

# La Historia como Ciencia Popular: Despertando a los “Weupifes”\*

History as popular Science:  
Waking up to “Weupifes”

Gabriel Salazar V.\*\*

## 1. Ciencia oficial y bajo pueblo.

A menudo, la Ciencia Social y el Estado se sitúan en una misma atalaya “superior” para mirar los procesos históricos que deben vivir los pobres, los marginados y los ciudadanos comunes y corrientes. Tal “superioridad” consiste en que los

\* Inédito. Este texto fue originalmente escrito a comienzos de 1992 como documento de trabajo personal, en la expectativa de que debía probarse en la práctica, en el desarrollo de la educación popular. La presente es una versión revisada.

[Nota del Editor: Este trabajo fue expuesto en 1992 en la Universidad Austral de Chile, en el contexto de una invitación que le hicieron al historiador los estudiantes de la carrera de Antropología de esta casa de estudios y fue recuperado especialmente para su publicación en este número.]

\*\* Premio Nacional de Historia. Profesor-investigador de la Universidad de Chile y de la Universidad Bolivariana, Huérfanos 2917, Santiago, Chile. E-mail historia@ubolivariana.cl

observan desde arriba y desde lejos, de modo que los ven como totalidad numérica, como problema político general que se debe resolver, o arcilla a ser modelada. O “masa social” a ser gobernada.

Desde tal perspectiva, la vida social es aprehendida, registrada y transformada en un sistema lógico de conceptos generales, estadísticos, abstractos, y en una “grafía” inscrita y grabada como escritura pública. Sobre la cual se deciden y promulgan los mandatos públicos, los decretos, las leyes, la acción represiva o punitiva y los sagaces discursos de la gobernabilidad. Así, en la epistemología de la ciencia y la gran política, la vida social termina a menudo convertida en un ideológico y por tanto maleable *objeto de poder*.

Que no es lo mismo, ciertamente, que ser *sujeto histórico*.

No cabe extrañarse, por eso, de que las Ciencias Sociales publiquen su producción cognitiva en textos teóricos de difícil traducción al lenguaje coloquial de la “vida”, y que el Estado se rodee de textos escolares y legales, estadísticas nacionales y discursos oficiales donde difícilmente los ciudadanos corrientes de carne y hueso reconocerán los cruciales problemas “históricos” que deben arrostrar y resolver en su vida cotidiana. De este modo, producto de tal consanguinidad epistemológica, la Ciencia formal y el Estado sustentan su hegemonía sobre una “ciencia oficial” que es presentada, enseñada y controlada como si fuera la única ciencia legítima y verdadera.

En la cual, sin embargo, no vive el “sujeto social”. Ni la “historicidad” del día a día. Ni, por tanto, los procesos de construcción y reconstrucción de la *identidad y el poder* sociales.

Si se hojean las publicaciones científicas, los textos escolares y las leyes de la República en relación a la historia general de Chile, a su economía, a la estructura de su sociedad, a la política del Estado, ¿dónde están los capítulos en los que se presenta a los chilenos pobres, no como cifra y porcentaje, no en cuadros estadísticos y conceptos universales, sino de modo cualitativo, representando su vida cotidiana, sus experiencias límites, sus recuerdos concretos, sus opiniones y expectativas? ¿Y dónde se deja constancia del *estado real de su soberanía*?

La Ciencia Social y la Política de Estado tienden a obviar a menudo lo que J.Habermas llamó el “mundo de la vida”. Sobre todo, la vida de los pobres. Aquella vida, por ejemplo, que repta asfixiada y violentada bajo el peso abrumador (estadístico) del “salario mínimo” (de explotación). Aquella que va desde los afluentes domésticos de su frustración hasta la explosión callejera de su impotencia. La vida del espacio público, apaleada por la policía, encerrada en la cárcel, juzgada por subversiva y “antisocial”, porque un día cualquiera decidió hacer valer ante todos su dignidad de “vida”. Esa vida aprisionada día a día en la mediagua, aterida por el invierno, inundada por la lluvia, maniatada por la cesantía. O el aliento de esos niños, hundidos en el vertedero de la ciudad, buscando su propia vida. O la de esas niñas prostituyendo su adolescencia en el frío circular de las rotondas. ¿Y qué texto oficial recuerda lo que esas vidas, pese a todo, hicieron en el pasado y están haciendo en el presente por *todos* sus connacionales, incluyendo los que no son pobres? ¿Aquellas vidas peonales, por ejemplo, que colonizaron a pie y a mano las fronteras mineras, el desierto salitrero, los llanos de la frontera sur, las estepas patagónicas, los pasos cordilleranos, el secano costero y los suburbios de la ciudad? ¿No fueron los pobres y vagabundos los que expandieron las fronteras económicas del país, los que tejieron vida

económica y social donde no había *nada*? ¿Y no fueron ellos también los que, reclutados a la fuerza para el ejército “de la Patria”, ganaron las batallas de la Independencia, las guerras contra los vecinos del norte y las represiones fraticidas contra el pueblo mapuche y las propias masas peonales? ¿No se han matado también a sí mismos para mantener el orden social?

No hay, en los textos oficiales, ni vida, ni pobres, ni verdaderos recuerdos. ¿Es eso ciencia *social*?

Cuando la ciencia oficial y la política estatal miran al conjunto de los ciudadanos como “totalidad”, miran y ven, por lo tanto, lo que necesitan y quieren ver (Salazar, 1990). Lo cual implica que su forma de ver y conocer no es exhaustiva. No es total. La mirada “teórica”, en tanto regida por los conceptos abstractos y la estadística, no integra cognitivamente toda la realidad vital e histórica, sino, sólo, ciertos *aspectos y escorzos*. Y la propia mirada “política” (o gubernamental), en tanto mira sólo con el ojo único del Estado y no con los dos ojos vivos del ciudadano concreto, tampoco integra toda la realidad, sino, sólo, ciertos *aspectos y escorzos*. Para esos “aspectos y escorzos”, pues, la vida y los sujetos son, de hecho, generalidades anónimas, masas sociales desubjetivadas. Un plano despliegue de “cosas”. Por eso, cuando los científicos sociales “bajan” - de tarde en tarde - a la base social, no bajan a desenvolver la perspectiva y la historicidad específica de los pobres, sino a obtener *muestras estadísticas teóricamente confiables*; mientras los políticos, cuando “van a terreno”, lo hacen para reproducir o aumentar la *muestra electoral* que les permite mantener sus cargos representativos o funcionales, y su visión gubernamental de universalidad o totalidad.

Es posible que el Estado, en tanto definido por la “governabilidad” que ejerce sobre la sociedad civil, necesite ver la vida y el sujeto social de ese modo. Y es posible que la Ciencia Social,

en tanto comprometida con esa gobernabilidad, necesite mirar, también, del mismo modo. Pero, ¿qué ocurre si el Estado no se define por esa "gobernabilidad", sino a partir de la *soberanía* de la sociedad civil sobre el Estado? ¿No asumiendo que es la "historia" la que hace a los hombres, sino éstos a aquélla? ¿Es posible imaginar o construir una ciencia social invertida, de abajo hacia arriba y no de arriba hacia abajo?

El problema es que una ciencia social de arriba hacia abajo equivale a dejar la soberanía popular (el poder que permite a los hombres dominar la historia y no a la inversa) *sin* ciencia social. Como si el conocimiento científico, como práctica, debiera tener una distribución desigual: cientifismo para el Estado, acientifismo para la Sociedad Civil. Asesoría científica para políticos, pero no para ciudadanos rasos. Pues, entre otras cosas, la estadística nacional y oficial, ¿de qué le sirve al ciudadano medio en la resolución práctica de sus problemas cotidianos?

La reproducción permanente de la ciencia oficial en el espacio público controlado por la gobernabilidad ha dejado a los pobres y a los ciudadanos corrientes sin un adecuado *tratamiento científico* de su memoria, sus experiencias, sus relaciones y sus reacciones colectivas. Estar fuera de la ciencia equivale con mucho a estar fuera de la racionalidad contractual y, por tanto, del poder ciudadano y de la historia. Pues, sin ciencia, no se pueden educar ni potenciar sistemáticamente las capacidades cognitivas, asociativas y proyectivas de la gran masa popular; es decir: su soberanía. Sin ciencia, la memoria social es un capital cultural derrochado en el vacío. Anulado. Anonadado. Que deja a los sujetos sociales de base ignorándose a sí mismos. Amnésicos, como masa inerte a la espera de ser conducida y vanguardizada, como si los ciudadanos no tuvieran identidad, ni dignidad, ni derechos soberanos, ni calidad de pueblo.

Es notable que esa involución cultural le ha estado ocurriendo al pueblo chileno desde, tal vez, antes de 1973. Probablemente, desde que, en 1927, el Estado comenzó a burocratizarse y tecnocratizarse, reduciendo la sociedad civil a una condición de masa y comparsa. Y es más notable aún que, en cambio, el *pueblo mapuche* haya dado y siga dando muestras de no querer dejarse atrapar en ese mismo proceso involutivo. Que, en este sentido, haya desarrollado prácticas culturales que le han permitido y permiten mantener, interpretar y sistematizar por sí mismos su propia memoria y su propia identidad como pueblo. Que hayan sabido mantener una suerte de ciencia popular que ha logrado no sólo conservar con vida su identidad, sino también hacer valer con autonomía, una y otra vez, como pueblo, su propio proyecto histórico. Es significativo, en este sentido, el papel que desempeña, en la historicidad de la identidad mapuche, el *weupife* (equivalente a la figura de historiador orgánico).

Así definió José Huilcamán al weupife:

El weupife se preparaba largos años; sentado a los pies del historiador viejo, aprendía una a una las hazañas de los antiguos hombres de Arauco; cuidaba de imitar la entonación del relato; memorizaba nota a nota las canciones; lloraba cuando había que llorar, se paraba y recitaba emocionado en los momentos en que los héroes hablaban al pueblo congregado (citado por Bengoa, 1985: 11)<sup>1</sup>.

La memoria social del pueblo mapuche se ha conservado y repotenciado, en cada coyuntura histórica crítica, gracias a una práctica historiológica en la que el pasado se revive *oral y emocionalmente en el presente*, reproduciendo en las nuevas generaciones el *sentimiento* (no el mero concepto) de una misma identidad y un mismo proyecto de pueblo. Aquí, la Historia es

<sup>1</sup> Para el Aukiñ Wallmapu Ngulam (Consejo de Todas las Tierras) el weupife, además, es pensador y dramaturgo.

palabra viva, un relato oral de identidad que se expone y dramatiza *frente al pueblo congregado*. Frente al dueño de esa identidad. No frente al vacío de una masa anónima de lectores. Aquí la historicidad no es un objeto de estudio, sino una responsabilidad común.

La gran teoría escrita para la liberación de los pueblos (el marxismo tradicional) reconoció su crisis teórica en el Seminario Internacional de Venecia en 1977. Y cuando vivió su derrota político-militar en Chile en 1973. Y después, en 1989, cuando tuvo que asimilar la caída estrepitosa del Muro de Berlín. La gran teoría triunfante de reemplazo (la del neoliberalismo y la posmodernidad) y la sucursal chilena de esa gran teoría (la teoría de oportunidad mencionada más arriba), se consolidaron simultáneamente hacia 1988 (año en que F. Fukuyama proclamó el fin de la historia y los talleres historiográficos de resistencia cerraban en Chile sus puertas) practicando un mismo tipo de militancia anti-populista. Los simulacros de ciencia *para* el pueblo se han, pues, eclipsado o carecen hoy de credibilidad. Sólo queda, triunfante, la ciencia oficial.

¿Qué hacer?

La sugerencia de este ensayo es simple: *despertar a los weupifes del pueblo chileno*.

## 2. De la memoria popular

La vida histórica de los pobres enfrenta, usualmente, más dilemas de vida o muerte que la vida histórica de la política nacional. El poder y el sistema de dominación, para los pobres, se sienten además, a cada paso, ejerciéndose *en contra*, no a favor. Como una amenaza que, siendo externa y objetiva en su origen y consistencia, ingresa en las profundidades del sujeto social, frustrando sus deseos y voluntad, generando sentimientos y emociones de impotencia, acumulándose como una memoria desabrida, ácida, ajena a los

proyectos subjetivos de identidad. Como una gran mole que termina desvirtuando y esterilizando la capacidad de acción social e histórica.

Los hechos históricos de los pobres tienen, por todo eso, más *tejido humano* involucrado que los hechos normativos de la gobernabilidad. Movilizan, por lo mismo, mayores y más grandes masas de historicidad social. Procesos lentos de historia profunda.

Los sistemas de dominación son irremediamente flacos: están revestidos de un magro tejido humano y de un duro esqueleto normativo. Su masa de historicidad es, por ello, menos profunda: no da cabida a grandes sentimientos, ni a una gran emocionalidad, porque carece de esa gran caja de resonancia que es la memoria social. El Estado no tiene memoria social: tiene archivos. Escrituras. Anaqueles. Las órdenes, los decretos, los mandatos (que proyectan poder, sin recibirlo) conllevan una subjetividad o intersubjetividad mínima. Insignificante. El poder sistémico es frío, calculador. Puede, por ello, fácilmente, caer en la deshumanización.

La historicidad social de los pobres no gobierna el sistema de dominación. Ni su estructura política, ni su estamento militar, ni su madeja normativa. Pero controla grandes, enormes masas de sensibilidad subjetiva e intersubjetiva, que, atiborradas y en aparente desorden, conserva y recicla en su ancha memoria social. Controla por eso, bajo tierra, los sensitivos *procesos de humanización*. Que son más sensitivos y más humanizantes mientras mayor sea la deshumanización que les opone el sistema dominante. Pues es mucho más probable que la humanización sea una tarea identitaria que emprendan los sujetos sociales en su vida cotidiana y en sus espacios privados o comunitarios, a que sea una obra planificada y ejecutada por un sistema de dominación (como sistema en sí).

Si la cultura no es otra cosa que un proceso de humanización puesto en marcha por los mismos hombres y las mismas mujeres en su interacción histórica, entonces los pobres y los excluidos, los marginales y perseguidos, van a controlar siempre, más y mejor, la *cultura social* de los pueblos. Pues la humanización no puede sino ser un proceso vivo, propio de sujetos que, para superar la negación que los aniquila, crean humanidad y se cultivan a sí mismos. Y los sistemas de dominación son gigantes que carecen de vida propia.

Pues, ¿qué ocurre si se escudriña detrás de lo que ha sido y es la auténtica cultura nacional? ¿La cultura específicamente chilena?

Lo que se descubre allí detrás no son, por lo común, presidentes, generales, ministros y grandes empresarios (que tradicionalmente han imitado la cultura colonizadora del capitalismo occidental), sino una abigarrada galería de rotos, peones, pirquineros, cateadores, poetas y cantoras populares, chinganeras, vivanderas, fondistas, inquilinos, placilleros, labradores, chinchorreros, veguinos, obreros, vagabundos, etc. que crearon la cultura chilena mientras *trataban de humanizarse a sí mismos*, al margen, en contra y a pesar del sistema central de dominación que existía y existe aún en Chile (Salazar ed., 1990).

Los microprocesos identitarios de humanización de los pobres y excluidos constituyen un movimiento histórico perpetuo. Constante, insistente, monótono, pero infinito. Es el oleaje cultural de la identidad. Un oleaje que se mueve sobre su gran mar de fondo: la memoria social, que almacena todas y cada una de las luchas identitarias por la humanización de la vida. Todas sus sales, todos sus logros (mínimos para el sistema, insondables para la identidad), toda su sangre, sus rabias, sus alegrías, su solidaridad. Pues allí los recuerdos se transforman, pero no se olvidan. Duermen y *sueñan* (lo que se quiere ser pero que no puede ser tampoco se

olvida y forma, como utopía, parte orgánica de la memoria), pero no son nunca presas de la amnesia. El sueño de los recuerdos populares no es un sueño célibe, sino uno conyugal: el recuerdo de los *hechos* de impotencia duerme creativamente junto al recuerdo de las *esperanzas* y las *utopías* frustradas. Por esto, la memoria social no es sólo un archivo del tiempo pasado, pues, también, es un archivo permanente del futuro que se quedó en cada pasado, *sin morir*. Pues la vida no es sólo pasado.

La memoria del sistema es, sobre todo, una bóveda de archivos escritos. Y lo escrito es, en lo esencial y lo material, tiempo pretérito. Un registro inerte de lo que *fue* vida. Por eso, la memoria del sistema necesita, para revivir, de la intermediación de historiadores vivos (si se trata de pasados lejanos) y de las clases políticas activas (si se trata de un pasado normativo cercano). La memoria popular, en cambio, que es memoria de vida, vive de una vez todos los tiempos de la historicidad. Es, por eso, una memoria *móvil*, en transformación constante, donde lo pretérito revive y vuelca su oleaje, una y otra vez, sobre el futuro, y donde éste se revuelve y resignifica lo pasado. Por eso, si la memoria del sistema, en tanto registro inerte del pasado, exige como principio de verdad la objetividad rígida propia de lo inerte, la memoria social, en tanto vida en movimiento, exige como principio de verdad la *creatividad y producción de vida* que es propia de la subjetividad. Y por todo eso, la memoria social disuelve los principios científicos de la objetividad.

La cultura social es una ciencia de vida. Un poder histórico que trabaja sobre la base de principios epistemológicos y accionales distintos a las ciencias del sistema de dominación.

La gran masa de historicidad que arrastran los pobres por el subsuelo de la sociedad no es, en consecuencia, el desecho inerte del sistema de dominación. No constituye una aureola de

sucesos sobrantes e intrascendentes, como polvo cósmico ya utilizado que se pierde en el espacio y en el tiempo. La cultura social de los pobres no es un sedimento estéril, muerto y prescindible para la sociedad y la historia. Y que no lo es, lo demuestran las innumerables veces que esa gran masa de historicidad popular ha entrado por sorpresa en estado de erupción, inundando de lava los formalizados pies del Estado y las clases dominantes, calcinándolos. Sin que la ciencia oficial hubiera podido no sólo prevenir, sino, sobre todo, impedir tal catástrofe política. La historia de Chile está plagada de los reventones históricos producidos por la irrupción de los incendiarios vástagos accionales y masivos que han brotado a borbotones de la gran memoria social.

Y como la ciencia oficial no pudo ni prevenirlos ni impedirlos, el Estado (o los militares), para responder a semejante erupción, *renuncia a su propia ciencia* y, sin más, recurre a la violencia represiva. Irrracionalmente. Deshumanizadamente. Y la historia de Chile está plagada de masacres de ciudadanos tantas como reventones históricos populares ha habido y de violaciones legales o semilegales de los derechos humanos de los afectados. No menos de 21 masacres pueden contabilizarse entre 1830 y 1990 en la vida política chilena (sin incluir la pacificación de la Araucanía y contando la dictadura del general Pinochet como una sola de ellas) (Kaempffer, 1982). Semejante recurrencia revela no sólo la incapacidad de la ciencia oficial para leer los procesos profundos de la memoria popular, sino también su inutilidad para los propósitos de buena gobernabilidad a los que se supone que esa ciencia sirve y para los cuales es. Lo que revela que, más que nada, es una ciencia de acompañamiento del poder, útil para legitimar lo ilegítimo. Y para poco más.

La memoria y la cultura sociales del bajo pueblo, sin embargo, no se han desarrollado ni sistematizado como ciencia. No han potenciado históricamente lo que deberían haber potenciado. Por esto, sus

reventones no han logrado imponer la lógica de la humanización sobre la lógica del poder formal y la dominación. El conflicto entre esta cultura social y la ciencia oficial ha sido largo, irregular e irresoluto. Y sin duda, hoy, todavía, continúa. Y mañana, por todo lo que se ve, continuará también.

En la memoria popular yace hoy, adormecido, un sujeto social con más soberanía y potencialidad históricas que las que hasta ahora se le ha reconocido y que las que ella misma cree. Se trata de un creador cultural que no ha sabido ponerse histórica y políticamente de pie, para medir su estatura, cara a cara, con el sistema que lo domina. Y contiene un proceso potencial de humanización capacitado para ir mucho más allá del modelo neoliberal que se le ha impuesto. Todo depende, al parecer, de que despierte sus sueños y organice sistemáticamente sus recuerdos adormecidos.

### **3. Los esfuerzos científicos espontáneos de la memoria histórica popular**

La dictadura militar del período 1973-1990 desarticuló el tutelaje nacional que el Estado Social Benefactor había desarrollado desde 1925 sobre la Sociedad Civil chilena, cambiándolo por el tutelaje capital-benefactor del Mercado Mundial. Esto implicó, de una parte, dejar a los chilenos a la suerte de sus proyectos y su fuerza social privada, en franca rivalidad contra otros chilenos y sus respectivas fuerzas y proyectos privados. De otra parte, implicó que los chilenos pobres, si antes debieron resolver por sí mismos sus problemas teniendo sobre sí un Estado nacional amigo (populista) pero ineficiente, ahora debían resolver por sí mismos sus viejos problemas teniendo sobre sí un Estado nacional indiferente (liberal) y un Mercado Mundial anti-populista eficiente.

Lo primero, en tanto instala como mecanismo de regulación social la abierta competencia de mercado, tiende a *destruir los lazos asociativos y solidarios* al interior de la sociedad civil. Lo segundo, en tanto instala un horizonte global de competitividad sin freno, tiende a destruir la esperanza y la utopía sociales, *eliminando de paso el sentido humanizante de la historia*.

La intelectualidad pragmática que ha celebrado esos cambios como el advenimiento de la posmodernidad, ha proclamado con entusiasmo el fin de la historia, la crisis de la modernidad, la bancarrota del marxismo, la desarticulación de las clases sociales, la huelga de los acontecimientos históricos y el triunfo de la seducción, los simulacros, el sin-sentido y la imagen virtual (J.Baudrillard). A partir de eso, se niega la existencia de movimientos sociales de nuevo tipo. Y en Chile abundan los intelectuales que consideran los procesos de búsqueda identitaria y los intentos de recomposición del movimiento popular como fundamentalismos metafísicos o como ridículos particularismos delirantes (por ejemplo, Sabrovsky, 1991: 11-13). Para estos científicos sociales, el Estado nacional ya no es la casa de todos los chilenos, y menos del bajo pueblo. Pues, para ellos, hoy (vale decir: después de Pinochet) la casa de todos es el Mercado. Lo demás, o sea, el pasado y lo popular no es más que *delirium tremens*. Algo así como cosa de borrachos, o cosa de fanáticos.

Sin embargo, una cosa es lo que los intelectuales de oportunidad se dicen a sí mismos para legitimar o convencerse de su renovación teórica (o su cambio de conciencia), y otra cosa es lo que, de hecho, están haciendo con sus vidas los ciudadanos corrientes de carne y hueso y, sobre todo, los chilenos pobres (que, pese a todos los cambios, siguen siendo mayoría absoluta dentro de la nación). Pues lo que se observa en el terreno es que, si bien los pobres no están actuando hacia 1992 con

arreglo a una conciencia de clase, o conforme a una ideología específica de liberación, sí lo están haciendo con arreglo a su memoria histórica, a sus intentos de construir identidad a como dé lugar, y con arreglo a sus solidaridades espontáneas (pese a la guerrilla desintegradora del Mercado). Al hacer eso de ese modo ¿están los pobres delirando metafísicamente, o están asumiendo la realidad concreta de un modo pragmático y, a la vez, *humanizante*?

Así es como define el problema, no metafísica, sino poéticamente, una pobladora:

Quando ha pasado el tiempo, y el dolor  
 en vez de marcharse, te golpea  
 todos los días con sus diferentes brazos  
 y tú piensas: algún día me acostumbraré  
 ¿no será tiempo de hacer algo?  
 ¿de no llorar en silencio?  
 ¿ni morderse de rabia?  
 ¿ni controlar el grito?  
 Ellos tienen un solo dios: el Poder,  
 lo consolidan los gobiernos  
 y lo mantienen los pueblos que no gritan  
 (y si lo hacen, mueren)  
 los pueblos que no cantan, que no ríen  
 aquellos que se humillan...  
 ¿No será tiempo de hacer algo?  
 (Quintanilla, 1990: 9-10)

Quando el impulso a gritar, reír, cantar y hacer algo brota de las profundidades identitarias (y poéticas) del no acostumbramiento al dolor sistémico, ¿de qué se trata? ¿Se trata de un fundamentalismo metafísico y de un ridículo particularismo? ¿O se trata, simplemente, de la vida social tratando ¡otra vez! de construir la humanización propia y, al mismo tiempo, la de todos?

Los renovados científicos sociales emiten, desde su alta academia, un juicio filosófico que, por querer ser objetivo, resulta despectivo. Rosa Quintanilla, pobladora, sumida en los bajos fondos del Mercado, habla de qué *hacer*

para continuar la vida. ¿Quién de ellos está en camino de desarrollar una verdadera ciencia histórica y social? ¿Cuál de ellos tiene interés y necesidad de una verdadera ciencia?

Es sin duda notable el tiempo y el interés que los sectores populares, desde mediados de la década de 1980, le han dedicado al intercambio oral de sus recuerdos y a la exposición por escrito de su memoria colectiva. Que es casi tanto como el interés y el tiempo que han destinado a construir en su propio territorio nuevas formas asociativas e inéditas redes sociales de identidad, acción y solidaridad recíproca. Tareas ambas que han asumido por iniciativa propia, espontánea, y en la cual las mujeres y los jóvenes, sobre todo, han promovido sorprendentes procesos de desarrollo personal, grupal e identitario. La organización de la memoria y la experiencia populares no se ha producido, sin embargo, como un trabajo puramente intelectual o cultural, sino como parte de un *movimiento* más ancho de reagrupación social y reformulación identitaria, donde es difícil aislar o separar una dimensión de las otras. Un movimiento cultural de humanización básica que, *pese a todo*, se ha instalado y desarrollado por debajo o en los intersticios del tejido tensional y desintegrador tramado por el Mercado, a todo nivel, en la sociedad chilena.

Dentro de ese movimiento, es posible distinguir, aproximadamente, siete etapas de desenvolvimiento científico de la memoria histórica del bajo pueblo post-dictatorial.

La primera etapa se configuró cuando los chilenos pobres, simplemente, padecieron y absorbieron las experiencias límites provocadas por el golpe militar: la prisión, la tortura, la muerte, la cesantía, el miedo, la delación, la destrucción de los gremios, los partidos políticos populares, etc. A las que se sumaron luego las experiencias de acomodación: las frustrantes diligencias judiciales por los presos

y desaparecidos, la cesantía, la detención por sospecha, el cartoneo, la prostitución callejera, la desintegración del hogar, la irrupción de niños en la calle, el hambre, etc. Ambos tipos de experiencia constituyeron el delirio histórico a que sometió la dictadura a la gran masa de chilenos pobres y ciudadanos opositores. Pues era la demolición total del pasado. La desarticulación de los recuerdos populistas y la decapitación de las utopías reformistas y revolucionarias. La aniquilación de las identidades colectivas amparadas por el Estado. Fue, pues, la etapa de la ruptura histórica y el *shock* identitario.

Segunda etapa. El aturdimiento provocado por la fase de *shock* duró menos de lo que se esperaba: ya en 1976 se inició la entrega y registro, oral y escrito, de *testimonios*. Es decir: la fijación e intercambio de las experiencias reales acumuladas. Oral: en los campos de prisioneros políticos, en los grupos de familiares de detenidos y desaparecidos, en las poblaciones populares, en los patios de las iglesias. Escritos: en los archivos de la naciente Vicaría de la Solidaridad de la Iglesia Católica, en las primeras organizaciones nacionales e internacionales de derechos humanos, en agencias extranjeras de solidaridad. De este modo, frente a una memoria oficial que no quería recordar ni registrar; que quería imponer en el espacio público la amnesia y el olvido, la memoria social acoró su voluntad de recordar, archivar y registrar. Oralmente, y por escrito. Y éste era el delirio por conservar la vida, la verdad y la identidad.

Tercera etapa. Entregar, intercambiar y registrar testimonios, sin embargo, no era suficiente. Era preciso, además, dialogar en vivo las nuevas y antiguas experiencias. Conversar e interpretar su contenido y su significado. Su repercusión transversal, en todos los sentidos del tiempo. Es decir: era necesario recoger, organizar y pulir la *memoria colectiva*. Así surgieron los espacios de encuentro, los talleres de identidad, los de



autoestima y las metodologías participativas que, junto con impulsar el desarrollo de un nuevo tipo de educación popular (en rigor: auto-educación), formaban las células germinales de una (micro) democracia social y participativa. En esta etapa, la memoria social tendía a colectivizarse y a unir la memoria de las experiencias límites con la memoria emergente de la identidad colectiva y con la tendencia a abrir cursos de acción e historia nueva (¿no será tiempo de hacer algo?).

Cuarta etapa. Hacia 1983, los grupos populares (y de ciudadanos corrientes) ya habían intercambiado y dialogado una gran parte de sus experiencias dictatoriales y neoliberales. Suficiente como para reconocer la naturaleza del nuevo período histórico y la profundidad y anchura de la nueva identidad popular. El intercambio, la evaluación y la interpretación de las experiencias ya estaban, de algún modo, concluidas y clarificadas: la situación era insoportablemente deshumanizadora y, por tanto, sólo cabía inaugurar una resistencia masiva, pasando del diálogo introspectivo a la acción directa colectiva. La mayoría sintió entonces llamear, en su interior, el imperativo categórico de la historicidad. Otro *delirium tremens*: esta vez, el de desafiar y enfrentar, a como diera lugar, el poder armado y la fragilidad política de la dictadura. ¿A nombre de qué? Nada más simple: a nombre de la vida, la identidad y la humanización. Y durante cinco años consecutivos (1983-1987), a costo de sangre y muerte, las masas populares lucharon contra la dictadura, hasta derrotarla cívica y políticamente. De este modo, pudieron dejar registro, no sólo en su memoria privada o comunitaria sino también en la memoria pública nacional y mundial, de las *acciones y gestas históricas* que realizaron por sí mismas, como una masa ciudadana que había aprendido a regirse, no por el sistema que lo dominaba, sino por su propia memoria.

Quinta etapa. Corrían los años 1988-1990. Encajonada por la violencia política popular, la dictadura concedió el plebiscito, la elección presidencial y el arranque del primer gobierno civil después de 17 años de gobierno militar. ¿Qué hizo entonces el movimiento popular? Bajó el volumen de su fuego historicista. Racionalizando su desbocado *delirium tremens*, concedió a las negociantes clases políticas un tiempo de gracia. Y aceptó dar a esas clases políticas una oportunidad: prueben, ahora, que la democracia neoliberal es mejor que la dictadura neoliberal. Al frenar el movimiento popular la velocidad y virulencia de su acción histórica, y al asentarse en paralelo la democracia neoliberal, los intelectuales opositores se fueron, en masa, al nuevo gobierno, y las ONGs (incluyendo la misma educación popular), por tanto, se debilitaron. Apareció la ciencia oficial en la faz pública del Estado (los militares no habían necesitado echar mano de esa ciencia, excepto al momento de su retirada), y con ella la consiguiente *desvalorización* de los testimonios, experiencias y acciones históricas de la masa popular. Para la ciencia oficial se terminaba la etapa de la memoria y se iniciaba la etapa del recuerdo en la medida de lo (políticamente) posible. Como cabe comprender, para la emergente ciencia popular, esta fase fue de estagnación, incertidumbre y, aun, de retroceso.

Sexta etapa. La memorización popular, sin embargo, no se detuvo. A la tregua del período 1988-1990, siguió rauda la experiencia democrática del período 1990-1992, que popularmente fue bautizada como los años del desencanto. La experiencia vivida durante estos años, como es natural, se *integró y agregó* a la ya vigilante memoria popular, que a esta altura ya no olvidaba ni desperdiciaba nada. Y se inició un nuevo intercambio privado y comunitario de testimonios, experiencias y críticas, esta vez sin el amparo orgánico de la solidaridad internacional y sin el apoyo de la mayoría de

las ONGs, pero referido a la eficiencia social de la nueva democracia. Pues las bases populares, tras diez años de resistencia, de un modo u otro, habían aprendido a recordar. No sólo espontáneamente, sino también con arreglo a métodos cualitativos y proyectos autogestionados. La recordación popular, ni se detuvo ni fue ingenua. Y esta vez la recordación trabajó no para resistir la dictadura, sino para *moverse con autonomía relativa* dentro de una democracia que no satisfacía a ningún chileno pobre. Y se registró y dialogó el modo de vivir en democracia *sin* estar de acuerdo con ella. Y se orientó la memoria social hacia las formas sociales y culturales que expresaban el no estar ni ahí con el nuevo sistema dominante. Pero que consolidaran el estar con las identidades sociales que, bajo dictadura o bajo democracia, el pueblo había aprendido a darse a sí mismo (incluso aquellas identidades transitorias vinculadas al alcohol, la droga o la violencia delictual). La memoria social giró sobre sí misma, moviéndose desde las identidades de supervivencia y resistencia (bajo la dictadura neoliberal) a las de convivencia autónoma y re-proyección histórica (bajo la democracia neoliberal). Como si la baja sociedad civil se hubiera decidido a asumirse a sí misma como tal, al margen del Estado, a tientas en el Mercado, y en búsqueda de un nuevo proyecto histórico para sí misma y, tal vez, para el conjunto de la sociedad chilena. Un proyecto que, esta vez, no se dedujera de las grandes teorías, sino que naciera de la experiencia popular, la memoria social y las *identidades autónomas* que de aquéllas se desprendieran.

La séptima etapa es aquella que se *inicia* con el desencanto y el no estar ni ahí, y *continúa* con el desarrollo cultural, lento y progresivo, de las autonomías identitarias y proyectuales que se habían venido fraguando desde que se hizo (brutalmente) evidente la desocialización del Estado y la no solidaridad del Mercado. Ese desarrollo tiene, sin duda, muchas facetas. La

que interesa aquí es, sobre todo, la tendencia de los grupos populares no sólo a dejar registro oral y escrito de sus testimonios individuales, sino a investigar y sistematizar sus recuerdos colectivos. Pues esa tendencia revela su conciencia de que, ahora, ellos están en la historia, que son sujetos y actores de ella y que son constructores de la realidad inmediata de sus vidas. Tanto más cuanto que el Estado está más preocupado por integrarse al mercado mundial que representarlos a ellos. Saben que su capacidad para construir su propia realidad pone de relieve, de un modo u otro, su *poder social e histórico*. La conciencia de este poder, por mínimo y personal que sea, ha acrecentado su asertividad cultural, de un lado y de otro, acentuando su autonomía y su desinterés respecto al sistema democrático vigente. De este modo, ni el apoliticismo ni la indiferencia del movimiento popular (sobre todo de su gran masa juvenil) por la política y la ciencia oficial del sistema dominante ceden o disminuyen, sino al contrario. Sin duda, se trata de una etapa que puede ser larga, lenta y opaca. Pero se trata de una transición por abajo que, de no mediar un entendimiento inteligente entre las dos ciencias, camina hacia un nuevo e impredecible reventón histórico.

Ciertamente, las etapas anotadas son distinciones conceptuales. En los hechos mismos, todas se disolvieron en un proceso histórico continuo. Que ha sido el proceso de asimilación ininterrumpida de las experiencias polares que se han vivido (represión, muerte, cesantía y tortura, al principio; rabia, comunidad, identidad, acción directa y protesta, después; frenaje, tregua, alegría y desencanto, al final, y, de nuevo, cerrando el círculo: identidad, autonomía, indiferencia política y búsqueda socio-cultural de un proyecto propio, esta vez como parte de un *principio propio*). El ciclo histórico de las clases políticas se inició con el golpe militar y terminó con la transición pactada. El movimiento popular vivió el ciclo de las clases

políticas en contrapunto y concomitancia, pero sólo después del desencanto (del período 1990-1992) cabría decir que ese movimiento inició un ciclo propio, en *afán* de autonomía.

Tal vez, podría considerarse el inicio de esa autonomía desde que, en 1983, el movimiento popular decidió rebelarse contra el régimen militar. Pero esa autonomía era, en buena medida, reactiva. Es decir: la vida reaccionando contra la deshumanización. El momento, en cambio, en que los grupos populares tendieron a dejar registro historiográfico de su identidad y sus acciones (lo que ocurrió a mediados de la década de 1980) puso de relieve una autonomía de segundo grado; o sea: una autonomía *reflexiva*, que apuntó a la autoconciencia y al perfeccionamiento. Una toma cultural de la identidad rebelde, para permitir su desarrollo superior. Sobre tal base, la autonomización de 1992, referida esta vez contra la democracia, no podría entenderse del todo sin esa toma cultural de la identidad, ocurrida en los 80 (es paralela a la aparición del rock de protesta, a la aparición del Movimiento Juvenil Lautaro y a la voluntad de resistencia a la dictadura).

Significativamente, fue en Chiloé donde, en 1986, se inició el registro historiográfico popular. Allí, bajo la coordinación del Obispado de Ancud, decenas de niños, profesores, jóvenes y adultos investigaron y auto-investigaron la historia de las comunidades locales de Chonchi, Notuco, Quilipulli, Villipulli, Melleico, Río Malito, Lliuco y Millinco, entre otras. Se recogieron testimonios y se hizo una redacción conjunta, provisoria, de la memoria histórica de cada comunidad. Y las mismas comunidades corrigieron los textos. Este trabajo se hizo para conocer cada vez mejor lo que somos y para que con fuerza sigamos adelante. A fines de 1986, esos trabajos se publicaron como una colección de cuadernos hechos por la comunidad.

Dos años después, numerosos pobladores, de distintas ciudades, se interesaron en investigar, recordar, redactar y discutir las respectivas historias de sus comunidades vecinales. Con indisimulado orgullo (era la confirmación de que los pobladores estaban en la historia y que ellos mismo estaban haciendo historia), Guillermina Farías escribió y entregó su *Lucha, vida, muerte y esperanza: historia de la Población La Victoria*. Juan Lobos, por su parte, envió su *Historia de la Villa Eyzaguirre*. Desde Concepción, David Jesús Avello remitía su *El junio de lo Pequén Alto: Historia de la Población Boca Sur*, en tanto que, desde Santiago, Gustavo Paredes hacía llegar su *El sueño conquistado: Población Herminda de la Victoria*. En total, 30 pobladores investigaron, escribieron y enviaron sus historias a la institución SUR Profesionales, de Santiago que convocó al concurso (cfr. Avello et al., 1989). En todas ellas se encuentra la elocuencia estilística derivada del orgullo identitario por haber hecho historia por sí mismo y haber alcanzado, colectivamente, los objetivos propuestos. Era no sólo el registro de un pasado, sino, sobre todo, el auto-reconocimiento de un *poder social* y de la fuerza cultural de una identidad construida a pulso, entre todos, comunitariamente.

¿Era el nacimiento espontáneo de los *weupifes* del bajo pueblo chileno? ¿Cuál era el significado histórico de ese nacimiento?

Como quiera que sea, la producción historiográfica de autoría popular continuó aumentando y ensanchando sus direcciones temáticas, estilísticas y comunicacionales. Se trataba de un micro-movimiento editorial de nicho bajo, cierto, pero que, por número y significado, podía equiparar la producción historiográfica más profesional editada por las universidades y las mayores ONGs de nuestros días. Lo cierto es que, en 1989, los pobladores de la comuna de Peñalolén publicaron un trabajo que unió la investigación histórica sobre la comuna con las necesidades y proyecto de desarrollo local,

uniendo, por tanto, la memoria del pasado con las urgencias accionales del presente (Micheli et al., 1989). Entre 1989 y 1991 surgieron múltiples talleres en los que, colectivamente, grupos de mujeres, de campesinos o de pobladores recordaron juntos para publicar sus respectivas memorias históricas (por ejemplo, Orozco et al., 1990). En la actualidad, algunos historiadores locales procuran investigar la historia local basados en los métodos de la historia oral como un medio de potenciar la identidad local y los proyectos de desarrollo local en un sentido más amplio<sup>2</sup>.

No es posible, al momento, predecir el desarrollo e impacto que podrá tener este emergente movimiento historiográfico popular. Es evidente que, por de pronto, es un movimiento que necesita de apoyo institucional externo para desplegarse. Sobre todo respecto a los problemas de financiamiento y trabajo editorial (el movimiento popular de la época de Luis Emilio Recabarren no tenía estos problemas, porque las sociedades mutuales y mancomunales disponían no sólo de fondos propios, sino también de imprentas y editoriales). Ha sido, por eso, importante el apoyo de la Iglesia (obispado de Ancud, vicarías de solidaridad, etc.) y de algunas ONGs (caso de ECO, SUR y del Taller de Acción Cultural, TAC, entre otras). Es un hecho que los historiadores de la nueva historia están trabajando en la misma temática y orientación estratégica que los historiadores locales del bajo pueblo (o *weupifes*), pero es importante que *no se confundan*, ni que los primeros sustituyan o marginen el trabajo de los segundos. Y es un tema a considerar y discutir si la Universidad (reformada) debería o podría incentivar y dar el marco adecuado al desarrollo de los *weupifes* populares en tanto

que tales. Desde ya, es significativo que un número creciente de estudiantes de Historia esté trabajando sus Tesis de Licenciatura o de Magister en el campo de la historia social popular, incorporando a su bagaje metodológico y epistemológico el trabajo de campo y cara a cara propio de la emergente historia oral (cfr. Cáceres, 1990).

En todo caso, es evidente, a esta altura, que los emergentes *weupifes* del bajo pueblo no caminan solos: de hecho, van en compañía de los historiadores de la nueva historia (generación de 1985), del creciente número de licenciados en Historia y Ciencias Sociales que se orienta hacia los procesos sociales concretos y, también, del decreciente pero leal número de educadores populares, que se mantienen activos. El movimiento conjunto, pues, no es insignificante.

#### 4. ¿Para qué sirve la historiografía popular?

Refiriéndose a la historia oral, matriz metodológica de la historiografía popular, un importante cientista social inglés, Paul Thompson, escribió:

la historia oral es una historia hecha con la gente misma. Permite que el protagonismo no se circunscriba sólo a las elites, sino que abarque también a la masa anónima de la gente. Consigue que la Historia pase por dentro y hacia afuera de la comunidad. Ayuda a los menos privilegiados, y sobre todo a los viejos, a recuperar su dignidad y autoconfianza. Desafía los mitos fijados por la historia oficial, los juicios autoritarios de la tradición. En fin, humaniza a todos los seres humanos (Thompson, 1988: 21).

Un grupo de lavanderas de Santiago, que pesquizaron y escribieron la historia de su taller de lavandería, escribieron:

<sup>2</sup> Son pioneros en esta línea los trabajos de L.Morales (1989) y de G.Hernández (1990). El historiador Mario Garcés está orientando su trabajo de investigación-acción dentro de esta misma línea.

El haber hecho este libro es una prueba de que estamos educándonos. Ha sido tan importante para nosotras la historia del taller que, por eso, surgió la necesidad de darlo a conocer, para que sirva a otras organizaciones. El libro es una arma de lucha (Taller de Lavandería La Esperanza, 1984: 201).

Y ellas mismas dijeron:

Sabemos cuál es nuestro lugar en la sociedad, y a través de nuestra historia vamos comprobando que somos capaces de transformar la realidad (198).

Otra pobladora, Malva, le dijo a su vecina Rosa:

La conciencia histórica y concreta permite el desarrollo de la persona como conjunto; es un germen de poder incuestionable que lleva a la futura toma del poder por el pueblo. La cuestión es el poder, eso es lo que hay que profundizar (Quintanilla, 202-204).

Está claro que la historiografía popular no es un ejercicio de ciencia por la ciencia, o del saber por el saber. Es, más bien, una auto-investigación de la memoria propia y de la capacidad propia de acción histórica, pero *para* efectos autoeducativos, *para* sistematizar la memoria colectiva, *para* desarrollar el protagonismo (arma de lucha), el poder popular y, en definitiva, el proyecto social de liberación (toma del poder por el pueblo). La dignidad y autoconfianza que se alcanza por esta vía (P.Thompson) no se obtiene por el sólo hecho de aparecer en las páginas de la Historia que así se escribe, sino por los para qué se hace eso. La ciencia, aquí, está tanto en la investigación de *lo* que se investiga como en lo que se hace *con* esa investigación. El criterio de verdad de la historiografía popular no es, por tanto, unívoco, sino, al menos, biunívoco; no sólo representativo y objetivo, sino también prospectivo e intersubjetivo. No es sólo la correspondencia estática entre la idea y la realidad, sino la *producción* dinámica de esa realidad (ser capaz de transformar la realidad que nos rodea).

## 5. Modalidades de la historiografía popular

La ciencia popular no es una praxis académica, ni individual, ni profesional, ni curricular. Tampoco es institucional. En rigor, es un proceso histórico cultural y un movimiento social. Y esto es no sólo más ancho y diverso que los procesos científicos formales, sino también mucho más complejo, menos formalizado y, por tanto, más difuso, lento e invisible. Pero no menos trabajado.

El trabajo científico o cultural, aquí, no se reduce a la investigación necesaria para rescatar, publicar y difundir un hecho pasado o un recuerdo, puesto que, como se dijo, tanto o más importante que la investigación es lo que se hace con ella y para qué y cuánto sirve. Es memoria e investigación *para la acción*. Tanto importa la verdad de la experiencia (memoria de los hechos vividos) como la *reversión* de esa memoria en el mismo proceso histórico real. Los criterios de verdad de la ciencia popular están regidos por la necesidad superior de actuar en función de humanizar la vida. Aquí, la verdad pragmática (construcción de la realidad circundante) prima sobre la verdad objetiva (de estática re-presentación exacta), por un imperativo categórico más trascendente puesto por la historicidad esencial de la vida. Esta estructuración epistemológica diferencia radicalmente la historiografía popular de la académica.

Se comprende que la ciencia popular es una actividad de sujetos y actores históricos reales, en tanto unidos por una memoria *común* y por la necesidad de una acción *colectiva*. No cabe aquí la idea ni la necesidad de una profesionalización científica personal o individual, pese a que es vitalmente necesario ser riguroso, con arreglo a métodos y concepciones teóricas, como si se tratara de una ciencia formal. Aquí se necesita del concurso presencial y del modelo de acción de la ciencia formal (los historiadores de la

nueva historia, por ejemplo), pero como proceso coadyuvante, solidario o complementario, no hegemónico ni sustitutivo. Son dos ramales cognitivos distintos, así como dos formas diferentes de praxis social e histórica. Donde, sin embargo, tanto la historiografía popular como la nueva historia convergen y forman parte de un *mismo* movimiento cultural, social e histórico.

Tratándose de acciones cognitivas emprendidas por grupos o colectivos sociales en función de sus necesidades históricas, la ciencia popular no puede trabajar sus verdades sino como verdades concretas, particulares, diversas y locales. La memoria colectiva es inevitablemente particular y local. Si esta ciencia o memoria promueve la acción identitaria e histórica, lo hace a través de diversos procesos particulares que, si convergen coincidentalmente, no es por derivación de su estructura epistemológica (que es local y diversa), sino porque los distintos actores populares están homogenizados previamente por *un mismo* sistema estructural de dominación. Por esto, la ciencia popular, a la inversa de la ciencia formal, no se propone producir conocimientos de lo general o una teoría de la totalidad, sino conocimientos particulares (de orientación accional) que no están obsesionados por dar el salto a la abstracción y la generalidad, puesto que tienden, más bien, a incentivar una serie de procesos históricos particulares que convergen en *producir una determinada realidad* (o verdad). Que, con poca ciencia, no será más que un reventón histórico (miel sobre hojuelas para los aparatos represivos), pero que, con más ciencia, bien podría ser un modelo más humanizado de sociedad.

Considerando estos parámetros generales, se comprende que la ciencia o historiografía popular no puede ser, tampoco, una y unívoca, sino diversa y múltívoca. Se anotarán a continuación algunas de sus variantes.

- a) Variante *historiográfico-popular*. Consiste en el trabajo de un investigador o coordinador externo (profesional o no, historiador o cientista social) que, en base a entrevistas individuales y grupales, reúne testimonios diversos de una comunidad o grupo social popular. A partir de esos testimonios, el coordinador, por sí mismo o con la ayuda de alguno de los entrevistados, compone un relato histórico objetivo y coherente (se suele enfatizar los orígenes del grupo y sus mayores logros). Los testimonios transcritos constituyen la totalidad o la mayor parte del texto. El relato, una vez terminado, puede o no devolverse al grupo de referencia para discutirlo, pulirlo, o para considerar como parte del texto las reacciones que genere. En este último caso, el análisis del texto puede servir de base para montar un taller de identidad o de memoria colectiva. O bien, puede publicarse, en cualquiera de las versiones trabajadas. La variante historiográfico-popular es la más conocida, y ha sido predominante durante el período 1984-1991. Ejemplos de ella han sido los cuadernos históricos de Chiloé y los relatos de la colección *Constructores de ciudad*.
- b) El *taller de historia*. Esta variante presupone que los propios miembros de un grupo, colectivo o comunidad se constituyen como equipo de trabajo para reconstituir su memoria histórica, o escribir un relato basado en la misma. Pueden necesitar un coordinador externo, pero sólo para los efectos de asesoría general y, sobre todo, para las tareas de edición y publicación. El taller permite aclarar los hechos y los procesos, profundizar los consensos, destacar los logros y las dificultades, desarrollar el trabajo en equipo y, sobre todo, fortalecer la identidad colectiva lo suficiente para dar nuevos impulsos a la línea de acción del grupo. La publicación del trabajo (y de la historia particular de que se trate)

difunde la experiencia específica y genera posibilidades de comparar esa experiencia con la de otros grupos, ensanchando así el ámbito de la memoria colectiva, la identidad y los consensos por la base. Normalmente, el Taller de Acción Cultural (TAC) opera de este modo: incentivando la formación de talleres históricos entre los grupos populares. Un ejemplo de esta variante fue el taller histórico realizado por las lavanderas que publicaron el libro *Lavando la esperanza*.

- c) La *recordación dramatizada*. El acto de recordar juntos es, en lo esencial, un tipo de interacción grupal, un diálogo comunitario, una asamblea o congregación popular. Es un intercambio de relatos y experiencias, el hallazgo de una experiencia común, la conversación (o fiesta) de la identidad que se devela, y el acuerdo o consenso que se requiere para publicar la memoria colectiva. A lo largo de todo este evento o proceso (taller) están en juego los sentimientos y las emociones. Y la *palabra* (no la escritura) por naturaleza conlleva y transmite esos sentimientos y emociones, los que pueden, siempre, ser hechos en sí mismos, tan relevantes como los sucesos que se vivieron y relatan. Tanto, que sobre esa base es posible construir un relato que es real a la vez que ficticio, verdadero y exagerado, pero que, en tanto centrado en el criterio emocional, permite profundizar la mirada y simplificar el análisis de los problemas (y las salidas) de fondo de lo que se relata. Los *weupifes* no dudaban en dramatizar (reír, llorar, cantar, gritar) el relato que entregaban al pueblo congregado a sus pies, subrayando de ese modo lo importante y lo central. Por esto, es posible *teatralizar* un relato histórico con los mismos actores reales, a efecto de aislar los argumentos medulares, los conflictos más relevantes, los distintos puntos de vista y los posibles cursos de acción a seguir. Es una operación que tiende a la clarificación

histórica de la memoria. De este tipo es el trabajo que la actriz Patricia Requena está realizando con los vecinos de la Población Los Navíos, o el que realiza el grupo Quercum con los pobladores de la comuna de Huechuraba.

- d) La *épica popular*. Si la memoria popular no encuentra prácticas científicas para socializarse y sistematizarse, lo normal es que encuentre su salida bajo la forma de poesía popular, payas, mitos o leyendas, en la que la profundidad de los sentimientos va de la mano con el relato de los hechos, la opinión popular y la crítica social. Es el mismo intercambio *oral* de las experiencias (la poesía es una derivación de la elocuencia oral y auditiva), con la ventaja de que, aquí, esa oralidad se recubre de formas literarias y estéticas, a la par que logra una circulación mayor, por lo común en *anonimato*. El anonimato es importante para el desarrollo del pensamiento crítico popular, el cual puede lograrse *recubriendo* la crítica con una capa literaria, musical y estética (la metáfora, en tanto que arte, es aceptada en todas partes), o manteniendo en las sombras el *nombre* del autor de lo que se comunica. Así disfrazado, un texto, un recuerdo, un discurso, una décima o una crítica puede incrementar notablemente su circulación y, por tanto, el impacto que puede producir en sus lectores/oyentes. No siempre, sin embargo, el disfraz es un acto conciente e intencional, pues, muchas veces, los intercambios orales del bajo pueblo (que son infinitos) tienden a *conservar, reproducir y aun estilizar* las frases críticas más agudas e ingeniosas, los giros poéticos más representativos, los dichos más perspicaces o corrosivos, los sobrenombres y chistes más caricaturescos, etc., sacándolos del medio o grupo donde se originaron (quedando sus autores o creadores en anonimato), para hacerlos circular como productos culturales y críticos puros. ¿Se puede desarrollar esta práctica como parte de la ciencia popular?

No de modo directo, sin duda, pero sí por vía indirecta. Esto es: *multiplicando* las instancias o espacios donde los sujetos populares se encuentren, dialoguen, recuerden y evalúen críticamente la coyuntura histórica que están viviendo. La congregación de los ciudadanos, cara a cara y en un plano relajado de igualdad, permite la libre expresión del pensamiento y la creatividad, lo cual crea una atmósfera favorable para que sentimientos o recuerdos profundos puedan socializarse e integrarse a la memoria colectiva. En una congregación de pobladores realizada en la comuna de La Granja en junio de 1990, María Leorita Sandoval, sintió que ella podía decir allí lo que sentía y leyó, por tanto, lo que había escrito. Su poema decía:

Para quien quiera  
escuchar mi voz, así  
sabrán quién soy y por quién ruego  
Al saber que día a día  
me iba quedando sola  
rodeada de mucha gente  
que no me veía  
pasaban sin darse cuenta  
de lo mucho que sufría.  
Mi cansancio no valía  
ni menos mis sacrificios  
pues, eso, me correspondía (Sandoval, 1990).

Muchos ciudadanos pobres de la República de Chile viven sitiándose solos pero rodeados de mucha gente que no los ven, ni se dan cuenta. Asumiendo que su soledad, su cansancio y su dolor no son relevantes para nadie, porque es lo que corresponde. Pero María Leorita pudo decir eso, *precisamente* eso, en la congregación de sus iguales. Y su valentía en decirlo permitió que su poema (y la denuncia que conlleva) fuera escuchado, circulara y que, ahora, podamos publicarlo, para que siga circulando.

- e) La ciencia como *proyecto histórico y movimiento social*. La ciencia popular, como se dijo, opera en lo particular, en el aquí y

ahora, y promueve acciones que propenden a cambiar la realidad en torno nuestro. Es decir: en lo inmediato. En el pasaje de la población. En un grupo de esquina o en un taller productivo de señoras. Sus cambios son como granos de arena que se desplazan unos sobre otros. ¿Significa esto que los *weupifes* del pueblo realizan sólo tareas microscópicas, redundantes en pequeños proyectos, que se agotan en seis meses, un año, o dos? ¿Significa que, por eso mismo, carecen de sentido y real trascendencia histórica y política? La respuesta es sí, de darse los grupos populares por satisfechos con *autorretratos instantáneos* de sí mismos. Pero la respuesta es no, si comprenden que son millones los granos de arena que se desplazan unos sobre otros y que todos ellos tienden a moverse, más o menos simultáneamente, en la *misma dirección*. Los grupos juveniles, por ejemplo, que desde la calle demuestran indiferencia al sistema y, a la vez, construyen desafiadamente una identidad y una manifestación cultural para ellos mismos, no son uno o dos, sino decenas de miles a lo largo de todo Chile, y no sólo ahora, sino que desde hace décadas. Puede entenderse como lógico que el sistema dominante no quiera ver la masividad y movilidad histórica coincidentes de los grupos populares, pero resulta menos lógico que los grupos populares *no sepan ver* la existencia de ese movimiento mayor, que trabaja en otra escala de la historia. La ciencia popular es eficiente en promover cambios en la micro-realidad circundante. Está bien: es su tarea básica, esencial. Pero su segunda tarea esencial es *enseñar a ver* esa otra escala y nivel del movimiento social del pueblo. El otro plano donde puede proyectarse el poder social de las comunidades y grupos locales. O sea: ese plano donde pesan históricamente las coincidencias, las convergencias y el peso gravitacional *totalizado* del conjunto global de



granos de arena en movimiento. La memoria social directa (o sea: la basada en testimonios individuales o grupales) no da cuenta, ni completa ni rigurosamente, de la escala mayor de magnitud del movimiento popular. Por eso, por tradición, se tiende a confiar esa escala al trabajo de los representantes políticos y a la investigación de los científicos sociales profesionales. Pero políticos e intelectuales, como se dijo, no ven, ni a partir de la memoria social ni a partir de los sujetos de carne y hueso, sino desde los conceptos universales y la estadística nacional. Se produce, entremedio, un vacío cognitivo, provocado en parte por el *corto alcance* científico y político de la memoria popular, y en parte por el larguísimo o desenfocado alcance de la ciencia y la política oficiales. ¿Quién debe llenar ese vacío? Sin duda: quien necesita más hacerlo. Y en Chile, no cabe duda: lo necesita hacer la ciencia popular. ¿Cómo? De una parte, exigiendo, de cada micro-proyecto popular, cognitivo y/o de desarrollo, su *proyección* hacia su escala mayor inmediata, su *continuidad* en el tiempo (más allá de los límites del financiamiento externo) y la *conversión* de las tendencias socio-culturales en objetivos políticos de corto y mediano alcance. Sin el avance desde lo micro a lo macro no se logrará la plena eficiencia histórica de la ciencia popular, pues las transformaciones en lo pequeño y las satisfacciones puramente personales o grupales por lo hecho localmente a partir de la memoria, aunque forman parte de la historicidad popular, carecen de poder sobre las magnitudes del proceso histórico nacional, a menos que se integren unas con otras, para potenciar la simultaneidad y coincidencia de todos. Por cierto, el imperativo de la proyección, continuidad y conversión del quehacer de los *weupifes* populares se concreta, también, en muchas variantes. Y muchas de ellas plantean la necesidad de coordinar

ese quehacer con el trabajo de los científicos sociales que investigan el proceso social a nivel nacional y con los militantes sociales que consideren el imperativo señalado como un deber inscrito en su propia conciencia política. Esta coordinación, sin embargo, no debe llevar la ciencia popular a una situación de dependencia, como ha ocurrido con el trabajo social de algunas ONGs<sup>3</sup>.

- f) La *reversión epistemológica*. La ciencia popular investiga y promueve la acción desde abajo hacia arriba y desde dentro hacia fuera. Como tal, más que ciencia del pasado o de alguno de los hitos polares del tiempo, es la ciencia de la historicidad; es decir: de la acción y el movimiento emanado desde el interior de la identidad social. Como tal, cada sujeto popular e incluso cada ciudadano puede y debe ser su propio historiador, su propio científico social y su propio político. Como ser humano y sujeto cognoscente, en lo que se refiere a la vida y la soberanía, ese sujeto *no tiene que delegar nada*, ni tiene que ser sustituido ni usurpado por ningún tipo de representante. Tomada esa decisión, puede y debe constituirse en el eje protagónico de toda investigación histórico-social, de toda planificación política y de toda construcción teórica. Si exige su derecho a ocupar esa posición y esgrime su legítimo poder para hacerlo, desarrolla un movimiento cognitivo, intelectual y político que plantea una radical revolución epistemológica en la sociedad, la universidad y en el sistema político. No se trata aquí, como cabe suponer, de una determinada práctica historiográfica o una determinada disciplina de la ciencia popular, sino, más bien, de la práctica de una *actitud epistemológica*, frente a la ciencia

<sup>3</sup> El autor gestiona un proyecto de investigación (FONDECYT, 1991-1992) que asume la historia popular en este sentido. El proyecto se está realizando con los pobladores de la comuna de San Miguel.

formal, frente a la política formal, frente a la educación y frente a la sociedad. Actitud que no responde a una alternativa analíticamente construida, sino al ejercicio del derecho cultural inherente al ejercicio real de la soberanía. Sin el desarrollo de una actitud epistémica de este tipo, la ciencia social no podrá ni desarrollarse ni ser eficiente en los planos macroscópicos de la historia popular.

- g) La ciencia popular como *ciencia de la comunidad nacional*. La ciencia popular, como ciencia de la memoria, la identidad y la acción de los sujetos de carne y hueso; en cuanto ciencia de la soberanía popular, se mueve en dirección a la *totalización* (no como salto al vacío de la abstracción, sino como integración y totalización, práctica e histórica, de los poderes sociales y culturales del pueblo). Pasa, en consecuencia, de cubrir lo local a cubrir lo comunal, y de aquí a lo regional, y de aquí a lo nacional. Recorre todo el trayecto que dominan la ciencia y la política formales según la gobernabilidad, pero en sentido *inverso*. Esto es: no bajando de lo general a lo particular, sino de lo particular a la integración totalizadora. No bajando normativamente y por mandato, sino subiendo culturalmente y por consenso democrático. Si logra coronar este movimiento reconstruyendo el sistema social global, podrá entonces sustituir la planificación estratégica (mecánica, estadística y abstracta) de la gobernabilidad, por los nuevos contratos sociales que puedan surgir del consenso y la voluntad del pueblo. Es la aplicación política de lo que alguna vez Luis Emilio Recabarren llamó la inteligencia del pueblo, la que desarrolló toda su vida, hasta su muerte.

## 6. Historicidad y metodología

En su actual situación histórica, el movimiento popular y el de los ciudadanos comunes y corrientes ya no pueden continuar guiándose

por su rabia, sus meras consignas o por la fe que depositan en sus eventuales líderes o representantes. No pueden continuar actuando sin ciencia propia. Dejando de lado sus experiencias y su memoria colectiva. Reincidiendo en los reventones sociales, en las resignaciones populistas y en la inútil irracionalidad histórica. Los viejos discursos liderales y vanguardistas de las clases políticas civil y militar deben ser desechados y remplazados por un *discurso metodológico* elaborado y practicado por el propio pueblo. Un discurso capaz de imponer tanto la verdad socialmente construida como la construcción social de la realidad (circundante y nacional).

¿Cuál es el principio epistemológico que rige y define la metodología adecuada a la ciencia popular?

Para esa ciencia, el problema de la verdad objetiva está prácticamente resuelto desde la partida, por el hecho de que el punto de arranque es la certeza inherente a la experiencia social, al testimonio directo, a la memoria colectiva. No tiene sentido, aquí, investigar lo que ya se sabe y lo que ya se es. Si es necesario investigar eso, no es una necesidad central ni estratégica, sino más bien secundaria o suplementaria. El problema cognitivo mayor a resolver en el mundo popular es la *diversidad de lo particular, el estado de dispersión de la experiencia social y el relativo desconocimiento de todos sobre los parámetros macroscópicos* de su mundo y su propio movimiento (ver más arriba). La necesidad metodológica se vuelca, en este caso, hacia el problema de cómo *descubrir lo común en lo diverso*, sistematizar el estado caótico de los particularismos, cómo desarrollar y proyectar lo común hacia los planos macroscópicos de la sociedad y, sobre todo, cómo construir un consenso cognitivo entre todos, a efecto de constituir la capacidad y el poder que permitan *producir* la realidad que se requiere. En este caso, la necesidad metodológica se vuelca,

como dijo la pobladora citada más arriba, hacia la cuestión del poder.

Se comprende que la necesidad metodológica la experimenta (o debería experimentarla) cada grupo popular concreto (cada grano de arena), y el método, en consecuencia, no puede consistir sino en el camino histórico-social que va desde cada uno de esos grupos hacia la globalidad sobre la que interesa, en definitiva, actuar como poder. No puede haber, por tanto, un método único, sino muchos, tantos como grupos necesiten hacer el recorrido hacia la globalidad. Por tanto, tampoco puede haber un método general que opere como un decálogo académico obligatorio (como ocurre con las ciencias sociales que trabajan con herramientas del siglo XIX), que compele a sus practicantes a memorizarlo, a aplicarlo mecánicamente y considerar como verdadero todo lo que aparezca tras su aplicación. La metodología, en la ciencia popular, es una tarea a realizar por cada grupo. El método, por definición, en este caso, es esencialmente *constructible*, según responsabilidad de cada cual; según cada experiencia y cada realidad. Por eso, en su punto de arranque, los métodos de la ciencia popular parten de todos los puntos cardinales de su diversidad, pero con una orientación común. Como un masivo peregrinaje hacia un lugar sagrado. Por donde el problema metodológico esencial a resolver es cómo trazar el derrotero *específico* que cada cual, desde su particularizado arranque, debe recorrer para converger hacia un mismo punto total. Porque se trata de una metodología para que los sujetos históricos hagan la historia que necesitan hacer, no para develar, fuera de la historia, lo que es éste o aquél objeto.

Aquí, el método es reclamado por un proceso vital en marcha, no impuesto por una función sistémica. No tiene que, por esto mismo, proclamar leyes del conocimiento, conclusiones universales, ni predicar sus hallazgos *urbi et*

*orbi*. Pues es un conjunto de herramientas útiles para desbrozar el camino que se debe construir. Herramientas que pueden ser útiles para un tramo del camino, pero no para el siguiente. Que, por lo tanto, puedan ser, llegado el caso, desechadas. Pues, por ejemplo, el método para descubrir lo común en lo diverso no es necesariamente el mismo para dinamizar lo común hasta convertirlo en poder histórico, como ése tampoco es el mismo que se requiere para pasar de la lógica más o menos unívoca de la identidad a la lógica múltívoca y tensa de lo nacional. O como el que se requiere para producir la dirección unificada del movimiento o administrar los impactos que produce el propio avance de ese movimiento.

En términos generales, lo más que cabe decir sobre la metodología inherente a la ciencia popular, aparte de su obvia naturaleza oral e interaccional, es que se rige y armoniza en función de ciertas *orientaciones generales de historicidad* y que, dentro de estas orientaciones (que configuran un proceso o proyecto histórico), cabe distinguir algunas *etapas metodológicas* (no un paquete cerrado de métodos confiables).

Dentro de la orientación general de historicidad, cabe diferenciar, cuando menos, tres importantes etapas metodológicas:

- a) la que se refiere a cómo desarrollar el *auto-conocimiento* del sujeto o actor popular (a partir de la memoria individual, grupal o comunitaria) que se asumirá como sujeto de poder o actor protagónico en el movimiento social;
- b) la que se refiere a la *socialización del conocimiento* obtenido, a objeto de desarrollar identidades colectivas y la proyección de ellas hacia los planos macroscópicos del movimiento social, y

- c) la que se refiere al *movimiento socio-cultural* propiamente tal, en términos de ampliación de su poder y ejercicio del mismo, ya no hacia dentro de la identidad originaria, sino en relación a otras identidades sociales.

Se examinarán a continuación los problemas propios de cada una de estas etapas metodológicas.

- i) Avanzando en el *auto-conocimiento* del sujeto social e histórico.

La primera orientación metodológica en este plano consiste en *ordenar, sistematizar y rectificar la ordinariamente confusa masa de recuerdos* contenida en la memoria personal o grupal de los sujetos populares. La experiencia obtenida en diversos estudios revela que, si se realiza ese ordenamiento, la auto-percepción de los sujetos mejora de manera ostensible, repotenciando su disposición a actuar históricamente. Pero, ¿cómo puede lograrse eso?

- No asumiendo a esa persona o grupo como objeto de estudio, sino como *sujeto de acción*; es decir: como una identidad que necesita expresarse eficientemente hacia el mundo y la sociedad. Esto implica situarse en la línea de su perspectiva interior y en la corriente histórica que de allí emana. Mirando con sus mismos ojos. Y quedándose en esa posición, sin salir apresuradamente en retorno a las atalayas de la ciencia.
- Creando condiciones sociales y ambientales para que ese sujeto exponga y comunique, de modo *fluido, continuo y exhaustivo*, todos sus recuerdos, sus miedos, rabias y aprehensiones (lo normal es que nadie escucha exhaustivamente lo que un sujeto tiene que decir). Se trata de crear y desarrollar el hábito de expresar ordenadamente todo lo que se tiene que decir o se quiere hacer.

- Entrevistando también a los que interaccionan con el sujeto con el que se trabaja, para que expongan su visión de él y completen la *perspectiva social* sobre la situación concreta en la que vive y opera. Su autopercepción no queda completa sin el haz de percepciones que tiene los otros sujetos sobre él, pues éstos completan el perfil de su ser histórico. Estos otros incluyen a sus seres más cercanos e incondicionales, a los distantes y ocasionales y, también, a sus enemigos. La visión de los otros permite rectificar o matizar la visión subjetivada de los actores sobre sí mismos y, a la vez, mostrarle la red social en la que se mueve y se puede mover.
- Reconstituyendo la historia y rol de los grupos en los cuales ha participado el sujeto-actor. Todo individuo, a lo largo de su vida, ha pertenecido y ha actuado con diversos *nosotros*, en cada uno de los cuales perfiló y perfila un aspecto de su identidad, desarrollando en cada caso un tipo específico de conducta. Es claro que algunos de esos nosotros potencian su capacidad de acción histórica, mientras que otros, no. Es importante evaluar el valor estratégico de cada uno de ellos para modelar sus acciones futuras.
- Recopilando información documental, gráfica o de otro tipo, relativa a los *procesos históricos* vecinales, corporativos, comunales o nacionales en los que el sujeto se ha visto envuelto, a objeto de determinar el impacto de esos procesos en él y, a la vez, el carácter de su participación en ellos. La pertenencia a un todo en movimiento es una dimensión fundamental de su conciencia histórica.
- Organizando la información global obtenida en conformidad a los criterios y valores contenidos en la línea de expresión y acción del sujeto social, en conjunto con sus redes asociativas y con referencia a los procesos

en los que participa. La organización de la información *debe tener la forma de un proceso histórico o la de un movimiento*, la cual puede materializarse en un documento escrito, un diaporama, un video, una historieta dibujada, una obra de teatro, un poema o un simple alegato. Lo importante no es la forma que adopte el relato, sino la percepción de proceso y movimiento que transmita al propio sujeto.

- La *devolución* del relato al sujeto es un aspecto fundamental de la metodología. La reacción de ese sujeto ante la intelección de su retrato histórico ordenado y corregido positivamente es, por lo común, de un impacto emocional fuerte, que se traduce en una renovada disposición a actuar y hacer historia nueva. Pero es importante que el sujeto actúe sobre ese retrato, para corregirlo o profundizarlo, sobre todo, en dirección a la nueva historia que se dispone a hacer.
- ii) Avanzando en la *socialización* del conocimiento popular.

La sistematización de la memoria de los sujetos y la ordenación social e histórica de su disposición a actuar no agotan las posibilidades y deberes de la metodología que requiere la ciencia popular. La tarea siguiente consiste en orientar metodológicamente su disposición a *actuar socialmente y a construir historia nueva*. ¿Qué es necesario hacer a este respecto?

- Mantener el trabajo de sistematización de vivencias y recuerdos en una dirección histórica, sólo que, en esta etapa, la tarea no está tan centrada en el sujeto y referida a su pasado, sino centrada en la *red social* a la que se dirige su acción y en la memoria social o colectiva que existe entre los miembros de esa red.

- Sistematizar la *memoria social* de la red, grupo o corporación (el nosotros estratégico actual en el que se mueve el sujeto-actor), lo que supone hacer entrevistas de grupo, talleres de memoria local o vecinal, incentivar el intercambio de recuerdos y testimonios, proponer la sistematización colectiva de la memoria, etc.
- Proponerse como objetivo que el método de recordar juntos y sistematizar la memoria para ajustar la acción colectiva se convierta en un método creado y recreado por la misma red o grupo, hasta devenir en un *hábito cognitivo social* permanente.
- Las redes o grupos sociales que practican ese hábito suelen llegar pronto al momento de hallar su identidad común. Tal hallazgo produce, comúnmente, un estallido de alegría, de humor y entusiasmo (auto-celebración de la identidad). Este momento es, en cierto modo, la culminación del método y la cima de un proceso que, a veces, paradójicamente, pone término a la cadena de acción. Por esto, debe ser tratado también en términos metodológicos, como una *etapa que inaugura procesos posteriores de mayor relevancia aún*. De hecho, este momento es un momento sinérgico, de carga energética y potencialidad de acción.
- El reconocimiento de la identidad grupal es el inicio de un impulso a salir, como grupo, hacia el territorio circundante, hacia el mundo, hacia la sociedad. La identidad social auto-descubierta *necesita manifestarse públicamente*. Comunicar su experiencia, difundir su palabra, dejar huellas, marcar territorio, demostrar su poder. Es evidente que la sistematización metodológica de esta salida tiene una importancia crucial y representa un imperativo mayor.

- Si la auto-celebración de la identidad puede convertirse en una fiesta históricamente estática, la salida grupal hacia el mundo puede convertirse en un estallido faccional, sectario, fanático o fundamentalista. La identidad social auto-referida puede devenir en una carga, que puede ser hermética e introvertida, como también explosiva; lo que lleva al aislamiento, o al inicio de una guerra contra el mundo. El único modo de evitar esos desarrollos es que la red o grupo social, junto con constituir su identidad y salir al mundo, haga todo eso teniendo en su mente una *adecuada visión global del mundo circundante*, de las identidades distintas que van a encontrar allí y de las posibilidades reales de cambiar ese mundo en lo local, en lo comunal o en lo regional. Se requiere elaborar socialmente una teoría histórica de la situación que circunda las identidades populares, sobre todo, en términos de balance de poder.
  - Cuando el grupo entra en contacto histórico con el mundo, se requerirá trabajar con especial cuidado la elaboración *teórica* del mundo circundante (o proyecto histórico-social) y, a la vez, el *equilibrio participativo* de la red, grupo, o del movimiento social que esté en desarrollo (se deberá evitar la dispersión y/o la aparición de oligarquías internas). Se debe cuidar, por tanto, que el grupo no sólo haga historia nueva, sino también historia *exitosa*, que refuerce la memoria positiva de sí mismos.
- iii) Avanzando en la *racionalización* del movimiento social popular.

Finalmente, el método, en tanto asumido como proceso coadyuvante, necesita trabajar el problema del *sentido histórico que deberá darse al poder sinérgico* contenido en las redes, grupos y movimientos sociales que han recalibrado su memoria y las premisas de

su acción. El poder socio-cultural no es para gozarlo o para celebrarlo (fiesta de la identidad), sino para proyectarlo como trabajo productor de realidad, en un sentido creativo y constructivo, o en un sentido reconstructivo de cambio social, lo que implica que ese poder puede y debe trabajar, con sentido de soberanía, sobre las estructuras vecinales, comunales, regionales y, aun, nacionales. Trabajar el problema del poder popular es tratar el problema de su transformación en *fuerza política*, y ésta en un poder capaz de actuar sobre el Estado, el Mercado y sobre la misma Sociedad. Se trata de las implicancias macroscópicas de la soberanía popular y de la transformación de su metodología historiográfica en una efectiva voluntad de futuro.

¿Cuáles son, en este caso, las orientaciones que deben regir el proceso metodológico?

- Trabajar la idea de que el poder y el sistema de dominación *no son* entidades metafísicas o fuerzas etéreas que recorren el mundo alienando a los pobres e incautos (como sugiere M.Foucault) o tabúes legales o institucionales de formalidad intocable (como presuponen los acápites de la Ley de Seguridad Interior del Estado) o elites superiores que estarán siempre por arriba de los postergados, *sino* acciones sociales y culturales históricamente exitosas de otros sujetos o actores sociales, tan sujetos y tan sociales como son los de identidad popular. Además, que los factores y condiciones del éxito histórico no son privativos ni son privilegio de esos otros sujetos y actores, sino una capacidad social e histórica que todo sujeto y actor puede y debe desarrollar. Producir realidad, levantar sistemas y legislar para todos es un derecho de todos, que, por cierto, ningún sistema otorga o admite graciosamente, razón por la que cada cual debe *construirlo como poder*.

- Todo proyecto histórico-social destinado a producir realidad debe tener una dirección de *totalización*; es decir: plantearse, como último objetivo, su relación con la Sociedad Global, el Mercado Nacional o Internacional y el Estado, que es donde suelen concretarse, en términos de realización o no, los valores esenciales de la humanidad. El movimiento popular no puede divagar construyendo realidades irrelevantes con respecto a esa totalidad. No puede derrochar la energía histórica que a tan alto costo logra construir. No puede, por tanto, amontonar recuerdos que no potencien su soberanía (sólo las clases dominantes y plutocráticas derrochan la historia al deshumanizar el sistema amnésico que dominan). La acumulación de memorias laterales (de procesos que no avanzaron en dirección estratégica) no potencia la soberanía y el poder popular, pues sólo cultiva fantasmas, miedos y distracciones inútiles.
- Las acciones históricas y políticas del movimiento popular pueden, deben y necesitan ser, en todo caso, *exitosas*. Es decir: deben ser comprobaciones y ratificaciones del poder que efectivamente se ha construido. Esto se logra, de una parte, desarrollando ese poder, y de otro, adecuando los planes y objetivos a la capacidad real de ese mismo poder. Esto implica que la exigencia de totalización no debe entenderse como un salto teórico al vacío, o un asalto utópico a lo imposible, sino como una dirección que orienta permanentemente lo que es posible hacer. Proponerse objetivos totales (la Revolución, el Comunismo, o la vuelta de tortilla) sobre la base de un poder improvisado, sin memoria, sin ciencia y sin participación informada de todos, es apostar a un suicidio histórico. Los objetivos no deben, por eso, ser puramente valóricos o doctrinarios, sino consensuales, locales, territoriales, actuales y, siempre, de proceso histórico. La construcción social del camino es siempre más importante metodológicamente que la prefiguración abstracta de la meta.
- Todo poder orientado a la totalización debe probarse, antes que nada, *en lo propio*. En el gobierno de sí mismo. En el control colectivo del propio espacio o territorio. Ese poder se basa, como se dijo, en la afirmación de lo propio y no en la mera negación del otro alienante. La propuesta de sociedad global participativa no puede ser sino la *extensión* de la comunidad popular participativa.
- La extensión del modelo propio, sin embargo, implica avanzar sobre los otros. Implica plantearse y resolver el problema de la diversidad, la heterogeneidad y la integración de la oposición. Implica, sobre todo, entender que la identidad popular no está universalmente repartida en la sociedad nacional o mundial. Resolver este problema obliga a readecuar la metodología *en un sentido dialéctico*. La identidad popular tiende a expresarse de modo unilineal, avanza en línea recta y en ánimo de confrontación antinómica. La extensión del poder y del modelo propio obliga, si tiende a ser exitoso, a convertir la metodología de la identidad parcial en la metodología de la comunidad integrada. Es evidente que, para esto, el movimiento popular requiere realizar un segundo gran esfuerzo metodológico, porque ahora se enfrenta a la necesidad de sistematizar nada más y nada menos que la memoria de la más bien heterogénea comunidad nacional. El paso a la dialéctica histórica (de incorporación del otro) implica relativizar el peso de las identidades populares y aumentar el peso de los proyectos de *humanización global*. Estos últimos constituyen el único modo de avanzar en la dirección de una adecuada totalidad histórica.

- Es evidente que el movimiento popular no puede desenvolver su identidad, concentrar su sinergia y desarrollar su proyecto histórico sino a través de un proceso complejo, cambiante y de largo plazo, en el transcurso del cual necesitará realizar, no una, sino *varios y sucesivas sistematizaciones metodológicas* de su experiencia y de la de otros. Si el proceso de su realización histórica es largo, la tarea de adecuación metodológica es permanente, siempre inconclusa y nunca definitiva. La mantención y frescura de su poder sinérgico dependerá de ello.
- Lo anterior presupone que el movimiento social y cultural no puede detenerse en la percepción o creencia de que, en un cierto momento o en una cierta coyuntura, se logró el éxito, o que la historia llegó a su fin por simple culminación. El movimiento de humanización (que es el que, en el fondo, rige al movimiento social popular) no tiene edades de oro ni etapas clásicas que induzcan a los sujetos a mirarse hacia atrás, a contemplar su juventud triunfante y a adorar el monumento levantado a su propio pasado. Cada día tiene su héroe. Cada lucha tiene su mito. Cada futuro es más glorioso que cualquier pasado exitoso. El aprendizaje de lo que vale y pesa la *historicidad* es, tal vez, la mayor culminación de esta metodología.

## 7. Perspectivas

La Historia, como ciencia popular, es hoy un *rebrote* actualizado de prácticas culturales de la memoria que el bajo pueblo desarrolló en el pasado. Es altamente significativo que, ahora, en esta coyuntura histórica neoliberal, se haya presentado ese rebrote. Tan significativo como para pensar que él no es más que el primer

paso de un proceso que puede alcanzar mayor extensión y fuerza en las décadas próximas (las transiciones por abajo no son noticia de cada día). Lo que hay hasta ahora es, sin duda, poco. Pero lo poco que es, es más firme e insistente de lo que algunas autoridades quisieran. Pues en este campo hay identidades fuertes. Y en torno a él, adversarios poderosos que lo miran con sospecha.

El despertar de los *weupifes* es exactamente eso: un despertar. Un despertar rodeado de muchas y grandes tareas por hacer. La sistematización de la enorme memoria popular que lleva casi dos siglos acumulando datos y sentimientos no es una tarea a realizar en un día o dos, en un semestre académico o en una generación. Pues involucra devolver a los chilenos pobres su inteligencia social (L. E. Recabarren) y, con ella, su expropiada soberanía histórica.

¿Dónde comenzar? Los rebrotes se han presentado dispersos, pero en el mismo territorio popular. En sus poblaciones, en sus comunas, en sus barrios marginales. Por ahora, en esas bases que orientan su acción mirando hacia el gobierno local.

Nuestro deber es convencernos cada vez más de que sólo la progresiva capacidad del pueblo será efectivamente el arma formidable que ha de producir la reorganización de la sociedad. Pero la capacidad progresiva del pueblo no se adquiere en períodos de eterna teorización, ni en interminables ejercicios huelguísticos, sino que esa capacitación debe adquirirse en la práctica de la vida. Cuando las poblaciones, las familias aglomeradas en cada municipio desarrollen una amplia labor municipal, se habrán colocado en el camino que conduce a la perfección progresiva de sus medios de vida (Recabarren, 1917 [1971]: 449).

La Reina, febrero-marzo de 1992.



## Bibliografía

Avello, David Jesús. 1989. Constructores de ciudad: nueve historias del primer concurso "Historia de las Poblaciones". Santiago: SUR.

Bengoa, José. 1985. Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX. Santiago: SUR.

Cáceres, G. 1990. "Tesis sobre Historia de Chile. 1973-1988". Propositiones 19.

Hernández, G. 1990. Historias locales. Santiago: s/e.

Micheli y otros. 1989. La comuna de Peñalolén vista por sus actores. Santiago: s/e.

Morales, L. 1989. Voces de Chuchunco. Santiago: s/e.

Orozco y otros. 1990. Viña El Campesino cuenta su historia. Santiago: s/e.

Quintanilla, Rosa. 1990. Yo soy pobladora. Santiago: Taller Piret.

Recabarren, Luis Emilio. 1917 [1971].

Sabrovsky, E. 1991. "Socialismo, modernidad, futuro". Foro 2000, 1, 3: 1-13.

Salazar, Gabriel (ed.). 1990. "Chile, Historia y Bajo Pueblo". Propositiones.

Salazar, Gabriel. 1990. Violencia política popular en Las Grandes Alamedas. Santiago: LOM.

Sandoval, M. Leorita. 1990. "Trocito de luz". Doc. Inédito.

Taller de Lavandería Santa María. 1984. Lavando la esperanza. Santiago: TAC.

Thompson, P. 1988. The voice of the past. Oral History. Oxford: OUP.

