose constantemente más en el proceso de su conformación, que el producto final.

Conclusiones.

Tras la revisión de los documentos publicados durante la Unidad Popular respecto a lo que se signó en su momento como «política cultural », es posible afirmar la existencia de un particular espacio discursivo en el que se fraguó un *ensayismo social* abocado a erigir imágenes locales de raigambre nacional-popular con el objetivo de trazar un futuro preñado de aspiraciones libertarias, valiéndose de una crítica a la historia republicana a causa de su subordinación tanto a un factor tanto externo (el imperialismo), como interno (la burguesía y los grandes capitales extranjeros).

Más allá de su valor como *documento* histórico sobre la configuración del campo, lo que puede concluirse tras el examen de aquel espacio discursivo tramado por las dos tendencias dominantes que la presente investigación ha reconstruido, es que se desarrolló inevitablemente en él un proceso de *alteración* o *contaminación* entre los paradigmas, tras el encuentro entre ambas facciones. Más que un diálogo de sordos, la confrontación entre las distintas posiciones respecto a 1) el tipo de identidad política a volver hegemónica en el cuerpo social, oscilando entre una identidad «proletaria» y «popular»; y 2) sobre las posibilidades de su *articulación* para alcanzar cierto índice de éxito en el proyecto chileno, necesariamente provoca una interceptación en ambos paradigmas, en tanto intentan responder a los escenarios planteados e impugnados por su contrario, volviéndose necesario replantear figuras y categorías que permitiesen traducir —en mayor o menor medida— el léxico marxista al contexto local. La presente investigación se ocupó principalmente de retratar aquella tensión y las respuestas elaboradas para su resolución.

Esta oposición entre la facción del PC y su comprensión esencialista e instrumental y la facción de Conmorán con su comprensión contingente y relacional de la política, es lo que habría impedido que la identidad «popular» fuese suturada, es decir, que se le asignara un significado único invariable: ya sea «proletario» o «progresista».

Planteada la discusión en estos términos, nos vemos inducidos a pensar el asunto como un problema *representacional*. Pues, no es sino esta imposibilidad de sutura lo que impugna cualquier transparencia a la hora de pensar la constitución de identidades políticas y nos permite aquilatar el aporte del concepto de «hegemonía» a la teoría marxista, concepto que, entendido como una reformulación particular del concepto de «ideología», busca también resolver un problema de orden representacional: cómo establecer una relación entre los intereses «particulares» y los «generales» en el caso de Marx y Engels; cómo representar los intereses de la clase obrera en la lucha política mediante el Partido y sus dirigentes según la teoría de Lenin; y por último, cómo configurar una unidad de clase capaz de extenderse y capturar al resto de los grupos sociales, un proceso de «articulación» que no se cierre a la alteración de las identidades en relación, única posibilidad de conformar una voluntad común capaz de imponer sus demandas ante el grupo dominante (económico, cultural, ideológico).

Por último, es sólo en el territorio de la hegemonía (de una práctica hegemónica abierta a la rearticulación de las facciones, en que se modifican los elementos en relación a fin de conformar una unidad social o un block histórico, como diría Gramsci) donde la cultura podría tener un lugar que trascendiera la simple subordinación al proyecto político, entendiendo por subordinación una división de los roles, en donde lo político configura *contenidos*, *esencias* a representar, y la cultura y el arte solo se limita a crear formas y modos representacionales acorde a esos contenidos.

Para entender a cabalidad lo anterior, es necesario darle un último giro al problema de la ideología. Ya que ésta no se concibe como simple proselitismo cuyo objetivo fundamental sería inculcar en la base social la identidad proletaria que, debido a su carácter de inconsciencia, la base es incapaz de reconocer en sí³⁹, la ideología se posiciona como una práctica capaz de dar forma a los intereses

³⁹ Siguiendo lo que hemos llamado una noción «contenidista» de la ideología.

comunes. Estos intereses, en tanto que comunes, se configuran en la contingencia, y su multiplicidad sólo es posible de englobarse mediante un «símbolo» que no reduzca su contenido a una unidad suturada, sino que, por el contrario, sea capaz de mantener una latencia de los diversos elementos, en constante reacomodo.

Esta capacidad englobante del símbolo, de desbordamiento del significante por los significados —como apuntase Laclau y Mouffe— permite a cada facción no sólo sentirse representada, sino además *salir* del campo de su propia identidad para encontrarse con otras subjetividades y mediante un movimiento político que rompa las esferas autonomizadas, conformar una *unidad social*.

Situando como horizonte esta *unidad social* —tal como la planteó el proyecto moderno— es posible volver a replantear la relación entre el proyecto político y el proyecto estético (posible a esta altura de nominarlo así en tanto su objetivo es el sujeto) en la Unidad Popular. El espesor de los problemas reflexionados y la conjunción de la esfera artística y la intelectual en la tarea de su solución, nos demuestra la existencia de un tipo de relación que trasciende por lejos cualquier subordinación entre uno y otro proyecto: podemos decir que justamente en esta irreductibilidad, residiría el rendimiento político del arte.

EPÍLOGO

I

“Lo inmediato es la radicalización de lo nuevo, es lo novísimo, es un pedazo trascendente de tiempo futuro que se intercala y se incorpora complejamente en ese presente opaco y lo ilumina de razones y de racionalidad”

(Casullo, 1999: 82)

El proceso de la Unidad Popular, si bien tuvo características muy particulares, participó de aquel espíritu de época que franqueó los años 60' en una América Latina profundamente marcada por la *reactualización* de la figura de la *revolución* (Cfr. Casullo, 1999: 171): especie de eco diferido de aquel proceso de eclosión europea se inicia a fines del siglo XVIII con la Revolución Francesa y su amalgama (contingente) entre burguesía y masas populares, dibujando su último alcance aparente en la Revolución Rusa a inicios del siglo XX, comandada por la clase obrera en su intento por instalar un nuevo sistema económico y social.

Sea quizá lo más interesante de esta reactualización de la revolución en América latina –concebida ésta vez, como desenlace inminente— la peculiar traducción de la teoría marxista al contexto tercermundista, con su necesario salvaguardo (nunca suficiente) de los desfases e incompatibilidades categoriales. Paralelo al carácter de actualidad y singularidad que animó las reivindicaciones latinoamericanas de los 60' y principio de los 70', refulja la opción por el uso de una tradición articulada en hitos *ajenos* y condiciones heteróclitas. Lo anterior no

significa en ningún caso una ciega importación, sino más bien remite a un profundo reacomodo signado por un acondicionamiento teórico y práctico; no es, por lo tanto, una mera copia sino un *hacerse carne* en un contexto disímil.

Así planteado, el marxismo puede considerarse como un código *modernizador*, en tanto hace viable el tránsito hacia un tipo de conciencia capaz de engarzar teoría y praxis en perspectivas inauditas: el tipo de conciencia anhelada por el marxismo es aquella que se sabe dependiente de la trama histórica y, que en consideración a esa determinación, advierte que la única alternativa de *liberación* — es decir, de modificación de las condiciones que lo forjan— pasa por volverse praxis política, inaugurando así un nuevo modo de relación con el mundo. Solo a través de ese tránsito, la conciencia podrá *transformar* la realidad.

Esta reactualización de la revolución fue concebida como la inminente consumación de la modernidad en Latinoamérica, consumación que transmutaría la temporalidad interna del continente desde la *espera* como constante, hacia el *ahora* como oportunidad.

El sujeto moderno es aquel sujeto al que se le ha enseñado a esperar: por un lado, añora la emancipación de la subjetividad y por otro, como dos cabos del mismo hilo, añora la configuración de una comunidad que supere la fragmentación provocada por la emergencia de la figura del individuo, ya en los albores de aquella época, que sigue siendo la nuestra.

Se trata de la consumación del *Proyecto Moderno*, en tanto se busca componer una relación orgánica entre sujeto y sociedad. Proyecto moderno, sobre todo, por cuanto fija su aspiración en una profunda transmutación de las mayorías: el que la masa ingrese a la dimensión de la subjetividad, adscribiéndose una voluntad, una conciencia y sobre todo, gracias a la capacidad de autodeterminación conforme a esa conciencia, la posibilidad de labrarse una historia.

Proyecto moderno, por último, porque sitúa al arte y la cultura, como una esfera privilegiada para modelar un juicio, que articulando lo racional y lo sensible —al prestar un concepto y a la vez el modo para su representación— permita la conformación de un sujeto unitario.

*

Puesta al día. Modernización. Una hipótesis de lectura así planteada puede comprenderse como proceso de actualización, que consuma su operación al eclosionar su “*novum*” en el contexto que declara, así, pretérito. Pero se trata (sobre todo) de la Modernidad como “imperativo político-categorico”, un *deber ser* imposible de obliterar incluso si el propósito final es reformular, superando, esa condición de lo moderno.

La primera acepción emerge, como todos sabemos, del análisis realizado por Pablo Oyarzún en su texto *Arte en Chile de veinte, treinta años*, y da luces sobre el particular carácter que tendría esta puesta al día en el contexto nacional: la producción “modernizada” sería aquella que se actualiza no respecto de su propio devenir *orgánico* —es decir, como una etapa más dentro de un continuo proyectado con anterioridad—, sino que se actualiza respecto a un factor externo, haciéndose hace cargo del proceso bajo la “fórmula de la voluntad o de la lucidez” (Oyarzún, 1999: 196), es decir, nunca ciega a la implicancia de su elección: el deseo de alcanzar una modernidad *dada*.

La segunda, emerge de un examen a la impronta de las vanguardias políticas latinoamericanas efectuado por Nicolás Casullo en su texto *Vanguardias políticas de los 60': marcas, destinos y críticas*. En él, el autor recae sobre aquel paradójico doble procedimiento que, para lograr *destruir*, procede primero a la *edificación* de una historia muy peculiar: “la de una modernidad capitalista que alcanzase a reconocerse a sí misma para recién lograr socialistamente suprimirse” (Casullo, 2004: 10). En esta doble tarea, lo moderno sería condición *sine qua non* de la vanguardia, entendida como oposición y deconstrucción de lo primero.

Pero frente a la imposibilidad de una realización *material* de la modernidad —y no sólo por el desarrollo desigual, característico de Latinoamérica, sino, principalmente porque la urgencia con que se manifestó la revolución impedía cualquier dilación— se optó por un “(...) gigantesco ensayismo social constructor de un tiempo para consumir el fin de un tiempo histórico.” (Casullo, 2004: 10).

Esta especial conciencia de la unidireccionalidad del tiempo —que a su vez actuó como imperativo de la irreversibilidad del proceso—, eclosionó discursivamente en el proyecto de la Unidad Popular a través del examen, en clave

crítica, de la *Historia nacional*, resituándosela como instancia de justa integración de los sectores subordinados.

Es sobre el marco de la representación histórica que los proyectos vanguardistas volverán, incluso ya acontecido el golpe, cuando la comunidad otrora promesa de integración, resulte —quizá, irremediablemente— alienada en el espectáculo.

Bibliografía

Principal

Allende, S. (2008) "Dictadura del proletariado". En: *Se abrirán las grandes alamedas* (145-146). Caracas, Monte Ávila Editores Latinoamericana.

Faletto, E. (1991). *¿Qué pasó con Gramsci?* Santiago, Flacso.

Gramsci, A. (2007). *Antología*. México, siglo XXI editores. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán.

Laclau, E. y Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Larraín, J. (2008). *El concepto de ideología. Volumen II. El marxismo posterior a Marx: Gramsci y Althusser*. Santiago, Editorial LOM.

Lenin, V. (1971). *Obras escogidas*. Moscú, Editorial Progreso.

Lenin, V. (1978). *Quiénes son los "amigos del pueblo" y cómo luchan contra los socialdemócratas*. Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras.

Lenin, V. (1981). *¿Qué hacer?* En: *Obras completas. Vol. VI*. Moscú, Editorial Progreso. P. 1-203.

Lihn (1971) "Política y Cultura en una etapa de transición al Socialismo. En: *La cultura en la vía chilena al socialismo*. Santiago, Editorial Universitaria- Conmorán.

Maldonado, C. (1971) "La revolución chilena y los problemas de la Cultura. Encargado Nacional de Cultura del Partido". En: *La revolución chilena y los problemas de la Cultura. Documentos de la Asamblea Nacional de Trabajadores de la Cultura del Partido Comunista, realizada los días 11 y 12 de septiembre*. Santiago, Editorial Horizonte.

Marcuse, H (1990) *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona, Ariel.

Marx, K., Engels F. (2004). *La ideología alemana*. Buenos Aires, editorial Nuestra América.

Marx, K. (1980) *Contribución a la crítica de la economía política*. Madrid, Siglo XXI Editores.

Moulian, T. (1991). *El marxismo en Chile: producción y utilización*. Santiago, FLACSO.

VV.AA. (1969) *Programa Básico de Gobierno de la Unidad Popular*. Santiago, sin datos de edición.

VV.AA. (1970) "Política cultural y gobierno popular". En: revista *Cormorán* Año I, n° 8, Diciembre. Santiago, Impresión y distribución Editorial Universitaria

Secundaria

Casullo, N. (1999). *Itinerarios de la modernidad: corrientes del pensamiento y tradiciones intelectuales desde la ilustración hasta la posmodernidad*. Buenos Aires, Eudeba.

_____ (2004) "Vanguardias políticas de los 60': marcas, destinos, críticas". En: *Revista de Crítica Cultural*, n° 28, Junio 2004.

Foucault, M (2003) *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa.

Galende, F. (2007). *Filtraciones I. Conversaciones sobre arte en Chile (de los 60'a los 80')*. Santiago, Arcis- Cuarto Propio.

Marchán Fiz, S (1982) *La estética en la cultura moderna*. Barcelona, Editorial Gustavo Gili.

Oyarzún, P. (1999). "Arte, vanguardia y vida". En: *Arte, visualidad e historia* (pp.53-71). Santiago, Editorial La Blanca montaña.

_____ “Arte en Chile de veinte, treinta años”. En: *Arte, visualidad e historia* (pp. 191-237). Santiago, Editorial La Blanca montaña.

Ranciere, J (2002). *La división de lo sensible. Estética y política*. Salamanca, Consorcio Salamanca.

Richard, N. (2007). *Márgenes e Instituciones. Arte en Chile desde 1973*. Santiago, ediciones metales pesados.

Sloterdijk, P (2002). *El desprecio de las masas. Ensayos sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Madrid, Pre-textos.