

El fragmento y sus esquirlas:  
Sobre *Fragmento de Chile*, de Rodrigo Karmy

*Sergio Villalobos-Ruminott*

Quiero dividir mi intervención en unos cuantos puntos a los que llamaré esquirlas, es decir, pequeños fragmentos o trozos que se desprenden de la lectura del libro de Rodrigo Karmy, *Fragmento de Chile*. Una esquirla como pedazo o partícula, pizca o añico, nos envía inmediatamente al universo bélico y sus bombas de racimo, cuyas esquirlas siembran el campo de daños colaterales. De una u otra forma, el *Fragmento* que arroja Karmy, y que está compuesto de tres partes diferenciadas, llena el horizonte de esquirlas y, quiero creer, dejará el campo sembrado de muchos daños colaterales.

1. – Asombra entonces que el título sea, simplemente, *Fragmento de Chile*, sin artículo definido o indefinido, como si el país hubiese sido reducido a la condición de un fragmento de sí mismo, o como si ante nosotros tuviésemos lo que queda del todo, lo que queda de ese proyecto republicano que alguna vez fue más que un fragmento. Y esto es muy provocador porque una de las decisiones de lectura que traman al *Fragmento* es, precisamente, la lectura de la operación dictatorial como desmontaje no solo de la historia patria, sino más radicalmente, de su imaginación republicana. De todo eso no queda sino el recuerdo, algo así como un fragmento de memoria incrustada, como piedra en el zapato de los discursos de la transición, de la modernización y de la globalización.

2. – La cuestión central que recorre el *Fragmento*, me atrevo a decirlo, es la posibilidad de un pensamiento no regido por la égida de la soberanía, de la autoridad, del sujeto y de la propiedad. Nos enteramos en las dos últimas y prometedoras páginas, que esa posibilidad recibe el nombre de averroísmo, esto es, recibe el nombre de una forma reprimida de entender *el intelecto común y la potencia imaginal de la*

*razón*, más allá de la reducción teológica del materialismo aristotélico y, por tanto, ya siempre en disputa con la odisea del sujeto y sus diversas facultades modernas. No importa si el referente es Averroes, Giorgio Agamben, Emanuele Coccia, Alain de Libera o Guadalupe Santa Cruz, lo que importa es que Karmy se las arregla para constelar todas estas firmas en una escritura que va develando, diligente y rigurosamente, los entuertos del pacto constitucional pensados por Jaime Guzmán y Fernando Atria, la condición apocalíptica de la teodicea meta-historiográfica de Mario Góngora, o la subsunción final de la lengua a la comunicabilidad consensual y mísera en el Chile actual.

3. – Karmy piensa entonces la condición teológico-política del constitucionalismo chileno, mostrando que, en su incapacidad de preguntarse genealógicamente por el mismo derecho como forma de violencia, se actualiza siempre el argumento teológico y salvífico de una “última instancia”, instancia relativa a la fuerza de Dios, que resguarda la precariedad de toda forma antropológica de la ley. Si el derecho, ignorante de su revés mítico, opera en el mundo con autoridad, lo hace porque restituye la figura de Dios en sus propias conceptualizaciones. En este sentido, soberanía, representación, carta fundamental, pueblo, etc., son otros tantos nombres de pila de la violencia mítica que trama y justifica, en última instancia, al derecho, y en nuestro caso, que siguen limitando el debate sobre la Constitución de 1980 a una cuestión marcadamente teologal, más allá de las buenas intenciones de muchos reformadores jurídicos nacionales.

4. – ¿Es posible un derecho sin soberanía? se trata de una pregunta extraña porque ambas palabras habrían llegado a ser sinónimos en la modernidad occidental. ¿Cómo pensar una organización del poder que no restituya, a su vez, la misma preeminencia del poder en su propia performance? Más que una superación utópica de la soberanía, se trata, y esto es fundamental en el trabajo general de Karmy, de pensar la misma tensión entre poder y potencia sin remitirla a la floja dicotomía de poder constituyente y poder constituido. Es ahí donde el averroísmo del argumento se hace intolerable para una forma de pensar que es incapaz de renunciar al principio de razón, a la autoridad de la ley, a la

forma misma de la soberanía, esto es, a *la soberanía como forma* que organiza y encarna la autoridad en los cuerpos, para disponer de ellos según su juego, que no es sino el juego de la hegemonía. Y es aquí donde apreciamos una de las observaciones más radicales de Karmy: mientras Atria recurre al pueblo, un pueblo ya siempre depurado y teologizado, esto es, convertido en un referente antropológico de la teología política, como referente final de legitimidad para la constitución – alegando desde ahí la ilegitimidad de la misma Constitución de 1980 por haberse ahorrado al pueblo, cuestión que la masiva participación popular en el plebiscito de 1988 habría subsanado -, Karmy no solo muestra la condición *abstracta* y substancializada a la vez, de ese pueblo, que es uno de los nombres de Dios, sino que además, cuestión fundamental, apunta a la transformación de *el pueblo* en *la población*, transformación operada precisamente por el dispositivo gubernamental implementado por la dictadura, la que habría realizado finalmente la transición chilena, en la medida en que la llamada transición a la democracia solo oculta la transición radical de Chile, como proyecto republicano, a su condición actual, fragmento territorial despojado de tiempo, subsumido a las lógicas de la acumulación y a las formas policiales de la biopolítica de las poblaciones. Por supuesto, acá aparece mencionada la película *NO* de Pablo Larraín, y quizás sea este el nudo problemático donde el cine de Larraín en general debería ser interrogado como síntoma de una transición desde el proyecto republicano pre-golpe hacia la sociedad del espectáculo post-golpe.

5. – No es casual entonces que el eje de su segundo fragmento sea el famoso *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*, escrito por Mario Góngora el año 1981. Como se sabe, estamos frente a un ensayo fundamental en la tradición del ensayismo historiográfico nacional, que Gabriel Salazar defendió frente al silencio de la historiografía académica bajo dictadura y contra las formas vociferantes del estructuralismo sociológico y económico en ese periodo. De hecho, Salazar nos dice lo siguiente sobre el ensayo de Góngora:

Si se tiene presente lo anterior, se comprenderá de inmediato la importancia del ensayo escrito por el profesor Mario Góngora en 1981: rompe medio siglo de silencio social de los historiadores chilenos, saca por fin una voz históricamente sabia a plena luz del día, abre las ventanas de la ‘caverna platónica’ colonial, restaura la función social - más que académica - de los ‘ensayos históricos’ e incita al debate nacional a tomar verdadera altura, es decir, a retornar a lo que le es propio. En este sentido, sin duda, este estudio está llamado a tener consecuencias de significación en la ya larga reflexión chilena sobre la “crisis crónica del país”. (“Historia, historiadores, Estado y sociedad”, Gabriel Salazar, 104).

Sin embargo, mientras Salazar va construyendo mediante elogios la estrategia de su reseña, Karmy ve en el texto de Góngora la reiteración de un mismo horizonte teológico político que si antes, con Atria, se expresaba en la indeterminación de la última instancia, esa fuerza divina que estaba siempre bajo la manga del legislador, suerte de recurso apofático para la ocasión, ahora, con Góngora, aparece bajo la forma de una meta-historiografía apocalíptica, que lamenta la bruta y abrupta implementación militar del neoliberalismo, *no por las muertes y las desapariciones*, sino por los efectos que dicho neoliberalismo tendrá sobre el Estado nacional. Si Atria se muestra renuente a pensar críticamente el reverso violento del derecho y no interroga la condición apofática del pueblo soberano, Góngora no renuncia nunca a tu tesis central: en Chile el Estado habría formado a la nación, tesis anti-contractualista y radical, que pende, sin embargo, de una transcendentalización de la *forma* Estado como matriz constituyente de la historicidad de la nación. De esta manera, el inteligente conservadurismo de Góngora, como el constitucionalismo de Atria, es incapaz de abandonar la centralidad del Estado (o del derecho) como centro-sujeto de la historia, esto es, como forma soberana. Después de todo, la soberanía (la metafísica) como forma no es sino la operación de donación que da forma a la heterogeneidad de lo viviente, organizándolo y jerarquizándolo con ese mismo acto formativo.

6. – Salazar, inteligentemente, no solo elogia la salida del closet que el ensayo de Góngora representaba en un país amedrentado por la violencia militar, también observa una limitación fundamental en el argumento del viejo historiador portaliano, a saber, la identificación del Estado con los aparatos de Estado, con sus instituciones civiles y militares, las que, a través del siglo XIX, habrían logrado resistir no solo las amenazas del federalismo y la anarquía, las multitudes y muchedumbres desbocadas, sino también el caudillismo que tanto daño había causado, según diagnóstico compartido por liberales y conservadores, en las repúblicas hermanas. Estas fuerzas, según este relato providencial, también habían logrado darle a la nación un Estado en forma, esto es, un Estado capaz de formar, a su vez, a la nación, auto-erigiéndose en poder constituyente y soberano, y no como el efecto liberal y espurio de una dudosa teoría del pacto social. En este sentido, esta teoría del Estado como principio de razón de la historia nacional se ve amenazada por su desmontaje neoliberal, frente a lo cual solo cabría, para Góngora, retomar el rumbo de los *años de formación*. Salazar muestra esos años como una reconstrucción interesada, ignorante de las rupturas históricas que constituyen la historia efectiva de los pueblos, pero, sobre todo, le disputa al estatismo de Góngora, la posibilidad de otro punto de vista, más adecuado a la realidad de los procesos históricos, un punto de vista cuyo centro, lejos del Estado y su condición impersonal, es ya el movimiento popular y su *soberanía desde abajo*.

Las Fuerzas Armadas - objeto Salazar - pueden tener, sin lugar a dudas, más poder material que ningún otro sector social, pero ello no quiere decir que ese poder se identifique con el poder de la sociedad para realizar la historia que ella determine. Este es un principio fundamental de toda reflexión sobre la historia, y lo es de un modo especial en la década de los 80, que presencian, a nivel mundial, un proceso de rebelión, ya no de unas cuantas masas anónimas y caprichosas, sino de las sociedades mismas contra las cristalizaciones estatales independientes que presumen monopolizar la historia. (109)

Poco después nos enteraremos que esas *sociedades mismas* no representan en absoluto la floja noción de sociedad civil, que para Salazar solo es una ingenuidad de las sociologías renovadas, sino que darán paso a su importante re-elaboración de la noción de pueblo y de bajo-pueblo con las que emprende una lectura a contrapelo de la historia social del país (*Labradores, peones y proletarios* 1985). Ahí está entonces, de nuevo, el problema que Karmy no se cansa de insinuar, lo que llamamos el carácter apofático o la ‘última instancia’ de la soberanía, su última encarnación, que no es sino substantivación y apropiación del intelecto común en la figura de un sujeto, por muy marginal que este sea, cuya historicidad se mide según el índice de una politización soberana, esto es, de una agencia avalada en algún tipo de racionalidad estratégica. Salazar, hay que decirlo, es uno de nuestros mejores historiadores, y lo que hay que discutir en su importante trabajo no es sino la insistencia de la hipótesis antropológica, *en la forma soberanía y en la soberanía como forma*, que forma e informa la historicidad de las muchedumbres según una racionalidad alternativa, pero inversamente proporcional, a la del pueblo inmarcesible de Atria, o a la del Estado en el ensayo apocalíptico de Mario Góngora.

7. – El último fragmento que he traído hoy, esquirla y fragmenta la lengua a disposición para narrar la historia. Atendiendo a la escritura singular de la lamentablemente fallecida escritora Guadalupe Santa Cruz, Karmy hace converger la respiración agobiada de una escritura del agotamiento, con el agotamiento mismo de una lengua, la de la transición, que habría perdido toda raigambre existencial al quedar convertida en el medio de circulación y de comunicabilidad consensual y equivalencial de la post-dictadura chilena.

PALADEO LAS MAREAS DE AGUA QUE SE BATEN EN  
MI BOCA, resaca de agua dulce yendo y viniendo contra el  
oleaje turbio, blanco y salado. Y un tambor me canta por todo  
el cuerpo, uñas, corazón, muñecas, blanda concha, rodillas,  
frente honda, calza larguísima desde el estómago que llega hasta  
la lengua sin cantar cantando, un tarabust por el diadema de los  
oídos retumba sin sonar sino resonando en todo desde ese

antiguo canto del radio trasmisor: “sube, sube, sube la espumita. Sube, sube, sube la espumita, y mi corazón palpita, palpita, palpita”. Quisiera vomitar el canto, devolver su repetición, el encanto insistente que quiere sin canto arrastrarme hacia ese lugar del canto que no quiero cantar sino expulsar su espuma reiterada, su subir sin subida, su empuje sin vuelco. (*Esta parcela* 80)

En medio de un pueblo que no deja de cantar el pegajoso ritmo de la transición y de la globalización, Lupe quiere vomitar el canto, dejar salir la espuma que intoxica de sentido y que reduce la lengua a su mera función reproductiva. Ella, nos dice Karmy con la tesis del golpe a la lengua a contramano, escribe suspendiendo la narratividad desdramatizada de un tiempo que, utópico e ingenuo, cree en la globalización y en el derecho, para advertirnos ahí de una honda crisis del lenguaje, en la medida en que este lenguaje ha sido reducido a la condición antropomórfica de la significación, del intercambio de información.

Karmy insiste, ahora junto a Deleuze, oponiendo al modelo cartográfico y pastoral de un principio de razón que organiza las lenguas, los cuerpos y los sentidos, un jardín topológico que, renunciando al principio de razón pastoral, se inscribe en el *De Rerum Natura* sin articulación, constelado por la irreductible diversidad material de las especies. Lupe escribe no en otra lengua, sino en un abismo en la misma lengua, haciendo la experiencia de una extranjería con respecto a la euforia de esa época, como si sus palabras no estuviesen dirigidas a nadie, sino, por el contrario, hacia el corazón mismo de la lengua, esto es, a la *lalangue*, dimensión de una relación de extimidad con la ley, donde el goce no se escatima, mientras el sentido cae derruido ante nuestros pies:

Me brotaban por la boca letras hasta la frente, oscureciendo la visión del mí a mundo, echando hacia adentro la sangre, palabras pulsadas, tictac líquido repetido en venas. En vano rostro se distampaba un canto orfebre, epifanía que por coro

llevaba el son humanido. Refregado, repercutido, mientras yo cocineaba canturreando.

Es corpe humanido cariñaban partías de un de mío. Ser. Fragaban en disconcerto, fregatas, friegando, alanzas de nochizo jurare: tambala mandibuelo y el simiento. Ne timoro ni agano, alindámesos del foresto más cureado, solicio antro, esnuda pátula dos fertiente, avor es manos, arcaício. (*El contagio* 141)

*Lalangue* que surge de *El contagio* nos lleva a la misma posibilidad de una experiencia abismal con la historia, inanticipable e irreducible a algún principio de razón: averroísmo de los cuerpos y las palabras rotas, que nos enseñan el camino hacia la posibilidad de una experiencia de la revuelta histórica, más allá de la culpa, donde el goce nada tiene que ver con el triste consuelo de los hombres de Dios. Esto es la historia, no su promesa, y Karmy lo sabe bien: existir es ya siempre ser parte de un comunismo sucio, otro nombre para el jardín como edén sin Dios ni ley.

Santiago, agosto 2019