

## **‘Nuestro cuerpo es lo único que nos queda para protestar’: un reclamo mapuche a la resistencia de Butler y Foucault**

### **‘Our body is the only one that remains us to protest’: a mapuche claim to Butler and Foucault’s resistance**

**Cristobal Montalva**

Universidad de Chile  
cristobalmontalva@yahoo.es

#### **SÍNTESIS**

*El contexto del presente escrito es la presunta extensión a todo el orbe de un poder que Foucault signa como reticular. Poder en el que vendríamos a ser producidos, en su mismo acto de administrarnos. Poder que, en su potencial recluirmos constantemente a nuestros cuerpos, nos impediría toda posibilidad de ser una diferencia brotada desde nosotros mismos. En un contexto tal, trazar una política de resistencia es altamente aporético. El objetivo de este artículo es pensar cómo construimos un resistir que esté a salvo de ser siempre reducible a nada, que le sea posible persistir como diferencia. Butler con su resignificación performática y Foucault con sus artes de existir, esbozan un resistir productivo en que tenga al menos un sentido, aunque todo contingente, decir “sí mismos”. Pero una enunciación contingente tal, no sería capaz de impedir nuestro ser reducidos a cuerpos ni nuestros. Mi lugar de enunciación, ante esta impotencia de esos resistires, lanza su clamor. Son las voces de mis hermanos mapuche resistiendo a aquel poder, que nos muestran que un otro resistir aún nos es posible: un resistir consistentemente como diferencia desde un cuerpo nuestro.*

#### **ABSTRACT**

*The context of this paper is the alleged extension to the whole world of a power that Foucault designates as reticular. Power in which we would come to be produced, in the very act of being governed. A power which, by its ability of secluding us towards our bodies, we would prevent us any chance of being a difference sprouted from ourselves. In such a context, drawing a politics of resistance is highly aporetic. The aim of this article is to think how we build a resistance that is safe from being always reducible to anything, a resistance that can persist as difference. Butler with her performative resignification and Foucault with his arts*

*of being, outline a productive resist in which at least it has one sense, although totally contingent, that we can tell "ourselves". But such a statement contingent, would not be able to prevent us of being reduced to bodies nor ours. My place of enunciation, against impotence of these resistances, launches its claim. They are the voices of my sisters and brothers mapuche resisting that power, that show us that we still have another possible resistance: a consistently resisting as a difference from a body ours.*

**Palabras claves:** poder, resistencia, performatividad, artes de existir, causa mapuche.

**Keywords:** power, resistance, performativity, arts of being, mapuche cause.

*¿Mapuche?*<sup>1</sup>

*Eymi doy küme kimimi, peñi  
Tüfa mew tüfachi awkan ta amuleay  
Tami küdaw rumel re felelayay  
Mangeleleñ inchiñ tain Mapu ta mongleay.*<sup>2</sup>

CARLOS MARILEO

*El hombre libre en nada piensa menos que en la muerte,  
y su sabiduría consiste en una meditación,  
no sobre la muerte sino a propósito de la vida.*

SPINOZA

## 1. Introducción

El contexto histórico de este ensayo me importa sostener que es dual. Por una parte, en la versión oficial, en la versión del poder, estaríamos encaminados a una paz mundial, al fin de la historia<sup>3</sup>. Fin de la historia que quedaría caracterizado por el fin de los conflictos, por la reducción de las diferencias a meras divergencias culturales, a un multiculturalismo<sup>4</sup>. Sería sólo una cuestión de tiempo que los conflictos persistentes, sean subsumidos bajo la lógica del gran acuerdo. Acuerdo que impulsa el sistema económico-político neoliberal en su pretensión de imponerse como global. Por otra parte, en la versión de nosotros, de los subordinados, del pueblo, de los pueblos originarios, de las mujeres, minorías y otros sujetos aplazados, aquella anunciada paz mundial no sería otra cosa que la reducción de nosotros, las diferencias, a meros cuerpos ni nuestros, despoliti-

zados, impotentes de acción política. Ante un riesgo tal, en un marco tal, nosotros las diferencias hasta ahora hemos sobrevivido ejerciendo algún tipo de política de resistencia.

Como contexto situado se trata de nuestro Chile postdictatorial. Aquí uno de esos conflictos llamados a desaparecer por las voces oficiales es el llamado conflicto<sup>5</sup> mapuche. Precisando, serán las voces del resistir mapuche mi lugar de enunciación.

Respecto al contexto académico, deseo realizar dos apreciaciones. La primera referida al contexto más amplio en el cual podemos diferenciar entre las voces que *negocian* o transan con el poder y las que se resisten a transar. Sólo entre las segundas encontramos un discurso crítico y de resistencia<sup>6</sup>. Ejemplos de éstas son Foucault y Butler. La segunda apreciación dice relación con que mi lugar de enunciación serán las voces de un resistir que tiene lugar en nuestras tierras latinoamericanas. Pero este lugar de enunciación no será aquí un mero *desde*, sino que se intentará asumir este resistir como un saber académico<sup>7</sup>.

El problema de este artículo es pensar las políticas de resistir. El ejercicio de una política tal es todo aporético en la situación de vernos enfrentados, ya no a un poder meramente represor, ni tampoco a uno tolerantemente represivo, sino a uno reticular que pretende administrarnos porque dice producirnos. ¿Qué resistir podemos ejercer cuando al poder que nos subordina parece serle posible arrebatarnos toda identidad, todo sí mismo? ¿Nos cabe una acción creativa, brotada desde sí mismos? ¿Nos cabe la posibilidad de un sí mismo que no sea en extremo contingente? ¿Tiene sentido hablar de resistencia cuando lo amenazado es ese lugar de lo político, ese lugar íntimo y público, que es el sí mismo? ¿Cómo resistir si tenemos ante nosotros la amenaza de ser reducidos a meros cuerpos carentes de identidad? ¿Se puede resistir desde los meros cuerpos?

El sentido de este volverse sobre el resistir es reflexionar sobre cómo defender este lugar de enunciación como el lugar de lo político. Como el lugar propio más propio, el íntimo: mi identidad, mi pertenecer. ¿Puede tener lugar el resistir aún desde la lógica de un poder reticular tan omnipresente en Butler y Foucault? ¿O somos ya cuerpos hojas blancas en que el poder, la ley, inscribe mandatos de género e identidad? ¿Cuerpos a los que sólo nos cabría, en nuestro ejercer y cumplir esos mandatos, arriesgarnos a resistir

subvirtiéndolos? Dicho breve y doblemente: ¿El resistir que nos es posible se agota en desplazar unos mandatos de género e identidad que nos anteceden? ¿Se agota el resistir mapuche en el marco del Chile postdictatorial en ser comprendido como un ejemplo más de efectuación, de ejercicio, de un poder reticular tal?

En lo que respecta a lo metodológico, el presente artículo abordará esta aporía del resistir atendiendo a cómo lo problematizan dos discursos. Primero uno occidental en las voces de Butler y Foucault, quienes tematizan el resistir con sus conceptos de resignificación performativa y de artes de existir respectivamente. A esta problematización le seguirá una más encarnada, la que ejerce de hecho el resistir mapuche. No se dialectizarán ambos discursos<sup>8</sup>. Recurriendo al saber-mapuche (*kimün*) la palabra mapuche permanecerá dicotómica a aquella otra. Interrumpiré a la palabra occidental. Ejerceré un *inádëngun*, un “interrumpir la conversación, reclamando”. No meramente replicando, ni oponiéndose, sino que clamando desde sí. Previo a abordar esta aporía del resistir nos detendremos en las distinciones conceptuales involucradas y en una discusión de la metodología recién esbozada.

Un ejercicio como el del presente ensayo, dicotómico, no dialéctico, de hecho, y no como mera propuesta, transforma el reflexionar académico. La intención no es mostrar lo insuficiente que resultan teorías foráneas en iluminar nuestra realidad. Ni denunciar postcolonialismos. Es de hecho oponerse productivamente a la naturalizada invisibilización de los saberes no académicos nuestros. Invisibilización biopolítica que tiene condenados a nuestros saberes ancestrales y populares a su muerte. La fría Conadi tiene estimado que para el 2027 con suerte habrá sobrevivido sólo el *mapudëngun*<sup>9</sup>. Al saber popular no le va mejor. Esos saberes son la diferencia que somos: somos esos pueblos. Lo que está en juego en el modo en que ejerzamos nuestro resistir es la vida o la muerte de nuestros pueblos. Tenemos que ejercer, usar, esos saberes nuestros. Ejercer una resistencia productiva, haciendo proliferar estos saberes invisibilizados, desde nosotros mismos: pueblos originarios, mujeres, minorías. El asunto de este artículo es lo mismo que en él se pretende ejercer: cotidianamente, en cada acción, en todo ámbito, en todo momento, ejercer un resistir productivo. No se trata de una tarea ética, es tan sólo *pertenecer*.

## 2. Distinciones conceptuales:

### 2.1 Resistencia como Resignificación Performativa y Arte de existir

La resistencia no va ser puro efecto determinado por el poder. De una parte tenemos a Butler con su noción de resignificación performativa. *Resignificación* es entendida, a la vez, en el sentido de práctica subversiva, de práctica de desobediencia que pone en práctica un hacer performativo activo en el espacio posibilitado por el fracaso inherente de la práctica performativa del poder: “Este fracaso constitutivo de lo performativo, este deslizamiento entre el mandato discursivo y su efecto apropiado es lo que proporciona la ocasión y el índice lingüísticos de la desobediencia resultante” (Butler, 2002b: 122).

Si bien con esto Butler se abre a una práctica que no esté pura y mecánicamente determinada por el poder, si está demasiado ligada y dependiente del poder. Foucault con su noción de artes de existir da lugar preponderante a un sí mismo en el ejercicio de prácticas de resistir.

Pero al plantear esta cuestión muy general, y al plantearse a la cultura griega y grecolatina, surgió ante mí que esta problematización estaba ligada a un conjunto de prácticas que tuvieron ciertamente una importancia considerable en nuestras sociedades: es lo que podríamos llamar ‘las artes de la existencia’. Por ellas hay que entender las prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo (Foucault, 1986: 13-14).

Sin embargo, este sí mismo posee un carácter problemático. Siempre está la posibilidad que sea disuelto por efecto del poder y ser con ello retrotraído hasta el mero cuerpo.

### 2.2. Cuerpo y nuda vida

Es la misma Butler quien reconoce que existe un límite para la construcción, un límite más allá del cual no puede establecerse como un lugar construido. Ese límite por más que no podamos conceptualizarlo, va a ser el cuerpo: “Afirmar que el cuerpo es un referente escurridizo no es lo mismo que afirmar que es sólo y siempre cons-

truido. En algún sentido, esto es precisamente afirmar que existe un límite a la construcción, un lugar, por decirlo de alguna manera, donde la construcción necesariamente encuentra su límite” (Butler, 1998: 278).

Este cuerpo es la vida desprovista de cualquier calificación. Por esto Agamben a este cuerpo lo va a llamar *nuda vida* (2003). El ser humano aquí ya no es sujeto, sino cuerpo vivo. Este es el momento de máximo peligro, y quizá de oportunidad máxima también: el tiempo en que la biopolítica coincide íntegramente con la política, y el estado de excepción con el estado.

La *nuda vida* es la vida en cuanto fenómeno biológico, la vida aislada, considerada sólo como un trozo de materia, un elemento de la naturaleza que existe solamente de una manera física. En la modernidad esa “vida” es la que forma la “materia prima” de la política. La política “viste” de derechos y obligaciones a esa primigenia vida desnuda. Por ello la política cumple una tarea primordialmente metafísica. Es decir, la nuda vida presenta la idea de un cuerpo –el *homo sacer*– que es el objeto originario de la política, y que, mientras se encuentre en ese estado originario –de simple cuerpo–, puede ser tratado de cualquier manera (incluso se le puede dar muerte impunemente). Es el poder el que otorga al ser humano, en cuanto nuda vida, el carácter de ciudadano. Sólo desde ese momento el ser humano adquiere derechos y prerrogativas.

Agamben sostiene que la violencia destructora del Estado no se vuelve sobre las demandas corporativas o identitarias –que pueden someterse a negociación–, sino sobre el ser-en-común sin más, o sobre la exigencia de una vida más libre y democrática, menos represiva y controlada. En su radical desprotección el ser-en-común es reducido a *nuda vida*, la vida que puede ser asesinada por el soberano sin cometer crimen ni sacrificio: “Nuestro tiempo no es otra cosa que el intento –implacable y metódico– [...] de poner término de forma radical a la resistencia de un pueblo de excluidos” (Agamben, 2003: 227).

Es decir, retrotraídos al cuerpo, para Agamben lo que está amenazado es la posibilidad misma de resistir. Ahora abandonaremos el saber occidental en el que nos hemos detenido hasta ahora para revisar sucintamente el saber mapuche, el otro saber de este ensayo.

### 2.3. Saber mapuche, Mapu, Newen<sup>10</sup>

El *kimün* o saber mapuche lo conservan fundamentalmente los ancianos quienes forman a los jóvenes a través de las *nütram* o conversaciones. Entre estos saberes quiero destacar como central la noción de que *nada es solo*. Al menos todo es dos, dual. Así la persona es a la vez individualidad y entidad colectiva. Esto se refleja mediante los numerosos aforismos o *piam* que denotan la esencia eminentemente colectiva del mapuche. Esta esencia debemos entenderla como una noción de la naturaleza humana estrechamente surgida a partir de su contexto social o territorial. Uno de estos *piam* reza: *kisu günewkülelay che, ninguna persona existe por sí sola*. Otro: *la formación y el desarrollo de los individuos es lo mismo que la formación del pueblo mapuche*.

Así como el individuo mapuche no es sin su comunidad, aún mucho más fundamental es la relación con la *mapu*. Este concepto no es meramente la tierra como territorio. Es un concepto abriente de espacios, del espacio: es tierra, universo, cosmos. El mapuche es y acontece sólo en su *mapu*. No como contexto material, sino que en ella como ser viviente, como elemento que se relaciona y comparte junto a los mapuche las acciones diarias, que posee espíritu y además permite la creación de la vida sobre ella.

Esta fuerza de creación de vida es el *newen*. El poder como fuerza, como potencia. Es con esta fuerza que los mapuche han resistido por quinientos años<sup>11</sup>. Es la fuerza no para la guerra ante todo, sino para resistir como sujeto que se recrea perteneciendo.

La palabra, el *dëngun*, es *newen*. Es un aliento, que puede hacer daño voluntaria o involuntariamente (si hay propensión a causar o sentir el daño). La palabra es importantísima para el mapuche, y lo ha sido en el ejercicio de su resistir.

### 3. Discusión metodológica:

Es de especial relevancia la cuestión metodológica en la presente investigación. La postura escogida es marcadamente marginal.

Existen tres posturas metodológicas que se pueden asumir al abordar el encuentro de contenidos provenientes de dos culturas<sup>12</sup>: la dialéctica, la dicotómica y la de la confluencia cultural. Históricamente la postura dominante es, sin lugar a dudas, la *dialéctica*. Para

este enfoque, en el encuentro de dos culturas se desata una economía procesual de negociaciones e intercambios. Esta postura se vio incluso fuertemente renovada con el rescate y redescubrimiento de los conceptos gramscianos de lo hegemónico y lo subalterno<sup>13</sup>. Tendría lugar entre estos últimos un dialectismo de resistencia y de intercambio. Sería por tanto la interacción lo que iría determinando en devenir las identidades de lo subalterno y de lo hegemónico.

La segunda postura que hemos signado como *dicotómica* la encontramos, por ejemplo, en el historiador chileno Gabriel Salazar. Para él una relación no dialéctica, sino que dicotómica “es crucial para el problema de la identidad, porque la creatividad, naturalmente, sólo puede encontrarse en lo que es genuinamente propio de un pueblo, no en la copia. Sólo una cultura creativa puede aspirar a construir la verdadera identidad de una nación” (2000: 173). No tenemos que entender que el autor niegue un lugar para lo dialéctico, sino que más bien apuesta por la conservación de un núcleo duro, no en el sentido de estar apartado de devenir, sino que duro en la acepción de no ser dialectizable. En este enfoque habría un ámbito, un sustrato que toda cultura de identidad propia resguarda como *innegociable*. Es por este sustrato que aquí hallamos un sentido fuerte de alteridad.

El tercer enfoque que hemos nombrado como de *confluencia cultural* es de reciente data, pero de profusa presencia. Está nacido en la fábrica del ideológico y hegemónico concepto de *interculturalidad*. En esta postura con inocente apariencia se reúnen las culturas en los elementos que *se da* su confluir<sup>14</sup>. Su peligrosidad radica en el ejercer un neocolonialismo disfrazado de tolerancia.

¿Cuál es la postura que seguiré en esta investigación? ¿Nos dice algo mi pueblo sobre cuál de estas posturas le es más afín? Bengoa (1988 y 1996) y Salazar (2000) cuando remarcan el carácter libertario y nómada de mi pueblo mapuche coinciden en señalar que no aportó al desarrollo agropecuario del valle central por asumir una *automarginación* como rechazo y *resistencia* contra la sociedad latifundista. Nos encontramos aquí con un autoreplegarse del pueblo mapuche, con un resistirse a ser dialectizado. Resistir con una apuesta por su alteridad frente al modelo oficial y dominante que se le quería imponer. Como vemos la propia actitud histórica del pueblo mapuche nos señala su postura dicotómica.



Por tanto, asumiremos una postura dicotómica en este encuentro artificioso<sup>15</sup>, entre, por una parte, el pensar, la palabra occidental dupla de Butler y Foucault, y, por la otra, el pensar y saber mapuche que acontece en su resistir.

Dicho todo esto sobre el enfoque, a continuación caracterizaremos formalmente lo que implica que haya asumido la postura dicotómica. ¿Qué quiere decir que no se dialectizarán contenido alguno? Significa que primero escucharemos la palabra occidental de Butler y Foucault. Palabra que en un momento dado se verá interrumpida por la palabra mapuche que se alzaré reclamando por lo que ha oído. Interrumpir reclamando un discurso en *mapudëngun* tiene un nombre: *inádëngun*. Interrumpir y no dialectizar contenidos. Interrumpir respetando el lugar propio, poniendo por delante al lugar propio. El interrumpir mapuche no es un replicar es un rezongar, un reclamar. No un hablar contra. El reclamo es brotado desde sí antes que reactivo. El lugar central lo ocupa el exceso, el exceso de mi lugar ante la palabra que se interrumpe. *Dëngun* es el habla, la lengua. El prefijo *ina* es bien extraño para un hablante castellano: es un re de reactivo, es un re de volver o de repetir, pero la marca ante todo es de *junto a*, de *cerca*. Es clamar yuxtaponiendo<sup>16</sup> la propia voz a la voz anterior.

En el saber mapuche no se concibe mi palabra sin la palabra del otro. Es siempre todo dual. En el saludo se envuelven las manos en las del otro: *mari mari peñi*, tus diez y mis diez, hermano. El habla, el *dëngun* contiene el *inádëngun*. Nuestro modo de argumentar será dual. Nos resistiremos a dialectizar.

Mis *pu peñis* mayores me han enseñado que hay dejarlos que vengán no más con la de ellos, para salirnoslas con la de nosotros. Que hay que saber esperar el momento para actuar, para hacer sentir el propio clamor.

#### 4. La aporía del resistir.

##### 4.1. Foucault y Butler toman la palabra: ¿resistiendo desde la nuda vida?

*¿Cómo debemos reformular las limitaciones morfológicas idóneas que recaen sobre los seres humanos para que quienes se alejan de la norma no estén condenados a una muerte en vida?*

JUDITH BUTLER

Primero atenderemos a como enfrentan Butler y Foucault la aporía de la resistencia. En segundo lugar intentaremos exhibir cuán suficiente es su salida del apuro. Mi hipótesis es que su solución es sólo parcial.

Como preámbulo para nuestro asunto quiero que escuchemos una larga cita de Butler. Ella se nos muestra: nos muestra que está en juego en su escritura. No un escribir por divertimento, sino que ejercer una escritura de modo tal que en ella está en juego que nuestra vida sea otra:

Crecí entendiendo algo sobre la violencia de las normas de género: un tío encarcelado por tener un cuerpo anatómicamente anómalo, privado de la familia y de los amigos, que pasó el resto de sus días en un 'instituto' en las praderas de Kansas; [...] mi propia y tempestuosa declaración pública de homosexualidad a los 16 años, y el subsiguiente panorama adulto de trabajos, amantes y hogares perdidos. [...] Escribir sobre esta desnaturalización [del género] no obedeció meramente a un deseo de jugar con el lenguaje o de recomendar payasadas teatrales en vez de la política 'real', como algunos críticos han afirmado (como si el teatro y la política fueran siempre distintos); obedece a un deseo de vivir, de hacer la vida posible, y de replantear lo posible en cuanto tal. ¿Cómo tendría que ser el mundo para que mi tío pudiera vivir con su familia, sus amigos o algún otro tipo de parentesco? ¿Cómo debemos reformular las limitaciones morfológicas idóneas que recaen sobre los seres humanos para que quienes se alejan de la norma no estén condenados a una muerte en vida? (Butler, 2007: 23-24).

Una escritura que se sabe como performativa, que sabe que en ella está en juego llenar de vida la propia vida y la vida de otros. Una escritura arraigada en el propio lugar, situada en los dolores propios y los como propios. Una escritura nacida de su deseo político más íntimo. Y ese deseo es lo que quiero que retengamos: es el apostar de Butler por la vida, es el apostar por hacer posible que la vida de los abyectos, de los marginados, pueda ser menos una *muerte en vida*.

Este apostar por la vida es lo que anima el enfrentarse de Foucault y Butler a este poder que nos tiene, que al parecer ineluctablemente nos tiene. Este poder que se nos presenta como nuestra condición *a priori*: es desde él, producidos por él que llegamos a ser. No hay un

afuera de él. Es más, apostar por un afuera sería, justamente para Butler, cometer la falta de sólo procrastinar el urgente volcarnos a ser menos unos muertos en vida:

Si la sexualidad es culturalmente construida al interior de relaciones de poder existentes, entonces la postulación de una sexualidad normativa que esté ‘antes’, ‘fuera’ o ‘más allá’ del poder es una imposibilidad cultural y un anhelo [*dream*] políticamente impracticable, que posterga la tarea concreta y contemporánea de repensar posibilidades subversivas para la sexualidad y la identidad al interior de los términos del poder mismo [*itself*]. Es evidente que esta labor crítica implica que operar dentro de la matriz del poder no es lo mismo que crear una copia de las relaciones de dominación sin criticarlas; proporciona la posibilidad de una repetición de la ley que no sea su refuerzo, sino su desplazamiento (Butler, 2007: 94)

En estas últimas palabras, Butler nos insta a que reparemos, que aunque este poder ya esté en todas partes, ya esté y sea en parte nosotros, que aunque interpelados por su mandato, siempre nos queda como posibilidad el repetir, el responder a ese interpelar de modo crítico. Es por este paradójico espacio crítico que, para Butler, es posible que ejerzamos una política de resistencia. Sí, nuestro responder repitiendo al mandato del poder, no está diagramado, programado, no puede estarlo por el mandato mismo. Se abre aquí una ventana, un espacio para que resistiendo críticamente incluso podamos nosotros subvertir, alborotar, desplazar al poder. No somos unos condenados a repetir insulsa, mecánicamente la ley. Somos vida, al menos cuerpo. Está en nosotros ejercer esta resistencia productiva a través de una resignificación performativa de la ley. Y está en nosotros nuestra firmeza para modularla cuan menos, cuan más, a ella.

Del lado de Foucault, aunque la posibilidad del resistir pasa por distintos momentos, como en Butler la figura de un espacio para el resistir es lo que prevalece. De hecho, podríamos juzgar que sus artes de existir otorgan un espacio más ancho para el resistir que en el caso de Butler. El panorama no es negro, sí gris, duro. Ejercer unas artes de existir es tener la valentía para rechazar todo lo que somos, desplegando formas todo nuevas de ser:

Es probable que hoy en día el objetivo más importante no sea descubrir qué somos sino rehusarnos a lo que somos. Debemos imaginarnos y construir lo que podríamos ser para librarnos de este tipo

de doble vínculo político (*double bind*), que es la simultánea individualización y totalización de las modernas estructuras de poder. La conclusión podría ser que el problema político, ético, social y filosófico de nuestros días no es tratar de liberar al individuo del Estado y de las instituciones del Estado sino liberarnos de ambas, del Estado y del tipo de individualización que está ligada a éste. Debemos promover nuevas formas de subjetividad a través del rechazo de este tipo de individualidad que nos ha sido impuesta durante siglos (Foucault, 1988:16).

Es aquí que nos encontramos con la paradoja que a mí me interesa subrayar: es la paradoja que para ser, tenemos que empezar por rechazar activa y vigorosamente todo lo que somos. Quiero que nos detengamos en esta paradoja y no en otras paradojas que están aquí presentes.

Para ello, recapitulemos antes nuestro escuchar a Foucault y Butler. En un poder que todo lo atraviesa, ambos abrieron un surco que nos libera de estar recludos<sup>17</sup> a ser meros repetidores, abrieron un surco que, entonces, posibilita dar sentido a que nos consideremos sí mismos, al menos cuerpos capaces de acción y deseo. En el resistir productivo a que ambos nos invitan, persiste la paradoja de que para qué resistir si parece que la ley, más o menos flexible, tiene que permanecer allí. No es esta la paradoja que me interesa en que nos detengamos<sup>18</sup>.

Es desde la paradoja que anteriormente referí, que a continuación intentaré exhibir que el enfrentamiento a esta resistencia en apuros es insuficiente por parte de esta dupla occidental.

Pese a que las últimas palabras citadas de Foucault, parecen estar dirigidas a rehusar una forma histórica de ser, no estimo que haya separación absoluta en su pensar entre las formas históricas y las personales de ser. Lo paradójico es que precisamente este abrir espacio para poder ser sí mismo, tenga que empezar por rehusarse en completud a sí mismo. Cabe una salida en el caso de Foucault, que tiene que ver precisamente con que la configuración doble del poder que nos tiene por siglos es la que nos impide ser, ser sí mismos. Como sea es duro el diagnóstico de Foucault: que tenemos que rehusarnos completamente, que dejemos restar sólo el cuerpo superficie ininvestida.

En el caso de Butler, a este respecto, la situación es menos equívoca. Expresamente se abre a la posibilidad de que tengamos que

abandonar el sí mismo que estemos proyectando y poniendo en acto, por el noble motivo que haya perdido su fuerza subversiva: “De la misma forma que las metáforas pierden su carácter metafórico a medida que, con el paso del tiempo, se consolidan como conceptos, las prácticas subversivas corren siempre el riesgo de convertirse en clichés adormecedores a base de repetirlas y, sobre todo, al repetirlas en una cultura en la que todo se considera mercancía, y en la que la «subversión» tiene un valor de mercado” (Butler, 2007: 26).

Esto implicaría que una identidad (o no identidad) como la *queer*, perfectamente debiese ser abandonada en el momento que pierda su fuerza subversiva. ¿Con qué nos encontramos aquí? Con un acto de tener que rehusarnos a nosotros mismos. Aquí en Butler, con su resignificación performativa tanto más permeable al poder, tanto más determinada por la ley, que las artes de existir foucaulteanas, el lugar para el sí mismo, el espacio para la resistencia productiva, está tal vez demasiado estrechado por la dinámica propia del poder. Un resistir demasiado sujeto a, demasiado determinado por la ley. Podría tener lugar perfectamente un intensivo replegarse el sí mismo al cuerpo, un sí mismo demasiado angosto, frágil.

Podrían Foucault y Butler acusarnos de estar exagerando en nuestra postura: decirnos que de esa fragilidad se trata la vida. De ese salir una y otra vez de esas muertes, de esos repliegues al cuerpo. Que ante esa fragilidad, ante este destino trágico, ya nos cantó Nietzsche que está en nosotros afirmar la vida, siendo capaces de la voluntad de potencia, de la voluntad de crear. Que si somos trágicos, debemos ser capaces de afirmar, de asumir la identidad en devenir. De asumir el eterno retorno de lo mismo: estar entregados al devenir que selecciona lo que vuelve, que siempre vuelve –¡ay, dolorosamente, ay!– como otro de sí mismo, en alteridad. Que somos en perpetuo devenir, que al único lugar que volvemos tras cada muerte es sólo siempre al cuerpo, a la superficie. Superficie que en su espesarla, en su plegarla, una y otra vez hacemos que tenga lugar un creativo despliegue de vida.

Escuchar a Nietzsche parece una invitación a un bello desafío, desafío que podríamos cumplir resignificando performativamente o ejerciendo un arte de existir, aceptando que todo lo que levantemos será contingente. Sin embargo, el asunto no es tan idílico. Hay una advertencia de Agamben que pasó desapercibida para Nietzsche.

Volver al cuerpo ininvestido, al cuerpo nuda vida, es el máximo peligro cuando tiene lugar en un espacio político que puede arrebatárle entonces impunemente la vida a ese cuerpo. ¿Los pensamientos de Foucault y Butler tampoco habrían reparado en esto? ¿Tendrían cómo escapar de ser subsumidos en ese perverso programa político occidental?

#### 4. 2. *Inadëngun*. La resistencia de los mapuche en sus cuerpos.

*Nuestro cuerpo es lo único que nos queda para protestar*  
Héctor Llaitul

La voz mapuche irrumpe tras la occidental. Removida desde dentro, interrumpe, clama, reclama, quiere colocarse pegada a la otra. Que no haya un silencio que consagre la injusticia, la afrenta. Nos volvemos a las voces de mi pueblo unas, duales, plurales.

Primero escucharemos este reclamo. En segundo lugar llevados por él, recorreremos, en unas cuantas voces todas, un fragmento de estos quinientos años del resistir mapuche. Un fragmento en que los mapuche también son impelidos a resistir replegados a sus cuerpos, pero en que, pese a eso, asoma un resistir otro. Mi hipótesis, mejor dicho la pregunta que nos guiará es ésta: qué cuerpo es el cuerpo mapuche que resiste sin tener que rehusar de sí, sin tener que despojarse de su identidad.

Escuchemos. Dejemos que la interrupción tenga lugar. Escuchemos la voz de la mujer –decirle niña sería un insulto–, escuchemos a nuestra *lamgen*, Bania Queipul, a sus anchos 16 años: “Si es necesario dar la vida, la daremos. De verdad no le temo a nada, ni a la justicia ni a la muerte, aunque se me enjuicie mil veces me da lo mismo, y sé que ser mapuche es lo mejor que pudo haberme pasado en esta vida. Voy a defender mi cultura y voy a llevar esta lucha por siempre”<sup>19</sup>

¿Qué escuchamos aquí? *Ser mapuche es lo mejor que pudo haberme pasado en esta vida. Voy a llevar esta lucha por siempre.* ¿Qué veníamos de escuchar? Que teníamos que estar vigilantes y dispuestos a abandonar nuestra identidad hasta su nulidad. Qué nos dice entonces el *inadëngun*: ¿Cómo? ¿Cómo Ud. puede llegar a desear el abandonar su identidad hasta su nulidad? ¿Cómo le puede llegar a ser posible algo como eso? ¿Cómo? Sí yo soy feliz de mi identidad, de esto que

*me pasó* en esta vida: la identidad no es algo que me absorbe y anule. Ella *me pasa*, pero yo dejo que me pase, soy ella y no soy ella. Me permite ser, sin anularme. Yo podría morir por ella. Mejor dicho, *dar la vida*. ¿Usted estaría dispuesto a morir por ella? Parece que usted está dispuesto tan sólo a lo contrario: a que ella muera en usted, a que tras esa muerte, la vida le dé a usted tan sólo un cuerpo para sobrevivirle a su identidad ida.

Hasta aquí el reclamo. Encaminémonos hacia ese fragmento del largo resistir mapuche, pero tomados de ese reclamo. *Dar la vida*. Un dar la vida, donde ni *dar* ni *vida* son metafóricos. De literalmente *dar la vida* se trató la huelga de hambre que entre los meses de Julio y Octubre de 2010 sostuvieron los presos políticos mapuche<sup>20</sup>. Literalidad que no borra, sino que consagra toda la ambigüedad que porta la expresión *dar la vida*. Durante noventa días, treinta y cinco *pu peñi* mantuvieron cerradas sus bocas para nutrirnos de vida, no de muerte, en ese su gesto de *dar-darnos la vida*.

Nunca se nos permitió, por parte de los medios, verlos en su materialidad. Nunca sus rostros, nunca sus voces. Sólo una y otra vez el gesto invisibilizador mediático de pretender vigilarlos *reduciéndolos* a sus cuerpos fisiológicos, moribundos, débiles. O incluso *reduciéndolos* a signos vitales sin cuerpo. ¿Se puede reducir a meros signos vitales a lo que *da la vida*, a unos cuerpos plenos de vida? ¿A qué de esos cuerpos le temía el poder? ¿Qué plenitud subversiva había en ellos?

*Reducirlos* decíamos. Intentar reducirnos siempre ha sido la política que ha caído sobre el pueblo mapuche. ¿Podrá alguna vez un ser humano occidental comprender el crimen a la Mapu que es su natural llegar y tender cercos en ella? Difícilmente: ellos saben de territorios, de terrenos, pero no de Mapu. Reducir la tierra a terrenos. Luego la literal política de arrebatarlos las tierras y disponernos en reducciones indígenas. Y entonces el reducirnos a nosotros mapuche a la persona. Persona que puede ser dispuesta en la prisión, arrebatada de la *Mapu*, como cualquier otra persona. ¿Qué lugar nos queda entonces para luchar?:

Al no haber ninguna otra garantía ni ninguna otra manera de hacer sentir la injusticia que se está cometiendo con el pueblo y con los detenidos, la única protesta que les quedaba era contra la misma persona (Leocadio, padre del preso político mapuche Claudio Sánchez, 29 de Agosto).

*Dar la vida, atentando contra la persona.* ¿Qué emerge en este atentar contra la persona? Emerge el cuerpo. Ese cuerpo que el poder una vez más impotentemente intenta reducir al cuerpo fisiológico, a los kilogramos perdidos. El poder se abate sobre aquellos cuerpos, pero ellos se *resisten*: “A alguno se le ha intentado alimentar vía intravenosa a lo que nosotros como familiares y ellos como huelguistas se oponen definitivamente porque entendemos que no se respeta su decisión de mantener la huelga de hambre y entendemos que claramente esto es un método de tortura” (María Tralcal, 7 de septiembre de 2010).

*Para un mapuche la nuda vida no es la vida. Esa vida, la nuda vida, la consagrada como sacra en la Declaración de los Derechos Humanos es todo lo contrario de la vida.* ¿Qué es esta vida, entonces? Me cuentan que el peñi Héctor Llaitul cuando se resistía a recibir alimentos decía: “Esos no son mis alimentos. Nosotros nos alimentamos de *newen*, de la fuerza de nuestros *pu peñi*”. ¿Qué cuerpo es el cuerpo que se alimenta de *newen*? ¿Qué cuerpo es este cuerpo donde fracasa toda reducción biopolítica?

Es un cuerpo que los mapuche se han tomado. El cuerpo es su último reducto de lucha, es su última tierra: “Porque se han agotado todas las otras instancias para reclamar justicia, en nuestro caso, para acceder a un procesamiento justo, a un debido proceso. Es lo último que podemos hacer para manifestarnos, *nuestro cuerpo es lo único que nos queda para protestar*” (Héctor Llaitul, 26 de agosto de 2010).

*Nuestro cuerpo.* Este cuerpo que no es *un* cuerpo, ni *mi* cuerpo. Este *nuestro* cuerpo, no *nuestros* cuerpos. Un cuerpo que son los nuestros. Nosotros resistiendo como un cuerpo en cada uno de nuestros cuerpos.

Protesta contra la persona, contra el *propietario* del cuerpo, pero no contra ese cuerpo. No contra ese cuerpo tomado, nuestro. No contra ese cuerpo que es lugar, que es el único *lugar* que nos queda para protestar. Ese cuerpo *aún* es lugar, tierra, *Mapu*. Ese cuerpo no es nudo cuerpo. Es cuerpo mapuche: es cuerpo-*Mapu*. Es cuerpo que se vuelve *Mapu*, o la *Mapu* que replegada persiste espesándose en la superficie del cuerpo. Espesamiento desde su deseo político, desde su querer luchar, desde su ser mapuche, de su no dejar de ser mapuche. Protesta, resistencia contra la persona, pero no contra la



*Mapu*, sino desde ella, desde el cuerpo-*Mapu*. *Mientras estemos vivos la Mapu vivirá.*

Quizá reparando en que estos cuerpos son cuerpos-*Mapu*, puede resultar más fácil comprender la actitud vital de los *pu peñi* encarcelados, el canto a la vida, su poesía-vida, que es su invitación a unirnos a ellos: “Hombres sinceros y hermosas mujeres conscientes: sumarse a nuestra lucha en un bloque amplio de participación; buscar en la lucha misma el fortalecimiento de sus propias propuestas que les identifiquen, utilizar este tiempo de protesta para encontrar los amigos de que nos priva el consumismo y el individualismo egoísta” (Extracto de Carta Presos Políticos mapuche en huelga de hambre, cárcel de Temuco, 21 de agosto 2010).<sup>21</sup>

Al finalizar sólo me interesa destacar que, paradójicamente en este acontecimiento que fue la huelga de hambre, sólo se develó lo que persiste cotidianamente siendo el lugar de lucha para mi pueblo. No es algo que se alcanzó en la huelga. En lo extremo de la huelga de hambre, sólo se luce lo que es el cotidiano resistir mapuche.

## 5. Conclusión

*Ser mapuche es lo mejor que pudo haberme pasado en esta vida.*  
Bania Queipul

Esta concluir se enmarcará dentro de lo que he advertido: no dialectizaré la palabra occidental con la palabra mapuche nacida como reclamo junto a la otra. El habla aquí persistirá dual, fuertemente dual.

En esta conclusión, primero, revisaremos el haber sobre el resistir que alcanzamos con aquellas dos palabras. En segundo lugar, nos replantaremos la pregunta de investigación traduciéndola a los haberes que hemos alcanzado. En tercer lugar, sopesaremos nuestros aportes y caminos posibles.

El haber sobre el resistir en Foucault y Butler nos señala que para ser productivos tenemos que estar dispuestos a rehusar nuestra identidad<sup>22</sup>. Esto es, tenemos que estar dispuestos a reducirnos a ser la mera vida de un cuerpo. Para así otra vez volver a ser nosotros mismos. Y luego otra vez volver a reducirnos al cuerpo de sernos necesario. Como en eterno retorno. ¿Qué sí mismos pueden

tener aquí lugar? Sí mismos temporales, frágiles y altamente contingentes. Una identidad étnica, una identidad nacida de un pertenecer colectivo deseado, a estas alturas ya se presenta difícilmente viable. Pero en esta vuelta al mero cuerpo, estriba un terrible peligro: cuando la vida es reducida a la superficie de un cuerpo desnudo, ininvestido, es demasiada delgada la línea entre la vida y la muerte. Un cuerpo desnudo es un cuerpo expuesto a ser aniquilado impunemente.

Escuchemos ahora el haber mapuche sobre el resistir. Antes que alzar su voz ante el peligro de un cuerpo desnudo, la palabra mapuche reclama ante que el pensar occidental estime como una posibilidad cierta, alcanzar tal desnudez al desistir de toda identidad. Este reclamo, como mostramos, está lejos de ser una postura, o impostura. Llevados nuestros hermanos mapuche por el aparato biopolítico chileno al trance de ser forzados a tener que abandonarse a sí, a su ser mapuche, para devenir nuda vida, nuestros hermanos en huelga de hambre despliegan sus cuerpos como lugar de lucha. Espesan la superficie de su cuerpo, deviniéndolo tierra, *Mapu*, lugar de vida, lugar de resistir. Para cuerpos tales, el poder, la muerte, es plenamente impotente. Hasta aquí la revisión de los haberes.

Nos toca ahora replantearnos nuestro problema en palabras de estos haberes. Nuestra pregunta original era cómo, en medio de la trama del poder omnímoda, tener una política de resistencia, en que tenga sentido fuerte hablar de resistencia. Tenga sentido fuerte por dos motivos: porque sea más que un persistir y porque tenga cabida la noción de sí mismo con alguna consistencia. Butler y Foucault con sus propuestas, enfatizan en asegurar que su resistir sea más que un persistir, esto es, que tenga un carácter de productivo desde el sí mismo. Sin embargo, descuidan el otro aspecto, el sí mismo que queda tal vez demasiado debilitado, demasiado arrojado a los vaivenes del poder. El saber del resistir mapuche enfatiza los dos aspectos por igual. El nudo de nuestro problema se traslada pues al punto dicotómico de estas dos palabras: al aspecto del sí mismo. Qué posibilidad para el resistir descansa en esta dicotomía. En busca de tal posibilidad, nuestro problema podríamos traducirlo de este modo:

*¿Es abandonable el ser mapuche tal como Butler advierte que tendríamos que despojarnos de lo queer, si nos percatamos que hubiese perdido su poder subversivo en las garras del mercado, que todo lo vuelve mercancía?*

No. Para un mapuche no es abandonable su identidad mapuche como quien se despoja de sus vestidos. No dialectizaremos. Nuestro método ha sido dualizar, dicotomizar. Pero ello no impide que apegados el reclamo mapuche a la palabra occidental, se saquen chispas. La palabra occidental podría reclamar que desistir de identidades contingentes sería reclamar una esencia como fundamento anterior. Sin embargo, como implícitamente hemos denotado, como de hecho se nos ha mostrado, la identidad mapuche perfectamente podría ser tildada de performática. De hecho, la identidad mapuche es un reclamo de poder ser una diferencia consistente que piensa y siente su identidad como efecto: “Nunca han podido eliminarnos ni borrar los recuerdos de lo que éramos, porque somos la cultura del cielo y la tierra, somos los antiguos descendientes y somos millones, y aunque el universo entero se desplome, nuestros Pueblos seguirán viviendo aún más allá del imperio de la muerte” (Declaración Solemne, Junta General de Caciques, 1991)<sup>23</sup>.

Un darse identidad performativamente. No apelamos a una esencia. Nosotros ya no somos los mismos. Somos los de antes, sólo que ya no somos lo que éramos. “Fuimos” y “seremos” aquí sólo es expresión de la demanda, de la voluntad de ser una diferencia consistente en el tiempo. Todo lo contrario de una sujeción a una esencia. ¿Puede calificarse de renuncia a la vida a una identidad capaz y anhelante del devenir hacia el pasado y el futuro? Parece que no. Un sí mismo en la identidad mapuche no fuertemente contingente, no fuertemente líquido, tiene lugar sin renuncia alguna a la vida. Aunque no lo hemos nombrado y ahora sólo lo anunciemos, a estas alturas estimo que es clara la diferencia entre el pensar mapuche y el pensar occidental: sólo uno de ellos es capaz de pertenecer como un afirmar la vida.

Atendamos ahora al segundo aspecto del resistir: al resistir como producir, como más que un persistir. Hay todo un vasto y riquísimo producirse la identidad mapuche negociando con la identidad occidental. La postura dicotómica que hemos tomado no niega todo ese producirse. Ahora podrá traslucirse porque esta postura metodológica es, a la vez ontológico-política<sup>24</sup>. No hay presente en nuestra postura ningún afán de purismo étnico. Para un pueblo que lleva quinientos años de lucha como subordinado es imposible que el resistir no sea sino parte de su identidad. En este resistir es innegable

que han tenido lugar procesos de supresión, de asimilación como de apropiación y transmisión. Todos ellos procesos dialécticos. En el presente ensayo se ha querido exhibir que hay un *exceso* a tales procesos en el resistir mapuche. Se trata de un exceso dicotómico a la agencia subordinadora. Es este exceso lo que conserva y otorga valor a un espacio de autonomía para nuestro pueblo, para un producirse desde sí. Es este *exceso*, es este deseo de ser la *Mapu*, lo que nos da como efecto una consistencia. Es este exceso dicotómico, *innegociable*, lo que ante todo somos. Como dijese el *peñi* Matías Catrileo: “Nosotros no somos ni queremos ser los indígenas de Chile. Nosotros somos mapuche. Nosotros somos aparte. Eso no sé les tiene que olvidar nunca...”<sup>25</sup>.

En cuanto a posibles caminos de investigación, el resistir mapuche, clamando desde su lugar ante el pensar occidental, nos permite sostener que habría un vacío en éste: algo que descuido en su devenir. Tenemos aquí dos caminos posibles de investigación. Volvernos sobre la trama occidental para ver en qué lugar del camino hay un posible retorno. Y con ello cuestionar la postura de Agamben, que desde Heidegger, se arroja a barruntar que en “el peligro crece lo que salva”, y que, por tanto, la condición actual en Occidente es sumamente, preciosamente, ambigua. El otro camino es volverme-volvernos sobre mi pueblo mapuche a mirar su resistir, en un mirar que sólo sabe de arrojarse a ensanchar su resistir. Yo prefiero tomar este camino, el mío, el nuestro. Ensanchar nuestro resistir nos queda entonces como tarea. No tenemos porque permanecer vueltos a la tradición occidental cuando en nosotros tenemos quinientos años de saber y pensar resistir. Tenemos que reescribir la historia pasada, escribiendo nuestro presente.

En cuanto a los aportes de esta investigación, estimo que dicen relación especialmente con el modo cómo hemos procedido. Parte de este modo, es considerar el resistir mapuche como un pensar. Parte de ese modo, es no establecer jerarquías ni caer en dialectizaciones entre dos culturas que fundamentalmente están una al lado de la otra. Pero fundamentalmente es parte de este modo, el acoger como nuestro método el mismo que nuestro ‘objeto’ de atención sigue en su producirse. La identidad mapuche nos deja entrever una economía del resistir que tiene la firmeza de no caer en negociación alguna, incluso cuando es llevada hasta el más extremo de los límites:

el intentar reducirlos, cercarlos, acosarlos, al cuerpo. Puestos en ese trance, esos cuerpos vivos muriendo de hambre, juzgaron un torturarlos, un darles muerte en vida el intentar *salvarles la vida*.

Más allá del imperio de la muerte, más allá del imperio sobre la nuda vida, nosotros somos los que somos *aparte*: porque somos el *newen* de la *Mapu*. Porque *nosotros somos mapuche*.

¡¡¡*Marrichiwew, kom lof mapuche weuwaiñ!!!*

(¡Diez veces venceremos, libertad a todos los presos políticos mapuche!)

El poder nada puede contra nosotros los mapuche. Nada puede contra nosotros los mapuche cantándole a la vida, a la *Mapu*, en medio de la muerte.

## Notas

1. No soy yo el que me nombro mapuche, son ellos mis *pu peñi*, mis hermanos mapuche, los que me han nombrado así. Yo sólo lo pongo por escrito con respeto, con orgullo, pero sobre todo con vergüenza. Con la vergüenza de haber sido desarraigado de mi pueblo mapuche en mis mayores que fueron desplazados de su *Tierra*, no de *sus* tierras, para ser unos muertos en vida después de la cobarde ocupación republicana de la Araucanía. Mis *pu peñi* siempre me dicen que no importa, que lo que importa es si siento la *Mapu*, la Tierra: que si la siento, aunque *champurreado* (mezclado), mapuche al fin seré. Quizá debiese decir sólo mapuche y no estudiante. Cuentan que Blanqui cuando un funcionario del registro civil le pregunto por su ocupación, él sólo respondió “proletario”. Así hacen también siempre mis *pu peñi*: colocan siempre su pertenecer por delante.

2. *Mejor que yo lo sabes, hermano/Que afuera la lucha seguirá/Tus esfuerzos jamás serán en vano/Mientras estemos vivos la tierra vivirá.*

3. Cf. Fukuyama (1989).

4. Cf. Jameson (1995).

5. Nótese el apelativo de *conflicto* por las voces del poder. Denominación que más que ser peyorativa instala este asunto en algo próximo a ser mediado y con ello a ser superado: lo instala como *insustancial*.

6. Cf. Butler (2008): aquí podemos considerar que la autora colocaría a Habermas entre los primeros y a Foucault entre los segundos. Sin duda la situación es más compleja que esta división esbozada: vivimos una especie de cinismo difuso, que involucra a toda una altamente instruida e informada sociedad, en que ser críticos puede ser tan sólo una lucidez desapegada de toda acción política. Para este cinismo: Sloterdijk (2004).

7. Me parece que aún ejercemos aquí en Chile y barrunto que en Latinoamérica, la reflexión trayendo el pensamiento occidental como si fuese una corriente oficial. Lo curioso es que ello se efectúa incluso cuando traemos a presencia pensamiento

crítico y decolonizador.

8. Sostengo que la interculturalidad en su realidad, tal vez no en su intención, es más bien un ejercicio dialectizador sujecionante desde el poder. Es por este asunto político que realizo esta proposición dicotómica.

9. Cf. <http://www.conadi.gob.cl/index.php/noticias-conadi/614-conadi-lanzo-plan-para-evitar-extincion-de-lenguas-indigenas-mas-australes-del-mundo>

10. Mis fuentes para el saber mapuche son fundamentalmente orales: agradezco a todos los *pu peñi* que me han entregado su palabra y escucha, especialmente al *peñi* Hector Mariano, Educador Tradicional. De todos modos puede consultarse Guevara (1913), Llanquino (2009) y Ancona (2011).

11. Notemos que el pueblo mapuche ha sido el actor social que, pese a no surgir de los procesos modernizadores, es quien con mayor fuerza y coherencia se ha opuesto a las fuerzas neoliberales en nuestro Chile postdictatorial. En su oponerse se presenta un rico saber acumulado de modos de resistir.

12. Existen todavía dos no posturas que desgraciadamente son más comunes de lo deseable. No posturas que se dan cuando no hay una reflexión detenida sobre lo metodológico. La primera de ellas es la tendencia a usar nuestras realidades como casos, como un ilustrar teorías del pensar foráneas. Existe además la posición contraria: un usar teorías foráneas para resolver nuestros propios problemas. Esto sería como un “despertar un concepto adormecido, representarlo otra vez sobre un escenario nuevo, aún a costa de volverlo contra sí mismo” (Deleuze y Guattari, 1993: 84).

13. Cf. Gramsci (1973: 126ss) y Martín-Barbero (1987: 85ss) para todo lo que señalamos respecto a este enfoque dialéctico.

14. Como ejemplo de esta postura puede consultarse Marileo y Salas (2011).

15. Aunque a la vez no tan artificioso.

16. No se trata de un mero yuxtaponer. Ni siquiera de un yuxtaponer concebido como heterotópico. No hay aquí un afán dialéctico, pero tampoco uno meramente antidia- léctico. Las heterotopías tienen una inspiración de ese tipo: “Las *heterotopías* inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la ‘sintaxis’ y no sólo la que construye las frases —aquella menos evidente que hace ‘mantenerse juntas’ (unas al otro lado o frente de otras) a las palabras y a las cosas” (Foucault, 1997: 3). El inádeñgun antes que alborotar las cosas, le importa hacer sentir su clamor.

17. *Prisiones, muertos en vida*: es desde este lado de la muerte, que apuestan por la vida Foucault y Butler. De algún modo la metáfora del poder como red se cobntamina por ésta que le antecede, por ésta de la prisión. Esa red en que estamos atrapados aunque nos creamos libres, aunque de hecho tengamos un espacio para el resistir. Decía Marx que el estado moderno es “la libertad de la no-democracia” (1968: 44)

18. Perfectamente puede ser, en el caso de Butler, que la ley no sea la desplazada, sino que nosotros mera y anodinamente seamos los desplazados respecto a la ley. Perfectamente puede darse, en el caso de Foucault, que nosotros seamos resujecionados por ese doble poder de que nos hablaba.

19. Bania Queipul, 23 de Agosto de 2010, entrevista realizada por el Kolectivo Artístico Temuko. Salvo que se indique lo contrario todas las voces que escucharemos en esta sección corresponden a inéditas entrevistas de este colectivo. Indiquemos que Bania, hija del lonko de Temucucui Víctor Queipul, recientemente había sido absuel-

ta en Julio de 2012 por acusaciones de atentando contra la propiedad pública en sentencia ratificada posteriormente por la Corte ante una petición de nulidad del juicio por parte de la Fiscalía (Cf. [http://www.liberar.cl/web/index.php?option=com\\_content&view=article&id=163:bania-queipulnina-mapuche-de-15-anos-declarada-libre-de-cargos-en-juicio-&catid=1:noticias&Itemid=12](http://www.liberar.cl/web/index.php?option=com_content&view=article&id=163:bania-queipulnina-mapuche-de-15-anos-declarada-libre-de-cargos-en-juicio-&catid=1:noticias&Itemid=12)).

20. Los devenires de esta huelga se pueden consultar en la versión digital de *Azkin-tuwe, el periódico del país mapuche*: [http://www.azkintuwe.org/oct\\_104.htm](http://www.azkintuwe.org/oct_104.htm)

21. Esta declaración se puede consultar en <http://www.elmorrocotudo.cl/admin/ren-der/noticia/27418>.

22. Puede objetárseme que en Foucault y Butler se tratan de identidades limitadas a ser genéricas y sería, por tanto, injusto el yuxtaponer el resistir que aquí tiene lugar con un resistir desde una identidad étnica como la mapuche. Sin embargo, las palabras de Foucault claramente aluden a una identidad colectiva transepocal, siendo esta cuestión de lo colectivo lo que estaría al fondo de tal objeción. Con todo, el asunto aporético es qué sí mismo resta bajo una lógica que alaba el replegarse a un cuerpo nudo.

23. Extracto citado en el periódico *Pukará*, Septiembre, 2009 (<http://www.periodico-pukara.com/archivos/pukara-44.pdf>).

24. ¿Por qué imponerle dialéctica a un pueblo que tiene como su ser el exceso de ser aparte? ¿Cómo imponerle dialéctica a un pueblo que hasta en sus cuerpos amenazados con ser vueltos superficie, sólo sabe del espesor, del exceso, del desborde?

25. Matías Catrileo fue asesinado impunemente el 3 de Enero de 2008 por el aparato policial chileno. Estas palabras, su voz, su rostro cantando, podemos tocarlo con los ojos en [http://www.youtube.com/watch?v=sgGk\\_BdQb7E](http://www.youtube.com/watch?v=sgGk_BdQb7E).

## Bibliografía

- Agamben, G. (1981) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Antona, J. (2011) *Etnografía de los derechos humanos. Etnoconcepciones en los pueblos indígenas de América: el caso mapuche*. Tesis Doctoral, Madrid: Universidad Complutense.
- Arendt, H. (1993) *La condición humana*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Bengoa, J. (1988) *Historia social de la agricultura chilena I: El poder y la subordinación. Acerca del origen rural del poder y la subordinación en Chile*. Santiago: Sur.
- Bengoa, J. (1996) *Historia del pueblo mapuche*. Santiago: Sur.
- Butler, J. (1998) “How bodies come to matter: An Interview with Judith Butler”. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 23, No. 2: 275-286
- Butler, J. (2001) *Mecanismos psíquicos del poder*. Valencia: Cátedra.
- Butler, J. (2002a) “Críticamente subversiva”. En: *Sexualidades Transgresoras. Una antología de estudios queer*, Barcelona: Icaria, 55-79.
- Butler, J. (2002b) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del ‘sexo’*. Bs. Aires: Paidós.
- Butler, J. (2006) *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Bs. Aires: Paidós.
- Butler, J. (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.

- Butler, J. (2008) "¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault". En: *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional*, Madrid: Traficantes de Sueños, 141-167.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1993) *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- Deleuze, G. (2007) *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-textos.
- Espósito, R. (2006) *Biopolítica y Filosofía*. Bs. Aires: Grama Ediciones.
- Foucault, M. (1984) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Bogotá: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1986) *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1988) "El sujeto y el poder". *Revista Mexicana de Sociología* Vol. 50, No. 3: 3-20.
- Foucault, M. (1990) *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1994) *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1997) *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1998) *Historia de la Locura en la Época Clásica*. Bogotá: FCE.
- Foucault, M. (1999) *Estética, Ética y Hermenéutica*. Bs. Aires: Paidós.
- Foucault, M. (2002) *La hermenéutica del sujeto*. México: FCE.
- Foucault, M. (2003) *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos.
- Foucault, M. (2007) *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: FCE.
- Foucault, M. (2008) *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Fukuyama, F. (1989) "The End of History?". *National Interest*, Vol. 16 (Summer): 3-18.
- Gramsci, A. (1973) *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Bs Aires: Nueva Visión
- Guattari, F. (2004) *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Guevara, T. (1913) *Las últimas familias y costumbres araucanas*, VII Vols. Santiago: Sociedad Imprenta i litografía Barcelona.
- Halperin, D. (2007) *San Foucault. Para una hagiografía gay*. Bs. Aires: Ediciones Literales.
- Jameson, F. (1995) *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- Llanquino, H. (2009) *Valores de la educación tradicional mapuche: posibles contribuciones al sistema educativo chileno*. Tesis Doctoral, Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Marcuse, H. (1968) "La tolerancia represiva". *Convivium* No. 27: 105-123.
- Marileo, A. y Salas, R. (2011) "Filosofía Occidental y Filosofía Mapuche: Iniciando un Diálogo". *Revista Isees* No. 9: 119-138.
- Martín-Barbero, J. (1987) *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México: Gili.
- Marx, K. (1968) *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. México D. F.: Edit. Grijalbo.
- Salazar, G. (2000). *Labradores, peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX*. Santiago: Lom.
- Sloterdijk, P. (2004) *Crítica de la razón cínica*. Madrid: Siruela.