

INTELECTUALES INDÍGENAS Y EL ESTADO

Sergio Villalobos-Ruminott, University of Arkansas*

Activismo mapuche y posdictadura chilena: el potencial afectivo del conflicto

Resumen

El movimiento mapuche pone en evidencia los límites y los olvidos de la historiografía chilena. Si la dictadura implicó la instauración del dispositivo neoliberal, la posdictadura, comprendida oficialmente como recuperación de una larga tradición democrática, ha quedado impedida de pensar los conflictos sociales más allá de las retóricas consensuales de la transición pactada. Uno de estos conflictos se deriva del activismo mapuche, que desde la década del ochenta muestra una dinámica que excede la historicidad de corto plazo del análisis hegemónico de las ciencias sociales y plantea interesantes preguntas a la teoría contemporánea del universalismo. Pensar la especificidad de este activismo y su afección constitutiva es abandonar los límites del archivo histórico nacional y su actualización retórica transicional (realismo, consenso, unidad nacional).

Palabras clave: Mapuches, Chile, movimientos indígenas, soberanía, historiografía liberal, Estado nación, traducción cultural.

* Ph. D. Latin American Literature, University of Pittsburgh (2003). MA Latin American Literature, University of Pittsburgh (2000); Graduate Certificate in "Crítica Cultural", Universidad ARCIS (1998); BA Licenciatura en Sociología, Universidad ARCIS (1996). Actualmente, Assistant Professor of Spanish, Dept. of Foreign Languages, 601 Kimp Hall, University of Arkansas. Correo electrónico: svillal@uark.edu

Abstract

Activism mapuche and Chilean post-dictatorship: the affective potential of the conflict

The Mapuche movement reveals the limits and the oblivion of Chilean historiography. If the dictatorship could be read as the implementation of the neo-liberal model, then the post-dictatorship, officially understood as the recovery of a large democratic tradition, has been rather unable, from the beginning, to deal with any social conflict beyond the rhetoric and institutional mechanisms of consensual transition to formal democracy. Among these conflicts the current indigenous activism is a crucial one. Since the 1980s the Mapuche's movement has been showing an active dynamics that questions radically the approaches of social sciences to the national situation and allows interesting counter-readings to the current theories of universalism. To think this indigenous activism is to get rid of the limitations of both the official national archive and the rhetorical figures of the transition to democracy (realism, consensus, national unity).

Key words: Mapuches, Chile, indigenous movements, liberal historiography, nation state, cultural translations.

The historian who seeks to garner memories of an event officially labeled "crime" would do well to march outward from the archives.

Shahid Amin

El remanente mapuche

El epígrafe nos indica que para entrar en una justa relación con las formas eventuales del activismo indígena contemporáneo no basta con el infinito trabajo de corrección del archivo criollo latinoamericano, pues este trabajo de corrección y reemplazo, dentro de la lógica administrativa del archivo, reduce las pulsiones prácticas de dicho activismo a una sancionada batalla por el sentido de una historia objetivada en los documentos, las fuentes y sus legalidades. Arriesgarse a un "afuera", cuando todo parece quedar devorado por la flexibilidad de un megaarchivo virtualizado, no es solo una opción epistemológica, sino una responsabilidad política con la historia y su centro afectivo, el presente. En este sentido, este trabajo considera algunas dimensiones del problema mapuche en el Chile de la posdictadura, relacionadas con las formas como la reciente y sostenida reemergencia del activismo indígena pone en cuestión, cada vez de manera más notoria, la estrechez conceptual y jurídica que está en la base de las definiciones de comunidad nacional y universalidad jurídica que fundamentan el excepcionalismo democrático chileno (el milagro chileno), recientemente "recuperado" después del paréntesis dictatorial (1973-1989).

Efectivamente, si recurrimos a la noción de *fictive ethnicity* (etnicidad ficticia) acuñada por Etienne Balibar y recientemente referida a la situación latinoamericana por Gareth Williams (2002), podemos precisar el problema en los siguientes términos: el excepcionalismo democrático chileno, asociado a la temprana organización del Estado -en-forma (década de 1830) ha funcionado como una ficción fundacional y aglutinante de la comunidad nacional, que se entiende a sí misma como mestiza y fuertemente orientada a la síntesis identitaria criolla. Sin embargo, dicho excepcionalismo estatal y jurídico esconde el verdadero *Estado de excepción* al que ha sido sometida, entre otras, la población indígena, mostrando con ello que en el origen de la comunidad nacional (como en el origen del contrato social) opera un proceso de homogeneización biopolítico que reduce la problemática indígena a los términos desarrollistas de una falta de educación e integración a las dinámicas democráticas nacionales. Recientemente, tanto en el período dictatorial, como en el período posdictatorial, el énfasis puesto en el orden social y en la democratización pactada operó sobre el activismo indígena mapuche, reactivado debido a las cruentas condiciones impuestas por el proceso neoliberal de privatizaciones y expropiaciones, como una mordaza jurídica destinada a silenciar no solo las reivindicaciones puntuales de este movimiento, sino las implicancias que su presencia podía acarrear para el modelo jurídico-político de nación. El discurso de la democratización y supuesta “recuperación” de la sana tradición institucional de la república constituye, pues, una *interpelación jurídica*¹ destinada a consagrar el carácter transparente y “limpio” del universalismo formal que fundamenta esta particular *fictive ethnicity* nacional (el excepcionalismo chileno), de cara al mundo global y en contra de la sucia amenaza premoderna que implica el problema indígena en general y las colectividades mapuches en particular.

Por otro lado, al enfocar la posdictadura junto al problema mapuche se hacen comparecer dos tipos de temporalidad ante un mismo enunciado. La situación problemática de los indígenas trasciende el corte temporal del drama político criollo, planteando preguntas de fondo sobre la relación entre narración e historia: ¿cómo entender el activismo mapuche, básicamente, en términos de la relación entre temporalidad y narración? ¿En qué dimensión temporal se inscribe su conflictiva historicidad? ¿Desde qué criterio cronológico nos dispondremos a configurar o a interrogar el archivo? Por ello, es pertinente mantener abierto el horizonte temporal, pues tal activismo propone al tiempo una doble e indisoluble relación: una primera, relativa a su permanencia, la misma que indica que como tal trasciende las coordenadas coyunturales con las que se define su emergencia puntual, es decir, no se trata de un asunto contingente o

¹ Por supuesto que, en cuanto *interpelación*, el discurso jurídico no opera sólo represivamente, y de ahí su condición narrativa, lo que equivale a decir que como oferta narrativa es constitutiva de los procesos de subjetivación modernos. En Althusser (1994) se haya esta noción compleja de interpelación, y en Deleuze y Guattari (1990), la diferencia entre represión general y específica, para una comprensión más elaborada del discurso jurídico.

evanescente, estrictamente acotado a la lógica transicional o posdictatorial, sino que cruza y constituye una suerte de negativo de la narración historiográfica oficial del país. Y una segunda temporalidad, asociada a su emergencia y visibilidad, a su presencia innegable y molesta para las lógicas del consenso criollo y para sus políticas del olvido y la impunidad. En concreto, los mapuches han estado ahí, antes, a pesar del Estado y en relación con él, y la efervescencia de su accionar actual no puede ser comprendida de manera reduccionista, remitiéndola a la posdictadura, en calidad de “otro conflicto más”, en la multiplicidad indiferenciada de lo social, sino que, re-emergiendo en dicho escenario, contrabandea hacia este una temporalidad ajena a la corta-duración política de los acuerdos, y problematiza o, si se quiere, politiza, el marco de discusión nacional y regional. El activismo mapuche es una mancha que ensucia la caligrafía estándar del archivo nacional y enturbia la transparencia del universalismo jurídico y fáctico de estos, así llamados, tiempos neoliberales.

En cualquier caso, la década de posdictadura, como han sido llamados los años noventa, encierra múltiples aristas relativas al problema indígena (Mariman 1994, Lavanchy 1999) que trascienden los límites de dicha década (y de este texto). La conflictiva relación que en estos años se ha dado entre el Estado chileno y el pueblo mapuche debería suscitar una consideración más rigurosa de categorías tales como pueblo, comunidad y movimiento étnico-nacional, y sus respectivos antecedentes, tanto jurídicos como teóricos. Por ejemplo, la noción de pueblo supuso cierta unidad lingüística, cultural e incluso religiosa, que funcionó como base de la unidad nacional desde la que se proyectó, en el contexto de la tradición de soberanía occidental, la institucionalidad del Estado moderno. Pero el uso de la noción de etnia o de movimiento etnonacional, presenta, de hecho, una incongruencia con el formato nacional estatal homogéneo, llevando el problema, al menos en esta dimensión, hacia la reivindicación de reconocimientos que van más allá del elogio antropológico y jurídico de la diferencia.

Ya desde las tempranas tesis del historiador Mario Góngora (1981) hasta la versión social-popular del historiador Gabriel Salazar (1985), el mito liberal-contractualista (Pueblo-Nación-Estado) ha quedado develado como una ficción *retro-proyectada* sobre el origen del Estado, en su versión excepcionalista (historiografías de la República, sociologías de la modernización²). Esta particular ficción jurídica, que caracteriza a la *fictive ethnicity* del excepcionalismo chileno, oculta la continuidad histórica de

² Para Góngora se trataría de la inversión del modelo hobbesiano del pacto social, donde el Estado aparece como fruto de un acuerdo intemporal: en Chile, al menos, es el Estado el que funda la nación y no al revés. Salazar, por su parte, enfatizará en que las versiones liberales y marxistas de este relato historiográfico quedan presas del formato homogéneo de la “nación”, el “pueblo” o la “clase obrera”, obliterando la historicidad concreta de lo que él llama “la diversidad material del bajo pueblo”. Pero, con el agotamiento del discurso excepcional historiográfico, las narrativas sociológicas de la modernización (y más tarde, de la democratización) volverán a formular la misma argucia excepcionalista.

múltiples estrategias biopolíticas de control y producción de un cuerpo social reglado y homogéneo. Romper con esta argucia retroproyectiva implica entonces romper también con la natural asignación de identidad, homogeneidad y consistencia a los movimientos indígenas y, con ello, exige cuestionar radicalmente los límites del multiculturalismo contemporáneo y su materialización en el llamado Estado multiétnico.

Para el antropólogo Rolf Foerster, la “*otra* opción sería el reconocimiento de los mapuches como etno-nación; llevar más allá el giro copernicano, es decir, pasar de lo étnico a lo nacional, pero sin poner en cuestión la unidad política del país” (58). La posibilidad de tal reconocimiento, sin embargo, no está inscrita solo en la inteligencia jurídica del Estado y su proclamación multinacional, sino en la trama compleja de intereses que lo han evitado. Quizá por ello, una de las primeras reacciones frente a esta reivindicación sea el miedo por la disolución del Estado chileno, miedo que está más bien en relación con los intereses económicos en conflicto que con la supuesta defensa de la soberanía nacional. Es decir, la amenaza de disolución identitaria que implicaría la multinacionalidad sirve como argucia para evitar afrontar el problema de la disolución fáctica de los mecanismos de control estatal, en el marco de una economía desregulada y operante de por sí, a nivel trans y posestatal. La negación del problema mapuche en nombre de la unidad nacional y soberana esconde la disolución fáctica e inexorable de dicha unidad precipitada por las medidas neoliberales y globalizantes implementadas por la dictadura militar desde fines de la década de 1970. En este sentido, y volviendo a Foerster:

Una adecuada comprensión de la actual situación mapuche exige encarar su expresión urbana (aproximadamente la mitad de la población vive en Santiago) así como los procesos que allí se están gestando. Uno de estos procesos es la profesionalización de numerosos jóvenes mapuches, muchos de los cuales forman la elite intelectual y/o política del movimiento. A lo largo de este siglo siempre ha existido una elite, la novedad es que ahora es más masiva y su peso intelectual es más gravitante en el movimiento (55).

Varios son los elementos que están en juego acá. El primero, relacionado con la distribución y composición de la población mapuche en Chile. Según el último censo del año 1992, alrededor de 400.000 mapuches (44% de las 930.000 personas entre 14 años y más que se identificaron como tales) viven en Santiago. Ello implica una innegable heterogeneidad, cuyas diferencias afectan a las lógicas organizacionales internas y a los formatos políticos de representación. Un segundo elemento se relaciona con aquella población no urbana que ha sido históricamente identificada como pueblo mapuche y que en la actualidad es la que desarrolla, de manera más notoria, actividades de resistencia y lucha contra las empresas forestales e hidroeléctricas y contra la inoperancia del Estado. Desde el conflicto pehuenche del alto Biobío, hasta las escaramuzas contra la forestal Arauco, la población mapuche que vive al sur de

Chile (y Argentina) viene presentando un dinamismo desde los años noventa que pone en cuestión incluso a la misma Ley Indígena que los gobiernos transicionales han promovido y decretado. La práctica conflictiva de este sector es aún difícil de definir, pero podríamos adelantar que se trata de un tipo de lucha que desborda completamente el plano económico o legislativo, y a la que se hace aún más difícil reducir a un simple “nuevo ciclo reivindicativo” (Mariman 1994).

En este sentido, si Mariátegui decía en los años treinta que el problema del indio era la tierra, ello no debería llevarnos a la confusión de las demandas actuales del movimiento mapuche con reivindicaciones inscritas en la tradición del derecho moderno a la propiedad. Primero, porque la tierra no es un recurso productivo ajeno a dinámicas simbólicas integrales en su cosmovisión. Segundo, porque el tipo de “propiedad” que su tradición de legitimidad favorece es colectivo –lo que les permite defenderse de las desventajosas ventas y de las confiscaciones estatales que desde el siglo XIX son las formas de expropiar jurídicamente la tierra a los indígenas– (Bengoa 1990). Tercero, porque el contraargumento jurídico que parlamentarios y representantes de las empresas afectadas con las tomas y protestas indígenas en el sur del país esgrimen es el de la violación de la propiedad privada por parte de los mapuches, poniendo en el tapete un conflicto de jurisdicciones y de legitimidades en el que tiende a primar el derecho estatal nacional, favoreciendo los intereses económicos de los particulares y las empresas, en menoscabo de los mapuches. Dicho concretamente, la imposición de una comprensión jurídica estatal de las tradiciones internas de propiedad (posesión), más allá de su espíritu humanista-reformista y civilizatorio, opera como *traducción negativa* de la especificidad material de sus prácticas y relaciones de producción. Así es como históricamente operó el Estado Nacional con respecto a este conflicto de legitimidades: si los mapuches eran, según la legalidad del derecho imperial español, los propietarios de la tierra al sur del río Biobío (suerte de frontera natural que ha sido románticamente mitificada por la historiografía tradicional), con la independencia nacional y la constitución de una instancia estatal de legalidad, tal derecho de propiedad previamente asignado fue desconocido por la nueva jurisdicción, que además procedió, desde 1866, a la expropiación por decreto de dichos territorios para el fisco, en un proceso denominado *pacificación*, que David Viñas (2003) considera como la etapa concluyente del proceso de conquista iniciado en el siglo XVI.

En 1883, se produce la ocupación efectiva de dicha zona y desde ese momento podría establecerse una cierta continuidad en la historia de decretos y ordenanzas jurídicas que tienden a no comprender el problema de la tierra –su carácter simbólico-material, su tenencia colectiva– con permanentes procesos de privatización que permiten ver, en el plano de las relaciones de apropiación, la evidente imposibilidad, por parte del Estado, de trascender su colonialismo constitutivo (Quijano 2000). Sin embargo, con el período de reformas inaugurado con el golpe militar, la situación empeoró: ya no solo se trata de la imposición modernizante (humanista) del concepto capitalista-burgués de propiedad, sino que gracias a la implementación neoliberal y a

la redefinición desreguladora del Estado, se ha producido una reconcentración de la propiedad y tenencia efectiva de la tierra en muy pocas manos, llegándose a niveles más alarmantes que los combatidos por la tibia reforma agraria de la década de 1960. Es decir, la situación actual demuestra no solo una forzada traducción de la posesión colectiva mapuche a la propiedad privada burguesa, sino, y en contra de la misma propiedad burguesa, la privación radical de cualquier forma de tenencia gracias al primado generalizado de lo que ha sido llamado la *desposesión neoliberal* (Harvey 2005). De esta forma, es posible sugerir que la colonialidad tradicional estaría dando paso a una forma de poder poshegemónico y a un patrón flexible de acumulación, en tiempos de articulación neoimperial y *Pax Americana* (Hardt y Negri 2000, Harvey 2005).

A la vez, la intraducibilidad de ciertas diferencias culturales –puntualmente referidas a nociones tales como propiedad, territorio, colectividad– (Bengoa 1985, 1990; Lavanchy 1999) muestra el límite infranqueable del humanismo reformista que es complementario al excepcionalismo jurídico ya señalado. Esto implica que, desde el punto de vista de la historia jurídica, el pueblo mapuche ha estado sometido a una “dominación sin hegemonía” (Guha 1997), es decir, a un sometimiento brutal que es matizado, *a posteriori*, por las diversas entonaciones estatales de la ideología del mestizaje y la transculturación. Finalmente, y en relación con el planteamiento de Foerster, esta “nueva” élite intelectual indígena estaría cumpliendo, en la actualidad, una función de *enunciación configuradora* del problema mapuche, en un país en el que el clásico ensayismo indigenista, muy presente en otros países latinoamericanos, ha sido omitido y neutralizado por el fervor de una historiografía liberal patriótica. Se trata de un conflicto que ha permanecido soterrado en la historia nacional y que, en cuanto conflicto, ha sido sometido a “desmontajes conservadores” por parte de ciertos discursos historiográficos oficiales³.

³ Destaca el texto de Sergio Villalobos Rivera, *Relaciones fronterizas...* (1982), en el que el “mito” de la guerra de resistencia mapuche ha sido “desmontado” mostrando que la existencia de relaciones de intercambio en la frontera del Biobío habría favorecido un proceso de mestizaje homogeneizador. Este tipo de desmontaje opera de manera conservadora. pues no alcanza a ser una rigurosa problematización ni una comprensión del papel social del mito de la resistencia mapuche, y erige, a la vez, el otro mito de la identidad homogénea tendiente a la unidad nacional. Además, no solo se trata de sustituir un mito por otro, sino que se opera con un procedimiento analítico que inadvierte su política: si Villalobos Rivera ya había realizado un tardío y tibio trabajo de desmontaje de la falsificación del mito estatal de Diego Portales (1986) –héroe del temprano orden constitucional de la República–, el resultado obtenido con el intento de obliterar la historia del pueblo mapuche no tuvo ni puede tener las mismas asépticas consecuencias que su prurito objetivista vanidosamente reclama. Por ello, cuando Villalobos Rivera opina que “Los antiguos indígenas de la Araucanía fueron protagonistas de su propia dominación” (*El Mercurio*, mayo 14, 2000: A2, citado por Mariman 2000), no hace sino mostrar hasta qué punto su actividad historiográfica está cegada por su irreflexiva militancia en el núcleo duro de la ficción jurídica nacional. La suya es una versión tardía de la historiografía liberal excepcionalista.

Por otro lado, la definición del problema mapuche no es un asunto ajeno a procesos sociales de significación y memoria colectiva. Incluso, frente a la reducción mediática que prima en la región y que convierte la apelación a la memoria histórica en una cuestión coyuntural y acotada al juego demandante de justicia frente al Estado, el conflicto mapuche puede mostrar que un límite de tal escena se da en la paradójal desmemoria de la compleja trama histórica de este pueblo. En decir, la importancia del activismo indígena es que podría permitir una forma de politización contaminante de la acotada escena posdictatorial y su recorte académico y mediático, mostrando cómo la reducción jurídica y oficial del problema de la violencia dictatorial (asesinatos, secuestros, tortura, exilio, pero también “insilio” y desposesión) al simple intercambio de información sobre el paradero de las víctimas (literalmente, de sus restos), a cambio del impune anonimato de los culpables, supone una limitación formal a la infinita relación entre memoria y justicia. Una vez que se desliga la problemática de la justicia de su conjugación acotada al realismo estatal, se abre un horizonte que amenaza con la permanente contaminación de la pretendida transparencia de los acuerdos palaciegos que han marcado la agenda transicional en la región⁴. El activismo indígena cruza y contamina la escena de posdictadura, en la medida que instala un sucio enclave intraducible para la transparencia jurídica contemporánea y para el tan defendido excepcionalismo chileno. Sin embargo, dicho enclave intraducible no debe ser elogiado en su epifanía, sino que debe ser pensado en el contexto de la discusión sobre el universalismo jurídico y el reconocimiento vacío de la diferencia, cuyo primer rendimiento es su despolitización (caso del multiculturalismo liberal contemporáneo). En la parte final de nuestro artículo revisaremos algunos presupuestos teóricos del pensamiento crítico contemporáneo con la intención de señalar no tanto los ripios hermenéuticos de la teoría, sino su constitutiva incongruencia y asistematicidad, una vez contrastada con las formas específicas de la práctica de oposición. Si la teoría contemporánea del universalismo ha realizado alguna contribución a las prácticas de la diferencia, esta consiste en la anulación de cualquier criterio normativo que limite o “interprete” la historicidad concreta de tales prácticas, y ello está lleno de importantes consecuencias relativas a la relación entre historia y narración.

Límites de la teoría

Aún cuando el potencial descentrador y contaminador que ha tenido el activismo indígena en América Latina parece obvio, no debemos desconsiderar el hecho de que dicho potencial ha sido fácilmente relegado a la curiosa condición de un

⁴ ¿No es esta la razón del porque los intelectuales indígenas se sienten llamados a contar siempre la historia de otro modo? Otra vez, entonces, las incongruencias temporales del archivo. Los intelectuales indígenas no apelan al marco posdictatorial como antecedente de sus conflictos, sino que, por el contrario, sus textualidades intentan *re-narrar* o contar la historia precisamente de “otra forma”.

problema puntual, una “diferencia clausurada o despolitizada”, cuya solución viene asegurada por el éxito del proyecto nacional que, desde los albores de la república liberal latinoamericana, aparece como “nuestra” versión del proyecto incompleto de modernidad. Incluso desde las heroicas narrativas de la izquierda revolucionaria, dicha problemática ha sido desconsiderada y subordinada a la topología central de la lucha de clases en cuanto conflicto central y estratégico de la sociedad burguesa (Colectivo Flores 1999). Si el actual problema mapuche todavía amenaza con contaminar el modelo jurídico y su versión transicional, con demandas que exceden los acuerdos y las transacciones de la clase política criolla, todavía es necesario pensar cuidadosamente cómo se diferencia el activismo indígena de las formas modernas y soberanas de práctica política. De lo contrario, al reducir su historicidad y eventualidad al modelo sociológico de acción racional, se le impone un formato normativo que desconsidera lo que tal movimiento plantea, esto es, un cuestionamiento radical de la tradición contractualista y procedimental que funda el excepcionalismo jurídico chileno y que está en la base de la historiografía liberal latinoamericana (Sujeto, Razón, Progreso).

Pensar el movimiento mapuche dentro del marco normativo de la moderna teoría de la política (y de la historiografía liberal) es reducir su historicidad a la condición de simple conflicto puntual cuya solución está en el porvenir de la modernización o, más actualmente, de la integración global. Esta *interpelación jurídica* desplaza la especificidad de los problemas indígenas mediante la imposición de un “significante maestro” que opera con el rigor de la lógica homogeneizadora (equivalencial) del mercado (Laclau y Mouffe 1985). Es decir, si la legitimación del poder político y económico se da en el plano simbólico-discursivo, mediante la aglutinación de las diferencias nacionales en función de una unidad consensual (*fictive ethnicity*), todavía habría que contextualizar esto en relación con las estrategias de negociación política sectoriales y neocorporativas que el Estado posdictatorial ha emprendido con los diversos actores sociales. De aquí que el problema político de la democratización quede, por un lado, desplazado permanentemente por el vaciamiento mediático de la memoria histórica y, por otro lado, por la negociación neocorporativa con instancias sectoriales, donde en reemplazo del problema de la democracia y la justicia social (para no ir más lejos) aparecen los asuntos sindicales, los acuerdos gremiales, los problemas estudiantiles y, entre otros, la cuestión mapuche.

Así, el efecto de dicha interpelación es, precisamente, la despolitización: la política queda referida ya no a una cuestión sustantiva y pública, sino a un conjunto de procedimientos. En dicho marco, el universalismo jurídico se refuerza con el reconocimiento *administrativo* de las diferencias, operando como un tipo de traducción formal y eminentemente reduccionista y normativa con respecto a las especificidades del activismo indígena. Dicha traducción reconvierte las diferencias en distinciones que aparecen en la agenda política, pero que ameritan un tipo de intervención mínima y acotada al plano

de la semiregulación, y en este contexto global de debilitamiento del Estado y de su rol protector de la ciudadanía, esta última queda expuesta a los mecanismos transestatales de mercado. Por todo ello, la actualidad del activismo mapuche desborda no solo el horizonte indigenista tradicional, en Chile y en la región, sino que además se muestra como un problema atinente al futuro mismo de la democracia.

Por otro lado, en este entramado se percibe cómo no han desaparecido los distintos conflictos sociales que cruzaban el formato homogeneizador del Estado decimonónico, sino que se encuentran en un *impasse* o punto muerto de rearticulación para definir la topología táctica y estratégica de sus luchas. Es en este *impasse* donde la operación de *interpelación jurídica* inscribe su obliterante homogeneización, pero ya no necesariamente bajo la apelación al hombre abstracto del derecho moderno, sino bajo diversas interpelaciones que parten de reconocer y, con ello, de debilitar las diferencias étnico-culturales (hibridismo, multiculturalismo, mestizaje, etcétera). Esto último, a simple vista, funciona como criterio que certifica una suerte de progreso moral y jurídico de Occidente (Kant, Habermas, etc.). Pero una *interpelación jurídica* –transnacionalizada y universalizada, complementaria de procesos de expansión extensiva e intensiva de las relaciones de producción neocapitalistas, que además es capaz de sofisticar inimaginablemente su oferta de productos y de sentido– puede ser leída no solo como índice del “progreso moral de la humanidad” –la vieja sentencia kantiana que marcó el optimismo de la Ilustración–, sino como limitación jurídica de los procesos más complejos de expansión-expresión de las diferencias, que estuvieron mucho tiempo comprimidas-reprimidas por el formato estatal nacional.

En este sentido, uno de los problemas que aún requiere nuestra atención es la caracterización concreta de los escenarios de lucha social, con sus respectivas potencialidades y especificidades. Frente a esto, muchos autores contemporáneos han esgrimido categorías genéricas que intentan reemplazar la vieja apelación a la clase obrera en cuanto sujeto que sintetizaría el proceso histórico. Así, por ejemplo, la *multitud* es vista como un tipo de subjetividad universal que, como efecto de la misma lógica del Imperio, guardaría en reserva las claves de la superación de la dominación mundial (Hardt y Negri 2000). Aunque esto no deja de sonar atractivo, todavía es necesario avanzar en la caracterización de las dinámicas internas de poder y de oposición en cada escena conflictiva, algo que, mencionémoslo solamente, se relaciona con la problemática de la microfísica del poder, toda vez que lo “micro” NO se reduce a la dicotomía local/global.

En este plano, podemos retomar el problema, tempranamente señalado por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985) de la diferencia entre relaciones de oposición, antagonismo y contradicción social, en cuanto dichas relaciones y sus diferencias implican un cuestionamiento del automatismo con el que se pensó y aún se piensa la política. Es decir, se trata de revitalizar una reflexión que ponga en cuestión el presupuesto de universalidad con el que se solía caracterizar a las subjetividades modernas en

conflicto⁵. Pero, ¿es el activismo indígena un tipo de práctica política a la altura de tan sentida demanda? Los aportes recientes de Slavoj Žižek (1999, Butler 2000) y del mismo Ernesto Laclau (1996, Butler 2000), junto con las observaciones de Judith Butler (2000), parecen ser muy pertinentes en este sentido. La pregunta inicial de estos autores está relacionada con la problemática concepción de un universalismo alternativo a la globalidad neoliberal. Para Žižek (1999), una de las debilidades del pensamiento crítico contemporáneo radica precisamente en la incapacidad de politizar el mercado mundial; dicha incapacidad opera como criterio definitorio de las políticas posmodernas por cuanto estas partirían por señalar un debilitamiento de las tradiciones de pensamiento fuerte (Historia Universal, Razón, Sujeto), quedando sin respuestas universales ante la economía mundial, que no opera teóricamente y que sí constituye un verdadero proceso de universalización:

Hoy debemos repetir la vieja crítica marxista a la “reificación”, enfatizando que la “objetiva” y despolitizada lógica económica —que se presenta como superación de las “desfasadas” pasiones ideológicas de antaño— *es la* forma ideológica predominante, toda vez que la ideología es siempre auto-referencial, es decir, siempre se define así misma de acuerdo con una distancia con una Otredad desconsiderada y denunciada como ideológica. Por esta precisa razón —porque *la economía despolitizada es la no declarada “fantasía fundamental” de la política postmoderna— un acto* propiamente político implicaría necesariamente la repolitización de la economía: en una situación dada, un gesto cuenta como un *acto* sólo si este es capaz de alterar (“atravesar”) su fantasía fundamental (355).

Las advertencias críticas de Žižek son matizadas por el argumento de Ernesto Laclau referente a las diversas tensiones que habitan dentro del pensamiento universalista teleológico y emancipador (1996). Sin embargo, aunque Laclau se muestra decididamente antiesencialista, no pierde de vista la relevancia de la pregunta por la constitución de un tipo de universalismo abierto y dinámico, que recibiría el nombre de política de la hegemonía. Se trata de una recuperación de la problemática gramsciana, pero ahora desvinculada del problema de la clase obrera y de su peso ontológico, tan caro a la tradición marxista.

⁵ El argumento general de Laclau y Mouffe consiste en establecer diferencias entre las contradicciones, que se mueven en un plano lógico conceptual, y no implican necesariamente procesos sociales, y las oposiciones que, en cuanto prácticas sociales, se distinguen de las anteriores. Sin embargo, si las oposiciones son prácticas y sociales, ello tampoco implica que sean inmediatamente antagónicas unas con otras, pues el antagonismo es un proceso de construcción discursiva y no un dato natural de la identidad política. Pensar la lógica de los antagonismos, entonces, es pensar más allá del automatismo que despolitiza los reduccionismos clásicos y supone, para nuestro caso, que el conflicto mapuche sólo se presenta como conflicto antagónico, en la medida en que pueda ser configurado discursivamente, permitiendo politizar los límites de visibilidad y audibilidad que han configurado al debate nacional y regional desde los años noventa, aproximadamente, siempre más allá de la llamada *identity politics*.

Esquemáticamente, lo social es el resultado de luchas hegemónicas y contrahegemónicas que en el plano material-discursivo permiten la configuración de identidades sociales no fijas ni esenciales y operan mediante articulaciones equivalentes de diversas reivindicaciones sectoriales, permitiendo pasar de instancias de oposición genéricas y planas a momentos de antagonismo político. Gracias a la articulación hegemónica, esto es, a la equivalencia de demandas diferenciales, la hegemonía se presenta como un prototipo de universalismo estrictamente político, que ya no apela ni a una esencia humana ni a una determinada lectura de la historia para justificar su relevancia; por ello se trata de un universalismo abierto y dinámico, basado fundamentalmente en la lucha política por articular diferencias.

La crítica de Laclau no sólo está dirigida al esencialismo universalista y emancipador de la tradición marxista, sino que se refiere a lo que podríamos llamar la diferencia que insiste en sí misma. Esto implica que, ante la pérdida de los referentes trascendentales con que se pensaba la política modernamente, la insistencia en el particularismo no resuelve el problema y, peor aún, no solo nos deja con la impotencia de las políticas de identidad frente a la facticidad del mercado mundial, sino que permite la proliferación de fundamentalismos que se clausuran en afirmaciones identitarias improcedentes para la democracia radical. La configuración hegemónico-universalista implica, en tal caso, un proceso de traducibilidad entre las diversas instancias que componen la cadena de significación discursiva de la hegemonía. Pero esta traducibilidad no se da desde un “significante amo” que jerarquiza y sintetiza las diferencias, sino desde un “significante vacío” que, en su misma vacuidad, puede ser llenado por construcciones discursivas no esenciales y, por ello, dinámicas. Lo que equivale a decir que no hay una particularidad que subordine a las demás en función de sus intereses —que haría pasar como universales—, sino que la construcción de la hegemonía supone una relación tensa y también conflictiva en su mismo interior.

Para Judith Butler (2000), este proceso de *desesencialización del universalismo* debe ser precisado aún más, observando que el formalismo de Žižek tiende a deshistorizar los conflictos, mediante el recurso del Real in-simbolizable que, por un lado, se llena de afirmaciones apasionadas y grandilocuentes, pero, por otro lado, simplemente traduce los términos del debate manteniendo las mismas coordenadas que han caracterizado a la tragedia del pensamiento moderno. Butler continúa su reflexión mostrando que aún en la lógica de la hegemonía de Laclau, el “significante vacío” está demasiado vaciado de historia, al operar como criterio externo a los contextos de lucha y omitir los procesos conflictivos que alcanzarían a la misma articulación equivalencial: la “reivindicación de universalidad siempre tiene lugar en una sintaxis dada, a través de una determinada serie de convenciones culturales y en una forma reconocible. Efectivamente, la reivindicación no puede ser hecha sin ser reconocida como tal” (35). Lo que concuerda con la idea de que no existe un significativo amo trascendental, a la vez que advierte que, en forma concreta y no analítica, sí existen procesos de traducción no transparente/fiel y, por ello, relaciones de poder. Algo que

Laclau habría caracterizado todavía muy genéricamente como relaciones de poder y subordinación intrahegemónicas. En rigor, es el momento de brutalidad del poder, sea este pre o poshegemónico, el cual curiosamente escapa a la bien compuesta teoría de la hegemonía.

Para superar tal impasse, Butler propone la “traducción cultural” como un tipo de trabajo político e intelectual que es capaz de hacer oír la voz del subalterno. En tal perspectiva, no se trata de una respuesta ingenua a la pregunta de Spivak “Can the Subaltern Speak?”, sino que se trata de una consideración política acerca de las responsabilidades del trabajo intelectual. Para ella, la noción de “mimesis doble” de Hommi Bhabha aparecería como un claro ejemplo de dicha traducción. Pero, ¿qué se oye cuando se oye al subalterno?

Finalmente, queremos sugerir que el denominador común de las propuestas teóricas mencionadas es su carácter descriptivo con respecto al funcionamiento de la política. Es decir, por sobre las posibilidades críticas de estas teorías, lo que aparece de manera manifiesta es su cohabitación dentro de la dimensión normativa y general del pensamiento político moderno; digamos, a su izquierda. Pero, ¿puede el activismo indígena ser contenido exitosamente en los presupuestos normativos y universales de la teoría moderna del sujeto, la acción o la soberanía? Si la misma práctica de desposesión que caracteriza al modelo neoliberal de propiedad atenta, material y mortalmente, contra el pueblo mapuche, ¿cómo, entonces, caracterizar sus asonadas de violencia y destrucción de las maquinarias de las empresas forestales, de ocupación y expropiación de las tierras de los aventajados latifundios de la zona? No se trata de una simple versión tardía y criolla de *ludismo*, sino de las dificultades que conlleva, tanto para la narración histórica como para la política, entreverarse con un concepto radical (no dialectizable) de negatividad. Si ello es así, ni el concepto de sujeto ni el de comunidad ni el de racionalidad política estratégica, para no hablar de representación, identidad y nación, quedan impunes. Esta es la *afección constitutiva* de la *potencia* del activismo actual; de ella se sigue, al menos, la necesidad de interrogarnos no solo por las nuevas condiciones de la sociedad contemporánea, sino también por las formas de comprender sus conflictos. En dicha perspectiva, la *interpelación jurídica* opera como una política de la traducción que, decididamente, reconvierte las diversas conflictividades sociales a la lógica de autolegitimación del poder en las sociedades latinoamericanas actuales. Sin embargo, y siguiendo la sugerencia de Butler, la “traducción como práctica performativa” no tendría por que ser inmediatamente descartada, pero tampoco reificada, precisamente porque de lo que se trata es de evitar un giro culturalista, tan en boga en los debates contemporáneos –culturización de las diferencias, de la hegemonía, de las identidades, etcétera–. La posibilidad de plantear una relación no esencial al universalismo, que permita trascender la lógica particularizadora y neocorporativa de las negociaciones estatales, no está basada en un criterio neoliberal de curiosidad intelectual por las diferencias, sino en la posibilidad de hacer resonar, performativamente, las estrechas coordenadas

de inscripción de los problemas indígenas. Pero esto también incita a emprender el éxodo necesario con respecto a los límites del archivo historiográfico regional y su traducción canónica y propedéutica.

En este sentido, estamos hablando de una siempre *fracasada* traducción cultural en la que la misma cultura queda presentada como alteración performativa y no como reserva infinita de sentido (archivo). Una vez cuestionado el horizonte trascendental o natural del universalismo fáctico, el problema mismo de la universalidad queda determinado, abierto, en su total complejidad, a la política, a la historia. Teóricamente, no se puede avanzar más allá de este *impasse*, intentar superarlo siempre conllevará el riesgo de sobredeterminarlo. Lo mínimo que podemos hacer es estar atentos a ese bullente modo de ser de la historia. Pero, ¿cuál historia? Con dicha pregunta comienza la política, precisamente porque una historia común supuso siempre un olvido en común. Es aquí donde no hay ni comunidad del olvido ni comunidad en la historia. Ello es grave, es políticamente grave, sobre todo porque muestra que aún es imposible “poner la historia entre paréntesis”.

Obras citadas

- Althusser, Louis. *La filosofía como arma de la revolución*. Madrid: Siglo XXI, 1994.
- Amin, Shahid. “Remembering Chauri Chaura: Notes from Historical Fieldwork”. Ed. Guha, Ranajit. *A Subaltern Studies Reader 1986-1995*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1997. 179-239.
- Bengoa, José. *Breve historia de la legislación indígena en Chile*. Santiago: Comisión Especial de Pueblos Indígenas, 1990.
- _____. *Historia del pueblo mapuche (siglo XIX y XX)*. Santiago: SUR, 1985.
- Butler, Judith, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek. *Contingency, Hegemony, Universality*. Londres: Verso, 2000.
- Colectivo Flores Magon. “La izquierda revolucionaria y los pueblos indígenas: Lecciones de una muerte anunciada”. Documento en red (1999): <http://www.mapuche.info/mapuint/magon990507.html>.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *El AntiEdipo: Capitalismo y esquizofrenia I*. Buenos Aires: Páidos, 1990.
- Foerster, Rolf. “¿Movimiento étnico o etnonacional mapuche?”. *Revista de Crítica Cultural*, 18 (1998): 52-58.
- Góngora, Mario. *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*. Santiago: La Ciudad, 1981.
- Guha, Ranajit. *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge: Harvard UP, 1997.
- Hardt, Michael y Antonio Negri. *Empire*. Cambridge: Harvard UP, 2000.
- Harvey, David. *A Brief History of Neoliberalism*. Nueva York: Oxford UP, 2005.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Londres: Verso, 1985.

- Laclau, Ernesto. *The Politics of Rethoric*. Londres: U of Essex, 1998.
- _____. *Emancipation(s)*. Londres: Verso, 1996.
- _____. *New Reflections on the Revolution of our Time*. Londres: Verso, 1990.
- Lavanchy, Javier. "Conflicto y propuestas de autonomía mapuche". Documento en red (1999): <http://www.mapuche.info/mapuint/lava1.html>
- Mariman, José. "Movimiento mapuche y propuestas de autonomía en la década post dictadura". Documento en red (1997): <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/jmar4a.html>
- _____. *Transición democrática en Chile: ¿Nuevo ciclo reivindicativo mapuche?* Temuco, Chile: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, 1994.
- _____. "El nacionalismo asimilacionista chileno y su percepción de la nación mapuche y sus luchas". Documento en red (2000): <http://www.mapuche-nation.org/espanol/html/articulos/art-08.ht>
- Quijano, Aníbal. "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America". *Nepantla: Views from South* 1(3), (2000): 533-80.
- Salazar, Gabriel. *Labradores, peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX*. Santiago: SUR, 1985.
- Villalobos Rivera, Sergio. *Portales, una falsificación histórica*. Santiago: Universitaria, 1989.
- _____. *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Santiago: U Católica de Chile, 1982.
- Viñas, David. *Indios, ejército y frontera*. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2003.
- Williams Gareth. *The Other Side of the Popular: Neoliberalism and Subalternity in Latin America*. Durham: Duke UP, 2002.
- Zizek, Slavoj. *The Ticklish Subject: an Essay in Political Ontology*. Nueva York: Verso, 1999.