

RAÍCES DE EXPRESIÓN

2025

| EDICIÓN NÚMERO XX

“LA CONSTRUCCIÓN DEL PASADO DESDE DIFERENTES PERSPECTIVAS”

“LA CONSTRUCCIÓN DEL PASADO DESDE DIFERENTES PERSPECTIVAS”

2025 | EDICIÓN NÚMERO XX

Raíces de Expresión

La revista de los estudiantes de historia

Dirección

Francisca Ortiz Rodríguez

Equipo Editorial

Catalina Paredes Bacon

Camila Catro Marchant

Joan Navia Pereira

Diseño y Diagramación

Emilia Cuevas Lufer

Diseño Portada

Emilia Cuevas Lufer

revistaraicesdeexpresion.com

ISSN: 0718-5146

AGRADECIMIENTO

La Revista Raíces de Expresión agradece profundamente el apoyo brindado por parte del Instituto de Historia y la Dirección de Asuntos Estudiantiles de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Agradecemos la participación de todas las personas que formaron parte del trayecto que hoy concluye y se materializa en la vigésima edición de nuestra Revista.



ÍNDICE

6 Editorial

7 Artículos

- 7 Fingiendo hipótesis: el caso de la controversia entre Hooke y Newton (1666-1703) y la posibilidad de la Historia de la Ciencia como área de construcción interdisciplinar.

Martín Alarcón Barrios

- 17 El rol de la diplomacia pública japonesa hacia el exterior: La construcción de un régimen afectivo en Chile (1990-2017).

David Antonio Opazo Zambelli

- 31 Resistencia y solidaridad en la prisión política: Experiencias de mujeres militantes en la dictadura chilena.

Catalina Hidalgo Araya

- 58 Temporeidad e Historicidad: la importancia del Dasein para la investigación histórica.

Benjamín Jara Serey

- 77 Llico: Memoria, Oficio y Territorio. Identidad Local y recolectores en la Costa del Maule.

Noelia Giacaman Luna, Joaquin Jaque Carrasco, Makarena Urbina Becerra

90 El Árbol

- 91 Descripción portada.

- 92 El pasado con distintos ojos.

Eva Cabalá Mallea

EDITORIAL

El énfasis de la vigésima edición de la Revista Raíces de Expresión se encuentra expresado en el propio tema y título de la revista: “La construcción del pasado desde diferentes perspectivas”. Uno de los propósitos de la historiografía es pensar y reflexionar sobre la experiencia de los sujetos en el espacio y tiempo a través de la investigación, lectura y escritura, en tanto la Historia no solo es el acaecer, sino también y esencialmente una construcción discursiva e intertextual. Esta propuesta busca fomentar la interdisciplinariedad y una comprensión compleja del pasado; invita a los postulantes a ser creativos y a aportar e innovar en el área de conocimiento. Tuvo como propósito central realizar una amplia convocatoria que invite a participar a una mayor cantidad de alumnos, para que logre ser un gran aporte al conocimiento de la disciplina historiográfica y para el conocimiento en general.

Fingiendo hipótesis: el caso de la controversia entre Hooke y Newton (1666-1703) y la posibilidad de la Historia de la Ciencia como área de construcción interdisciplinar.

Martín Alarcón Barrios

Introducción

¿En qué medida la Historia de la Ciencia ofrece una posibilidad de trabajo interdisciplinar? El siguiente artículo pretende responder esta inquietud a través de un caso histórico: la controversia por la autoría de la Teoría de la Gravitación Universal entre los filósofos naturales Robert Hooke (1635-1703) e Isaac Newton (1642-1727)^[1], ocurrida al interior de la Royal Society de Londres durante el período de 1666-1704. La hipótesis que se maneja en este trabajo es la siguiente: la controversia de carácter científico que se dio entre Hooke y Newton nos obliga histórica y epistemológicamente a trabajar tanto con la historiografía, como también con la filosofía de la ciencia, debido a la complejidad en la comprensión de la “Ciencia”. Para argumentar sobre ello, en primer lugar, se señalará cuáles son las herramientas que debe poseer un historiador/a en la labor de realizar una reconstrucción histórica de la ciencia que tenga consistencia epistemológica, principalmente en el entendimiento conceptual y teórico de la “Ciencia”. En segundo lugar, se argumentará que —desde una postura historiográfica ligada al historicismo filosófico de la ciencia de mitades del siglo XX— la opción para comprender la complejidad de la ciencia se puede encontrar, en general, en las propuesta de Imre Lakatos (1922-1974) y los Programas de Investigación Científica (PIC) como una forma en que, por un lado, se entiende que la ciencia progresa de manera interna, más allá de determinadas condiciones sociales y culturales; por otro lado, la labor del historiador/a recae en comprender y luego analizar los procesos históricos en que ocurrieron los cambios progresivos de la ciencia, como es en nuestro caso el PIC newtoniano.

^[1] Una precisión histórica es no llamar a los filósofos naturales como “científicos”, más allá que su práctica sea similar. Recién hacia el siglo XIX es que se empezó a distinguir claramente al científico/a mediante la separación y “especialización” de las disciplinas. Para ello se puede ver el prólogo de Carlos Pérez Soto en la obra de Martínez, Ignacio. *Sobre la órbita de los planetas de Hegel*. Lima, Editorial Ande, 2022, pp. 11-20. Cabe destacar que Pérez Soto considera que la “especialización” es más bien un empobrecimiento teórico y práctico. Asimismo, cuando se habla de “ciencia”, nos referimos a las conocidas como “ciencias naturales”. Para matizar el término, las entendemos como ciencias empírico-analíticas según Habermas, Jürgen. *Teoría y Praxis*. Madrid, Editorial Tecnos, 1987 [1963], p. 19.

Finalmente, en la conclusión se señalarán algunas de las limitaciones disciplinares propias de la historiografía y las esperanzas de trabajo interdisciplinario para tratar de descifrar la complejidad de la ciencia.

Para fines metodológicos, en primer lugar, se presentará la discusión en términos teóricos e históricos sobre la Gravitación Universal en las figuras de Hooke y Newton, mediante fuentes de la época en complemento con estudios especializados relacionados a la controversia. En segundo lugar, se procederá al análisis de la filosofía historicista de la ciencia de la segunda mitad del siglo XX a través de sus autores y estudios especializados sobre ellos para llegar a los resultados esperados señalados en el párrafo anterior.

Hooke, Newton y la Gravitación Universal.

Robert Hooke (1635-1704) e Isaac Newton (1643-1727) tienen una de las controversias más famosas dentro de la ciencia del siglo XVII sobre la autoría de la Ley (o Teoría) de la Gravitación Universal.^[2] Ambos pertenecieron a la Royal Society, la sociedad científica más importante fundada en la época de la Restauración inglesa posterior a la revolución de Oliver Cromwell (1599-1658)^[3], convirtiéndose esta en el epicentro global de la Filosofía Natural experimental, lo que se terminará convirtiendo en lo que comprendemos actualmente como ciencia^[4]. Robert Boyle (1627-1691), otro de los grandes personajes de la Royal Society y jefe de Hooke, considerado el primer gran filósofo experimental, será uno de los primeros en renegar de la retórica de la filosofía natural previa —principalmente cartesiana—, a la cual se refería en que “era como pintar los lentes de un telescopio”.^[5]

La controversia, por un lado — en términos internos de la ciencia—, debatió sobre la existencia de una “fuerza gravitatoria” entre dos cuerpos —lo que va a derivar en la Ley del Inverso al Cuadrado—, trabajada por Hooke a mediados de la década de 1670, y explícitamente conversada con Newton en 1679-1680.^[6] Hooke, que

^[2] Moledo, Leonardo y Magnani, Esteban. *Diez teorías que conmovieron al mundo*. Buenos Aires, Capital Intelectual, 2006, p. 66.

^[3] Para analizar en detalle todo el revolucionario siglo XVII inglés, ver Hill, Christopher. *El siglo de la revolución*. Madrid, Editorial Ayuso, 1972 [1965].

^[4] Martínez, *Sobre la órbita de los planetas de Hegel*, pp. 14.

^[5] Shapin, Steven. *Nunca Pura, vol. 1*. Buenos Aires. Prometeo libros, 2015 [2010], pp. 43.

^[6] Newton, Isaac. *The Correspondence of Isaac Newton, Vol II*. London. Cambridge University Press, 1960, pp. 297-314.

trabajaba casi sin descanso para presentar los experimentos en las sesiones de la Royal Society, era considerado un genio mecanicista que, sin embargo, tenía la desventaja de no tener el mismo estatus social que sus pares, lo cual, como ha mostrado Shapin, tiene una influencia en la práctica científica de la época, en la que la ciencia estaba resguardada por los caballeros hidalgos.^[7] Es posible que haya presentado más avances en lo referente a la gravedad y el movimiento de los planetas fuera de los que se conocen^[8]. Pero una gran parte de sus papeles de trabajo, como también personales, desaparecieron o fueron destruidos por orden de Newton, en un arrebatado por desacreditar a Hooke en 1704.^[9]

Asimismo, se documenta que Newton entre los años 1665-1666, como consecuencia de su insatisfacción con respecto a las proposiciones de Kepler, se encontraba trabajando en el desarrollo de una explicación prematura de su teoría de la gravedad (en el conocido Sistema del Mundo, publicado póstumamente)^[10], con la finalidad de encontrar una medición de la distancia de los planetas y las fuerzas que actúan en la interacción de los cuerpos celestes. En rigor, este texto se da a conocer de forma póstuma, por ende, Hooke, al momento de trabajar en la gravitación, desconocía la variante de la medición de la distancia gravitatoria que prematuramente había formulado Newton, aunque tenía claridad en las capacidades matemáticas y astronómicas de él, por lo que en noviembre de 1679 le escribió solicitando su opinión respecto de la hipótesis que estaba trabajando sobre las fuerzas centrípetas de los cuerpos planetarios, en que le plantea “saber su parecer sobre la de componer los movimientos celestes de los planetas a partir de un movimiento directo por la tangente y un movimiento atractivo hacia el cuerpo central; o sobre cuáles son sus objeciones a mi hipótesis sobre las leyes o causas de la Elasticidad”^[11]. Cohen, en su estudio sobre la revolución newtoniana, en el que aborda en el capítulo 5 el contexto de la discusión teórica sobre la gravedad a partir de las leyes de Kepler, señala que este intercambio con Hooke fue una de las causas primordiales para que Newton llegase a formular la ley de gravitación universal, matizando en que es sólo un aporte iluminador, siendo los cálculos matemáticos el cuerpo principal en dicha ley.^[12] De hecho, llegar a elaborar esos

^[7] Shapin, Steven. *Una historia social de la verdad*. Buenos Aires. Prometeo libros, 2015 [1994].

^[8] Véase, por ejemplo, Hooke, Robert. *An Attempt to Prove the Motion of the Earth from Observations*. London. T.R. printer to the Royal Society, 1674.

^[9] Isaac Newton vs Robert Hooke on the Law of Universal Gravitation. MultiMedia Publishing, 14/01/2019. <https://www.telework.ro/en/e-books/isaac-newton-vs-robert-hooke-on-the-law-of-universal-gravitation/>

^[10] Newton, Isaac. *El sistema del mundo*. Buenos Aires, Editorial Aguilar, 2011 [1727].

^[11] Newton, *Correspondence*, p. 297. La traducción es propia.

^[12] Cohen, I. Bernard. *La revolución newtoniana y la transformación de las ideas científicas*. Madrid. Alianza Editorial, 1983 [1980], p. 264.

cálculos le llevó bastantes años si tenemos en cuenta la rapidez matemática que poseía Newton, puesto que en 1686 es entregado el manuscrito de los *Principia* que contiene la teoría de la Gravitación Universal^[13]. Hooke leyó este manuscrito, lo cual da inicio a su alegato, que no se resolverá hasta su muerte en 1703, cuando Newton un año más tarde comienza la tarea de eliminar los vestigios hookeanos como presidente de la Royal Society.

Por otro lado, la controversia ilustra cómo las disputas de carácter científico no escapan de la realidad histórico-cultural, sino que, por el contrario, son un fiel reflejo de ella: mientras que Hooke era más bien un trabajador de la ciencia (filosofía experimental)^[14] — en tanto ayudante de filósofos experimentales que, a su vez, eran personajes de las altas esferas sociales, como es el caso de Boyle—, encargado de ir preparando materialmente los experimentos, como la bomba de vacío^[15], y ejecutarlos en las demostraciones que se ofrecían al interior de la Royal Society, recibiendo un salario en ello. Mientras tanto, hay que decir que Newton era un sir, un caballero de respeto que prontamente ganó el estatus social de protector de la verdad, que no tenía una dependencia salarial del realizar experimentos para subsistir, puesto que se le entregaron incluso las cátedras de matemáticas en Cambridge en 1669. A la hora de tomarle el peso científico a las proposiciones y experimentos presentados por los filósofos experimentales, no solamente era válida la forma de demostración empírico-experimental, sino también de quién provenía en cuanto a posición social. Entonces, dada las circunstancias, uno puede situar la controversia en la temporalidad 1666-1703: desde que Newton trabaja en su Sistema del Mundo (1665-66), como también Hooke muestra experimentos sobre la gravedad a la Royal Society^[16], hasta el año de 1703, en que Hooke muere y Newton asume la presidencia, iniciando el proceso de eliminación de la importancia que tuvo Hooke sobre la Royal Society, tal como señala Sfectu.^[17]

Esta controversia, en general, ha sido tratada como una “nota al pie de página” en la vida de los autores, más que recibir un tratamiento sistemático. Sin embargo, existen diversos artículos que abordan el tema de forma sistemática, tanto en términos científicos, como en la disputas que se pueden denominar “sociales”.^[18] La problemática en la que giró todo, es la siguiente:

$$F = G \cdot m_1 m_2 / r^2$$

^[13] Newton, Isaac. *Principios matemáticos de la Filosofía Natural*. Madrid. Tecnos, 2023 [1687].

^[14] Esta interpretación está basada en el capítulo 9 “¿Quién fue Robert Hooke?” Shapin, Nunc Pura, vol. 1, pp. 237-272.

^[15] Ídem. La sugerencia es que Hooke debería ser reconocido cocreador de la bomba de vacío atribuida a Boyle.

^[16] El manuscrito no se encuentra en formato pdf. Sin embargo, se encuentra digitalizado en la página de la Royal Society. https://makingscience.royalsociety.org/items/rbo_3_31/of-gravity-by-robert-hooke?page=1

^[17] Isaac Newton vs Robert Hooke on the Law of Universal Gravitation. MultiMedia Publishing, 14/01/2019. <https://www.telework.ro/en/e-books/isaac-newton-vs-robert-hooke-on-the-law-of-universal-gravitation/>

^[18] Sobre lo social en la ciencia, se recomienda el estudio clásico de Bernal, John. *Historia social de la ciencia* 1. Barcelona, Editorial Península, 1967 [1954].

F es la fuerza, G es la constante gravitacional, m_1 y m_2 son las masas con las cuáles el objeto interactúa y r es la distancia entre los centros de masa. Toda la controversia gira alrededor de esta fórmula, debido a que, por un lado, Hooke formuló efectivamente la idea de la gravitación universal, en tanto demostración de los paralelismos entre los movimientos terrestres y celestes, como señala Kuhn respecto de la controversia^[19], así también del cambio de “fuerza centrífuga” a “fuerza centrípeta” en lo referente a la ley del inverso cuadrado y las órbitas elípticas —que se puede comprobar analizando la correspondencia que mantuvo con Newton—^[20], pero no la demostró matemáticamente^[21]. Por otro lado, Newton encontró las matemáticas que sustentaron el trabajo experimental que produjo predicciones empíricas nuevas, una tarea que le requirió años y que le permitió dar el paso fundamental que sus pares no pudieron concretar.^[22] Sin embargo, Newton no le atribuyó el mérito correspondiente a Hooke y los otros filósofos —tanto experimentales como teóricos— que le ayudaron en la formulación de la Gravitación Universal. A lo sumo, a Edmund Halley se le asocia —respecto a la contribución de la ciencia newtoniana más que el beneplácito por parte de Newton— positivamente en conjunto con Newton por la predicción acertada del “cometa Halley”, trabajada teóricamente para luego ser demostrada empíricamente —mediante la observación telescópica— en 1758 como un gran triunfo de la ciencia newtoniana. Aun así, la actitud de Newton, notoriamente individualista y despectiva a medida que adquiría poder al interior de la Royal Society, fue de renegar los aportes de Hooke y Halley. Tal como comenta Lakatos “los reconocimientos de Newton no eran enteramente sinceros; pensaba que sus precursores no los merecían: el auténtico descubridor era él. Las reglas metodológicas de la segunda edición eliminaban, por implicación, los reconocimientos anteriores que se había visto obligado a realizar: una hipótesis carente de prueba inductiva experimental no constituye un descubrimiento”^[23]. De hecho, tal como se ha comentado, al momento de asumir la presidencia en 1703, Newton empezó a remover cualquier rastro posible de los aportes de Hooke —vía eliminación de documentos y menciones en las reediciones de trabajos como la edición de los Principia de 1713—, es una muestra más de la arrogancia respecto a compartir la elaboración de la teoría.

Llegados a este punto, nuestra observación se evidencia en que hay todo un conjunto de conocimiento científico e histórico que se va traspasando, dificultando la idea de que se puede inventar el conocimiento desde la “nada”.

[19] Kuhn, Thomas. *La revolución copernicana*. Barcelona. Editorial Planeta-De Agostini, 1993 [1957], p. 318.

[20] Cohen, *La revolución newtoniana*, p. 271

[21] Lakatos, Imre. *Escritos filósofos 1: La metodología de los Programas de Investigación Científica*. Madrid. Alianza Editorial, 2007[1974], pp. 263-264.

[22] Ibid., p. 244. Lakatos argumenta que el caso newtoniano es por excelencia el ejemplo de un Programa de Investigación Científico progresivo.

[23] Ibid., pp. 263-264

El conocimiento siempre es colectivo. La existencia clara de sociedades científicas durante el siglo XVII —siendo la Royal Society el caso ejemplar^[24]— es prueba de ello. Tanto Hooke como Halley aportaron —y posiblemente más personas que no han obtenido su reconocimiento— en su formulación. La tarea del historiador/a en su reconstrucción histórica puede aportar también en algo, es en demostrar la relevancia de estos y otros personajes a la hora de pensar la Teoría de la Gravitación Universal.

Entonces, ¿cómo esta controversia puede operar como un ejercicio deseable de prueba sobre el análisis interdisciplinar entre la historiografía y otras disciplinas? Para ello, debemos entrar en las problemáticas de la filosofía historicista de la ciencia del siglo XX.

La Filosofía Historicista de la Ciencia del siglo XX y las herramientas epistemológicas.

“Para escribir historia de la ciencia, la filosofía de la ciencia resulta primordial. Un problema filosófico, constituye la médula de una «reconstrucción racional interna» de la historia, sin la que no puede escribirse la historia real”^[25]. De esta manera, el matemático, físico, filósofo e historiador, Imre Lakatos, establece una conexión obligatoria entre la escritura de la historiografía de la ciencia y la filosofía de la ciencia. La premisa básica para la conexión interdisciplinaria a la hora de escribir historia de la ciencia es la siguiente: no se puede hacer una reconstrucción histórica científica sin estar familiarizado con los problemas que conlleva la ciencia. Y es que necesariamente, si se toma el caso de la controversia entre Hooke y Newton, al estudiar la ciencia en Inglaterra durante el siglo XVII^[26], es necesario comprender, cómo se ha dicho previamente, que, en su contexto, no existía la “ciencia” como tal, sino más bien era la filosofía natural. Así también, el cambio que se originó en Inglaterra —y en específico al interior de la Royal Society—^[27] hizo de la filosofía experimental el paradigma —en el sentido kuhniano—^[28] en la ciencia, primero en

^[24] Para una profundización sobre la Royal Society en sus primeras décadas, ver a Birch, Thomas. *The History of the Royal Society of London*. London, Millar in the Strand Press, 1756.

^[25] Lakatos, *Escritos filósofos 1*, p. 243.

^[26] Si bien la gama de estudios es muy variada, se destacan los aportes presentados por el historiador Steven Shapin. Ver Shapin, Steven. *Una historia social de la verdad*. Buenos Aires, Prometeo Libros, 2015.

^[27] Sobre los orígenes de la Royal Society dentro del contexto revolucionario inglés del siglo XVII, se recomienda el estudio del historiador Christopher Hill. Ver Hill, Christopher. *Los orígenes intelectuales de la Revolución inglesa*. Barcelona, Editorial Crítica, 1980 [1962]. Para un estudio de caso al interior de la Royal Society, como también de una polémica científico-filosófica, ver Shapin, S. y Schaffer, S. *El Leviathan y la bomba de vacío*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2006 [1987].

^[28] Si bien, dentro de nuestro entendimiento, compartimos la visión de Lakatos y los Programas de Investigación Científica para entender los cambios al interior de la ciencia, el concepto de paradigma es útil en este caso específico. Para una introducción a la historia y filosofía de la ciencia, como también para comprender el concepto de paradigma, ver Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2021 [1962]. Para una mayor complejización en el pensamiento de Kuhn desde su obra, ver Kuhn, Thomas. *La tensión esencial*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2016 [1977]. Para una crítica del concepto de paradigma, se recomienda ver Pérez Soto, Carlos. *Sobre un concepto histórico de Ciencia*. Santiago, LOM Ediciones, 2008 [1998], pp. 161-174.

para luego extenderse por Europa. “Hypotheses non fingo” (No finjo hipótesis)^[29], señaló Newton. ¿Qué significa esto? Que ahora, más allá de la Lógica de tipo cartesiana, de lo que se trata no es de probar teóricamente nuestros saberes, sino demostrarlos empíricamente, mediante pruebas experimentales.

Desde luego, la evolución de la filosofía de la ciencia tuvo considerables cambios epistemológicos durante los siguientes siglos, los que exceden nuestros fines en este artículo, pero que han sido abordados de manera satisfactoria por múltiples perspectivas y trabajos.^[30] Lo que destacaremos —por importancia respecto a la entrega de herramientas epistemológicas para los historiadores/as a la hora de pensar en la complejidad de la ciencia— es la llamada Filosofía Historicista de la ciencia que surgió a mediados del siglo XX con figuras como Thomas Kuhn (1922-1996) y su teoría de los paradigmas científicos^[31], Paul Feyerabend (1924-1994) y su anarquía epistemológica^[32], e Imre Lakatos y sus Programas de Investigación Científica^[33]. Como señala Pérez Soto, se destacan estos autores, por sobre otros historicistas, por la novedad en los aportes que formularon y el rol que cumplen dentro de la historia de la filosofía de la ciencia en su consistencia epistemológica.

^[34] Las principales formulaciones de la filosofía historicista de la ciencia son, en aquellos autores y en primera instancia, que la historia de la ciencia le da el sustento empírico, mediante el estudio de la práctica científica, a las legitimaciones teóricas que se pueden fundamentar en torno a la ciencia. Al contrario de la lógica posmodernista, se comienza desde la práctica hacia la teoría.^[35] En segunda instancia, posterior a todo el debate que En segunda instancia, posterior a todo el debate que ocasionó el falsacionismo popperiano^[36], se asume que la ciencia no tiene un método, no existe el método científico. Para no escandalizar a un público creyente en la ciencia —como dijese Feyerabend—^[37], se puede decir que la ciencia

^[29] Newton, Isaac. *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*. Londres, Apud Guil. & Joh. Innys, Regiæ Societatis typographos, 1726, p. 530. Newton, Isaac. *Principios matemáticos*, p. 621.

^[30] Se recomiendan, principalmente, los textos de Newton-Smith, W.H. La racionalidad de la ciencia. Barcelona. Paidós Studio, 1987 [1981]; Brown, Harold. La nueva filosofía de la ciencia. Madrid, Editorial Tecnos, 1994 [1977]. Lakatos, Imre. Historia de la Ciencia y sus reconstrucciones racionales. Madrid. Editorial Tecnos, 1990 [1970] y, para una comprensión general, ver Pérez Soto, Sobre un concepto histórico de Ciencia.

^[31] Como ya se ha mencionado, el texto canónico para comprender el concepto de paradigma es Kuhn, La estructura.

^[32] En conjunto con el Tratado para una comprensión mejor del autor, ver Feyerabend, Paul. Los límites de la ciencia. Barcelona. Ediciones Paidós, 1989.

^[33] Lakatos, Escritos filósofos 1, p. 243.

^[34] Pérez Soto, Sobre un concepto histórico de Ciencia, pp. 31-34.

^[35] Para una crítica general contra el posmodernismo, ver Callinicos, Alex. Contra el posmodernismo. Buenos Aires, Ediciones RyR, 2011 [1989].

^[36] Por limitaciones de espacio no es posible profundizar sobre la importancia del “falsacionismo” propuesto por Karl Popper. Bastará decir que, en primer lugar, él liquidó al inductivismo científico, tratando de mostrar que las teorías científicas deben falsearse para evitar los dogmas y darles sustento empírico. En segundo lugar, destacar que todos los autores aquí mencionados, de una u otra forma, fueron influenciados por Popper. La gracia, sin embargo, es que pudieron ir más allá de él. Sobre el falsacionismo de Karl Popper y las implicaciones en el debate historicista, ver Suárez, Mauricio. Filosofía de la Ciencia: Historia y Práctica. Madrid, Editorial Tecnos, 2022, pp. 109-113.

^[37] Todo el Tratado consiste en una formulación tan interesante, polémica y empíricamente consistente. Ver Feyerabend, Paul. Tratado Contra el Método. Madrid. Editorial Tecnos, 2007 [1975].

tiene múltiples métodos. Exceptuando por Feyerabend, el debate giró en torno a la posibilidad de la demarcación contra las pseudociencias y la inconmensurabilidad de las teorías científicas. Kuhn argumentó, basándose en las prácticas históricas de los científicos, que existe una inconmensurabilidad a la hora de comparar teorías (o paradigmas) científicas entre sí.^[38] No sólo eso, sino que ni los científicos siguen reglas ni la ciencia progresa de un modo racional y, más bien, la constante es un dogmatismo (ciencia normal) imperante hasta ciertos momentos revolucionarios (ciencia revolucionaria).^[39]

En nuestro punto de vista en la utilidad para comprender la lógica interna de la ciencia, el gran salto lo da Imre Lakatos y los Programas de Investigación Científica (PIC). Un PIC es un grupo de teorías científicas que comparten una matriz común. No es una teoría o hipótesis aislada, sino que es un conjunto de hipótesis y teorías. Estos tienen un “núcleo firme” —donde se educan los científicos/as—, que no es otra cosa que la base de todo el programa mediante el que surgirán los problemas y las posibles soluciones. Junto a esto, estará el “cinturón protector”—en donde trabajan de hecho los científicos/as— encargado de enfrentarse a las anomalías que surjan en las problemáticas de las teorías. Finalmente, los PIC pueden ser progresivos y regresivos. Mientras un PIC vaya prediciendo hechos nuevos, es progresivo; si no lo hace, es regresivo.^[40]

Lakatos, educado tanto en el marxismo húngaro —después renegando oficialmente de él, pero con varias influencias lukacsianas y hegelianas—^[41], como en Popper y Kuhn, va a ir más allá de si los científicos/as actúan de manera racional o no, o si siguen las reglas o se las inventan. Para él, la lógica interna de la ciencia es lo importante, y que, en última instancia, sí progresa cuando hay un cambio en un PIC. En otras palabras, Lakatos propone a los PIC como un criterio de evaluación que permita establecer el por qué algunas teorías han superado a las otras durante el transcurso de la historia, como también para futuras teorías. Sin embargo, en lo que respecta a esto último, los PIC, por definición, necesitan de un largo proceso histórico para poder verificarse.^[42]

^[38] Tanto Kuhn como Feyerabend son tratados como “irracionalistas” en el sentido de que la ciencia y los científicos, en mayor o menor medida, no actúan bajo una racionalidad a la hora de formular sus hipótesis y adherirse a diferentes teorías científicas. Ver Newton-Smith, *La racionalidad de la ciencia*, pp. 21-24.

^[39] Kuhn, *La estructura*, pp. 193-208.

^[40] Esta descripción es una simplificación muy resumida. Lakatos explica bastante bien sus teorías. Para un acercamiento a la noción de PIC, se recomienda empezar por Lakatos, *Historia de la Ciencia*. Si el lector/a ya está inserto en las problemáticas de la filosofía de la ciencia, se recomienda ver el ya citado libro de Lakatos, *Escritos filósofos 1*.

^[41] Pérez Soto, *Sobre un concepto histórico de Ciencia*, p. 188. Para una interpretación neohegeliana de Lakatos, ver Hacking, Ian (compilador). *Revoluciones Científicas*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2018 [1980], pp. 243-272.

^[42] Existen múltiples críticas a Lakatos y, la que nos interesa en este sentido, es la casi nula atención a los factores “externos” de la ciencia, que no son sino los factores socio-culturales. Recogemos esta crítica y la integramos en nuestro trabajo, en especial desde los aportes de Steven Shapin y la bibliografía previamente citada. Para la crítica a Lakatos, ver Newton-Smith, *La racionalidad de la ciencia*, p. 109.

¿Por qué destacar el caso de Lakatos? Porque, siguiendo las enseñanzas de los cursos introductorios de nuestra disciplina, el historiador/a toma opciones. Nuestra opción teórica para entender el progreso interno de la ciencia, son los PIC lakasianos. Lakatos menciona que el caso newtoniano es el más acorde para explicar un PIC progresivo y, de hecho, la aseveración respecto a la importancia de Newton es que “se puede afirmar que así como el método de Newton creó la ciencia moderna, la teoría del método de Newton creó la filosofía de la ciencia moderna”.^[43] Sin embargo, nosotros añadimos que sin todos los aportes de los filósofos experimentales y teóricos ligados a la Royal Society, no existiría la ciencia newtoniana. No es que a Newton se le haya ocurrido la idea de la gravedad cuando, supuestamente, le cayó una manzana en la cabeza, sino que ésta surgió colectivamente.^[44]

Conclusiones

Entonces, ¿cómo puede ser la historia de la ciencia una posibilidad de trabajo interdisciplinar? Por su necesidad de abordar conjuntamente la historia, filosofía y, en este caso, la física. Lo que propone no es que el historiador/a se convierta en un filósofo o en un físico/a, sino que debe conocer el estado de las discusiones y problemas de los que quiere abordar, ya que esto permite una aproximación más profunda —tanto histórica como ontológica— con las fuentes y con la complejidad que requiere hablar sobre ciencia. Como todo tipo de construcción de conocimientos, abogamos por un trabajo colectivo interdisciplinar, volviendo a la matriz que el neokantismo convirtió en separación de disciplinas^[45].

La ciencia, exista su método o no, teniendo su propia lógica interna de crecimiento, es esencialmente histórica. La tarea del historiador/a, más allá de que deba estar familiarizado/a con la filosofía y los tratamientos básicos del funcionamiento -como la Ley del inverso al cuadrado, dado nuestro caso-, es la misma que en las amplias variantes de la historiografía: situar el problema en su contexto. La ciencia no está fuera del tiempo histórico, como tampoco escapa de los conflictos político-sociales, ni de los cambios culturales; es esto. Si bien, como se ha dicho, consideramos, al

^[43] Lakatos. *Escritos Filosóficos 1*, p. 280.

^[44] El criterio sobre el futuro y las otras formas de conocimiento, nuevamente por la extensión de este artículo, nos exceden y hay algunos trabajos que satisfacen el tema en cuestión. En complemento con toda la bibliografía señalada, es necesario mencionar algunos trabajos que son posteriores a las proposiciones de Kuhn, Feyerabend y Lakatos. Ver Laudan, Larry. *El progreso y sus problemas*. Madrid. Ediciones Encuentro, 1986 [1977]. Putnam, Hilary. *Razón, verdad e historia*. Madrid. Editorial Tecnos, 1988 [1981].

^[45] Parte de la crisis que llevan las ciencias sociales desde hace décadas es la separación cada vez más prolongada de las disciplinas. Una crítica clásica desde la historiografía se encuentra en Braudel, Fernand. *La historia y las Ciencias Sociales*. Madrid. Alianza Editorial, 1970 [1968]. Sin embargo, la crítica radical que nos interesa, en cuanto va directamente a los fundamentos epistemológicos, se puede encontrar en Pérez Soto, Carlos. *Desde Hegel*. Ciudad de México. Itaca Editorial, 2008.

igual que Lakatos, que al interior de la ciencia hay un progreso histórico interno, al extender esta idea sobre la superioridad de la ciencia frente a otras formas de conocimientos, la seguridad de ello se ve difuminada. Actualmente vivimos en la época en que la racionalidad de la ciencia es lo dominante, y lo es claramente desde la mitad del siglo XIX, pero esto no siempre fue así. Ya hemos examinado brevemente cómo, en los tiempos de Hooke y de Newton, no existía la figura del científico ni tampoco se entendía la ciencia como se concibe actualmente. Y eso que llamamos verdad científica, de hecho, va cambiando durante la historia. Por eso se puede afirmar que la ciencia tiene historicidad.

Entonces, ¿hasta qué punto lo que asumimos como verdades efectivamente lo son? Tal como decía Hegel: “bien podrían ser falsas en su totalidad, o solamente verdades a medias”.^[46] En la tarea de reconstruir la verdad de nuestros días —la racionalidad científica, la verdad de nuestra era—^[47], los físicos/as nos pueden ayudar a comprender lo revolucionaria que significó para la ciencia la teoría de la gravitación universal, sus limitaciones y la vigencia en la práctica científica.^[48] Los filósofos/as nos pueden dar los elementos epistemológicos para comprender los fundamentos de las ciencias y las variaciones, incluso preguntándonos hasta qué punto estos fundamentos son ontológicos. Los sociólogos/as, por su parte, sobre cómo eran las interacciones sociales y hasta qué punto es una construcción social la ciencia, entre otros. Los historiadores/as, no desde nuestra trinchera como usualmente se menciona, sino que desde nuestro espacio de aporte, tenemos que aportar desde la lógica de la Historia, como menciona E.P. Thompson (1924-1993): “Nuestro objetivo es el conocimiento histórico; avanzamos nuestras hipótesis para explicar tal formación social concreta del pasado, tal secuencia concreta de causas”.^[49]

^[46] D'Hont, Jacques. *Hegel*. Barcelona. Tusquets Editores, 2002 [1998], p. 35.

^[47] Se puede opinar en favor o en contra de ello, pero, tal como menciona Pérez Soto, es un hecho que vivimos en la era de la racionalidad científica. Pérez Soto, *Sobre un concepto histórico de Ciencia*, p. 210.

^[48] De hecho, como menciona Pérez Soto, literalmente para mandar cohetes al espacio, basta con las leyes de Newton. Ídem, 79.

^[49] Thompson, E.P. *Miseria de la Teoría*. Barcelona, Editorial Crítica, 1980 [1978], p. 79.

El rol de la diplomacia pública japonesa hacia el exterior: La construcción de un régimen afectivo en Chile (1990–2017)

David Antonio Opazo Zambelli

Resumen

Este artículo historiográfico analiza cómo la diplomacia pública japonesa contribuyó a construir un régimen emocional positivo en Chile entre 1990 y 2017, en el contexto de la transición democrática y la apertura cultural tras la dictadura. Basado en el concepto de “regímenes emocionales” de William Reddy, se sostiene que esta diplomacia operó también en el plano afectivo, generando disposiciones emocionales favorables que fortalecieron los lazos bilaterales. A partir de fuentes oficiales del gobierno japonés (Koizumi, 2004; Aso, 2007; Gobierno de Japón y Gobierno de Chile, 2014), se demuestra que esta estrategia fue deliberada y discursivamente sostenida, articulando valores como la democracia, la cooperación y la resiliencia. El artículo propone una lectura de las relaciones internacionales que incorpora la dimensión emocional como variable analítica clave.

Introducción

Desde el fin de la Guerra Fría, la diplomacia pública se ha consolidado como una herramienta clave en las estrategias de proyección internacional de los Estados. En el caso de Japón, este proceso ha implicado no solo una redefinición de su imagen exterior, sino también el diseño de políticas orientadas a activar emociones favorables en las sociedades receptoras. Más allá de las dimensiones geopolíticas tradicionales, el vínculo entre Japón y América Latina —y particularmente con Chile— ha ofrecido un terreno fértil para explorar estas formas de proyección simbólica y afectiva.

El presente artículo se centra en el caso chileno para analizar cómo la diplomacia pública japonesa contribuyó a la configuración de un régimen emocional positivo entre 1990 y 2017. En este periodo, caracterizado por la reconstrucción democrática y una intensa apertura cultural en Chile, Japón desplegó diversas estrategias que apelaron a emociones como la admiración, la confianza y la empatía. A través de prácticas como el intercambio académico, la enseñanza del idioma japonés, la circulación de productos culturales (anime, manga, gastronomía) y la promoción de valores asociados a la armonía social, Japón logró instalar una imagen simbólicamente poderosa en el imaginario chileno.

A partir del concepto de “régimen emocional” propuesto por William Reddy, este artículo sostiene que la diplomacia pública japonesa no se limitó a la transmisión de contenidos, sino que operó como un ejercicio de modelación afectiva, es decir, una intervención deliberada sobre los marcos emocionales legítimos de la sociedad chilena. La hipótesis central es que esta diplomacia del afecto permitió consolidar una imagen de Japón como nación pacífica, moderna y culturalmente refinada, en sintonía con las aspiraciones simbólicas del Chile pos-dictatorial.

Por último, es importante subrayar que este régimen emocional no surgió de manera espontánea en Chile, sino que fue resultado de una estrategia deliberada del Estado japonés. La diplomacia pública japonesa buscó intencionalmente instaurar un marco afectivo favorable, articulando discursos oficiales, prácticas culturales y mediaciones comunitarias que proyectaran una imagen positiva de Japón. El presente artículo pretende demostrar esta intencionalidad a través de evidencias cualitativas —documentos gubernamentales, iniciativas culturales y la acción de comunidades nikkei— que revelan cómo Japón diseñó y promovió un régimen emocional en Chile, más allá de la respuesta que el país pudiera ofrecer.

Marco conceptual e historiográfico

El estudio de la diplomacia pública ha adquirido creciente relevancia en las últimas décadas, especialmente en el contexto del ascenso del soft power como herramienta clave para la proyección internacional de los Estados. Joseph Nye, quien acuñó el concepto, ha señalado que el poder blando se basa en “la habilidad de afectar a otros para obtener los resultados deseados mediante atracción más que coerción”^[1], una atracción que puede apoyarse en la cultura, los valores y las políticas exteriores. En el caso de Japón, esta noción se ha traducido en una política de diplomacia cultural sostenida desde el período de posguerra, en la que el Estado ha buscado modificar su imagen internacional mediante dispositivos simbólicos que oscilan entre la tradición y la innovación tecnológica.

Kazuo Ogoura ha trazado un recorrido histórico de esta evolución, destacando que la diplomacia cultural japonesa ha transitado desde una fase orientada a disipar la imagen militarista del Japón imperial, hacia una estrategia centrada en reforzar su condición de nación pacífica, tecnológicamente avanzada y culturalmente refinada. A juicio del autor, “el principal objetivo de la diplomacia cultural es mejorar la imagen y el prestigio de una nación a través de aspectos como las artes, la educación

^[1] Nye, Joseph. *Soft Power: The Means to Success in World Politics*. Nueva York, Public Affairs, 2004, p. 5.

lingüística y las tradiciones intelectuales”[2] Esta redefinición identitaria ha estado estrechamente ligada a transformaciones estructurales de la política exterior japonesa y a la necesidad de reposicionar al país en un entorno global cada vez más competitivo y simbólicamente saturado.

Más recientemente, la iniciativa Cool Japan ha consolidado este proceso de resignificación cultural. Tal como señala Taku Tamaki, se trata de un proyecto de branding nacional en el que la “japonesidad” es mercantilizada para el consumo internacional, reproduciendo sin embargo antiguos relatos de identidad basados en la supuesta singularidad japonesa como nación “no occidental” y, a la vez, “no asiática”[3]. Esta tensión revela que el soft power japonés no solo opera como un dispositivo económico o diplomático, sino también como una herramienta de emprendimiento identitario, en la que el Estado participa activamente en la producción de afectos y significados.

Para abordar estos fenómenos desde una perspectiva historiográfica, el presente artículo se inscribe en el campo de la historia de las emociones, particularmente en la teoría del régimen emocional formulada por William Reddy. Según este autor, los regímenes emocionales son conjuntos normativos que definen qué emociones son legítimas, deseables o posibles en un contexto histórico determinado[4]. La diplomacia pública japonesa puede ser leída, en este sentido, como un intento de instituir un régimen emocional favorable en América Latina, donde sentimientos como la confianza, la admiración y la cercanía son estratégicamente cultivados mediante prácticas culturales e institucionales.

Además de William Reddy, se incorpora el enfoque de Sara Ahmed (2004), quien propone que los afectos circulan en economías discursivas que producen efectos políticos. Esta perspectiva permite entender la diplomacia pública japonesa como una economía afectiva transnacional, donde la emoción, la memoria y la estética se convierten en instrumentos de política exterior. Nissim Otmazgin (2012, 2013) refuerza esta idea al señalar que el soft power japonés involucra actores estatales y no estatales, como fundaciones, empresas y comunidades nikkei, que participan activamente en la construcción de la imagen internacional de Japón.

[2] Ogoura, Kazuo. *Japan's Cultural Diplomacy: Past and Present*. Tokio, Japan Foundation, [2009], p. 44.

3] Tamaki, Taku. “Repackaging National Identity: Cool Japan and the Resilience of Japanese Identity Narratives”. *Asian Journal of Political Science*, Vol. 27, N°1, 2019, pp. 55–73, p. 58.

[4] Reddy, William. *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge, Cambridge University Press, [2001], p. 128.

Desde el punto de vista metodológico, este enfoque se complementa con herramientas provenientes de la historia cultural de manera implícita, en especial aquellas que permiten analizar las mediaciones simbólicas en las que se articula la experiencia emocional. En este marco, los aportes de autores como Roger Chartier, Peter Burke y Benedict Anderson resultan fundamentales para entender cómo las representaciones de Japón, construidas a través de dispositivos como exposiciones culturales, intercambios académicos y discursos diplomáticos, han contribuido a la formación de imaginarios compartidos en contextos latinoamericanos.

En suma, esta investigación se sitúa en la intersección entre historia de las emociones, diplomacia pública y mediaciones culturales. Busca superar los enfoques instrumentales del soft power para proponer una lectura emocionalmente informada de la política exterior japonesa, considerando que el poder simbólico no se ejerce únicamente a través de la razón, sino también —y de forma crucial— mediante el afecto.

Medios, migración y la percepción emocional de América Latina en Japón

La consolidación de la diplomacia pública japonesa en Chile no puede desligarse de los procesos migratorios que, desde 1990, transformaron la representación de América Latina en los medios nipones. Como señala Forero, el periódico liberal Asahi Shimbun duplicó su cobertura sobre la región entre 1989 y 1990, y en las dos décadas siguientes el número total de artículos se incrementó en aproximadamente un 2500 % [5] Esta visibilización mediática no responde únicamente a un interés político, sino al impacto directo que produjo la llegada masiva de inmigrantes latinoamericanos de ascendencia japonesa —los *nikkeijin*— tras la reforma migratoria japonesa de 1990.

La presencia creciente de estos grupos —especialmente provenientes de Brasil, Perú y México— provocó una transformación en la narrativa nipona: América Latina dejó de ser una abstracción exótica para volverse parte de la cotidianidad laboral, afectiva y simbólica de Japón. Como indica Forero, “en menos de cinco años [...] llegaron a cerca de 15 % del total de foráneos”, convirtiéndose en “la segunda mayor comunidad extranjera en Japón” [6]. Esta transición favoreció no sólo el surgimiento de iniciativas académicas, sino también el reconocimiento implícito de estas comunidades como actores emocionales que mediaban entre mundos.

[5] Forero, Representación de América Latina en y para Japón, Estudios de Asia y África, vol. 53, núm. 3, 2018, p. 542.

[6] Ibid., p. 543.

Desde la óptica de Reddy, podríamos afirmar que estos migrantes encarnan nuevos emotivos dentro de la narrativa japonesa sobre América Latina: sus prácticas laborales, familiares y culturales generaron disposiciones afectivas que pasaron a ser registradas, reproducidas y amplificadas por medios como el Asahi Shimbun, al punto que se volvió “determinante en la representación general japonesa”[7]. Esta retroalimentación entre migración y percepción mediática fortalece la tesis de este artículo: que la diplomacia japonesa opera como un régimen emocional transnacional, donde el branding simbólico de Japón está ligado a sujetos concretos que viven, transforman y comunican afecto desde su experiencia diaspórica.

El caso chileno y la emocionalidad en la diplomacia pública japonesa

1- Chile como socio estratégico: la propuesta japonesa de los noventa

Durante las décadas de 1990 y 2000, Chile atravesó una transición democrática que no solo implicó la restitución de instituciones políticas, sino también una apertura cultural profunda, marcada por el ingreso de nuevos referente simbólica y afectiva al espacio público. En este contexto, la diplomacia pública japonesa encontró un terreno fértil para proyectar una imagen renovada, anclada en valores como la paz, la estabilidad, la modernidad tecnológica y la excelencia estética. La recepción de estos elementos no fue solo racional, sino también emocional: Japón fue progresivamente asociado con sentimientos de admiración, confianza y deseo de emulación, dando lugar a lo que William Reddy conceptualiza como un régimen emocional favorable[8].

Antes de abordar la recepción emocional de Japón en Chile y el papel de las comunidades nikkei, es necesario considerar el contexto diplomático que antecedió esta legitimación simbólica. Entre 1990 y 1997, Japón propuso una alianza estratégica a Chile que, aunque no se concretó, reveló el interés nipón por posicionar al país como puente entre Asia y América Latina.

La diplomacia pública japonesa en Chile durante los años noventa no puede entenderse sin considerar el contexto histórico que propició la propuesta de una alianza estratégica entre ambos países. Como señala Lenissett Toro Ibacache, esta iniciativa surgió en 1994 como respuesta a la estabilidad económica chilena y al interés japonés por acceder a las economías del MERCOSUR. En sus palabras:

“Chile perdió la oportunidad de configurar la mayor alianza que un país en vías de desarrollo podría haber tenido con la segunda economía del mundo”[9].

[8] Reddy, *The Navigation of Feeling*, p. 128.

[10] Toro Ibacache, Lenissett. Relaciones bilaterales Japón-Chile (1990–1997): contra la incertidumbre, la alianza estratégica. *Si Somos Americanos*, vol. 20, núm. 1, 2020, p. 56.

Toro describe esta relación como una “asimetría virtuosa”, en la que, a pesar de las diferencias de poder, ambos países podían beneficiarse sin caer en subordinación. Esta noción se enlaza con el enfoque de este artículo sobre régimen emocional, ya que la alianza propuesta no solo implicaba comercio e inversión, sino también intercambio académico, cultural y simbólico. El entonces primer ministro japonés, Ryūtarō Hashimoto, reafirmó esta visión en 1997:

“Chile, con la mirada puesta en el siglo XXI, se prepara para constituirse en un puente entre Asia y América del Sur”[10].

Este puente, sin embargo, quedó inconcluso. La crisis financiera asiática de 1997 y el ascenso de China como nuevo socio comercial para América Latina frustraron el proyecto. Toro advierte que, pese a los gestos diplomáticos y el entusiasmo empresarial, faltó una comunidad nikkei consolidada en Chile y una burocracia técnica capaz de sostener la alianza. Así, el vínculo emocional entre Japón y Chile se vio tensionado por intereses económicos emergentes, dejando la alianza como un símbolo de lo que pudo ser. Aunque la alianza estratégica no se materializó, dejó trazos simbólicos que serían retomados por actores comunitarios y culturales en las décadas siguientes, consolidando a Japón como un referente emocional en el imaginario chileno.

2. La diplomacia nikkei y el protagonismo de actores comunitarios

La acción diplomática japonesa en Chile, aunque menos visible que en espacios como Brasil o Estados Unidos, operó mediante formas sutiles de mediación cultural: enseñanza del idioma japonés, becas académicas, muestras de cine y arte tradicional, y la difusión de contenidos vinculados al fenómeno Cool Japan, como el manga, el anime y la gastronomía. Estas prácticas no solo transmitieron productos culturales, sino que articularon formas de sentir que reforzaron una imagen emocionalmente positiva de Japón en el imaginario chileno.

Si bien la diplomacia pública japonesa en Chile ha sido tradicionalmente impulsada por instituciones estatales como la embajada o el Japan Foundation, es importante reconocer el papel crucial que han desempeñado actores no estatales, especialmente las comunidades nikkei. Tal como sostiene Isabel Cabaña, estas comunidades no solo reproducen prácticas culturales japonesas, sino que también actúan como “embajadores culturales que fortalecen los lazos entre Japón y Latinoamérica”[11].

10] Ibid., p. 63.

[11] Cabaña Rojas, Isabel, *Nikkei Diaspora Diplomacy in Latin America: Japan's Reaction to the Asian Power in the Region in the 2010s*. Asia-Japan Research Institute of Ritsumeikan University, Vol. 4, 2022, pp. 46.

En Chile, festivales nikkei, centros de idioma japonés y agrupaciones culturales han operado como plataformas afectivas, generando espacios de encuentro que profundizan la legitimidad emocional de Japón en el imaginario local.

Esta dimensión comunitaria refuerza la noción de diplomacia del afecto propuesta en este artículo. No se trata únicamente de dispositivos institucionales, sino de movimientos de base que consumen, viven y promueven la cultura japonesa. En ese sentido, los emotivos de Reddy no son monopolio del Estado japonés, sino actos expresivos compartidos por sujetos latinoamericanos que resignifican su vínculo con Japón desde experiencias cotidianas, emocionales y profundamente simbólicas.

Asimismo, la bidireccionalidad de esta diplomacia —en la que Chile no es solo receptor, sino también agente activo— se vuelve evidente en las actividades de conmemoración compartida, intercambios juveniles y el fortalecimiento de redes académicas. Como indica Cabaña, la diplomacia pública debería ser bidireccional, involucrando activamente a las comunidades locales, validándolas como actores indispensables en esta relación”[12].

1- Documentos oficiales: valores democráticos en la diplomacia japonesa

Un puntal clave para comprender esta relación emocional es la continuidad en de valores democráticos en la diplomacia pública japonesa hacia Chile y América Latina, manifestada en numerosos documentos y discursos oficiales.

En 2004, el Primer Ministro Junichiro Koizumi expresó en São Paulo: “Como nación que comparte estos valores, Japón desea seguir apoyando los esfuerzos de reforma de los países latinoamericanos”[13], reafirmando la identidad compartida en valores democráticos.

En 2007, ante la Dieta Nacional, el Ministro de Relaciones Exteriores Taro Aso declaró: “América Latina y el Caribe es una con la que compartimos valores como la libertad, la democracia, los derechos humanos fundamentales y el Estado de derecho”[13], marcando la importancia ideológica de la región para Japón.

¹[12] Ibid., p. 47.

[13] Koizumi, Junichiro. “Address on the Latin American and Caribbean Policies: Toward a New Japan–Latin America and Caribbean Partnership.” 15 de septiembre de 2004. Luncheon hosted by the Governor of São Paulo, Prime Minister of Japan and His Cabinet. Disponible en: <https://japan.kantei.go.jp>

[13] Aso, Taro. “Speech by Minister for Foreign Affairs Taro Aso on the Occasion of the Presentation of Japan's Foreign Policy.” 19 de junio de 2007. Ministry of Foreign Affairs of Japan. Disponible en: <https://www.mofa.go.jp>

Durante la visita de Shinzo Abe a Chile en 2014, en un comunicado conjunto con la presidenta Michelle Bachelet, se señaló: “La promoción de la democracia, los derechos humanos, la resolución pacífica de controversias y la lucha contra la pobreza y la desigualdad son componentes esenciales de la búsqueda de la paz y la prosperidad mundiales”[15], confirmando la vigencia de estos valores en la agenda bilateral.

Estos planteamientos oficiales refuerzan y complementan el análisis de la emocionalidad favorable hacia Japón, sustentado en la integración simbólica de valores democráticos y culturales compartidos con Chile, más allá de meros intereses económicos o estratégicos. Así, la diplomacia pública japonesa se configura como un dispositivo que combina intereses materiales con de legitimidad simbólica, contribuyendo a un régimen emocional positivo y duradero.

Cool Japan y el escenario asiático contemporáneo

En las últimas dos décadas, la consolidación de Cool Japan como política cultural ha respondido no solo a un interés por reforzar el soft power japonés, sino también a la necesidad de posicionarse frente a nuevos competidores asiáticos, como Corea del Sur. Cabaña advierte que “Japón ha reaccionado a esta competencia intensificando sus propios recursos culturales, aunque de forma algo tardía”[16]. Este matiz resulta clave para contextualizar la expansión de productos como el manga y el anime en Chile, no simplemente como una exportación estética, sino como una estrategia reactiva de branding nacional, en medio de una creciente saturación cultural en América Latina.

En este sentido, la singularidad japonesa —aquella imagen híbrida “ni occidental ni asiática” descrita por Tamaki— adquiere un valor diferencial en el mercado emocional chileno, especialmente en sectores juveniles que buscan referentes simbólicos alternativos. Chile, como subraya Cabaña, ha sido “un actor clave en esta relación” gracias al dinamismo de sus movimientos culturales, lo que refuerza la hipótesis central de este artículo: que la diplomacia pública japonesa ha operado en Chile como un régimen emocional cuidadosamente modelado, en el que la diferencia cultural positiva se convierte en afecto legitimado.

[15] Abe, Shinzo. “Press Conference by Prime Minister Abe during his Visit to Latin America and the Caribbean Region.” 2 de agosto de 2014. Speeches and Statements by the Prime Minister, Prime Minister of Japan and His Cabinet. Disponible en: <https://japan.kantei.go.jp>

[16] Ibid., p. 43-47.

En esta línea, la iniciativa Cool Japan, aunque diseñada como una política global de proyección cultural, fue especialmente eficaz en Chile debido al lugar simbólico que ocupa Japón en el horizonte de expectativas chileno. Como señala Taku Tamaki, la narrativa oficial de Cool Japan no opera únicamente como branding, sino como una forma de reinscribir antiguos relatos de excepcionalidad japonesa: “Japón es presentado como una entidad esencialmente única, ni occidental ni asiática, lo que refuerza su atractivo simbólico en contextos donde se valora la diferencia cultural positiva”[17]. En el caso chileno, esta diferencia fue interpretada como sinónimo de sofisticación, orden y progreso.

Asimismo, la presencia de Japón en la prensa, en actividades académicas y en políticas de cooperación durante este periodo refuerza la hipótesis de una diplomacia del afecto, orientada a construir lazos basados en sentimientos positivos más que en intereses inmediatos. Por ejemplo, las conferencias patrocinadas por la embajada japonesa o el Japan Foundation no solo promovían contenidos culturales, sino también formas de empatía y reconocimiento mutuo. La estética minimalista de la caligrafía japonesa, la cortesía diplomática en actos públicos o la promoción de valores comunitarios, operaron como dispositivos de emoción culturalmente codificados.

Desde la teoría del régimen emocional, estos gestos no son neutros: configuran lo que Reddy denomina “emotivos”, actos expresivos que no solo comunican emociones, sino que contribuyen a moldearlas[18]. En este sentido, la diplomacia pública japonesa en Chile no solo difundió símbolos, sino que modeló disposiciones afectivas: generó condiciones para que ser “pro-Japón” se convirtiera en una actitud emocional legítima, incluso deseable, especialmente entre sectores jóvenes, académicos y profesionales.

Por otro lado, la recepción de Japón en el Chile de la posdictadura también estuvo condicionada por procesos internos de búsqueda de nuevos referentes de desarrollo. En una sociedad marcada por la reconfiguración neoliberal del Estado, la imagen de Japón ofrecía una alternativa simbólica poderosa: un país que combinaba tradición y tecnología, armonía social y modernización. Tal como Kazuo Ogoura observa, la diplomacia cultural japonesa de este período buscó proyectar a Japón como “una nación pacífica, tecnológicamente avanzada y estéticamente refinada”[19], imagen que encontró eco en audiencias latinoamericanas abiertas a resignificar sus vínculos exteriores.

[17] Tamaki, Taku. “Repackaging National Identity: Cool Japan and the Resilience of Japanese Identity Narratives”. *Asian Journal of Political Science*, Vol. 27, N°1, 2019, p. 60.

[18] Reddy, *The Navigation of Feeling*, p. 104.

[19] Ogoura, Kazuo. *Japan's Cultural Diplomacy: Past and Present*. Tokio, Japan Foundation, [2009], p. 47.

Finalmente, puede afirmarse que Japón logró en Chile una forma de presencia emocional sin presencia física masiva. A diferencia de otras potencias que invierten en grandes infraestructuras diplomáticas, Japón operó mediante estrategias de baja intensidad, pero alta densidad simbólica. Así, su imagen se instaló más como una emoción compartida que como una estructura de poder: una emoción que permitió al país asiático consolidarse como un referente valorado, respetado y, sobre todo, deseado.

Cool Japan y la creación de una imagen simbólica de poder

Como se desprende del apartado anterior, la estrategia japonesa conocida como Cool Japan no solo es una política cultural, sino una sofisticada operación simbólica diseñada para proyectar una identidad nacional atractiva y emocionalmente legitimada. Como argumenta Pilar Luz Rodrigues, este modelo surgió en 2011 como una reacción a la “imagen hostil” que Japón arrastraba históricamente en el escenario internacional, producto de su participación en conflictos bélicos y tensiones diplomáticas con países vecinos. En palabras de Rodrigues:

“El gobierno japonés [...] comenzó a darse cuenta de que trabajar su imagen podría cambiar progresivamente la visión que el mundo tenía del país, creando condiciones favorables no sólo para el turismo, el emprendimiento, el comercio y la industria, sino también para las negociaciones y participaciones políticas internacionales”[20].

Esta noción se enlaza directamente con la idea de un “régimen emocional”, donde la cultura pop, los valores estéticos y los emprendedores creativos funcionan como emisores afectivos. En este marco, iniciativas como Cool Tokyo, el surgimiento de diseñadores como Miyake y Yamamoto, y el reposicionamiento de productos como Hello Kitty o el anime, contribuyen a la construcción de lo que Douglas McGray llamó “Gross National Cool”[21]. Rodrigues subraya que este proceso fue de tipo bottom-up, es decir, promovido inicialmente por movimientos sociales y artísticos que luego fueron institucionalizados:

“La composición de Cool Japan [...] no se forma solamente por agentes gubernamentales, sino una combinación del gobierno, profesores e investigadores académicos, empresas grandes y pequeñas, artistas e instituciones [...] en que la demanda y la difusión de la creatividad y la identidad del país surgieron por primera vez a través de la sociedad”[22].

[20] Rodrigues, Pilar Luz. “El ‘cool’ del Cool Japan”. Ponencia presentada en el 1º Congreso Latinoamericano de Gestión Cultural, Santiago de Chile, abril 2014, pp. 8–10.

[21] McGray, Douglas. “Japan’s Gross National Cool”. Foreign Policy Magazine. Washington D.C., mayo 2001, p. 1.

[22] Rodrigues, El cool del Cool Japan, p. 9-10.

Para el contexto chileno, esta lectura permite comprender cómo la recepción de Japón no es sólo un fenómeno de consumo cultural, sino también de identificación simbólica. Es posible sostener que las juventudes chilenas —en su rol de consumidores de manga, anime, J-pop o diseño japonés— han participado afectivamente en esta operación diplomática, resignificando a Japón como un actor emocionalmente legítimo en América Latina.

En este sentido, y uniéndolo a lo ya visto sobre la conectividad entre discursos oficiales, prácticas culturales y mediaciones comunitarias, es posible considerar la emocionalidad como un criterio observable: no se trata únicamente de un mayor consumo de productos culturales japoneses, sino de la legitimación simbólica que estos generan en el espacio público chileno. El artículo demuestra esta emocionalidad a través de evidencias cualitativas —discursos diplomáticos que apelan explícitamente a valores compartidos, festivales nikkei que consolidan vínculos afectivos, y representaciones mediáticas que proyectan admiración hacia Japón—, lo que confirma la existencia de un régimen emocional favorable. Cabe subrayar, sin embargo, que este régimen fue principalmente impulsado por Japón como estrategia deliberada de diplomacia pública, más que como una respuesta orgánica desde Chile. La intencionalidad japonesa de instaurar un marco afectivo en Chile revela que la emocionalidad no es un efecto espontáneo del consumo cultural, sino el resultado de una política exterior que buscó modelar disposiciones sensibles en la sociedad receptora.

Conclusiones

El análisis del caso chileno permite comprender cómo la diplomacia pública japonesa, lejos de limitarse a la difusión de productos culturales, ha operado como un mecanismo sofisticado de articulación emocional. A través de dispositivos simbólicos como el arte, la lengua, la estética y el imaginario tecnológico, Japón logró posicionarse en el escenario chileno no sólo como un actor internacional, sino como un referente afectivo. En este sentido, la noción de régimen emocional resulta clave para interpretar estas estrategias no como expresiones espontáneas de admiración, sino como construcciones históricas deliberadas, orientadas a modelar disposiciones sensibles en las sociedades receptoras.

Chile, en tanto fue una sociedad en proceso de reconstrucción democrática y apertura internacional durante las décadas de 1990 y 2000, ofreció un contexto especialmente propicio para este tipo de intervenciones simbólicas. La convergencia entre la necesidad de nuevos modelos de desarrollo y la proyección japonesa de una identidad pacífica, moderna y culturalmente refinada, configuró

una zona de afinidad emocional que reforzó los lazos bilaterales más allá de los acuerdos políticos o económicos. Al poner en el centro del análisis la dimensión emocional de la diplomacia pública, este estudio propone una lectura alternativa de las relaciones internacionales contemporáneas. La política exterior no se reduce a intereses estratégicos ni a retóricas institucionales: también se juega en el terreno del afecto, la sensibilidad y los imaginarios compartidos. En este sentido, Japón no solo exporta tecnología, arte o gastronomía: exporta también una forma de sentir el mundo, cuya recepción en Chile revela el poder de las emociones como fundamento del vínculo diplomático.

Bibliografía

Aróstegui, Julio. *La historia vivida*. Madrid, Alianza Editorial, 2004.

Garretón, Manuel Antonio. “La evolución política del régimen militar chileno y los problemas de la transición a la democracia”, en *Transiciones desde un gobierno autoritario*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1986.

Hiner, Hilary. “Fue bonita la solidaridad entre mujeres: género, resistencia, y prisión política en Chile durante la dictadura”. *Revista Estudios Feministas*, Vol. 23, N° 3, 2015, pp. 867-892.

Maravall Yáñez, Javier. *Las mujeres en la izquierda chilena durante la Unidad Popular y la dictadura militar (1970-1990)*. Tesis de Doctorado en Historia Contemporánea, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2012.

Pérez, Cristián. *El golpe después del golpe: el silencio como discurso político (1973-1976)*. Santiago, LOM Ediciones, [2011], pp. 45–47.

Portelli, Alessandro. *The Peculiarities of Oral History*. *History Workshop Journal*, N° 12 Autumn 1981, pp. 96–107

Rubin, Gayle. “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”. *Nueva Antropología*, Vol. VIII, N° 30, México, 1986.

Salazar, Gabriel. *La historia desde abajo y desde adentro: el Chile subalterno en perspectiva global*. Santiago, LOM Ediciones, [2006].

Soto, Evelyn. “¡A donde quiera que vaya pongo mi sello, porque aquí hay una mujer que no claudica!”: recuperando la historia de las mujeres militantes que vivieron prisión política durante la dictadura cívico militar chilena. Tesis de Magíster en Estudios de Género y Cultura en América Latina, Universidad de Chile, Santiago, 2017.

Vidaurrázaga, Tamara. “El no lugar de la militancia femenina en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria, MIR”. *Izquierdas*, N° 49, Santiago de Chile, 2020.

Fuentes:

Álvarez. Colección Archivo Oral Villa Grimaldi. DVD N°26. Peñalolén, Santiago de Chile. 2008.

E. Pérez, Colección Archivo Oral, Centro de Documentación, Museo de los Derechos Humanos y la Memoria Archivos de la Memoria en Chile, Santiago de Chile, 2011.

Holzapfel, Colección Archivo Oral de Villa Grimaldi. DVD N.º 94, Peñalolén, Santiago de Chile. 2009.

Oberreuter. Colección Archivo Oral de Villa Grimaldi. DVD N°179. Peñalolén, Santiago de Chile. 2016.

Pérez. Colección Archivo Oral de Villa Grimaldi. DVD N.º 60, Peñalolén. Santiago de Chile. 2009.

Entrevista:

Bataszew. Entrevista personal realizada por la autora. Santiago, 2024.

Sitio web:

Barahona, María W. "Pinochet, el gran hermano: el espionaje y la intervención de la DINA y CNI en liceos, empresas, tribunales y servicios públicos." CIPER Chile; Fundación CIPER. Santiago, 9 de septiembre de 2023. <https://www.ciperchile.cl/2023/09/09/pinochet-el-gran-hermano-el-espionaje-y-la-intervencion-de-la-dina-y-cni-en-liceos-empresas-tribunales-y-servicios-publicos/>

Resistencia y solidaridad en la prisión política: Experiencias de mujeres militantes en la Dictadura chilena

005:Catalina Hidalgo Araya

Resumen

Este artículo examina las experiencias de mujeres militantes que fueron prisioneras políticas durante la dictadura militar en Chile, con especial atención a las estrategias de resistencia y solidaridad desarrolladas en contextos de encierro. A partir de un enfoque cualitativo sustentado en testimonios orales, se analizan las formas en que estas mujeres enfrentaron la violencia política y de género mediante prácticas de cuidado, organización colectiva y comunicación clandestina. La investigación se enmarca en la Historia Oral y la Historia del Tiempo Presente, desde una perspectiva de género que propone las categorías de resistencia y solidaridad como herramientas analíticas. Se sostiene que la prisión política constituyó no solo un espacio de represión, sino también de afirmación identitaria, de agencia colectiva y de politización de la experiencia, lo que permite comprender la resistencia femenina como una práctica política que perdura en la memoria contemporánea.

Palabras claves: Prisión política; resistencia femenina; solidaridad; memoria histórica.

Introducción

La dictadura militar en Chile (1973-1990) instauró un régimen de represión sistemática que dejó profundas huellas en la memoria colectiva del país. Uno de los espacios donde esta violencia se manifestó con mayor intensidad fue la prisión política, escenario de castigo, aislamiento y tortura. Sin embargo, lejos de representar únicamente lugares de aniquilación, las cárceles también se transformaron en territorios de resistencia, especialmente en el caso de las mujeres militantes, cuyas experiencias han sido históricamente invisibilizadas en la historiografía dominante.

El marco temporal de esta investigación se sitúa entre 1973 y 1977, correspondiente al primer período de la dictadura militar en Chile, caracterizado por la instauración de un sistema represivo de amplio alcance. Tal como señala Manuel Antonio Garretón, durante los primeros meses tras el golpe de Estado se desplegó

una represión masiva y descoordinada, dirigida contra dirigentes y simpatizantes del gobierno de la Unidad Popular, marcada por detenciones arbitrarias, fusilamientos y ausencia de protección judicial^[1]. A partir de 1974, con la creación de la Dirección de Inteligencia Nacional (DINA), la represión se volvió más selectiva y tecnificada, centrada en el secuestro, la tortura y la desaparición forzada. Este período, que se extiende hasta 1977, constituye la etapa de mayor intensidad represiva, en la cual el Estado buscó desarticular toda forma de organización política y social.

A pesar del amplio desarrollo historiográfico sobre la represión y la violencia política en dictadura, las experiencias de las mujeres militantes encarceladas durante este primer período (1973–1977) han permanecido en los márgenes de la historia oficial. La mayoría de los estudios se ha concentrado en los mecanismos institucionales del terror, relegando a un segundo plano las estrategias cotidianas de resistencia, cuidado y solidaridad que emergieron dentro de los recintos de prisión. Este artículo busca abordar ese vacío historiográfico, reconstruyendo las formas en que las prisioneras políticas resignificaron el encierro y sostuvieron su identidad militante en medio de la violencia y el aislamiento.

La hipótesis que orienta esta investigación sostiene que las mujeres prisioneras políticas desarrollaron formas colectivas de resistencia frente a la violencia del régimen, articulando estrategias de solidaridad que desafiaron simultáneamente al poder estatal y a las imposiciones de género. Desde un enfoque cualitativo, basado en los testimonios del Archivo Oral de Villa Grimaldi, el Archivo Oral del Centro de Documentación del Museo de los Derechos Humanos y la Memoria, y en entrevistas personales realizadas por la autora, se analizan las experiencias de mujeres sobrevivientes a la prisión política, quienes fueron recluidas en centros de detención transitorios, como la Venda Sexy y Villa Grimaldi, y en recintos de prisión permanente, como Tres y Cuatro Álamos.

El estudio se inscribe en el cruce entre la Historia del Tiempo Presente, la Historia Oral y la perspectiva de género. Desde la Historia del Tiempo Presente, se aborda la dictadura militar como un proceso histórico reciente cuyas huellas se extienden hasta el presente a través de la memoria y la acción política de sus protagonistas. En este marco, la Historia Oral se emplea como metodología central para recuperar las voces y memorias de las mujeres prisioneras políticas, comprendiendo sus

^[1] Garretón, Manuel Antonio. “La evolución política del régimen militar chileno y los problemas de la transición a la democracia”, en *Transiciones desde un gobierno autoritario*, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1986, p. 87.

testimonios no solo como fuentes de información, sino como espacios de construcción de sentido, resistencia y agencia. Así, se plantea la siguiente pregunta: ¿De qué manera las mujeres militantes resistieron las condiciones de prisión política, y cómo se configuraron las formas de solidaridad colectiva al interior del encierro? A través de este análisis, se busca contribuir a una comprensión más amplia de la resistencia política y de género, recuperando voces que han sido históricamente silenciadas.

Contexto histórico de la prisión política femenina en dictadura militar

El golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973 instauró un régimen autoritario encabezado por Augusto Pinochet, que impuso un proyecto sustentado en la violencia institucional y el control social. Desde los primeros días, la dictadura implementó una represión sistemática destinada a eliminar la disidencia política y desarticular las organizaciones sociales vinculadas al gobierno de la Unidad Popular.

Durante los primeros años del régimen se configuraron distintos mecanismos de detención y confinamiento, que reflejan la evolución del aparato represivo. En Chile se pueden identificar dos momentos de detenciones y confinamiento: “En un primer momento, las detenciones fueron masivas. Por ello, usaron lugares amplios que no estaban equipados para ser lugares de encierro y castigo, tales como estadios y algunos recintos de las Fuerzas Armadas. Posteriormente, la represión comienza a ser más selectiva y, con la emergencia de la Dirección Nacional de Inteligencia (DINA), surgen los Centros Clandestinos de tortura y exterminio, los Campos de Prisioneros o de Concentración y de Centros Penitenciarios tradicionales a los cuales enviaron a presos y presas políticas”^[2]. Esta diferenciación es relevante, ya que las formas de resistencia y solidaridad de las mujeres dependieron del tipo de recinto, del grado de aislamiento y de las condiciones materiales del confinamiento. En estos espacios, la violencia ejercida por el Estado combinó castigos físicos, tortura y disciplinamiento simbólico, expresando una represión no solo política, sino también sexual y de género.

Tal como plantea Cristián Pérez, esta política represiva tuvo un carácter masivo e indiscriminado en su origen, orientado a erradicar cualquier forma de disidencia mediante el miedo como dispositivo de control político^[3]. En la misma línea, Gabriel

^[2] Soto, Evelyn. ¡A donde quiera que vaya pongo mi sello, porque aquí hay una mujer que no claudica!": recuperando la historia de las mujeres militantes que vivieron prisión política durante la dictadura cívico militar chilena. Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios de Género y Cultura en América Latina mención Humanidades, Universidad de Chile, Santiago, 2017, p. 26.

^[3] Pérez, Cristián. El golpe después del golpe: el silencio como discurso político (1973-1976). Santiago, LOM Ediciones, 2011, pp. 45-47.

Salazar advierte que la represión militar no se limitó a los actores políticos tradicionales, sino que también afectó a los sectores populares y sociales, percibidos como una amenaza al orden instaurado por el régimen^[4].

Las prisioneras políticas enfrentaron una doble violencia: por su militancia y por su condición de mujeres, a través de torturas sexuales, humillaciones y prácticas patriarcales destinadas a quebrar su identidad política. Sin embargo, generaron formas de cuidado, solidaridad y organización interna que les permitieron resistir la deshumanización y sostener su identidad política. Esta investigación se inscribe en la historiografía que busca reconocer a las prisioneras políticas como sujetas activas, capaces de transformar el encierro en un espacio de resistencia, cuidado y reafirmación política.

Mujeres, prisión política y resistencia: lecturas historiográficas

Los estudios sobre la resistencia y solidaridad en la prisión política femenina durante la dictadura militar en Chile han sido abordados en la historiografía reciente desde distintas perspectivas.

En el estudio de Javier Maravall, se profundiza en las experiencias de mujeres de izquierda – comunistas, socialistas y miristas – que enfrentaron la represión política durante la dictadura militar desarrollando estrategias de supervivencia y solidaridad que trascendieron las diferencias políticas. Maravall, hace hincapié en que estas prácticas reproducían roles de género tradicionales, pero resignificadas en el contexto de prisión política donde organizarse entorno a la solidaridad se transformó en un acto de resistencia^[5].

Otra perspectiva, corresponde a la planteada por Hilary Hiner en su artículo “Fue bonita la solidaridad entre mujeres: género, resistencia, y prisión política en Chile durante la dictadura”^[6], a través de su trabajo con los testimonios del Archivo Oral de Villa Grimaldi, plantea que las mujeres encarceladas durante la dictadura desplegaron formas de resistencia no necesariamente visibles ni revolucionarias, sino que se demostraba en actos cotidianos de cuidados, apoyo emocional y organización colectiva. Estas prácticas, según Hiner, corresponden a una forma de resistencia de género que desafió tanto al régimen militar como a las estructuras patriarcales que buscaban despojar su identidad política.

^[4] Salazar, Gabriel. La historia desde abajo y desde adentro: el Chile subalterno en perspectiva global Santiago, LOM Ediciones, 2006, p. 97.

^[5] Maravall Yáñez, Javier. Las mujeres en la izquierda chilena durante la Unidad Popular y la dictadura militar (1970-1990). Tesis para optar al grado de Doctorado en Historia Contemporánea, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2012, pp. 203-238

^[6] Hiner, Hilary. “Fue bonita la solidaridad entre mujeres”: género, resistencia, y prisión política en Chile durante la dictadura”. Revista Estudios Feministas 23, no. 3 (2015), pp. 867-892

Desde una perspectiva similar, Evelyn Soto, destaca que las prisioneras políticas no solo enfrentaron violencia psicológica y física, sino que ellas respondieron colectivamente ante estas situaciones mediante la creación de redes de apoyo que les permitieron preservar su identidad política y sobrevivir a las condiciones de la prisión política^[7]. Soto subraya que estas prácticas estuvieron condicionadas por el tipo de recinto de reclusión y las relaciones previas entre las militantes políticas.

En continuidad con los aportes de la historiografía reciente sobre prisión política y militancia femenina, esta investigación se distingue por el cruce entre la Historia Oral, la Historia del Tiempo Presente y la perspectiva de género, lo que permite situar la experiencia de las prisioneras políticas en la intersección entre memoria, afectividad y acción colectiva. A partir de testimonios del Archivo Oral de Villa Grimaldi, del Museo de la Memoria y de entrevistas personales, el estudio busca comprender cómo los vínculos afectivos, el cuidado y la solidaridad operaron como prácticas políticas de resistencia.

Asimismo, se incorpora la reafirmación de la identidad política y la persistencia de los ideales comunistas como una forma de resistencia profunda, que permitió a las prisioneras sostener la coherencia ideológica y el sentido de pertenencia frente al intento de desarticulación impuesto por la represión. De este modo, la prisión se comprende no solo como un espacio de castigo, sino también como un lugar de politización de la experiencia y reconfiguración de las identidades femeninas, ampliando los marcos interpretativos sobre la resistencia de las mujeres militantes.

Claves para comprender la resistencia femenina en prisión política

La investigación se implementó a través de un enfoque cualitativo que privilegia la interpretación de los testimonios de mujeres sobrevivientes a la prisión política. Se realizaron análisis detallados de entrevistas y registros orales para identificar patrones en las prácticas de resistencia, solidaridad y construcción de identidad política. Esta aproximación metodológica permitió no solo recopilar las experiencias de las participantes, sino también situarlas en un contexto histórico más amplio, considerando la dimensión afectiva y política de su experiencia carcelaria.

Desde la Historia del Tiempo Presente, siguiendo a Julio Aróstegui, se concibe la dictadura como un acontecimiento histórico reciente cuyas huellas políticas,

^[7] Soto, Evelyn. ¡A donde quiera que vaya pongo mi sello, porque aquí hay una mujer que no claudica!": recuperando la historia de las mujeres militantes que vivieron prisión política durante la dictadura cívico militar chilena. Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios de Género y Cultura en América Latina mención Humanidades, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2017, pp. 5-7

emocionales y sociales continúan proyectándose en la memoria colectiva del país. Este marco permite abordar la prisión política no solo como un hecho del pasado, sino como un proceso que sigue interpelando al presente mediante la construcción activa de memorias, relatos y demandas de justicia^[8]. En este sentido, la Historia del Tiempo Presente ofrece el horizonte epistemológico que vincula el análisis histórico con la memoria viva y las prácticas actuales de resistencia.

En diálogo con este enfoque, la Historia Oral se constituye como la metodología central de la investigación. Siguiendo a Alessandro Portelli, se entiende que el valor de los testimonios no reside únicamente en su veracidad factual, sino en los significados y emociones que las narradoras atribuyen a su experiencia^[9]. Los testimonios de las prisioneras políticas son, por tanto, actos de memoria e interpretación, donde el pasado se reconstruye desde la subjetividad y desde el presente de la rememoración. A través de esta metodología, se accede a dimensiones afectivas, simbólicas y políticas que no están presentes en las fuentes institucionales, permitiendo situar las voces de las mujeres como protagonistas y productoras de conocimiento histórico.

La perspectiva de género atraviesa todo el análisis, centrada en los planteamientos de Gayle Rubin sobre el sistema sexo/género como una estructura de poder que organiza jerárquicamente las relaciones sociales^[10]. Desde esta mirada, se comprende que la violencia ejercida contra las prisioneras políticas respondió tanto a su militancia como a su condición de mujeres que desafiaban los roles tradicionales. Como plantea Tamara Vidaurrázaga, el encierro propició procesos de politización de la experiencia, donde el dolor, el cuidado y la solidaridad se transformaron en prácticas de resistencia y afirmación identitaria^[11].

A partir de este marco, la investigación propone dos categorías analíticas principales:

- Resistencia, entendida como una práctica cotidiana y colectiva que permitió preservar la identidad y la dignidad frente a la deshumanización.
- Solidaridad, concebida como una estrategia de sobrevivencia y comunidad, mediante redes de apoyo y contención que posibilitaron resistir la violencia y sostener los lazos políticos y afectivos.

^[8] Aróstegui, Julio. La historia vivida. Madrid, Alianza Editorial, 2004, p. 37.

^[9] Portelli, Alessandro. The Peculiarities of Oral History. History Workshop Journal, N° 12, Autumn 1981, pp. 96–107, p. 97.

^[10] Rubin, Gayle. El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política" del sexo. Nueva Antropología, Vol. VIII, N°30, México, 1986, p. 105.

^[11] Vidaurrázaga, Tamara. El No Lugar de la militancia femenina en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria, MIR. Izquierdas, Vol.49, Santiago de Chile, 2020, pp. 870-873.

La articulación entre la Historia del Tiempo Presente y la Historia Oral permite comprender estas prácticas no solo como respuestas al terror de la dictadura, sino como procesos de construcción de memoria y agencia política que perduran hasta hoy. De esta manera, las prisioneras políticas son reconocidas no solo como víctimas de la represión, sino como sujetos históricos activos, capaces de transformar el encierro en un espacio de lucha, cuidado y reafirmación colectiva.

Resistir juntas: solidaridad y agencia femenina en prisión política.

En los espacios inhóspitos y deshumanizadores de los campos de concentración durante la dictadura en Chile, las prisioneras políticas desarrollaron prácticas de resistencia y solidaridad que fueron esenciales para su supervivencia y cohesión. Los lazos emocionales y el apoyo mutuo que construyeron permitieron no solo sostenerse en medio de la violencia física y psicológica, sino resistir también colectivamente a la opresión. Estas experiencias, invisibilizadas históricamente, son fundamentales para comprender la transformación de estas mujeres en sujetos políticos complejos y para valorar su rol en la construcción de una memoria colectiva de resistencia.

Desde la Historia Oral, los testimonios permiten reconstruir los sentidos íntimos y políticos del encierro. Las voces de Álvarez y Holzapfel revelan cómo la experiencia de la tortura y el trauma fue sostenida por una fuerte red afectiva dentro del espacio carcelario:

“En esa pieza de mujeres era pura solidaridad, la que llevaban más tiempo nos explicaban todo. Cuando llegaba de los interrogatorios las mujeres me hacían masajes y cariños”^[12].

El contacto físico y la ternura emergen como actos radicales de resistencia frente a la lógica del terror impuesta por la dictadura, que buscaba anular el cuerpo, fragmentar los vínculos y despolitizar a las militantes. Lejos de ceder al aislamiento e individualidad, las prisioneras respondieron desde la consolidación de redes de apoyo.

El testimonio de Holzapfel entrega una perspectiva sobre la solidaridad y afecto entre las prisioneras políticas, específicamente, en Villa Grimaldi:

^[12] Álvarez. Colección Archivo Oral Villa Grimaldi. DVD N°26. Peñalolén, Santiago de Chile. 200

“En la pieza de mujeres, eh, fue bonita la solidaridad entre mujeres. Yo siempre encuentro que entre las presas hubo mucha solidaridad, mucho afecto. Cuando me traían de la pieza de tortura, siempre las compañeras al lado, hacernos cariño, a preguntar si necesitaba algo, qué me dolía, y ese efecto ese amor de unas con otras, es muy importante.”^[13]

Desde la Historia del Tiempo Presente, estas memorias adquieren un valor político que trasciende el momento del encierro, de esta manera, los lazos de apoyo que emergieron en la prisión siguen proyectándose en el presente como prácticas de memoria activa y solidaridad perdurable. Así lo expresa una sobreviviente:

“Cada vez que una de nosotras está mal, hay apañe total, no se deja a las compañeras solas. Hasta el día de hoy y han pasado 49 años”^[14].

Esta proyección temporal muestra cómo la memoria de la prisión no pertenece únicamente al pasado, sino que sigue actuando en el presente, reafirmando la vigencia de la resistencia colectiva como forma de reparación simbólica y política.

Además del cuidado, las prisioneras desarrollaron formas sofisticadas de comunicación clandestina, que funcionaron como herramientas de resistencia y denuncia. Estas incluían la transmisión de información, la organización de encuentros y el contacto con el exterior, a pesar de la vigilancia del aparato represivo:

“Anotábamos en las chalitas el número de teléfono de las compañeras que se iban, para que en libre plática nos juntáramos”^[15].

Del mismo modo, en Cuatro Álamos se implementaban mecanismos para alertar a las familias y sostener los lazos con el mundo exterior. Como relata una sobreviviente:

“Se memorizaban tu teléfono y lo llevaban y llamaban a tu familia. En mi caso llamaron a mi familia así”^[16].

A partir de la Historia Oral, estos relatos son más que simples descripciones, puesto que corresponden a narraciones en las que las sobrevivientes reinterpretan su experiencia, dotando de sentido político a gestos cotidianos. La comunicación clandestina, el cuidado y el afecto se convierten, así, en actos de resistencia simbólica frente al terror institucional

^[13] Holzapfel, Colección Archivo Oral de Villa Grimaldi. DVD N° 94, Peñalolén, Santiago de Chile. 2009.

^[14] Bataszew. Entrevista personal realizada por la autora. Santiago, 2024.

^[15] Álvarez. Colección Archivo Oral Villa Grimaldi. DVD N°26. Peñalolén, Santiago de Chile. 2008

^[16] Bataszew. Entrevista personal realizada por la autora. Santiago, 2024.

Desde la perspectiva de género propuesta por Gayle Rubin, estas mujeres no solo resistieron al aparato represivo del Estado, sino que también subvirtieron el sistema sexo/género que las confinaba a la pasividad. Al crear comunidad, ejercer el cuidado como acto político y transmitir conocimientos, desbordaron el rol asignado por la dictadura y lo resignificaron en clave de lucha. Resistieron como militantes, pero también como mujeres, desafiando la doble opresión impuesta por el autoritarismo y el patriarcado.

Existen otras perspectivas sobre la experiencia en prisión política, en este sentido, el testimonio de Bataszew, ex prisionera política en Tres y Cuatro Álamos, permite identificar una distinción clave entre dos etapas de la represión en dictadura: el período de tortura en centros clandestinos y la prisión política en recintos oficiales. Al relatar su paso desde la Venda Sexy a Cuatro Álamos, señala:

“La prisión política fue maravillosa [...] Llegaste a un espacio donde ya no estabas incomunicado [...] tu familia ya sabía que estabas viva.”^[17]

Esta afirmación, lejos de idealizar el encierro, evidencia el contraste con el aislamiento y la brutalidad del centro de tortura, y destaca la relevancia del contacto humano y la posibilidad de reconstruir vínculos sociales.

Dentro de los recintos carcelarios, la organización comunitaria fue esencial para la sobrevivencia de las prisioneras políticas:

“En Tres Álamos nos organizábamos comunitariamente [...] todo se entregaba a un fondo común y se repartía según las necesidades.”^[18]

A esta organización colectiva se añadían gestos cotidianos que consolidaban los lazos afectivos y reafirmaban la comunidad:

“Momentos que pasamos gratos, con nuestras colegas, nuestras amigas, nuestras compañeras, conversando, preparando nuestras comiditas, hacíamos turnos para los aseos [...] Éramos muy solidarias. Ayudábamos harto a nuestras compañeras, a nuestros compañeros que al frente estaban.”^[19]

Estos recuerdos, analizados a partir de la Historia Oral, muestran cómo el relato se convierte en un acto de memoria que resignifica la experiencia de encierro,

^[17] Id.

^[18] Id.

^[19] E. Pérez, Colección Archivo Oral, Centro de Documentación, Museo de los Derechos Humanos y la Memoria Archivos de la Memoria en Chile, Santiago de Chile, 2011.

reconstruyendo el pasado desde la emoción y el sentido colectivo. Desde la Historia del Tiempo Presente, estas memorias permiten comprender cómo las prácticas de solidaridad continúan vivas en el tejido social y político contemporáneo, manteniendo una comunidad que trasciende el tiempo del encierro.

Además de estas dinámicas colectivas se sumaban múltiples gestos de cuidado y apoyo mutuo, orientados a mitigar el dolor y acompañar a las compañeras:

“Mantener un paño húmedo luego de la tortura para abdomen, compartir ropa, cigarrillos, compartir lo que tuvieras”^[20].

Los testimonios revelan que la solidaridad trascendía la mera supervivencia física, configurándose como una práctica política y emocional que sostenía la dignidad, la identidad y la cohesión del grupo frente a la violencia del encierro. Analizados desde la Historia Oral, estos relatos no constituyen recuerdos estáticos, sino procesos de interpretación donde la experiencia traumática se reconstruye desde el presente. Complementariamente, la Historia del Tiempo Presente permite situar estas narraciones en el campo de la memoria viva, entendiendo que cada acto de rememoración constituye también una intervención política en el presente. Tal como plantea Tamara Vidaurrázaga, la prisión fue un espacio de reconfiguración identitaria y fortalecimiento político. Las experiencias de Bataszew, Holzapfel y Pérez ilustran cómo las prisioneras resistieron tanto al aparato represivo como a las normas de género, en sintonía con lo planteado por Gayle Rubin respecto a la posibilidad de subvertir los sistemas de género dominantes.

De esta manera, la resistencia al interior de la prisión política tuvo una dimensión colectiva bastante profunda:

“Esa era la mayor resistencia: el comunismo [...] rápidamente nos coordinamos, pasaba algo y estábamos todas de una.”^[21]

Este testimonio revela cómo las prisioneras lograron transformar un espacio diseñado para la desmovilización política en un lugar de organización solidaria y reafirmación ideológica. La ideología comunista, entendida no solo como doctrina política sino como práctica cotidiana, se expresó en respuestas colectivas, apoyo mutuo y resistencia activa.

El análisis de este relato, a la luz de la Historia Oral, permite comprender cómo la memoria reconstruye una experiencia de comunidad en medio del encierro,

^[20] Pérez. Colección Archivo Oral de Villa Grimaldi. DVD N.º 60, Peñalolén. Santiago de Chile. 2009.

^[21] Bataszew. Entrevista personal realizada por la autora. Santiago, 2024.

mientras que la Historia del Tiempo Presente aporta la mirada que conecta estas vivencias con su vigencia en la memoria política contemporánea. En este contexto, la prisión no logró quebrantar la identidad política de las militantes, por el contrario, reforzó los ideales que las habían llevado hasta allí. Aun en condiciones de extrema represión, estas mujeres subvirtieron el propósito del sistema carcelario, construyendo una comunidad que personificaba los ideales por los que habían sido perseguidas.

Otra dimensión clave de esta resistencia colectiva fue la organización del trabajo y la vida cotidiana al interior de la prisión. En centros como Tres Álamos, muchas prisioneras establecieron dinámicas comunitarias profundamente igualitarias, desafiando los principios de individualismo y aislamiento que el régimen buscaba imponer. Como relata Bataszew:

“Pero quizás lo más extraordinario [...] es lo que se había hecho o cómo las mujeres se organizaban al interior de los campos de concentración. [...] Toda la comida que llegaba por la visita, tú le entregabas eso a un fondo común, los cigarros los entregabas al fondo común, todo, absolutamente, todo iba a un fondo común, y se repartía de acuerdo con las necesidades”^[22].

Dicha dinámica no solo permitió el abastecimiento equitativo de bienes, sino que también expresó una ética política basada en la reciprocidad, el cuidado y la justicia colectiva. En este contexto, los principios del comunismo —en su sentido más práctico y cotidiano— se vivieron como una forma de resistencia activa. La conformación del fondo común, la organización del trabajo y el apoyo a quienes más lo necesitaban evidencian cómo las prisioneras no solo sobrevivieron, sino que recrearon dentro del encierro un proyecto político en miniatura, reafirmando su identidad militante incluso en las condiciones más adversas.

Aunque las experiencias de solidaridad marcaron profundamente la vida en prisión, también existieron tensiones políticas que complejizaron la convivencia. El testimonio de una sobreviviente – militante del MAPU^[23] y proveniente de la región de Valparaíso - revela cómo la pertenencia partidaria y el origen regional influían en la integración dentro del colectivo:

“En Tres Álamos la experiencia fue distinta al resto por ser minoría. Ser minoría en el plano político en la prisión marca la confianza [...] yo llegué mal, a mí se me cayó el mundo [...] había una profunda desconfianza por la delación. Yo reduje la confianza al mínimo”^[24].

^[22] Id.

^[23] Movimiento de Acción Popular Unitaria.

^[24] Oberreuter. Colección Archivo Oral de Villa Grimaldi. DVD N°179. Peñalolén, Santiago de Chile. 2016.

La desconfianza no era exclusivamente individual, sino reflejo del clima de sospecha e inseguridad instalado por la dictadura, que hizo del espionaje y la delación herramientas sistemáticas de control social. Agentes de la Dirección de Inteligencia Nacional (DINA) y la Central Nacional de Inteligencia (CNI) operaban no solo en los centros de detención, sino también en espacios cotidianos como liceos, empresas y juzgados, generando un sistema de vigilancia que socavó las confianzas incluso entre militantes^[25].

En el caso de Oberreuter, su militancia en el MAPU y proveniente de región acentuaron esta dificultad para integrarse. El ser minoría política dentro de un espacio dominado por militantes del Movimiento de Izquierda Revolucionaria, Partido Socialista y Partido Comunista – organizaciones con mayor presencia carcelaria – limitaba las posibilidades de establecer vínculos desde el inicio. Este fenómeno no solo se explica desde las dinámicas internas de la prisión, sino también desde el contexto histórico.

Según el informe Rettig y el Informe Valech, la represión del régimen se dirigió con particular intensidad hacia aquellas organizaciones que mantenían una resistencia activa o clandestina, como el Movimiento de Izquierda Revolucionaria, Partido Comunista y Partido Socialista. El MAPU, aunque también reprimido, tenían menor número de militantes, una base más localizada en sectores juveniles y campesinos, y fue debilitado por divisiones internas, lo que se tradujo en una menor visibilidad y presencia dentro de los recintos de detención.

Así, el testimonio de Oberreuter, permite observar que, junto con la solidaridad, la prisión política fue también un espacio de negociación identitaria y de relaciones atravesadas por desigualdades internas, donde el trauma de la delación y las diferencias políticas y organizativas condicionaron profundamente la experiencia del encierro.

En conjunto, los testimonios analizados evidencian que la resistencia en prisión política excedió la mera dimensión de la supervivencia física, configurándose como una práctica política y simbólica orientada a la preservación de la identidad, la cohesión colectiva y la dignidad frente a la violencia estructural del régimen dictatorial. Las redes de apoyo, la organización interna y la comunicación clandestina expresan la capacidad de las prisioneras para reconstruir, en condiciones extremas, un espacio comunitario que subvirtió el propósito disciplinador y desmovilizador del encierro. En esta perspectiva, la resistencia se

^[25] Barahona, María W. "Pinochet, el gran hermano: el espionaje y la intervención de la DINA y CNI en liceos, empresas, tribunales y servicios públicos." CIPER Chile; Fundación CIPER. Santiago, 9 de septiembre de 2023.

manifiesta no solo a través de acciones explícitas de confrontación, sino también en la resignificación de lo cotidiano, donde el cuerpo, la palabra y los vínculos afectivos adquieren un sentido político.

El abordaje desde la Historia Oral permite comprender estos relatos como prácticas de memoria activa, en las que la narración se erige en un acto de agencia y de reconstrucción identitaria frente al silencio impuesto por la represión. A su vez, la Historia del Tiempo Presente posibilita situar dichas memorias en el horizonte político contemporáneo, evidenciando la continuidad de la resistencia a través de la transmisión intergeneracional, las conmemoraciones y las prácticas de cuidado colectivo que perduran más allá del tiempo del encierro. En ese sentido, los testimonios no solo reconstruyen el pasado, sino que intervienen en el presente al reinscribir la experiencia femenina en la esfera pública y en la memoria política nacional.

Las reflexiones de Tamara Vidaurrázaga y Gayle Rubin resultan fundamentales para comprender la dimensión de género de esta experiencia. Desde ambas perspectivas, la prisión se configura como un espacio de politización del cuerpo y del vínculo afectivo, en el que las prisioneras transformaron el cuidado y la solidaridad en herramientas de resistencia frente al autoritarismo y al patriarcado. Al convertir las prácticas tradicionalmente asociadas al ámbito privado en actos de subversión política, estas mujeres reconfiguraron los límites entre lo íntimo y lo público, otorgando a los afectos un carácter político. La agencia femenina se expresó, por tanto, no solo en la oposición directa al poder represivo, sino también en la construcción de una ética colectiva basada en la reciprocidad y el sostenimiento mutuo.

De este modo, la experiencia de las prisioneras políticas permite comprender la resistencia como un fenómeno complejo, que articula dimensiones materiales, emocionales y simbólicas. La memoria que emerge de sus relatos no se limita a la evocación del sufrimiento, sino que se proyecta como una forma de conocimiento político, capaz de transformar la vulnerabilidad en potencia y el dolor en aprendizaje colectivo. En última instancia, la prisión se revela como un espacio donde la resistencia se reconstruye a partir de los gestos mínimos, de las redes invisibles y de la persistencia ética de quienes, aun en la adversidad, afirmaron su humanidad y su compromiso político.

Conclusión

El análisis de los testimonios de mujeres prisioneras políticas durante la dictadura militar chilena revela que la resistencia femenina en prisión no se limitó exclusivamente a la supervivencia, sino que constituyó una práctica cotidiana y colectiva que sostuvo la identidad política y la dignidad frente a la violencia estructural del régimen. Las redes de solidaridad, el cuidado mutuo, la comunicación clandestina y la organización comunitaria fueron estrategias fundamentales para enfrentar la deshumanización y el aislamiento. Estas prácticas no solo desafiaron la lógica autoritaria y patriarcal que buscaba fragmentar los cuerpos y los vínculos, sino que además resignificaron el encierro como un espacio de afirmación política, fortalecimiento identitario y lucha desde la cotidianeidad.

Desde la Historia Oral, los testimonios se comprendieron como actos de memoria activa, en los que las sobrevivientes reinterpretan su experiencia, transformando el recuerdo en una forma de resistencia frente al olvido. Esta perspectiva permitió reconocer en los relatos no solo la huella del sufrimiento, sino la capacidad de reconstruir sentido y comunidad a partir del trauma.

Por su parte, la Historia del Tiempo Presente posibilitó situar estas memorias en un horizonte político más amplio, donde la experiencia carcelaria se conecta con los procesos actuales de justicia, memoria y reparación. Desde esta mirada, la resistencia no queda confinada al pasado, sino que se proyecta como práctica de dignidad y solidaridad que sigue actuando en el presente. Las redes de apoyo entre ex prisioneras políticas, las conmemoraciones y los espacios de memoria son expresiones vivas de esta continuidad histórica.

La articulación entre ambos enfoques —oral y del tiempo presente—, junto con la perspectiva de género, permitió visibilizar la agencia femenina en contextos de violencia extrema y comprender la prisión política como un escenario de politización de la experiencia. Las mujeres no solo resistieron la represión estatal, sino también las estructuras patriarcales que intentaron relegarlas a la pasividad, subvirtiendo el sistema sexo/género mediante prácticas de cuidado, organización y apoyo mutuo.

Asimismo, los testimonios muestran que la solidaridad no fue una experiencia homogénea ni exenta de conflictos. La desconfianza generada por la delación, las diferencias políticas o regionales condicionaron las formas de convivencia, revelando la complejidad interna de los espacios de encierro. Sin embargo, incluso en esas tensiones, la resistencia colectiva logró sostener un sentido político compartido que sobrevivió más allá de la prisión.

Recuperar estas memorias hoy invita a reflexionar sobre las múltiples dimensiones de la resistencia política y sobre el papel que las mujeres han tenido en la historia reciente de Chile. Desde la Historia del Tiempo Presente, estas experiencias se proyectan como parte esencial de la memoria democrática y del derecho a la verdad y la justicia. En tiempos en que la memoria enfrenta nuevas formas de negacionismo, los relatos de las prisioneras políticas se erigen como una intervención en el presente, reafirmando que resistir y recordar siguen siendo actos profundamente políticos.

Bibliografía

Aróstegui, Julio. La historia vivida. Madrid, Alianza Editorial, 2004.

Garretón, Manuel Antonio. “La evolución política del régimen militar chileno y los problemas de la transición a la democracia”, en Transiciones desde un gobierno autoritario, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1986.

Hiner, Hilary. “Fue bonita la solidaridad entre mujeres: género, resistencia, y prisión política en Chile durante la dictadura”. Revista Estudios Feministas, Vol. 23, N° 3, 2015, pp. 867-892.

Maravall Yáñez, Javier. Las mujeres en la izquierda chilena durante la Unidad Popular y la dictadura militar (1970-1990). Tesis de Doctorado en Historia Contemporánea, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2012.

Pérez, Cristián. El golpe después del golpe: el silencio como discurso político (1973-1976). Santiago, LOM Ediciones, [2011], pp. 45–47.

Portelli, Alessandro. The Peculiarities of Oral History. History Workshop Journal, N° 12 Autumn 1981, pp. 96–107

Rubin, Gayle. “El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo”. Nueva Antropología, Vol. VIII, N° 30, México, 1986.

Salazar, Gabriel. La historia desde abajo y desde adentro: el Chile subalterno en perspectiva global. Santiago, LOM Ediciones, [2006].

Soto, Evelyn. “¡A donde quiera que vaya pongo mi sello, porque aquí hay una mujer que no claudica!”: recuperando la historia de las mujeres militantes que vivieron prisión política durante la dictadura cívico militar chilena. Tesis de Magíster en Estudios de Género y Cultura en América Latina, Universidad de Chile, Santiago, 2017.

Vidaurreaga, Tamara. “El no lugar de la militancia femenina en el Movimiento de Izquierda Revolucionaria, MIR”. Izquierdas, N° 49, Santiago de Chile, 2020.

Fuentes:

Álvarez. Colección Archivo Oral Villa Grimaldi. DVD N°26. Peñalolén, Santiago de Chile. 2008.

E. Pérez, Colección Archivo Oral, Centro de Documentación, Museo de los Derechos Humanos y la Memoria Archivos de la Memoria en Chile, Santiago de Chile, 2011.

Holzappel, Colección Archivo Oral de Villa Grimaldi. DVD N.º 94, Peñalolén, Santiago de Chile. 2009.

Oberreuter. Colección Archivo Oral de Villa Grimaldi. DVD N°179. Peñalolén, Santiago de Chile. 2016.

Pérez. Colección Archivo Oral de Villa Grimaldi. DVD N.º 60, Peñalolén. Santiago de Chile. 2009.

Entrevista:

Bataszew. Entrevista personal realizada por la autora. Santiago, 2024.

Sitio web:

Barahona, María W. "Pinochet, el gran hermano: el espionaje y la intervención de la DINA y CNI en liceos, empresas, tribunales y servicios públicos." CIPER Chile; Fundación CIPER. Santiago, 9 de septiembre de 2023.

<https://www.ciperchile.cl/2023/09/09/pinochet-el-gran-hermano-el-espionaje-y-la-intervencion-de-la-dina-y-cni-en-liceos-empresas-tribunales-y-servicios-publicos/>

Temporeidad e Historicidad: la importancia del Dasein para la investigación histórica

Benjamín Jara Serey

Resumen

Este ensayo analiza el concepto de historicidad en los párrafos 72 a 77 de Ser y Tiempo de Martin Heidegger, con el propósito de esclarecer cómo el Dasein se comprende a sí mismo como un ser histórico. La pregunta de investigación que orienta el trabajo es: ¿Cómo redefine Heidegger la noción de historia a partir de la estructura temporal del Dasein y la consideración de la historicidad? ¿En qué medida esta redefinición implica una crítica a la concepción tradicional de la ciencia histórica? Se plantea como hipótesis que la historicidad no es una propiedad empírica ni una dimensión secundaria del ser humano, sino una estructura ontológica fundamental, constitutiva del ser del Dasein, en virtud de su temporeidad originaria. Desde esta perspectiva, Heidegger no sólo ofrece una ontología de la historia, sino también una crítica radical al paradigma objetivista que domina la historiografía moderna. A partir de una lectura detenida del capítulo V de Ser y tiempo, el ensayo desarrolla cuatro momentos: primero, la crítica de Heidegger a la concepción tradicional de historia como ciencia objetiva; segundo, el fundamento ontológico de la historicidad en la temporeidad del Dasein; tercero, el análisis estructural del capítulo quinto de Ser y tiempo; cuarto, una consideración crítica de la historicidad en Heidegger de la mano de Derrida. Se concluye que toda comprensión del pasado presupone una estructura temporal originaria que hace posible la existencia histórica del ser humano, y que esta condición debe orientar toda reflexión rigurosa sobre la historia.

Palabras claves: historicidad, historia, temporeidad, Dasein, Ser y tiempo

“El hombre es historia, o mejor, la historia es el hombre”^[1].

Introducción

La historia ha sido pensada tradicionalmente como un ámbito objetivo del saber accesible mediante métodos científicos, métodos que existen para asegurar esta

[1]Heidegger, Martin, Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, soledad, finitud. Madrid, Alianza Editorial, 2007, 432.

objetividad histórica y permitir reconstruir el pasado. Desde esta perspectiva, el sujeto (el historiador mismo) que conoce se mantiene externo a la historia misma: la observa, la clasifica, la explica “fielmente”^[2]. Martin Heidegger, en su obra *Ser y tiempo*, rompe radicalmente con esta comprensión positivista, al mostrar que la historia no puede entenderse como una mera serie de hechos sucedidos, ni tampoco puede determinar su objeto — lo histórico— como un objeto entre otros^[3]. En *Ser y tiempo*, la historiografía (*Historie*) representa la comprensión impropia de la historia: la que toma el pasado como un objeto disponible, cuantificable y reconstruible “tal como fue” (*wie es eigentlich gewesen*)^[4]. En su lugar, Heidegger propone una concepción ontológica de la historia: el ser humano —el *Dasein*— no simplemente tiene historia en tanto que es capaz de desarrollar una ciencia histórica, no es simplemente un ser “historiográfico”, sino que es, él mismo, eminentemente histórico^[5]. La historicidad (*Geschichtlichkeit*) designa precisamente esta estructura fundamental del ser del *Dasein*, según la cual su existencia está siempre situada en una herencia que no ha elegido y desde la cual proyecta sus posibilidades de ser^[6]. Solo en tanto existe la historicidad se puede dar algo así como lo que entendemos por historia, es decir, el acontecer de la historia universal^[7]. En cualquier caso, tanto la historia universal como la historicidad del *Dasein* se fundan en la temporeidad (*Zeitlichkeit*)^[8]. La explicación, tanto de la historia como de la historicidad, sólo será posible poniendo la vista hacia esa estructura que Heidegger llama temporeidad. Seguimos por tanto a Muñoz Pérez cuando dice que “es posible alcanzar una comprensión ontológica de la “historicidad”, a partir de la “temporalidad” (*Zeitlichkeit*) existencial”^[9].

La tesis que defendemos en este ensayo es que Heidegger redefine el concepto de historia desde una analítica existencial del *Dasein*, mostrando que la historicidad no se refiere a una dimensión externa o cronológica, sino a la manera en que el ser humano se comprende a sí mismo temporalmente, desde un pasado arrojado y

^[2] Respecto de esto véase el conocido prólogo de Leopold Von Ranke a la *Historia de los pueblos romanos y germánicos entre 1494 y 1514* (1824): “Se ha atribuido a la historia la función de juzgar el pasado, de instruir al mundo contemporáneo para beneficio de los años futuros: el presente ensayo no se arroga funciones tan elevadas: simplemente, quiere mostrar cómo fue propiamente [*wie es eigentlich gewesen*]” (Von Ranke, Leopold, 1948, *Pueblos y Estados en la historia moderna*. México, Fondo de Cultura Económica, 1948, p.38).

^[3] La crítica de Heidegger a las escuelas de historiografía de corte positivista se debe principalmente al fuerte influjo que tiene en este la lectura de Dilthey y su discusión con el conde Paul Yorck von Wartenburg. En el segundo apartado esta cuestión será explicitada.

^[4] Von Ranke, *Pueblos y Estados en la historia moderna*, p. 38.

^[5] Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*. Madrid, Editorial Trotta, 2003, p. 63.

^[6] *Ibíd.*, p. 43.

^[7] *Id.*, p. 43.

^[8] *Id.*, p. 43.

^[9] Muñoz, Enrique. “Historicidad como experiencia fundamental en *Ser y tiempo* de Martin Heidegger”. *Alpha*, N° 43, 2016, p. 271.

hacia un futuro abierto. Esta comprensión no sólo transforma el estatuto ontológico de la historia, sino que exige una crítica de la tradición como simple acumulación de contenidos. En su lugar, Heidegger propone una reapropiación del pasado mediante la repetición (Wiederholung), es decir, como apertura a posibilidades aún no agotadas del ser.

La metodología de este trabajo será la de un comentario filosófico que se llevará a cabo a partir de una lectura detenida del capítulo V de Ser y tiempo. A partir de este, el ensayo se desarrolla en tres momentos: primero, la crítica de Heidegger a la concepción tradicional de historia como ciencia objetiva (II); segundo, el fundamento ontológico de la historicidad en la temporeidad del Dasein (III); tercero, el análisis estructural del capítulo quinto de Ser y tiempo (IV). A su vez se complementará el análisis de la historicidad en Ser y tiempo con algunas consideraciones críticas de la mano de Derrida (V). Se concluye que toda comprensión del pasado presupone una estructura temporal originaria que hace posible la existencia histórica del ser humano, y que esta condición debe orientar toda reflexión rigurosa sobre la historia. Antes de comenzar como tal con nuestros análisis tenemos que aclarar que la discusión en torno a la historicidad y la temporeidad en Ser y Tiempo es un tema que muchos especialistas en el pensamiento de Heidegger han tratado. En este escrito nos valemos principalmente del trabajo del argentino Roberto Walton, pero no pueden dejar de mencionarse los aportes que han generado al tema de la temporeidad e historicidad las investigaciones de Di Silvestre^[10], Cheong^[11], Figal^[12], Gander^[13], entre otros.

II. La crítica a la concepción tradicional de historia

En el marco de Ser y tiempo, Heidegger se distancia explícitamente de la manera tradicional de concebir la historia como una disciplina que describe objetivamente el pasado. Esta concepción, predominante tanto en el historicismo como en las ciencias positivas, se basa en la suposición de que la historia es una serie de hechos que han ocurrido, que pueden ser recogidos, ordenados y explicados mediante reglas metodológicas universales. El sujeto histórico queda así reducido a un espectador neutral, situado fuera del acontecer, cuyo acceso al pasado se da a través de la acumulación de datos objetivos. Para Heidegger, esta concepción es profundamente deficitaria porque se olvida de la pregunta fundamental por el ser:

^[10] Di Silvestre, Carlos. "Ser como vestigio, Acerca del origen ontológico de lo histórico-mundano en Heidegger". *Éndoxa*, N°27, 2011, pp. 187-214.

^[11] Cheong, Eunhae, *Die Geschichtlichkeit des Menschen und die Geschichte des Seins*. Berlin, Drucker & Humboldt, 2000.

^[12] Figal, Günter, *Phänomenologie der Freiheit*. Weinheim, Beltz Athenäum, 2000.

^[13] Gander, Hans-Helmuth. "Existenzialontologie und Geschichtlichkeit". Thomas Rentsch (ed). *Sein und Zeit*. Berlin. Akademie. 2001.

¿qué significa que algo haya pasado? ¿Qué significa historia desde la perspectiva del ser del ente que la comprende? A este modo deficiente de comprender la historia Heidegger lo designa “saber histórico” (Historie). Este debe ver, por tanto, de qué manera se funda en la historicidad. Veamos cómo lo dice el mismo Heidegger:

“(…) El Dasein reviste entonces el modo de ser del cuestionar e investigar históricos. Pero el saber histórico [Historie] —o más exactamente la manera de ser del averiguar histórico [Historizität]— sólo es posible, en cuanto modo de ser del Dasein cuestionante, porque este último está determinado, en el fondo de su ser, por la historicidad. Si ésta se le oculta al Dasein —y mientras se le oculte— también le será rehusada la posibilidad del preguntar histórico y del descubrimiento de la historia” (...)^[14].

El análisis del Dasein le permite a Heidegger replantear esta cuestión. Ya en el §6, cuando presenta su método de “destrucción” de la historia de la ontología, el filósofo indica que la tradición filosófica ha olvidado sus propios fundamentos ontológicos, entregándose a una repetición dogmática de conceptos heredados. Esta pérdida de sentido afecta también a la historia en tanto disciplina que es una posibilidad de Dasein:

“Pero la interpretación preparatoria de las estructuras fundamentales del Dasein, vistas en el modo inmediato y medio de su ser, modo en el que, por lo mismo, él es también inmediatamente histórico, pondrá de manifiesto lo siguiente: el Dasein no sólo tiene la propensión a caer en su mundo, es decir, en el mundo en el que es, y a interpretarse por el modo como se refleja en él, sino que el Dasein queda también, y a una con ello, a merced de su propia tradición, más o menos explícitamente asumida. Esta tradición le subtrae la dirección de sí mismo, el preguntar y el elegir. Y esto vale, y no en último término, de aquella comprensión que hunde sus raíces en el ser más propio del Dasein, es decir, de la comprensión ontológica, y de sus posibilidades de elaboración”^[15].

La investigación de Heidegger, como se puede intuir luego de la cita, debe asumir una labor eminentemente crítica. La tendencia del Dasein se queda asumido por su tradición y encubrir problemas, conceptos y objetos de la investigación científica. Un análisis concreto del Dasein nos permite “fluidificar” estas sedimentaciones, por ponerlo en los términos arqueológicos que el mismo Heidegger emplea^[16]. Ahora

^[14] Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 44.

^[15] *Ibíd.*, p. 45.

^[16] *Ibíd.*, p. 46.

bien, volviendo a la cita, está sedimentación que se da en la disciplina histórica es, como Heidegger aclara, una consecuencia de la comprensión ontológica del Dasein. De este modo, Heidegger pone en cuestión la supuesta neutralidad de la historiografía: todo acceso al pasado está mediado por la comprensión que el Dasein tiene de su propio ser y del ser en general. Para poder denominar algo así como un ser o hecho histórico, primero se debe tener claro qué decimos cuando nombramos al ser en general^[17]. Este cuestionamiento no puede sino pasar por el Dasein, es decir, por nosotros mismos.

La historia, por tanto, no puede ser tratada como una serie de eventos “ahí fuera”, completamente separados del ser que la comprende. La pretensión de objetividad que sostiene la historiografía tradicional oculta el hecho de que la historia no es algo que simplemente ocurre, sino algo que se comprende. Este giro hermenéutico sitúa al Dasein como el centro del acontecer histórico: no como un observador, sino como un ser que, en su misma estructura existencial, es ya histórico.

Un antecedente inmediato de esta crítica puede encontrarse en la filosofía de Wilhelm Dilthey, quien distinguía entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, defendiendo que la historia debía ser comprendida desde la experiencia vivida^[18]. Sin embargo, Heidegger va más allá de Dilthey, al sostener que no se trata simplemente de una diferencia metodológica entre explicar y comprender, sino de una diferencia ontológica. La comprensión histórica no depende de un método hermenéutico aplicado desde fuera, sino que está anclada en la estructura misma del ser del Dasein: su ser en el mundo es ya comprensión proyectiva desde un pasado recibido^[19]. En tanto críticas al positivismo, las ideas de Dilthey, junto con las profundizaciones hechas por el análisis heideggeriano, pueden ser consideradas como influencias de una incipiente crítica al positivismo historiográfico. Pensamos por ejemplo en Marc Bloch, uno de los fundadores de la escuela de los annales, cuando, criticando el lema anteriormente citado de Ranke, afirma lo siguiente:

“En otros términos, se invita al estudioso a desaparecer ante los hechos. Como muchas máximas, quizá ésta no debe su fortuna sino a su ambigüedad. Modestamente podemos leer en ello un consejo de probidad; sin duda ése fue el sentido que Ranke le dio. Pero también, un consejo de pasividad. De suerte que aquí se destacan dos problemas a la vez: el de la imparcialidad histórica y el de la

^[17] *Ibíd.*, p. 32.

^[18] Me remito aquí al conocido libro de Dilthey *Introducción a las ciencias del espíritu*: “En realidad también los métodos de las ciencias del espíritu, con los que se comprende su objeto antes de que llegue a ser conocido y, ciertamente, - con la totalidad del ánimo, son muy diferentes de los de las ciencias naturales” (Wilhelm Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*. México, Fondo de Cultura económico, 1933, p.120).

^[19] Respecto a la discusión de Heidegger con Dilthey véase el §77 de *Ser y Tiempo*.

historia como tentativa de reproducción o como tentativa de análisis”^[20].

Se podría decir que lo que Bloch formula como una revisión metodológica del oficio del historiador (reconocer su implicación con el objeto de estudio) tiene su fundamento ontológico en Heidegger: el historiador no puede desaparecer ante los hechos porque él mismo pertenece al acontecer histórico que intenta comprender. Así, la crítica de Bloch al “desaparecer ante los hechos” anticipa, en el plano de la práctica historiográfica, lo que Heidegger demuestra en el plano ontológico: que el conocer histórico es un modo de ser del Dasein. Evidentemente, la historiografía de la escuela de los annales fue capaz de, además de proponer una base teórica o filosófica para una nueva visión de la historiografía, ofrecer una verdadera práctica para el historiador^[21]. Cosa que en Heidegger se mantendría en la penumbra o, al menos, no sería explicitada de una manera clara. De esta forma, Heidegger abre el camino para una ontología de la historia que no se base en la recopilación de hechos, sino en el análisis del ser del ente que se comprende históricamente. Esta reconducción de la historia a la pregunta por el ser es lo que permite, más adelante, su definición positiva de la historicidad como estructura existencial del Dasein, la cual se analiza en los §§72–77.

III. Fundamento ontológico: la temporeidad del Dasein

Para comprender plenamente el concepto de historicidad, es necesario considerar el fenómeno más originario que la funda: la temporeidad. En *Ser y tiempo*, Heidegger muestra que el ser del Dasein no es estático ni subsistente, sino que consiste en un existir temporalmente estructurado. El Dasein es un ente que se comprende siempre en términos de posibilidades, y esta comprensión de sí no ocurre en el vacío, sino desde una relación constitutiva con el tiempo. Por ello, Heidegger afirma que el ser del Dasein tiene su sentido en la temporeidad”^[22]. La

^[20] Marc, Bloch, *Apología para la historia o el oficio de historiador*. México, Fondo de cultura económico, 2001, p. 139.

^[21] Remitimos aquí a la descripción de la práctica de la escuela de los annales que ofrece Peter Burke: “Las ideas rectoras de Annales podrían resumirse brevemente del modo siguiente. En primer lugar, la sustitución de la tradicional narración de los acontecimientos por una historia analítica orientada por un problema. En segundo lugar, se propicia la historia de toda la gama de las actividades humanas en lugar de una historia primordialmente política. En tercer lugar –a fin de alcanzar los primeros dos objetivos– la colaboración con otras disciplinas, con la geografía, la sociología, la psicología, la economía, la lingüística, la antropología social, etc. Como lo expresó Febvre con su característico empleo del modo imperativo ‘Historiadores, sed geógrafos. Sed juristas también, y sociólogos y psicólogos (abatte les cloisons)’ y se empeñaba en combatir la estrecha especialización, ‘l’ esprit de spécialité’. De manera análoga, Braudel compuso su *Mediterráneo* de la manera en que lo hizo para ‘demostrar que la historia puede hacer algo más que estudiar jardines cercados’ (Burke, Peter, *La Revolución Historiográfica Francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*. Madrid, Editorial Gedisa, 1999, p. 11-12).

^[22] Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 43.

temporeidad no debe confundirse con el tiempo cronológico, el cual mide una sucesión homogénea de ahora. Heidegger distingue entre el tiempo vulgar y la temporeidad originaria. Mientras el primero es derivado y abstracto, la segunda constituye la estructura ontológica mediante la cual el Dasein existe. Esta temporeidad originaria se articula en tres dimensiones fundamentales:

1. El haber sido (Gewesenheit), que remite al arrojamiento del Dasein a un mundo que no elige, y a una tradición que lo precede; (estado de yecto)
2. El futuro (Zukunft), como proyección de posibilidades propias, anticiparse a sí, apertura a lo que puede ser; (proyección)
3. El presente (Gegenwart), como “estar-en-el-mundo” en la cotidianidad, capturado entre lo que ha sido y lo que puede llegar a ser.

Estas tres dimensiones no son simples momentos que se suceden linealmente, sino que están existencialmente entrelazadas. “La temporeidad se temporiza como futuro que está siendo sido y presente”^[23]. La temporeidad sólo es posible en tanto las dimensiones de futuro, pasado y presente están totalmente co-implicadas^[24]. Heidegger denomina a estas dimensiones “éxtasis temporales”, para subrayar que el Dasein “se extiende” hacia adelante y hacia atrás desde su presencia. En su estructura más auténtica, la temporeidad del Dasein es un futuro que ha sido y que se hace presente: proyecta posibilidades desde un pasado recibido, no simplemente vivido, y las actualiza en su existencia concreta. Estos éxtasis no se corresponden con los clásicos futuro, pasado y presente, en la medida en que, en tanto éx-tasis, salen de sí y remiten a otra cosa, es decir, a sus esquemas horizontales correspondientes. Estos esquemas son los “hacia qué” de los éxtasis^[25]. Esta unidad de los esquemas horizontales se funda en la temporeidad misma^[26]. Este entrelazamiento constituye la base ontológica de la historicidad. El Dasein es histórico porque es temporal^[27]. Pero no simplemente porque “vive en el tiempo”, sino porque su ser consiste en comprenderse en el horizonte temporal de sus propias posibilidades^[28]. La comprensión de sí del Dasein implica siempre una

^[23] Ibíd., p. 350.

^[24] Rodríguez, Ramón, Heidegger y la crisis de la época moderna. Madrid, editorial síntesis, 2006, p. 110.

^[25] Véase una presentación detallada de cada esquema temporal: “(...) El horizonte extático es diferente en cada uno de los tres éxtasis. El esquema en el que el Dasein viene venideramente hacia sí, de un modo propio o impropio, es el por-mor-de sí. El esquema en el que en la disposición afectiva el Dasein está abierto para sí mismo como arrojado, lo concebimos como el ante-qué de la condición de arrojado o, correlativamente, como el a-qué del estar entregado. Caracteriza la estructura horizontal del haber-sido. Existiendo por mor de sí en el estar entregado a sí mismo como arrojado, el Dasein, en cuanto está en medio de..., es también presente. El esquema horizontal del presente se determina por medio del para-algo (...)” (Heidegger, Ser y Tiempo, p. 380).

^[26] Id., p. 380.

^[27] Ibíd., p. 43.

^[28] El Dasein no es al modo de algo simplemente intratemporeo: “El “espíritu” no cae dentro del tiempo, sino que la existencia fáctica, en cuanto cadente, “cae” desde la temporeidad originaria y propia. Pero este mismo “caer” encuentra su posibilidad existencial en un modo de la temporización de la temporeidad (Ibíd., p. 449).

relación con su haber sido —una tradición, una herencia, un mundo ya interpretado— y una proyección hacia lo que puede ser. Es desde esta estructura que el pasado cobra sentido y es posible la historia como acontecer comprensible. Esta concepción implica una transformación radical de la categoría de tiempo. Heidegger no parte de la historia para luego hablar de la temporeidad: al contrario, es la temporeidad originaria la que funda la posibilidad de la historia. Esto queda expresado de manera decisiva casi culminando el §72, donde afirma: “(...) será necesario, tal como lo exige, por lo demás, el contexto de “la cosa misma”, que la historicidad sea —en primer lugar— “deducida” únicamente de la temporeidad originaria del Dasein” (...)”^[29]. La historia no es un campo externo ni una narración posterior, sino el modo en que el Dasein existe en el tiempo como apertura a un sentido. Así, la temporeidad no es sólo una categoría ontológica entre otras, sino la clave estructural que permite a Heidegger redefinir la historia desde la existencia misma. Esta temporeidad originaria hace posible que el Dasein sea arrojado y, sin embargo, pueda apropiarse de su ser, proyectando sus posibilidades desde un pasado no neutral. En otras palabras, la temporeidad es la condición ontológica de posibilidad de la historicidad, tal como será tematizada explícitamente en los §§72 y siguientes. Vayamos al análisis del capítulo quinto de Ser y tiempo.

IV. Temporeidad e historicidad: análisis del capítulo quinto de Ser y Tiempo

Heidegger, al comienzo del capítulo quinto, en el párrafo 72 dice que todos los esfuerzos realizados a lo largo del tratado han sido para responder la pregunta por el sentido del ser en general^[30]. La elaboración de esta pregunta demanda hacer accesible el fenómeno de la comprensión de ser, comprensión que pertenece esencialmente a la constitución de ser del Dasein. Ahora bien, Heidegger advierte que podrá parecer que con la aclaración de la temporeidad como condición de posibilidad originaria del cuidado ya se ha alcanzado la originalidad requerida para la interpretación del ser. Sin embargo, cabe preguntarse si acaso el Dasein puede ser comprendido de un modo todavía más originario que el modo como es comprendido en el proyecto de su existencia propia^[31]. La pregunta que intenta responder Heidegger es cómo acceder a una totalidad del Dasein, ya con los análisis de la muerte y la anticipación Heidegger cree haber comprendido la integridad del Dasein. Sin embargo, se da cuenta que esta investigación ha sido unilateral pues el Dasein fue investigado solamente en cuanto existe hacia adelante, olvidando todo lo que hay detrás de sí, es decir, se ha estudiado la la muerte, pero el ser humano es el ente que se despliega entre el nacimiento y la muerte^[32].

^[29] Ibíd., p. 393.

^[30] Ibíd., p. 389.

^[31] Id., p. 389.

^[32] Ibíd., p. 390.

Ahora bien, si la investigación va tener que centrarse entre la vida y la muerte, esta investigación no puede ser vista como una trama de la vida o un ciclo de vivencias en donde lo único que existiría sería el presente sino más bien hay que preguntar por la trama del Dasein en tanto este es el problema ontológico de su acontecer^[33]. Como dice Heidegger: "(...) Poner al descubierto la estructura del acontecer y sus condiciones de posibilidad tempóreo-existenciales significa alcanzar una comprensión ontológica de la historicidad"^[34]. Sólo a partir de un esclarecimiento de la historicidad, la historia como disciplina puede esclarecerse pues, como dice Heidegger: "(...) El modo como pueda la historia convertirse en objeto del saber histórico solo puede ser inferido a partir del modo de ser de lo histórico a partir de la historicidad y de su enraizamiento en la temporeidad"^[35]. Para que la historicidad pueda ser expuesta a partir de la temporeidad, y, especialmente, por medio de la temporeidad propia, es necesaria una peculiar "construcción fenomenológica"^[36]. A partir de esta, se podrá fundamentar cómo la comprensión originaria de la temporeidad, y con ella de la historicidad, debe ser arrancada y apropiada a partir de una comprensión vulgar de la temporeidad^[37]. Heidegger nos dirá además que "El análisis de la historicidad del Dasein intenta mostrar que este ente no es "tempóreo" porque "esté dentro de la historia", sino que, por el contrario, sólo existe y puede existir históricamente porque es tempóreo en el fondo de su ser"^[38]. Para efectos de esquematizar expongamos la estructura del capítulo quinto que Heidegger presenta:

"La exposición del problema existencial de la historicidad, necesariamente limitada, además de lo ya dicho, por su finalidad ontológico-fundamental, tiene la siguiente articulación: la comprensión vulgar de la historia y el acontecer del Dasein (§ 73); la constitución fundamental de la historicidad (§ 74); la historicidad del Dasein y la historia del mundo (§ 75); el origen existencial del saber histórico en la historicidad del Dasein (§ 76); conexión de la precedente exposición del problema de la historicidad con las investigaciones de Dilthey y las ideas del conde de Yorck (§ 77)"^[39].

Con estas aclaraciones queda expuesta la estructura del capítulo, pasemos ahora al parágrafo 73.

^[33] Ibid., p. 392.

^[34] Id., p. 392.

^[35] Id., p. 392.

^[36] Id., p. 392.

^[37] Id., p. 392.

^[38] Ibid., 393.

^[39] Ibid., p. 394.

Con vistas a encontrar el lugar desde el cual plantear la construcción fenomenológica de la historicidad Heidegger comienza en el párrafo 73 por hacer una caracterización de la de la interpretación vulgar que tiene el Dasein respecto a las expresiones e historia e histórico^[40]. En primer lugar, Heidegger hace notar la ambigüedad del término historia (Geschichte), pues esta refiere tanto a una realidad histórica como a la ciencia histórica o historiográfica^[41]. Heidegger se centra en el primer caso, pues ya en este se dan cuatro significaciones: Lo pasado, un encadenamiento de suceso y efectos que proceden del pasado y se extienden a lo largo del presente y el futuro, la región de los entes espirituales y culturales, y lo transmitido en cuanto tal^[42]. Heidegger resume de la siguiente manera: "historia es el específico acontecer en el tiempo del Dasein existente, de tal manera que se considera como historia en sentido eminente el acontecer "ya pasado" y a la vez "transmitido" y siempre actuante en el convivir"^[43]. Las cuatro significaciones se caracterizan por situar al ser humano como "sujeto" de los acontecimientos y por poner en énfasis en el carácter pasado en el concepto de historia^[44]. Recordemos por un momento que esta exposición solo vale en tanto obtendremos, a partir de un concepto vulgar de la historia, una determinación originaria de la historicidad. De aquí surge el cuestionamiento si acaso el Dasein es histórico por estar en medio de suceso históricos o si más bien estos sucesos son posibles porque el Dasein es histórico^[45]. Este problema se soluciona si esclarecemos la primacía del pasado que se da en la concepción vulgar de la historia. Para resolver esto Heidegger se pregunta por qué llamamos histórico a un ente que, a pesar de tener un aspecto en el pasado, está ahí en el presente, tal como una pieza en un museo. Heidegger responderá que "(...) Las antigüedades que todavía están-ahí tienen carácter de 'pasado', carácter histórico, por el hecho de que, como útiles, pertenecen a y proceden de un mundo ya sido de un Dasein que ha ex-sistido. Lo primariamente histórico es el Dasein" (...)^[46]. Ahora bien, hay que terminar la forma en la que el Dasein es histórico, pues ciertamente este no pertenece a la estructura del pasado como algo que ya no es. Hay que distinguir aquí entre el pasado y el haber-sido, mencionado en la discusión acerca de los éxtasis. Con todo: "El Dasein no se convierte en un ente que ha sido y se hace histórico cuando ya no existe, sino que es histórico en cuanto existe precisamente porque el haber-sido que lo caracteriza es un componente de la temporización de la temporeidad"^[47]. A partir de lo expuesto, Heidegger pudo concluir que el Dasein es lo primariamente histórico,

^[40] Id., p. 394.

^[41] Walton, Roberto. "Temporeidad e Historicidad". Rodríguez, Ramón (coord). Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico. Madrid. Tecnos. 2015. p. 376.

^[42] Heidegger, Ser y Tiempo, p. 395.

^[43] Id., p. 395.

^[44] Id., p. 395.

^[45] Walton, "Temporeidad e Historicidad", p. 376.

^[46] Heidegger, Ser y Tiempo, p. 397.

^[47] Walton, "Temporeidad e Historicidad", p. 377.

mientras que los entes que comparecen en el mundo son históricos solo en un sentido relativo al Dasein^[48]. Este sentido relativo de lo histórico es lo que denominamos como “mundi-histórico”, a partir de esta forma “mundi-histórica” se forma la historia en el sentido de “historia universal”^[49]. La historicidad es una determinación ontológica del Dasein previa a toda historia como acontecer mundi-histórico^[50]. Esto ya se había anticipado, por cierto, en el sexto párrafo. Vayamos ahora al párrafo 74.

A partir de la conexión entre historicidad y temporeidad, Heidegger vincula el análisis de la historicidad con la resolución precursora. La resolución fue caracterizada como un llamado proyectarse, en disposición de angustia, hacia el propio ser-culpable^[51]. Ahora bien, el problema de la resolución precursora es que las posibilidades a las que el Dasein se proyecta fácticamente no pueden ser tomadas de la muerte^[52]. Con este problema sobre la mesa surge la pregunta de “(...)dónde pueden ser extraídas, en general, las posibilidades en las que el Dasein se proyecta fácticamente” (...) ^[53]. La respuesta será que el precursor sólo puede extraer las posibilidades fácticas de la condición de arrojado^[54]. A partir de aquí se plantea la posibilidad de un modo propio de asumir esta condición a partir de la resolución precursora^[55]. Heidegger expone de tal forma la apropiación:

“La resolución, en la que el Dasein retorna a sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio a partir del legado que ese existir asume en cuanto arrojado. El retorno resuelto a la condición de arrojado encierra en sí una entrega de posibilidades recibidas por tradición, aunque no necesariamente en cuanto tales” (...) ^[56]

El fenómeno propio de la historicidad lleva al Dasein hacia la simplicidad de su destino^[57]. Este surge en un acontecer “en que el Dasein, libre para la muerte, hace entrega de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido”^[58]. Hay que agregar, que este destino no es simplemente individual. Al Dasein le es esencial el estar-con-los-otros, en tal medida su acontecer es un co-acontecer y su destino un destino común^[59]. Como dice

^[48] Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 397.

^[49] Id., p. 397.

^[50] Walton, “Temporeidad e Historicidad”, p. 378.

^[51] Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 398.

^[52] Walton, “Temporeidad e Historicidad”, p. 379.

^[53] Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 399.

^[54] Walton, “Temporeidad e Historicidad”, p. 379.

^[55] Id., p. 379.

^[56] Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 399.

^[57] Ibid., p. 400.

^[58] Id., p. 400.

^[59] Walton, “Temporeidad e Historicidad”, p. 381.

Heidegger: “(...)Tan sólo la temporeidad propia, que es, a la vez, finita, hace posible algo así como un destino, es decir, una historicidad propia”^[60]. La historicidad propia incluye por tanto el haber-sido de otros Dasein y otras generaciones^[61]. Respecto a la relación del Dasein con su tradición Heidegger menciona el concepto de repetición (Wiederholung). Aquí el Dasein retrocede de tal manera al haber-sido que repite o retoma (wiederholt) la posibilidad heredada que se transmite^[62]. Heidegger la expone de la siguiente manera: “(...) La repetición es la tradición explícita, es decir, el retorno a posibilidades del Dasein que ha existido” (...) ^[63]. La repetición se apropia de posibilidades heredadas, pero no equivale a una reiteración mecánica de algo que está en desuso^[64]. La repetición, implica “realizar una elección de acuerdo con una herencia en una respuesta (Erwiderung) a una posibilidad de la existencia que ha existido y que no se vuelve a comprender de la misma manera”^[65]. Otra caracterización que hace Heidegger de la repetición es la siguiente: “Definiremos la repetición como el modo de la resolución que se entrega a sí misma [una posibilidad heredada] y mediante el cual el Dasein existe explícitamente como destino” (...) ^[66]. A partir de estas consideraciones acerca de la repetición, el destino, el precursar, entre otros se ha logrado esclarecer la relación del Dasein y la historicidad.

Por razones de extensión, vamos a saltar el análisis del párrafo 75 y vamos a ir directamente hacia el análisis del párrafo 76. Tanto en este como en el 77, se va a fundar la posibilidad de una ciencia histórica en la historicidad del Dasein. Nos vemos, por tanto, con una fundamentación de la ciencia histórica en tanto que investigación del Dasein^[67]. Heidegger advierte, sin embargo, que la estrategia de dirigirse al saber histórico es en vistas de aclarar aún más la historicidad y la temporeidad^[68]. Heidegger parte constatando que toda ciencia, incluida la ciencia histórica, está siempre situada fácticamente en una determinada concepción del mundo. Es decir, las ciencias no emergen en un vacío neutro, sino que están históricamente determinadas. Pero esta observación empírica no es suficiente: es preciso ir más allá de la dependencia fáctica para preguntar por la posibilidad ontológica del surgimiento de las ciencias, y en particular del saber histórico. Esa posibilidad solo puede esclarecerse desde la constitución de ser del Dasein, pues es este ente el que posibilita toda forma de saber. Así, el saber histórico tiene su origen en la historicidad del Dasein, no como un dato empírico, sino como una

^[60] Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 401.

^[61] Walton, “Temporeidad e Historicidad”, p. 381.

^[62] Id., p. 381.

^[63] Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 401.

^[64] Walton, “Temporeidad e Historicidad”, p. 382.

^[65] Id., p. 382.

^[66] Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 401.

^[67] *Ibíd.*, p. 407.

^[68] Id., p. 407.

estructura existencial. Esta tesis sólo puede desarrollarse si se comprende qué significa que el Dasein es histórico por su temporeidad, y cómo de allí surge la apertura al pasado. Heidegger lo expone así:

“(…) la apertura del acontecer histórico llevada a cabo por la historiografía está enraizada, en sí misma y por su propia estructura ontológica —se realice o no fácticamente—, en la historicidad del Dasein” (...)^[69].

La historia como ciencia tiene como objeto al Dasein en su acontecer histórico. Sin embargo, este objeto no puede simplemente "encontrarse ahí" como una cosa dada, sino que la posibilidad misma de acceder a un objeto histórico presupone que el ente a tematizar —el Dasein— es originariamente histórico, es decir, que su ser está atravesado por la temporeidad y el haber-sido^[70]. El saber histórico, en cuanto comportamiento del Dasein, es él mismo un acontecer histórico, y como tal, su posibilidad se fundamenta ontológicamente en la apertura del pasado. Esta apertura no es fáctica, sino existencial: se funda en la estructura de haber-sido que constituye el ser del Dasein. Heidegger insiste en que la tematización del pasado no es posible porque existan “fuentes” (ruinas, crónicas, monumentos), sino porque el Dasein, por ser temporal, está ya abierto al pasado^[71]. Las fuentes pueden servir como material para el trabajo historiográfico, pero su posibilidad de convertirse en objetos históricos depende de que el historiador esté ya situado en una relación existencial con su propio pasado, es decir, de que sea histórico. El saber histórico no comienza en una recopilación de hechos, sino en un retorno existencial hacia el haber-sido del propio Dasein. La apertura historiográfica no es un procedimiento técnico, sino un modo de existencia. Incluso las operaciones técnicas del historiador (clasificación, recolección de documentos) están fundadas en su propia historicidad. La repetición es el modo fundamental en que el saber histórico tematiza el pasado. Repetir no significa copiar, sino abrir una posibilidad ya acontecida desde la resolución existencial del historiador, es decir, desde su proyecto futuro. La repetición es el modo propio de apertura del haber-sido^[72]. La repetición proyecta al Dasein que ha-existido (gewesen) hacia su más propia posibilidad. Por eso, el objeto del saber histórico no es un “hecho” neutral, sino una posibilidad efectivamente acontecida, comprendida desde la temporeidad del presente proyectado hacia el futuro. Lo efectivo no se reduce a lo que ha sido, sino a lo que ha sido existiendo —es decir, lo que ha sido en su modo de poder-ser. Todo esto es posible porque el Dasein existe en una estructura de temporeidad que unifica el pasado, el presente y el futuro. El futuro: el Dasein se proyecta anticipadamente

[69] Id., p. 407.

[70] Id., p. 407.

[71] Ibíd., p. 408.

[72] ibíd., p. 409.

hacia su poder-ser (resolución). El pasado (haber-sido): el Dasein retorna a su arrojamiento. El presente: es la instancia que se abre como resultado de la tensión entre proyección y retorno. Con esta complementariedad de lo éxtasis rompe Heidegger con la “aparente” evidencia de la importancia que tiene el pasado en la historiografía. Contraintuitivamente, la historicidad se temporealiza desde el futuro^[73]. La historia como ciencia nace cuando el Dasein, en su presente propio, se resuelve a repetir una posibilidad pasada que fue efectivamente vivida.

La repetición es un acto de apropiación del pasado que lo hace revivir en su posibilidad. Heidegger retoma aquí las tres formas del saber histórico identificadas por Nietzsche^[74]: 1) Saber monumental: proyecta las posibilidades ejemplares del pasado hacia el futuro. 2)Saber anticuarial: conserva el pasado en su ser propio. 3)Saber crítico: juzga el presente desde el pasado asumido.

Estas no son métodos externos o tipos contingentes de historia, sino que derivan estructuralmente de la temporeidad del Dasein. Su unidad sólo es posible desde el modo propio de la historicidad, es decir, desde la existencia resuelta. Y esta, a su vez, se funda en la temporeidad como sentido del ser del cuidado (Sorge). Por tanto, el objeto propio de la historia no es una sucesión de hechos irrepetibles, ni una serie de leyes generales, sino la posibilidad efectiva de existencia. Esta posibilidad no puede comprenderse desde modelos supratemporales, sino solo desde la fáctica historicidad del historiador. Además, la historia nunca accede directamente a lo que fue, sino que siempre lo hace mediada por la tradición y por su propia historicidad. La historia es, por esencia, hermenéutica, y esta situación interpretativa también tiene su propia historia. La posibilidad misma del saber histórico radica en que el Dasein es histórico, y en que la historia es una forma de existencia antes que una disciplina académica. De ahí que épocas sin historiografía no sean menos históricas. Pero también se sigue que el saber histórico puede alienar al Dasein de su propia historicidad cuando se convierte en una acumulación de datos sin dirección existencial —esto es lo que Heidegger denuncia en el historicismo. En síntesis, la historia no es una ciencia objetiva sobre objetos pasados, sino una forma de apropiación existencial del pasado desde la temporeidad del ser humano^[75]. Su "objetividad" está garantizada no por la neutralidad, sino por la apertura auténtica de la existencia hacia su propio haber-sido. Remitimos a Heidegger: “(...) Pero, el fundamento del fundamento [der Grund des Fundaments] del modo propio del saber histórico es la temporeidad, en cuanto sentido existencial del ser del cuidado”^[76]. Con todo justificado podemos pasar ahora al parágrafo 77.

[73] *Ibíd.*, p. 410.

⁷⁴⁾ *Ibíd.*, p. 411.

[75] *Ibíd.*, p. 412.

[76] *id.*, p. 412.

En el §77 de *Ser y tiempo*, Heidegger examina críticamente las concepciones previas de la historicidad dentro de la tradición de las ciencias del espíritu, especialmente a través de las figuras de Wilhelm Dilthey y el conde Paul Yorck von Wartenburg. El objetivo de este análisis no es meramente histórico, sino ontológico: esclarecer en qué medida la comprensión filosófica de la historia ha captado —o no— la historicidad como una estructura del ser humano. Heidegger reconoce en Dilthey a un pensador que intentó liberar a las ciencias humanas del modelo de las ciencias naturales^[77]. Su proyecto consistía en fundarlas desde la experiencia vital, especialmente a través de la comprensión (*Verstehen*) y la psicología. No obstante, Heidegger considera que esta propuesta no llega a pensar la historicidad de forma radical, porque se mantiene en el plano de lo empírico, lo "óntico", y no alcanza el plano de lo ontológico, es decir, del ser mismo. En su visión, Dilthey no logra distinguir con claridad entre lo que pertenece a los datos históricos y lo que pertenece al ser histórico del ser humano. Así, aunque reconozca que quien investiga la historia es él mismo un ser histórico, no tematiza adecuadamente qué significa ser histórico en el sentido más fundamental.

En contraste, Heidegger encuentra en el conde York una intuición más cercana a su propio enfoque.^[78] A través de la correspondencia entre York y Dilthey, Heidegger extrae varios elementos clave. York afirma, por ejemplo, que el ser humano no es solo un ente natural, sino también historia, y que toda reflexión sobre sí mismo debe tener en cuenta esta dimensión. York pone el acento en que la historia no puede entenderse solo desde los hechos empíricos, sino que debe partir de la vida misma, vivida y comprendida desde dentro. Desde esta perspectiva, la historia no es un objeto exterior, sino una forma de existencia. En este sentido, York anticipa una idea fundamental: que la filosofía no puede separarse de su carácter histórico, y que toda reflexión auténtica es también un modo de vivir. Heidegger retoma estas intuiciones para llevarlas al terreno de su ontología existencial. La historicidad, para él, no es un tema entre otros, sino una dimensión constitutiva del *Dasein*, es decir, del ser humano en cuanto ser que se comprende a sí mismo en el tiempo. La historia no debe concebirse como una secuencia de hechos, sino como la forma en que el ser humano existe en relación con su pasado, su presente y su futuro. Esta relación no es lineal ni cronológica, sino estructural: el ser humano está arrojado desde un pasado, proyectado hacia un futuro, y sostenido en un presente abierto. La historia nace precisamente de esta temporeidad propia. El §77 culmina afirmando que la verdadera pregunta por la historia es una pregunta por el ser. Heidegger distingue así entre: 1) El plano óntico, que se refiere a los entes

[77] *Ibíd.*, p. 413.

[78] *Ibíd.*, p. 414.

empíricos (lo dado en la experiencia), 2) Y el plano histórico, que se refiere al modo de ser del Dasein, es decir, a su estructura fundamental^[79]. Desde este enfoque, la historia sólo puede comprenderse auténticamente si se parte del ser histórico del ser humano. Esto supone superar una concepción objetiva y neutral del saber histórico y sustituirla por una comprensión que nace de la existencia misma, de su finitud, su proyección y su apertura. En el §77, Heidegger no se limita a comentar a Dilthey o al conde York, sino que utiliza este diálogo para afianzar su propia propuesta: pensar la historia desde la existencia, y no desde la acumulación de datos. La historia no es un campo de estudio externo al sujeto, sino una posibilidad que brota del ser del Dasein. Este enfoque marca una ruptura con el historicismo y abre el camino para una comprensión más radical de la historicidad, anclada en la temporeidad del existir.

V. El cansancio de Heidegger: Derrida y la archi-historia

Hemos intentando exponer en este ensayo ideas que, creemos, puede contribuir a una fundamentación de cierta práctica historiográfica de la mano del pensamiento de Heidegger. Sin embargo, no seríamos totalmente honestos si no señaláramos las limitaciones u objeciones que se le hacen a este planteamiento en el mismo ámbito de la discusión filosófica. Nos referiremos aquí a la crítica que hace Derrida a Heidegger en torno al problema de la historicidad. Articularemos las críticas de Derrida en dos puntos^[80]:

1) Derrida sostiene que en *Ser y tiempo*, Heidegger no llega a pensar la historicidad como tal, sino únicamente la historicidad del Dasein, es decir, la manera en que el este existe históricamente^[81]. Heidegger distingue entre la “historicidad del Dasein” (*Geschichtlichkeit*) —estructura existencial— y “la historia del ser” (*Geschichte des Seins*), que sólo desarrollará en su pensamiento posterior. Derrida observa que esta distinción deja sin pensar la historicidad en sí misma, aquello que hace posible todo devenir histórico, incluso el de la historia del ser. De allí su idea de que el concepto heideggeriano está aún anclado en lo propio, en una forma de apropiación del tiempo: el Dasein hace suya su historia asumiendo su destino (*Schicksal*). Frente a esto, Derrida introduce el concepto de expropiación (*expropriation*): la historicidad no consiste en una apropiación del pasado o del ser, sino en una pérdida de lo propio, una apertura hacia una alteridad no presente, un otro que nunca puede ser apropiado ni reducido a presencia^[82]. Esta alteridad es lo que Derrida llama

^[79] *Ibíd.*, p. 417.

^[80] Nos valemos aquí de la excelente exposición que hace Marco Núñez en su artículo: Núñez, Marco. “Ser, historia y escritura: Jacques Derrida y la «historicidad» en Martin Heidegger”. *Contrastes*, vol. XXVI N°3, 2021, p. 55-57.

^[81] *Ibíd.*, p. 55.

^[82] *Ibíd.*, p. 55.

différance: a) el diferir temporal que impide la plena presencia del ser; b) y el diferenciar que introduce una alteridad constitutiva. Por eso, para Derrida, la historicidad auténtica no puede pensarse como un “hacerse propio del pasado” (como en Heidegger), sino como una expropiación constitutiva, una apertura a lo otro que desestabiliza cualquier sentido de origen o presencia. De ahí que se puede considerar que la différance suspende el sentido propio de la historicidad auténtica^[1]. Derrida radicaliza el pensamiento de la historia haciendo imposible su reducción a un origen o una teleología: no hay proximidad originaria, porque el Da del Dasein (el “ahí” del ser-ahí) no está “cerca ni lejos” del ser, sino que oscila en un juego de diferencias que desborda toda espacialidad y toda antropología.

2) La segunda objeción de Derrida apunta a la estructura jerárquica del pensamiento heideggeriano^[2]. Heidegger mantiene una distinción fundamental entre: a) lo óntico (Historie): los hechos, la historiografía empírica, y b) lo ontológico (Geschichte): el acaecer del ser, la historia auténtica. Para Derrida, esta distinción reproduce una jerarquía metafísica —entre lo originario y lo derivado, lo auténtico y lo inauténtico, lo trascendental y lo empírico—. Pero el concepto de différance disuelve esta jerarquía, porque muestra que lo “originario” no existe como tal: el origen está siempre ya diferido, nunca presente. En otras palabras, no hay una “historia auténtica” previa a la historia empírica, sino un juego de diferencias que hace que toda historia esté siempre mediada, contaminada, ficcionalizada. No existe un punto de partida puro. Así, Derrida propone reinscribir la oposición Geschichte/Historie en una nueva red conceptual donde la distinción no funcione de modo absoluto: ya no hay trascendental frente a empírico, sino una oscilación infinita entre ambos. Este movimiento es lo que él llama cuasi-trascendental: una estructura que hace posible la experiencia, pero que al mismo tiempo pertenece al campo empírico, sin trascenderlo del todo^[3]. El resultado es una reconfiguración de la historicidad como apertura infinita, sin origen ni fin determinados, una historicidad que no puede cerrarse. Por eso Derrida afirma: “La différance no pertenece simplemente ni a la historia ni a la estructura”^[4]. Ella precede y excede la oposición entre historia (lo empírico) y estructura (lo trascendental), entre acontecimiento y sistema.

^[83] Derrida, Jacques, *Heidegger: The Question of Being & History*. The University of Chicago Press, Chicago, 2016, p. 163-164.

^[84] Núñez, “Ser, historia y escritura: Jacques Derrida y la «historicidad» en Martin Heidegger”, p. 56.

^[85] *Ibíd.*, p. 56.

^[86] Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos, 2012, p. 44.

Conclusión

A lo largo de este ensayo hemos mostrado que la noción de historicidad en Ser y tiempo no designa un contenido empírico, ni una simple referencia al pasado como conjunto de hechos, sino una estructura constitutiva del ser del Dasein. Al fundamentar ontológicamente la posibilidad de la historia en la temporeidad originaria del Dasein, Heidegger desplaza radicalmente las coordenadas tradicionales del pensamiento histórico, superando tanto el objetivismo positivista como la idealización de la conciencia histórica moderna. Desde la perspectiva de la analítica existencial, la historia no es algo que le ocurre al Dasein desde fuera, sino el modo mismo en que el Dasein acontece en su finitud: proyectándose hacia su muerte, retornando resueltamente a su facticidad, y asumiendo una posibilidad heredada mediante la repetición. Así, el pasado no se comprende como un conjunto de hechos acabados, sino como un campo de posibilidades en espera de ser reactivadas en la existencia propia. La temporeidad del Dasein —entendida como anticipación del futuro, apertura al pasado y actualización en el instante— hace posible tanto la apropiación de la tradición como la proyección de nuevas posibilidades. La resolución precursora y la repetición no son gestos restauradores, sino actos de apropiación transformadora que fundan el carácter histórico de la existencia. En este sentido, la historia no nace del saber histórico, sino de la libertad finita del Dasein de elegirse a sí mismo en medio de su herencia y su situación. Con ello, Heidegger nos obliga a pensar la historia no desde el acontecimiento objetivo ni desde la representación científica, sino desde el ser del ente que puede tener historia, y que solo en la medida en que es finito, temporal y comprensivo, puede acontecer históricamente. Comprender esta ontología de la historia permite no solo reinterpretar la tradición, sino también fundar una crítica profunda a los presupuestos epistemológicos de las ciencias históricas. En definitiva, pensar la historicidad es pensar el ser mismo de nuestra existencia como posibilidad histórica.

Bibliografía

- Bloch, Marc, Apología para la historia o el oficio de historiador. México, Fondo de cultura económico, 2001.
- Burke, Peter, La Revolución Historiográfica Francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989. Madrid, Editorial Gedisa, 1999.
- Cheong, Eunhae, Die Geschichtlichkeit des Menschen und die Geschichte des Seins. Berlin, Drucker & Humboldt, 2000.
- Derrida, Jacques, La escritura y la diferencia. Barcelona, Anthropos, 2012. (tr. Peñalver, P).
- Derrida, Jacques, Heidegger: The Question of Being & History. The University of Chicago Press, Chicago, 2016. (tr. Bennington, G).
- Di Silvestre, Carlos. "Ser como vestigio, Acerca del origen ontológico de lo histórico-mundano en Heidegger". *Éndoxa*, N°27, 2011, 187-214.
- Figal, Günter, Phänomenologie der Freiheit. Weinheim, Beltz Athenäum, 2000.
- Gander, Hans-Helmuth. "Existenzialontologie und Geschichtlichkeit". Thomas Rentsch (ed). *Sein und Zeit*. Berlin. Akademie. 2001.
- Heidegger, Martin, Ser y Tiempo. Madrid, Editorial Trotta, 2003. (Trad. Jorge Eduardo Rivera).

- Heidegger, Martin, Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, soledad, finitud. Madrid, Alianza Editorial, 2007. (Trad. Alberto Ciria).

- Muñoz, Enrique. "Historicidad como experiencia fundamental en Ser y tiempo de Martin Heidegger". *Alpha*, N° 43, 2016.

- Núñez, Marco. "Ser, historia y escritura: Jacques Derrida y la «historicidad» en Martin Heidegger". *Contrastes*, vol. XXVI, N°3, 2021.
- Rodríguez, Ramón, Heidegger y la crisis de la época moderna. Madrid, editorial síntesis, 2006.
- Von Ranke, Leopold, Pueblos y Estados en la historia moderna. México, Fondo de Cultura Económica, 1948. (trad. W. Roces).
- Walton, Roberto. "Temporeidad e Historicidad". Rodríguez, Ramón (coord). *Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid. Tecnos. 2015. 371-397.

- Dilthey, Wilhelm, Introducción a las ciencias del espíritu. México, Fondo de Cultura económico, 1933. (Trad. E. Imaz).

“Llico: Memoria, Oficio y Territorio. Identidad Local y recolectores en la Costa del Maule”

Noelia Giacaman Luna, Joaquin Jaque Carrasco, Makarena Urbina Becerra.

El estudio histórico de Llico, caleta ubicada en la Región del Maule, evidencia una marcada invisibilidad dentro de la historiografía nacional y regional. A pesar de su relevancia turística y como territorio pesquero de recolección artesanal, la información disponible sobre la localidad respecto a: memoria, historia, vida comunitaria y los oficios, es escasa y fragmentaria. Los registros institucionales, tanto en plataformas públicas como en museos locales, presentan datos generales, como su geografía, demografía, su principal actividad económica, y generalidades. Dicha situación provoca que se omitan las particularidades de la zona y de sus habitantes. Por ejemplo, el Museo de Vichuquén —referente patrimonial más cercano— carece de investigaciones sobre la historia contemporánea y reciente de Llico. Sus estudios se centran en la importancia que tuvo el pueblo de Vichuquén desde la Conquista hasta comienzos de la República, sin generar lazos identitarios con los habitantes locales, por ejemplo la enseñanza generacional del oficio de las recolectoras, tema que se explorará más adelante.

Desde la historiografía, esta falta de investigaciones se agrava ante el énfasis que los estudios existentes otorgan al terremoto y tsunami del 27 de febrero de 2010, abordando principalmente las dimensiones sociales de la reconstrucción del lugar y los problemas socioeconómicos como consecuencia de ello en la economía de los pescadores y recolectoras. En tal sentido, la historia de Llico ha quedado reducida al relato de la catástrofe y vulnerabilidades, sin considerar los procesos de larga duración que configuran su identidad, el patrimonio y la memoria. Esta carencia responde a un fenómeno nacional de centralización del conocimiento histórico, que jerarquiza ciertos territorios según su relevancia económica o política y relega a otros —como Llico— a los márgenes de la narrativa nacional. En este sentido, el objetivo de esta investigación es aportar con la recopilación de información de Llico como una localidad que se ha encontrado relegada de la historiografía, contribuyendo al conocimiento y entendimiento de quienes habitan la zona, sus prácticas culturales, memoria y oficios, con especial énfasis en las recolectoras de mariscos y algas.

Se plantea, entonces, que una aproximación historiográfica situada, que incorpore las voces locales, la historia oral y las prácticas culturales, permitiría revalorizar la experiencia histórica de Llico, integrando sus oficios – como la Asociación Fuerza Marina, agrupación femenina de recolectoras de algas y mariscos– su organización comunitaria y su patrimonio inmaterial dentro de una historia nacional más integral.

1. Antecedentes e historia de Llico

Llico es una caleta ubicada en la Región del Maule, a 20 kilómetros de la ciudad de Vichuquén. La geografía del lugar se caracteriza por la presencia de cerros de tamaño mediano, con una altura máxima de alrededor de 200 metros sobre el nivel del mar. Asimismo, hay presencia de áreas verdes que albergan una gran cantidad de flora y fauna nativa, como la Reserva Nacional Laguna Torca, ubicada en una ladera del pueblo, la cual resguarda animales en peligro de extinción, como el cuervo de pantano, así como especies poco comunes, como la gaviota garuma^[1]. Se debe destacar, además, la existencia de hectáreas en las planicies dedicadas a la agricultura.

Su puerto fue instalado a finales del siglo XIX, en un proyecto impulsado por el presidente Manuel Bulnes en 1846, donde se le estableció como punto de descarga de cereales y sal^[2], considerando también su ubicación estratégica en cuanto a conectividad con los puertos de Valparaíso y Talcahuano^[3]. Lamentablemente, la falta de infraestructura adecuada dificultó la labor portuaria.

Posteriormente, y a pesar de las dificultades, el presidente Manuel Montt planeó la idea de construir “un puerto que comunique por un ancho cauce el Lago Vichuquén con el mar”^[4]. El proyecto se mantuvo estancado hasta que fue retomado por el presidente Manuel Balmaceda, quien tenía planes de establecer un puerto militar estable y amplio; sin embargo, falleció antes de concluirlos^[5].

Actualmente en las costas de la localidad se pueden encontrar vestigios de este proyecto inconcluso. A pesar del paso del tiempo y de los cambios en su estructura física, la memoria del muelle y su rol en la vida de Caleta Llico persiste.

^[1] Corporación Nacional Forestal (CONAF), Ministerio de Agricultura, Reserva Nacional Laguna Torca. https://www.conaf.cl/parque_nacionales/reserva-nacional-laguna-torca/

^[2] Ilustre Municipalidad de Vichuquén, “Caleta de Llico”. 2021

<https://turismo.munivichuquen.cl/caleta-de-llico/>

^[3] Ilustre Municipalidad de Vichuquén, “Historia”. 2021

<https://turismo.munivichuquen.cl/historia/#:~:text=La%20primera%20idea%20naci%C3%B3%20del,a dem%C3%A1s%20que%2C%20como%20puerto%20de>

^[4] Ibíd.

^[5] Ibíd.



Figura 1. Vestigios muelle Caleta Llico

Fotografía de autoría propia a partir de la estadía en la zona en el marco de colaboración con el Instituto Culinary

Pese al fracaso del proyecto portuario, la economía de Llico hoy se sustenta mayoritariamente en la pesca artesanal y la recolección de algas por parte de la agrupación de mujeres. Asimismo, las diversas actividades que se pueden realizar en sus alrededores (como trekking, mountain bike, senderismo, surf, entre otras) consolidan un turismo estacional estable, sobre todo considerando la cercanía con las ciudades de Vichuquén o Arauco.

Sin embargo, la localidad no se vio absuelta de nuevas problemáticas. Como se mencionó anteriormente, las disciplinas de Arquitectura y Urbanismo se centran en el estudio de los estragos que trajo consigo el terremoto y posterior tsunami de 2010 en el pueblo. Por ejemplo, Walter Imilán, académico de la Universidad de Chile, presentó un panorama de la Caleta tras los hechos de 2010, donde destaca que la localidad enfrentó la emergencia en completa autogestión tras quedar aislada y sin apoyo estatal inmediato. La organización comunitaria, basada en redes familiares y el sindicato de pescadores, permitió responder colectivamente durante las primeras semanas. Sin embargo, la exclusión de muchas familias de la ayuda formal y la imposición de un plan de reconstrucción sin participación efectiva activaron un proceso de lucha territorial^[6].

La información entregada destaca, por un lado, la importancia de las labores pesqueras como pilar económico e identitario de Llico. Pero, por otro, evidencia la invisibilidad

^[6] Imilán, Walter. "Disputas ciudadanas por la vivienda y ciudad: Los otros aprendizajes de la reconstrucción post 27F". *Repositorio Universidad de Chile*. 2016. <https://repositorio.uchile.cl/xmlui/bitstream/handle/2250/141918/luchas-por-la-vivienda-post-27F.pdf?sequence=1>

histórica que ha sufrido la localidad, pese a su interesante historia de cambios y resiliencia. Sin embargo, el enfoque presente en la literatura resulta problemático porque reduce la percepción de Llico, obviando otros aspectos —como el rol del oficio pesquero, la existencia de apoyo a asociaciones femeninas, espacios de conservación, patrimonio culinario, entre otros— que podrían visibilizarla como una localidad relevante y con una identidad única. Afortunadamente, y como se revisará a continuación, la identidad es un elemento en permanente transformación y que está determinado por las prácticas culturales de la localidad, por lo que es posible entregar nuevas miradas al respecto.

2. Identidad Local y el oficio

El patrimonio culinario, así como las actividades comunitarias relacionadas con la agricultura, la artesanía, la pesca y la unión frente a situaciones de emergencia, envuelven a Llico en una tradición cultural y tradición local distintiva, donde la identidad local se ha forjado principalmente en torno a la pesca y la recolección de algas y mariscos.

Primero, el concepto de identidad local se construye como un pilar fundamental en el ámbito del desarrollo local, el cual hace referencia a un conjunto de rasgos y elementos que singularizan y distinguen a una comunidad o unidad social dentro de un territorio delimitado^[7]. Es de relevancia destacar que la identidad local no es un concepto estático, sino que se construye de manera dinámica y se encuentra en constante evolución.^[8] En ese sentido, Saldaña menciona que la identidad es algo “que las sociedades construyen colectivamente, a la luz de una extensa variedad de categorías políticas e históricas vinculadas con el imaginario compartido, la memoria y la tradición colectiva^[9]”.

Por lo tanto, las generadoras de esta identidad son las prácticas culturales (es decir la forma en que la cultura se manifiesta y se vive en la acción y la vida social) las cuales han configurado representaciones ligadas intrínsecamente a la historia de la pesca artesanal, a sus condiciones de trabajo y empleo particulares. Esto ha derivado en la conformación de identidades laborales propias de los pescadores artesanales y recolectoras^[10] y, en efecto, a la construcción de una identidad colectiva.

^[7] Pérez, Antonio. “¿De qué hablamos cuando hablamos de identidad local?”. Prisma 22, 2008, pp 83-98, p. 83.

^[8] Porrúa, Marina. “Diseño con identidad local. Territorio y cultura, como eje para el desarrollo y la sustentabilidad”. Centro de Estudios en Diseño y Comunicación, Cuaderno 47, 2014, pp 141-150, p. 146.

^[9] Saldaña, Alfredo. “Sobre la construcción de la identidad en las prácticas culturales”. Cuadernos de Filosofía, XVI, 2011, pp. 23-42.

^[10] Carrasco, Daniela. “Identidad Laboral: Configuraciones del trabajo en el sector pesquero artesanal en la provincia de Arauco, Región del Bío-Bío.” Revista Némesis, XI, 2014, pp 95-105, pp. 94-95.

En esta misma línea, el Proyecto de Gobernanza para la Pesca Artesanal en la Provincia de Arauco, ejecutado por WWF Chile junto al CIET-LR, se inserta como una iniciativa que reconoce y refuerza esas identidades locales construidas desde la práctica. A través del Plan Estratégico de Desarrollo para Caleta Llico, basado en la aplicación de la Ley de Caletas N°21.027, se busca promover un desarrollo integral que articule las dimensiones productivas, sociales y culturales de la comunidad. Este enfoque no sólo responde a criterios económicos o de gestión, sino que también fortalece las prácticas que configuran el sentido de pertenencia y la identidad del lugar, al incorporar lineamientos estratégicos que incluyen el enfoque de género, la adaptación al cambio climático y, de manera significativa, el turismo como extensión contemporánea de esa misma tradición marítima.^[11]

La identidad es un componente clave de las unidades sociales que son objeto de los programas de desarrollo local. El estudio de la identidad local constituye un tema central en las discusiones sobre el desarrollo, y desde esta idea se puede argumentar la importancia de abordar la identidad de la zona desde una perspectiva historiográfica, reconociendo que los procesos históricos, las prácticas culturales y las memorias colectivas son fundamentales para comprender cómo las comunidades construyen sentido de pertenencia y proyectan su futuro^[12].

Aquello se evidencia de manera clara en los planes de desarrollo implementados en la comuna de Llico. En el encuentro mencionado, Iván Oyarzún, Director Regional (s) de Sernapesca Biobío, señaló: “la caleta Llico tiene una solicitud ingresada al servicio, y por tanto, ya tienen camino avanzado en la tramitación de la Ley de Caletas. Esperamos que una vez cumplidos los procedimientos en los plazos establecidos, puedan implementar este nuevo concepto de ‘caleta’, reconocido como un territorio integral que va más allá del tema pesquero. En este sentido, es muy importante la participación de toda la comunidad, especialmente de mujeres que pueden potenciar el desarrollo gastronómico, de artesanías, turismo, y otras actividades conexas que hasta ahora no son reconocidas, ni visibilizadas dentro de las actividades formales de una caleta pesquera artesanal^[13]”. Este plan no solo busca fortalecer el desarrollo económico ligado a la pesca, sino que la designación de este lugar como caleta bajo la nueva ley implica que aspectos como el turismo y otras actividades propias de la identidad local puedan ser reconocidas y fomentadas como parte del tejido productivo. A ello se suma que esta medida puede contribuir a consolidar la percepción de Llico no solo como un destino turístico, sino también como un territorio caracterizado por una identidad única, donde las prácticas

^[11]Presentan Plan Estratégico de Desarrollo para Caleta Llico en Arauco, WWF, 2021, <https://www.wwf.cl/?372290/Presentan-Plan-Estrategico-de-Desarrollo-para-Caleta-Llico-en-Arauco>.

^[12]Pérez, Antonio. “¿De qué hablamos cuando hablamos de identidad local?”. Prisma 22, 2008, pp 83-98, pp. 84-86.

tradicionales, el paisaje costero y la memoria comunitaria se articulan en torno a una historia compartida del mar y sus oficios. De aquí resulta fundamental destacar el rol de las mujeres en la construcción de esta historiografía, no sólo como partícipes de la economía local, sino como agentes de cambio y pilares en la configuración de la identidad y la memoria colectiva que dan sentido al territorio.

3. Recolectores, caletas y recursos marinos

Chile cuenta con una extensa costa que recorre el Pacífico Sur, entregando las condiciones para una tradición de pesca y de recolección de recursos marinos. La comunidad de Llico ha girado su economía local en torno a la pesca artesanal, la extracción de mariscos y la recolección de algas durante décadas, con el fin de aprovechar estos recursos marinos para la subsistencia.

Las pequeñas comunidades de algueros de Llico se apropian de la costa según épocas del año para realizar la cosecha y comercialización de estas. Si bien la Región del Maule no se identifica por ser la principal productora de algas del país, sí cuenta con una actividad de recogida artesanal significativa. Entre ellas, destacan las caletas “Boyeruca”, “Llico”, “Cardonal”, “Los Pellines”, y “Duao”, las 5 principales caletas regionales donde se registra mayor declaración de orilleros. Además, según el Boletín informativo regional de SERNAPESCA del año 2022 los tipos de alga que se recolectan en la zona de Llico y alrededores pueden variar desde Cochayuyo, Huiro Negro, Luga cuchara, Luche y Pelillo. De las cuales lidera el Cochayuyo con 276(t).^[14]

^[13] Presentan Plan Estratégico de Desarrollo para Caleta Llico en Arauco, WWF, 2021, <https://www.wwf.cl/?372290/Presentan-Plan-Estrategico-de-Desarrollo-para-Caleta-Llico-en-Arauco>.

^[14] Servicio Nacional de Pesca y Acuicultura (SERNAPESCA), Boletín sectorial región del Maule, 1er trimestre, 2022, pp. 1-6. https://www.sernapesca.cl/app/uploads/2023/09/boletin_sectorial_region_del_maule_-_1er_trimestre_2022.pdf#:~:text=gayi%29%20desembarc%C3%B3%20974%28t%29%20%28%2B%2018,que%20el%20a%C3%B1o%202021



Figura 2. Cinco caletas más importantes de la Región del Maule
Elaboración propia a partir de la información del Boletín de la Región del Maule
SERNAPESCA 2022

Cabe destacar, que la subsecretaría de pesca establece áreas de manejo y explotación de recursos bentónicos^[15]. Con el fin de delimitar los sectores de reservas marinas que se dedican a la pesca artesanal, se fijan vedas (senderos), capturas y extracciones, además de considerar medidas de recuperación^[16]. Estas intervenciones humanas que se despliegan a lo largo de los senderos (escaleras de madera, puentes entre roqueríos o “rucos” levantados para habitar temporalmente la costa) no sólo evidencian la adaptación de las comunidades al entorno, sino que materializan una relación simbiótica entre práctica y territorio. Lejos de ser simples soluciones funcionales, estos elementos constituyen marcas culturales que inscriben la experiencia del trabajo en el paisaje, convirtiéndolo en un testimonio vivo de la presencia humana. La persistencia de tales estructuras y su integración con la vegetación costera expresan una memoria ambiental compartida, en la que las formas de habitar y producir se entrelazan con la identidad local. Así, el paisaje cultural de Llico no se comprende únicamente como escenario natural, sino como resultado histórico de una práctica colectiva que, a través del oficio de las algueras y recolectores, ha

^[15] Para más información visitar: Áreas de Manejo y Explotación de Recursos Bentónicos (AMERB), SUBPESCA. <https://www.subpesca.cl/portal/sitio/Areas-y-Zonificaciones/Areas-de-Manejo-y-Explotacion-de-Recursos-Bentonicos-AMERB/#collapse02>

^[16] Cecilia Vargas, la alguera responsable del Cochayuyo de Pichilemu, Siete Canibales, 2024. <https://www.7canibales.com/despensa/cecilia-vargas-cochayuyo/#:~:text=del%20alga,cargados%20de%20matas%20de%20cochayuyo>

ido configurando una forma particular de apropiación del borde costero^[17]. Además de Llico, otras zonas costeras cercanas también muestran evidencias de intervenciones humanas relacionadas con el oficio.^[18]

El rubro de los recolectores está integrado por hombres y mujeres. En Chile, se estima que alrededor de 68.178 personas se desempeñan en esta área, de las cuales 27% son mujeres^[19]. Sobre la pesca artesanal, se destacan diferentes oficios tradicionales que se categorizan dentro de la recolección de recursos marinos. En primer lugar, encontramos a los pescadores artesanales, quienes salen al mar en pequeñas embarcaciones a capturar peces y otras especies. Utilizan como herramienta principalmente redes y trampas, además, su trabajo es estacional, dependiendo de las vedas impuestas por el Estado.

En segundo lugar están los marisqueros, estos se dedican a extraer moluscos y otros recursos bentónicos (choros, machas, almejas, locos, erizos, piure, entre otros.). Muchos marisqueros son buzos artesanales o “recolectores de orilla”. Esta actividad es mayormente realizada por mujeres, quienes recolectan principalmente algas y mariscos a pie, en ciertas caletas del país las mujeres han liderado diversas organizaciones de algueros que buscan la visibilización de su oficio.^[20]

Por último, están los algueros, especializados en la cosecha de diversas algas marinas. Nuestro país, es uno de los mayores productores mundiales de algas, las cuales están destinadas a exportación y al mercado nacional^[21]. De hecho, se posiciona entre los 10 países con más exportaciones, por ejemplo, en el caso del Huiro se recolectan alrededor de 300 mil toneladas al año, de los cuales cerca del 90% se exporta^[22].

Ahora bien, enfocándonos principalmente en el procedimiento de recolección de algas, queda claro que en nuestro país esta práctica es generalmente manual y artesanal, siguiendo los ritmos de las condiciones naturales. Los algueros comienzan la cosecha desde el amanecer hacia las áreas designadas de

^[17] Sendero de algueros Llico-Lipimávida | VII Región del Maule, Landie, 2015.
<https://landie.cl/lugares-de-chile/2357/#:~:text=La%20huella%20que%20recorre%20este,que%20se%20transform%C3%B3%20en%20tradic%C3%B3n>

^[18] Cecilia Vargas, la alguera responsable del Cochayuyo de Pichilemu, Siete Canibales, 2024.

^[19] Algas para envolver el mundo, Solve.
<https://solve.mit.edu/solutions/16571#:~:text=afecta%20a%20los%20ma%C3%81s%20de,39%20Registro%20de%20algueros%20en>

^[20] Mohor, Selim. *Arauco: las caletas y su gente. Proyecto de apoyo al desarrollo socio-económico y organizacional de la pesquería artesanal en la comuna de Arauco*. Santiago, FAO, 2013, p. 75.
<https://www.fao.org/4/as527s/as527s.pdf#:~:text=En%20la%20C3%A9poca%20del%20Censo,el%20Censo%20Pesquero%20fueron>

^[21] Algas para envolver el mundo, Solve.

^[22] La deforestación submarina que moviliza a pescadores y científicos, El Universal, 2023.
<https://interactivos.eluniversal.com.mx/2023/bosques-marinos-chile-peru/chile.html#:~:text=En%20promedio%20Chile%2C%20que%20se,alginato%20en%20una%20industria%20local>

recolección, dependiendo de la geografía local, pueden utilizar pequeños botes, lanchas, o kayaks para alcanzar las zonas^[23]. Existen dos tipos principales de recolección: la recolección de orilla y la cosecha directa. La primera permite la recolección en áreas de libre acceso, ya que la normativa chilena permite la recolección de algas que llegan muertas o desprendidas a la orilla del mar. En este caso, los algueros esperan que los oleajes desprendan las algas para recoger los ejemplares. Esta técnica no requiere buceo. Luego forman atados o montones para ser transportados.

La segunda forma de recolección, se permite sólo en áreas autorizadas o bajo los planes de manejo del Estado, en donde grupos de personas cortan las algas directamente desde el fondo. Para ello, se necesitan buzos artesanales, quienes emplean herramientas como ganchos con las que desprenden las algas. Esta práctica tiene por nombre “barroteo”, la cual se encuentra regulada y limitada, por lo cual cada recolector registrado posee una licencia y una cuota mensual para extraer algas.

Luego comienza el proceso de secado y acopio de las algas que no constituye únicamente una etapa técnica dentro del ciclo productivo, sino que refleja una forma de organización social y simbólica del trabajo costero. El acto de extender, remover y fardar las algas, repetido generación tras generación, consolida un saber práctico que articula comunidad, temporalidad y relación con el entorno natural. Estas acciones colectivas transforman los espacios de secado en territorios de interacción y transmisión de conocimiento, donde se comparten estrategias, historias y experiencias ligadas al mar. De este modo, el proceso de secado al sol no solo asegura la conservación del producto, sino también la reproducción de una memoria laboral que define modos de habitar y cooperar. Incluso la existencia intermitente de plantas procesadoras en la región evidencia la tensión entre la escala artesanal y las lógicas industriales, mostrando cómo las comunidades locales buscan mantener su autonomía frente a los procesos de modernización.^[24]

En este contexto, las prácticas de recolección y pesca artesanal en Llico trascienden su dimensión económica para convertirse en expresiones vivas de la cultura local. Cada gesto cotidiano constituye una forma de conocimiento que articula memoria, territorio e identidad. Estas prácticas culturales, sostenidas principalmente por mujeres de la localidad, dan continuidad a una herencia colectiva que vincula a las generaciones con el paisaje costero, configurando un modo particular de habitar y comprender el entorno. En ellas se entrelazan el trabajo, la familia y el cuidado del mar, transformando la experiencia productiva en una

23 Ibid.

24 Servicio Nacional de Pesca y Acuicultura (SERNAPESCA), 2022, pp.1-6

sólo define la economía del borde costero, sino que también encarna la historia y el tejido social de Llico, contribuyendo a la construcción y permanencia de su identidad local y de una memoria que resiste en el tiempo.

4. Reflexiones

El presente trabajo tuvo cómo objetivo presentar la información histórica básica sobre la localidad de Llico, así como la recopilación de información sobre la recolección de algas y mariscos y su incidencia en la construcción de la identidad local, siendo entonces, una investigación preliminar sobre la Caleta, que da cuenta de ciertos desafíos.

En primer lugar, la información, tanto en plataformas digitales de instituciones públicas como en los registros históricos, es bastante limitada, pues tiende a ser general y carece de la especificidad necesaria. Por ejemplo, el Museo de Vichuquén, con enfoque en las culturas precolombinas de la zona, no cuenta con un área de investigación sobre la historia contemporánea y el patrimonio, lo cual limitaría un posterior análisis. En específico, la insuficiencia de información radica en los oficios, particularmente sobre la labor de recolectoras (pescadoras, marisqueras, algueras) de Llico, los procedimientos de recolección, antecedentes familiares, condiciones laborales, etc.

Desde un punto de vista historiográfico también existe un vacío significativo, pues el material bibliográfico disponible se enfoca principalmente en los impactos del terremoto y posterior tsunami del año 2010, siendo el interés de estudio las consecuencias de la catástrofe y su posterior recuperación. Además, son elaboradas en su mayoría por distintas disciplinas con foco social, urbanístico, arquitectónico y geográfico. La falta historiográfica de la zona podría deberse a la centralización y jerarquización de la relevancia de regiones frente a otras, principalmente por su impacto económico nacional. Esta invisibilidad histórica podría derivarse del fracaso de posicionar a la Caleta Llico como un puerto estratégico, lo que conduce naturalmente a concentrar el foco de estudio en otros proyectos portuarios de mayor impacto.

En la misma línea, el enfoque de difusión se centra principalmente en actividades de comercio y turismo, dejando de lado las prácticas culturales, identitarias y locales de la zona. Existe un vacío de actividades que promuevan el conocimiento y valoración de la historia y memoria de la zona, careciendo de recorridos patrimoniales, difusión de información de los oficios y de su impacto en la historia local y regional.

5. Proyecciones

A raíz de las limitaciones identificadas se proponen una serie de actividades para recoger información como parte del proyecto “Desafío de innovación y transferencia tecnológica Caleta Llico 2025”, en colaboración con el Instituto Culinary y el Instituto de Historia, que busca revivir el oficio de las recolectoras y la relevancia de la materia prima extraída para la preparación de alimentos, su relevancia en la identidad local y la visibilización desde la perspectiva de género. En una primera etapa, se buscará recopilar información de la labor de las recolectoras y de los residentes locales a través de la metodología de historia oral y trabajo de campo. Para ello se elaborarán protocolos de entrevistas en base a los vacíos encontrados en la investigación, las cuales serán aplicadas a los entrevistados. En paralelo, se tomará evidencia video-fotográfica en terreno para la elaboración de un material audiovisual que contenga estos hallazgos.

En una segunda etapa, se busca la difusión de los resultados de investigación mediante una ponencia científica, así como la colaboración con las organizaciones de recolectoras para fomentar su participación en espacios académicos que contribuyan a su visibilización. De manera intencionada, esta fase apunta también a la construcción de un relato historiográfico que permita reflexionar sobre la identidad local desde una doble perspectiva, por un lado, el trabajo como práctica cultural que articula territorio, memoria y subsistencia; y por otro, el rol de las mujeres como portadoras y productoras de saberes que han sostenido históricamente la vida comunitaria en el borde costero.

La invisibilidad histórica es un fenómeno que se presenta en otras localidades del país. En ese sentido, en una última etapa a largo plazo, existe un interés por la creación de alianzas con otras comunidades para fomentar la historiografía y difusión de la historia local, historia de los oficios y de la cultura de zonas periféricas. Establecer estas instancias, además de generar un espacio de investigación para saldar los vacíos, aporta a desglosar la centralización de información, permitiendo así construir una historia nacional que incluya un panorama completo de Chile y sus localidades.

Material Bibliografico

Algas para envolver el mundo, Solve.

Carrasco, Daniela. "Identidad Laboral: Configuraciones del trabajo en el sector pesquero artesanal en la provincia de Arauco, Región del Bío-Bío." *Revista Némesis*, XI, 2014, pp 95-105.

Cecilia Vargas, la alguera responsable del Cochayuyo de Pichilemu, Siete Canibales, 2024.

Corporación Nacional Forestal (CONAF), Ministerio de Agricultura, Reserva Nacional Laguna Torca.

Donati, Juan y Itchart, Laura (coords.). *Prácticas Culturales*. Buenos Aires, Editorial UNAJ, 2018.

Saldaña, Alfredo. "Sobre la construcción de la identidad en las prácticas culturales". Cuadernos de *Filosofía*, XVI, 2011. pp. 23-42.

Ilustre Municipalidad de Vichuquén, "Caleta de Llico". 2021

Ilustre Municipalidad de Vichuquén, "Historia". 2021

Imilán, Walter. "Disputas ciudadanas por la vivienda y ciudad: Los otros aprendizajes de la reconstrucción post 27F". *Repositorio Universidad de Chile*. 2016.

La deforestación submarina que moviliza a pescadores y científicos, El Universal, 2023.

Mohor, Selim. *Arauco: las caletas y su gente. Proyecto de apoyo al desarrollo socio-económico y organizacional de la pesquería artesanal en la comuna de Arauco*. Santiago, FAO, 2013.

Orduna, Gabriela. "Desarrollo local, educación e identidad cultural." ESE. Estudios sobre educación, Núm. 4, 2003, pp 67-84.

Pérez, Antonio. "¿De qué hablamos cuando hablamos de identidad local?". *Prisma* 22, 2008, pp 83-98, p. 83.

Porrúa, Marina. "Diseño con identidad local. Territorio y cultura, como eje para el desarrollo y la sustentabilidad". *Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, Cuaderno 47, 2014, pp 141-150.

Presentan Plan Estratégico de Desarrollo para Caleta Llico en Arauco, WWF, 2021. <https://www.wwf.cl/?372290/Presentan-Plan-Estrategico-de-Desarrollo-para-Caleta-Llico-en-Arauco>

Sendero de algueros Llico-Lipimávida | VII Región del Maule, Landie, 2015. Servicio Nacional de Pesca y Acuicultura (SERNAPESCA), 2022.

EL ÁRBOL

El árbol es un espacio que ha formado parte de la historia e identidad de nuestra revista. La apertura a diversas disciplinas y formas de expresión dentro de la Revista Raíces de Expresión ha creado un ambiente en el que los estudiantes de pregrado pueden explorar y compartir sus investigaciones y creaciones en un contexto interdisciplinario. Esto promueve la colaboración entre diferentes áreas del conocimiento y enriquece la comprensión global de los temas abordados.

En efecto, las raíces que estructuran el árbol simbolizan que el conocimiento histórico es producto de la forma como se imbrican la historia y las ciencias sociales. En términos prácticos, se traduce en una sección que tiene la intención de recibir aportes más allá de los artículos y la historiografía, pero en directa relación con nuestra temática “La construcción del pasado desde diferentes perspectivas”.



DESCRIPCIÓN DE LA PORTADA

Cada elemento de la ilustración se relaciona claramente con la idea de construir el pasado desde distintas perspectivas. El reloj con números romanos, fragmentado, simboliza un tiempo histórico complejo y disperso, cuyas piezas deben recomponerse para dar sentido al pasado. El calendario actual recuerda que toda interpretación nace en el presente y está condicionada por nuestras preguntas, intereses y marcos conceptuales. Los engranajes representan los métodos, herramientas y procesos de análisis que permiten organizar y conectar los hechos históricos. Por último, el pergamino antiguo alude a las fuentes primarias, esenciales para comprender y reinterpretar lo sucedido. Así, cada elemento refuerza la idea de que el pasado no es fijo, sino una construcción en constante revisión.

El pasado con distintos ojos

Tengo sólo un par de ojos, pero muchas miradas. Mi pasado y el de otros no sólo los veo con mi par de ojos, también los veo con mi mente, mi corazón, mis dedos, mi olfato.

Cada huella del pasado ha sido hecha con distintos pies. Con pies descubiertos, callosos, que sintieron cada grano de arena y tierra mohosa. Pies caminantes en suelo caliente, rugoso, que aplastaron hojas húmedas, verdes frescos, rocas pomosas y arenas terracota. Huellas de pies cubiertos con pieles animales, aferrados por cordeles a suelas de cortezas de troncos firmes. Pies encolerizados, sangrantes, forrados hasta la rodilla de metal laminado, de miedo y valor. Pies vestidos de sedas, cobijados en cuero lustrado, separándolos del pavimento con plantillas sudorosas. Pies dolientes por la altura rígida de un charol alto, tictaqueando en el pavimento urbano. Huellas de pies danzantes, que saltan de nota en nota.

El pasado y sus huellas las veo con mi par de ojos, que no son sólo dos. Sumo a ellos los ojos de mi madre y ella los de su madre. Mis ojos de hoy son también los de ellas. Las huellas descalzas y vestidas, hoy las veo, las siento, construyendo mentalmente un cuerpo al que pertenecen, a una vida, a un grito.

Veo las huellas con mis ojos curiosos, con los cristales del hoy cambiante y los marcos de siempre. Con mi par de ojos leo las huellas escritas por otros ojos. Las huellas de los ojos que miraron el espacio, el tiempo, la inmensidad y lo diminuto, las de los números y su juego infinito. Ojos que escribieron colores, formas, amores y roturas cardíacas. Que escribieron en tierra gredosa, en piedra, en sepia vegetal, en nudos. Otros que escribieron guerras con ojos vencedores, que dicen que los perdedores no dejan huellas.

Ojos de mujer, ojos humanos, ojos de hambre llenos de lágrimas que se desplomaron en la tierra dejando huellas de dolor. Y están esos ojos que vieron la grandeza en la piedra, en las máquinas, en el pensar, en lo cotidiano. Tomaron plumas, fierros, cordeles, grafitos y pinceles para plasmar las huellas que hoy vemos con todos nuestros ojos. Mis ojos se asombran y se cierran solo para suspirar emocionados por todo lo que ven y por lo que verán.

El pasado tiene innumerables huellas. Las miro con mi par de ojos, con otros ojos, con tus ojos.

Eva Cabalá Mallea

Las opiniones vertidas en esta revista son de exclusiva responsabilidad de los autores y no representan necesariamente el pensamiento del Comité Editorial de la Revista Raíces de Expresión.

Se autoriza la reproducción total o parcial de esta revista, reconociendo la autoría original y sin fines de lucro.

Proyecto financiado por la Vicerrectoría Académica y Dirección del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso; por los fondos CONFÍA de la Unidad de Gestión Estudiantil de la Dirección de Asuntos Estudiantiles de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2025.