

VI Congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos

Panel 3

Desigualdad y Diversidad en Nuestra América: Raza, Clase, Género y Movimientos Sociales

Mujeres indígenas en la violencia político-militar: La construcción de un campo de estudios sobre memoria, género, y militancia en el Cono Sur de América

Cherie Zalaquett Aquea¹

Resumen: pese a la urgente necesidad de ampliar el horizonte de conocimientos sobre los pueblos originarios de nuestramérica, la estrategia estatal de la democracia neoliberal chilena ha optado por criminalizar las demandas de las comunidades mapuche que se declaran en resistencia al capitalismo y reivindican el derecho a la autodeterminación en sus tierras ancestrales. Esta política configura un posterrorismo de Estado que abre un complejo dispositivo de problemas para la investigación académica del sujeto femenino indígena militante en contextos de violencia político militar. Por ello, se requiere afinar los instrumentos teóricos y metodológicos la producción de conocimientos en este campo. En el primer momento abordo la construcción de un nuevo concepto de militancia para el estudio de sujetos vinculados a organizaciones clandestinas, y al margen de la ley. En el segundo momento doy cuenta de las tensiones que enfrentan las categorías de género, memoria y temporalidad ante los sujetos indígenas, para concluir con algunas reflexiones finales sobre los desafíos teóricos y prácticos que nos plantea esta forma de violencia étnica en América del Sur.

¹ Investigadora posdoctoral, proyecto N° 3180431, en el Centro Interdisciplinario de Estudios de Género (CIEG), de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. chzalaquett27@gmail.com

Palabras clave: Sujeto femenino indígena militante; violencia político militar; postterrorismo de Estado; resistencia mapuche; género, memoria y temporalidad indígena.

Dedicado a la memoria de Camilo Catrillanca, un joven mapuche de 24 años, asesinado por la espalda por Carabineros de Chile el 14 de noviembre pasado. Su muerte se suma a la de los jóvenes Alex Lemun, Jaime Mendoza Collio y Matías Catrileo, todos ellos asesinados por la espalda en el conflicto por la reivindicación de tierras indígenas.

En esta presentación pretendo tan solo plantear algunas preguntas o “nudos” metodológicos, como diría Julieta Kirkwood, que debe encarar la investigación académica cuando ha escogido como sujeto de estudio a las mujeres indígenas que se involucran en contextos de violencia político militar. Tal es el caso de las militantes y activistas de los movimientos radicales por la tierra y la autonomía del pueblo nación mapuche de Chile, cuyas protestas sociales, se han estado expandiendo también a Argentina.

Este sujeto de estudio plantea una compleja trama de obstáculos derivados de una política estatal de criminalización de los movimientos sociales indígenas que se declaran en resistencia al capitalismo. En el caso del pueblo nación mapuche de Chile, desde fines de la década del 90, la estrategia estatal se basa en una judicialización del accionar político mediante el empleo de instrumentos como la Ley Antiterrorista y la Ley de Seguridad interior del Estado, cuya aplicación a las protestas sociales indígenas ha sido reiteradamente cuestionada por las Naciones Unidas y la Corte Interamericana de Derechos humanos.² Además, este año el gobierno creó una policía especial, denominada “Comando Jungla”, compuesta por efectivos del Grupo de Operaciones Policiales Especiales (GOPE) de Carabineros, entrenados en Colombia y Estados Unidos para combatir grupos organizados terroristas, pese a que la definición de terrorismo

² La ley 18340 endurece las condenas para delitos ya establecidos en el Código Penal (incendio, homicidio o secuestro), llegando incluso a doblar las penas previstas para ellos. Permite el uso de testigos "sin rostro", restringe el acceso a medidas cautelares y extiende los períodos de prisión preventiva. Creada en 1984, durante la dictadura, se ha aplicado a los mapuches desde 2001. 2003, 2009 y 2013 por los relatores especiales de derechos indígenas Rodolfo Stavenhagen, James Anaya y Ben Emmerson. La ONU reiteró su preocupación por el mismo tema en distintas instancias 2004, 2007, y 2009. Y la Corte Interamericana de Derechos Humanos ordenó en 2014 revocar ocho condenas aplicadas en 2003 contra siete mapuches y una activista bajo esta figura legal.

empleada en Chile no cumple con los estándares internacionales. De esta manera, la estrategia estatal consolida una política de militarización de los conflictos sociales en territorio mapuche, al mismo tiempo que se desarrollan nuevos intentos de dividir a las comunidades indígenas, a través de leyes que permitirían a los comuneros aliarse con grandes capitales para la explotación de sus predios. La controversial política chilena hacia el pueblo mapuche ha encontrado eco en Argentina, donde la trágica muerte de Santiago Maldonado, la reciente extradición del *lonko* Facundo Jones Huala para enfrentar a la justicia chilena, y la prisión de la dirigente Tupac Amaru, Milagro Sala, son indicios de afinidad y coordinación ideológica para abordar el tema indígena entre ambos lados de la cordillera.

En ese marco, la estigmatización de las y los sujetos indígenas militantes y activistas en las demandas por tierras ancestrales, los sitúa en una condición especial de vulnerabilidad, ya que quedan expuestos a una constante persecución policial y a operaciones de inteligencia destinadas a construir evidencias de terrorismo. Hace unos meses, en Chile, fue desmantelada la “Operación Huracán” dedicada a montar pruebas falsas contra comuneros mapuche. Ante ese complejo escenario, los comités de ética de las universidades chilenas son muy estrictos en los protocolos para la realización de entrevistas y testimonios orales en las investigaciones académicas. La libertad académica está siendo vulnerada, ya que hay universidades que rechazan patrocinar proyectos de investigación vinculados a estos temas. Asimismo, existe mucha desconfianza y renuencia de las propias organizaciones para colaborar en estudios sistemáticos dados los riesgos que implica, por lo que hay aquí un problema metodológico y ético que debe ser sorteado para la producción de conocimientos sobre el sujeto indígena militante

Por otra parte, en términos teóricos, existe otra serie de “nudos”, relacionados con los problemas que nos plantean las categorías y aparatos conceptuales diseñados desde una epistemología que no considera las especiales características de las subjetividades indígenas ni sus particulares cosmovisiones. Nociones como memoria, militancia, feminismo, género, patriarcado, violencia entre otras variables, así como los modelos

teóricos basados en ellas, resultan desbordados ante sujetos de estudio de los pueblos originarios.

Los estudios feministas y la categoría de género, por ejemplo, requieren afrontar que lo femenino y lo masculino operan con significados distintos en las culturas indígenas. Y aún cuando las mujeres se encuentren igualmente subordinadas a relaciones patriarcales en sus comunidades, esta última noción connota de manera diferente ya que está atravesada por los efectos de la colonización. Por ello, pensadoras como Rita Segato (2014) y la feminista comunitaria aymara, Julieta Paredes (2014), han distinguido las formas, y los efectos del enlace entre un patriarcado propio de los pueblos originarios, anterior a la invasión española, con el patriarcado occidental incorporado en la conquista. Paredes denomina “entronque patriarcal” a la combinación entre las formas de subordinación de las mujeres utilizadas por el Tawantisuyo, mientras Segato sostiene que el patriarcado de baja intensidad de los pueblos originarios, se torna altamente letal al fusionarse con el de los conquistadores.

Asimismo, las categorías de tiempo y espacio que en el pensamiento occidental suelen considerarse como esferas separadas, no resultan aplicables a la cosmovisión de los pueblos indígenas de América. En Chile, diversos autores (Grebe 1972, 1987; Harcha, 1978; y Dillehay, 1990) quienes han estudiado la concepción del tiempo en la cultura mapuche, coinciden en señalar que existe una conexión indisoluble entre tiempo y espacio, que permite clasificarla como temporespacialidad. Por mi parte, en mis investigaciones con militantes aymara del EGTK de Bolivia, constaté que en algunas subjetividades indígenas, las categorías de pasado, presente y futuro, se revuelven y se trastornan de acuerdo a su cosmovisión. En consecuencia, la noción de memoria, concebida desde la linealidad del tiempo occidental, se modifica también, configurando un almacenamiento de recuerdos de larga duración, donde las subjetividades se conectan con una memoria colectiva ancestral. Aunque no todos los sujetos indígenas acceden a estos estados de conciencia en su vida cotidiana, ello se produce con mayor frecuencia en algunos rituales y ceremonias indígenas, donde emergen conexiones con sus antepasados en una dimensión de temporespacialidad remota.

Pese a la urgente necesidad de ampliar el horizonte de conocimientos sobre los pueblos originarios de nuestramérica, para levantar puentes que permitan reconciliar la epistemología oral/auditiva mapuche con la epistemología académica, el Estado, a través de diversas estrategias, inhibe el desarrollo del saber cuando éste se relaciona con lo que Dussel (1998, 13) denomina “comunidades críticas”, nucleadas por “militantes críticos”, articulados en movimientos sociales que luchan por el reconocimiento y la transformación de sus condiciones de vida para tornarla más vivible y sobre todo más humana, desde sus propios valores culturales.

Mi hipótesis es que el controvertido contexto de políticas estatales criminalizadoras hacia las demandas de tierra, autonomía y autodeterminación del pueblo mapuche forma parte de lo que parece ser una versión posmoderna de la doctrina de seguridad nacional, como macroteoría militar del Estado y del funcionamiento de la sociedad. Y esta versión actualizada del patrón de control social produce un postterrorismo de Estado perpetrado por las “democracias” neoliberales que han infectado nuestra América. Una de sus estrategias es penalizar judicialmente las justas demandas de liberación, inclusión e igualdad de las comunidades subalternas, vaciándolas de su contenido político para presentarlas como actos terroristas o meramente delictuales. A ello se suma el disciplinamiento de las sociedades a través de una “cultura del miedo”, lo que Jean Franco (2016) denomina “minitotalitarismo”, y que se refiere al control de la vida cotidiana de la población a través de un temor permanente, inoculado en forma artificial por los medios de comunicación. Allí están las claves de lo que Diamela Eltit (2017) denomina “periodismo tétrico”, que propaga un discurso de terror hacia los sujetos populares marginalizados.

En esta exposición me propongo esbozar algunos problemas de investigación en el marco del contexto político actual en el sur de América, a partir de las maneras en que he intentado subsanarlos a través de mi experiencia en el estudio del sujeto femenino indígena en contextos de violencia político militar. En el primer momento abordo la construcción de un nuevo concepto de militancia adecuado para el estudio de sujetos vinculados a organizaciones clandestinas, y al margen de la ley. En el segundo momento doy cuenta de las tensiones que enfrentan las categorías de género, memoria y

temporalidad en el estudio de sujetas indígenas. Para concluir con algunas reflexiones finales sobre los desafíos teóricos y prácticos que nos plantea la violencia política en los sujetos indígenas.

Nuevo concepto de militancia

“Todo límite entre las culturas indígenas y las no indígenas de América es siempre una barrera epistémica”, asevera la filósofa Francesca Gargallo (2012, 65) en su obra dedicada a los feminismos de los pueblos originarios de América Latina y el Caribe. A juicio, de Horacio Cerutti, autor del prólogo, las palabras y las voces recogidas por Gargallo, nos conminan a una exhaustiva revisión epistémica de muchos conceptos y principalmente, de la noción misma de “liberación”, que si es impuesta a las mujeres indígenas se convierte en el sometimiento más estricto al orden capitalista imperante” (Cerutti, en Gargallo, 2012, 12).

El énfasis en los aspectos epistémicos del capitalismo, como patrón constitutivo de la modernidad occidental, empuja la reflexión hacia los fenómenos de violencia social y política, afincados en el racismo y las jerarquías de poder que permean a las sociedades latinoamericanas, atravesadas por relaciones coloniales y racializadas desde su constitución en repúblicas independientes hasta la actualidad.

Según Rita Laura Segato (2010), las naciones americanas no son mestizas sino blancas o blanquizadas, es decir, asumen como identidad neutra colectiva la que privilegia el lado europeo de su sistema de organización, convirtiendo en “otros” a los pueblos indígenas y afroamericanos. De esta forma, las naciones esconden el racismo construido por la explotación colonial que no ha terminado de destejarse, porque representa los intereses de la economía capitalista que sostiene la legalidad con que el racismo y el sexismo fueron impuestos.

Al respecto, el argumento de la antropóloga colombiana, Mónica Espinoza (2007, 269-270), es pensar en la construcción moderna de la alteridad indígena, como un enemigo interno que emerge en una “zona salvaje de poder”. La tesis de Espinoza se nutre por un lado, de las ideas del filósofo colombiano, Estanislao Zuleta (1991), quien teorizó sobre el pensamiento totalitarista que persiste sin un régimen político totalitario que lo sustente, pero donde la violación de los derechos civiles y políticos lo aproximan cada vez más a un sistema de ese tipo. Y por otro lado, se basa en el concepto de zona salvaje de poder, acuñado por la historiadora intelectual Susan Buck-Morss (2000), el cual designa una crisis de contradicciones entre el poder soberano del Estado y la instrumentalización de una visión racionalista, de orden social y progreso histórico, en los regímenes democráticos, que constituye una paradoja de la democracia como sistema de representación.

En ese razonamiento, podemos interpretar la militarización del territorio mapuche de Chile, y los discursos y las prácticas estatales de criminalización de las protestas sociales indígenas como una específica modalidad de violencia epistémica, que expone uno de los aspectos más crueles de la modernidad, como diría Jean Franco, y que ha sido el exterminio de las poblaciones nativas mediante la negación del reconocimiento a sus identidades sobre la premisa de que el ethos del Estado nacional, de la ciudadanía colectiva con derechos soberanos y autodeterminación, se basa en una presunta homogeneidad étnica y cultural.

La negación de la validez de la politicidad de los sujetos indígenas en conflicto con el Estado, constituye un problema teórico y práctico que conmina a la investigación académica a sostener una rigurosa preocupación por los aspectos éticos del proyecto en curso. En Chile, la normativa jurídica no protege la confidencialidad de las fuentes de investigación, un derecho que está resguardado únicamente para los periodistas en su ejercicio profesional. Ello significa que el Estado, a través del sistema de justicia, puede incautar el material de investigación para incorporarlo a las causas penales e incluso puede acusar al investigador de complicidad con el terrorismo. De hecho, esta situación ya ocurrió en 2008, cuando la documentalista Elena Varela, quien filmaba un documental sobre el conflicto mapuche y la lucha de las comunidades indígenas por recuperar su

tierra, fue procesada y encarcelada por asociación ilícita. Ella finalmente fue absuelta, pero pasó varios meses en prisión y perdió gran parte de las grabaciones de la película.

En este contexto jurídico, los estudios sobre la militancia política se tornan extremadamente complejos y cabe preguntarse cómo abordar entonces la militancia en una organización política clandestina, semi clandestina o al margen de la ley.

Al explorar la noción de militancia en cruce con la diferencias de género, etnia, me di cuenta que la intervención de mujeres indígenas, por un lado, y la condición clandestina e ilegal de la militancia, por otro, desbordaban el concepto tradicional de militancia como instrumento teórico. Al estar construido el concepto como un universal neutro no permite abarcar la práctica política en culturas no occidentales portadoras de una marca colonial; ni tampoco la praxis clandestina, semi clandestina o al margen de la ley, en orgánicas criminalizadas por los aparatos jurídicos estatales.

Un fenómeno que suele suceder es que los sujetos involucrados en estructuras clandestinas, niegan la militancia o deliberadamente ocultan o mienten (lo que es perfectamente comprensible) respecto de sus actividades militantes, con el propósito de prevenir consecuencias jurídicas. Entonces, desde una dimensión ética, la pregunta que surge es: ¿Puede el investigador atribuir de manera indirecta una condición de militancia que es abiertamente negada por los y las sujetas involucrados?, ¿puede el investigador simplemente descartar esa militancia sabiendo que es real, pero desmentida por razones de autoprotección?

Ahora bien, para poder pensar a las mujeres indígenas involucradas en orgánicas de violencia política, constaté la necesidad de ampliar y complejizar la noción de militancia; dejar de comprenderla en un sentido partidista tradicional como una comunidad cerrada, articulada por conceptos homogeneizantes como jerarquía, subordinación, lealtad y disciplina. Y avanzar hacia una resignificación de la militancia con nuevos engranajes de sentido, que pudieran abarcar las diferencias de identidad étnica, las especificidades de género, de raza e incluso de generación. Asimismo, fue indispensable contemplar como posible, una multiplicidad de militancias que pueden coexistir cuando los actores indígenas se sitúan en campos donde se entrecruza lo

político, con lo social y lo religioso; y se configuran escenarios donde colisionan distintas cosmovisiones.

Para subsanar este problema teórico, elaboré un nuevo concepto de militancia, definido como: “Una práctica social de carácter performativo que se da en escenarios de acción política, donde sujetos actores multiposicionales se vinculan a ellos a través de acontecimientos/espacios que determinan la intensidad de su compromiso con la transformación social” (Zalaquett, 2013, 19).

Un elemento clave de esta definición, es el modelo de actores multiposicionales, elaborado por la socióloga Gemita Oyarzo (2010) quien pensó la militancia como el compromiso con una causa que se da en lo que denomina distintos “espacios sociales de expresión política” para dar cuenta de los lugares donde se realizan diversas prácticas colectivas que pueden coincidir o no con determinadas militancias. En estos escenarios, los militantes son actores “multiposicionales” en su recorrido histórico y experiencias de vida. Ello significa que podemos pensar la militancia configurada por identidades móviles, que podrían ser y no ser miembros de una determinada orgánica; estar en un permanente adentro y al mismo tiempo afuera. Se trata más bien de actores sociales que realizan prácticas en escenarios de acción política como la familia, la universidad, el trabajo, el partido político, la comunidad indígena e incluso la cárcel. En estos espacios coexisten diversos actores (o los mismos actores se desenvuelven en distintos roles) y van copando estas áreas escénicas en distintos momentos de su trayectoria de vida y sus prácticas pueden coincidir o no con determinadas militancias. Desde esta perspectiva, no se puede hablar de un accionar realizado sólo por militantes, sino también por sujetas y sujetos que se involucran en determinadas luchas, desde su condición de familiares de prisioneros, de estudiantes, de miembros de una comunidad indígena o de una organización política, cultural, ambientalista, o social. De este modo, la acción colectiva no es el resultado de una identidad fija, establecida previamente, sino una continua reiteración performativa de prácticas diversas y plurales que van constituyendo la identidad.

Al mismo tiempo, la noción de actores multiposicionales, incorporada a esta definición, al ser interpretada desde una perspectiva de género, posibilita ampliar el

abanico de sujetos testimoniales susceptibles de ser incorporados a una muestra. Por ejemplo, si bien la esposa, pareja o hijos de líderes orgánicos, pueden no ser militantes formales de la organización, sin embargo, su trayectoria de vida resulta igualmente atravesada por los efectos y consecuencias de la militancia: la persecución policial, la prisión política de los líderes orgánicos impactan profundamente el desenvolvimiento de la familia y de toda la comunidad. Hay allí, en el caso de las mujeres, un rol de sostenedora del hogar y de la familia, que también debe ser relevado como dimensión fundamental del ejercicio de la militancia. Tenga o no compromiso, en grados variables, con la causa de su compañero vinculado a una orgánica.

Otro elemento en que está afincado este nuevo concepto es la noción de acontecimientos/espacios, desarrollada por la socióloga Francisca Gutiérrez Crocco (2010). Ella asume como objeto de estudio las trayectorias militantes, porque permite introducir la dimensión del tiempo y atender a los cambios, avances, quiebres y retrocesos que va sufriendo el compromiso militante a lo largo de la vida de los individuos. Asimismo, abre la posibilidad de entender las diferencias que separan a una generación de otra. Siguiendo la orientación de varios autores contemporáneos, Gutiérrez Crocco, distingue tres figuras: el militante de estructura, que concibe el compromiso con una causa colectiva como el producto de creencias, representaciones o normas adquiridas por un proceso de socialización; el militante profesional o estratega, que atribuye toda acción individual al producto de un cálculo racional entre costos y beneficios; y el militante iluminado, que supone una suerte de personalización de las condiciones que hacen posible el compromiso militante; es decir, poseería ciertas cualidades que lo hacen susceptible a la causa de otros, y en su caso el compromiso militante sería el resultado de una "vocación". Cada una de estas figuras intenta explicar el comportamiento militante según una sola lógica: la primera, según la lógica de socialización; la segunda, según la lógica estratégica; la tercera, según la lógica de subjetivación. La autora plantea la necesidad de integrar estos tres patrones y propone un modelo enfocado en dos conceptos nodales: la noción de acontecimiento, como detonador de un proceso de subjetivación, y la noción de espacio, como conjunto de posibles combinaciones de estrategias y determinaciones sociales.

Según su propuesta, la trayectoria del militante se entiende como una serie de acontecimientos encadenados que van abriendo espacios relativamente nuevos distribuidos en el tiempo; donde se actualizan normas particulares y se potencian ciertas estrategias que le dan una forma específica al compromiso. Entre un espacio y otro hay diferentes acontecimientos cuya particularidad es justamente abrir un espacio a la vez en continuidad y en ruptura con el anterior. En continuidad, porque el acontecimiento que hace de bisagra tiene lugar en el espacio anterior. En ruptura, porque el nuevo espacio contiene una porción de nuevas estrategias posibles y pone en juego una serie de coacciones sociales antes inactivas o inexistentes. El desplazamiento de un espacio a otro implica una reconfiguración de las condiciones de acción y, en este sentido, una redefinición del mundo que habita el actor. La tarea consiste en identificar dos fases de acontecimientos y espacios: a) aquellos acontecimientos/espacios que crean las condiciones del compromiso inicial del individuo con una causa colectiva; b) aquellos acontecimientos/espacios que van modificando de manera significativa dicho compromiso. Así por ejemplo, un acontecimiento espacio que crea compromiso con una causa colectiva puede ser la incorporación a grupos de apoyo de familiares presos por una causa, que motiva el desarrollo de una conciencia solidaria y un deseo de sumarse a instancias de reivindicación. Ese compromiso inicial puede ser modificado por otro acontecimiento espacio como podría ser el allanamiento policial a su comunidad, que podría tener un efecto disuasivo o estimulante en términos de radicalización del compromiso.

Memoria y temporalidad

Durante el trabajo de campo con narrativas de mujeres aymara que realicé en Bolivia en 2013 para mi tesis doctoral, pude constatar un rasgo peculiar de la cultura andina. Se trata de la multitemporalidad de la memoria, un elemento que está subrayado incluso en la denominación del pueblo aymara. La palabra aymara es una conjunción de tres voces: jaya, mara y aru. Jaya es “lejano”, mara es “año”, “tiempo”, y aru, significa

“palabra”, “voz”; con lo cual el conjunto vendría a significar “palabra de lejano tiempo” (Durand, 1921, citado por Gómez, Polo y Urra, 2006,100).

En mis entrevistas con las militantes aymara del EGTK, comprobé que esa multitemporalidad todavía permanece alojada en la memoria colectiva ancestral. Al escuchar los relatos de mujeres militantes, no escolarizadas, que hablan un español traducido del aymara, es posible apreciar que sus pensamientos se desenvuelven en un horizonte temporoespacial, donde hay un movimiento permanente y simultáneo entre el pasado, el presente y el futuro. Para estas mujeres, el pasado y el presente están adelante y el futuro atrás, por eso las wawas se cargan en la espalda. Pero como el movimiento temporoespacial de la memoria es circular, este proceso, más que alterar, revuelve, las categorías temporales y hace que el pasado-futuro esté contenido en un presente-pasado, que al mismo tiempo es futuro presentificado. Este proceso se aprecia muy bien en las transcripciones de sus testimonios. Ellas no perciben el tiempo separado del espacio y tienden a describirlo en movimiento, sin fijarlo, como lo hacemos los occidentales. Entonces cuando se refieren a una fecha dicen: “Ocurrió en 1970, 1980, 1990”. Además, tienden a estructurar sus relatos formando episodios que incluyen diálogos con diversos personajes, y realizan numerosas reiteraciones. De este modo, su tipo de enunciación es multivocal, por lo tanto requiere un mayor esfuerzo de concentración para capturar el sentido de lo que señalan como hablantes. Así, transmiten su saber en forma de aconteceres en continuo movimiento, donde tienden a enfatizar, como señala Kusch (2000, 281-282) el modo en que hicieron las cosas y no el hacer mismo:

Ante la pregunta: **¿Y cómo era su familia, su papá, su hogar donde usted nació?**

-Yo he nacido ps, me familia, mi papá, mi mamá conozco eh, mi papá es...siete hijos tiene, siete hijos; después, chiquitito han muerto en le este, eh piquiña, piquiñito han muerto los niños, cinco; después el...dos jóvenes que, cuatro, cuatro estamos creciendo, cuatro hermanos; yo solita es mujercita, después eh mis hermanos, tres hermanos vivimos, otro así chiquitito se ha muerto, después, así crecimos cuanto jóvenes mayores es dos, uno más mayor es, primer hijo de mi mamá es uno, después, segundo tercero han, han vivido; después yo ultimito soy, ultima

-La menor

V: Aha, última, tres a, tres hermanos, después se ha muerto joven

-¿Pero cuántos quedaron vivos?

-Dos nomás. (Entrevista VM, CHZA, 2014).

No hay 'post' ni 'pre' en una visión de la historia que no es lineal ni teleológica, que se mueve en ciclos y espirales, que marca un rumbo sin dejar de retornar al mismo punto. El mundo indígena no concibe la historia linealmente, y el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras. El proyecto de modernidad indígena podrá aflorar desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro, un 'principio esperanza' o 'conciencia anticipante' (Bloch) que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo. La experiencia de la contemporaneidad nos compromete en el presente *—aka pacha—* y a su vez contiene en sí misma semillas de futuro que brotan desde el fondo del pasado *—qhip nayr uñtasis sarnaqapxañani*. El presente es escenario de pulsiones modernizadoras y a la vez arcaizantes, de estrategias preservadores del status quo y de otras que significan la revuelta y renovación del mundo: el pachakuti. (Rivera, 2010b, 54-55).

Las reflexiones de Silvia Rivera Cusicanqui, sobre la temporalidad y la memoria aymara, son muy semejantes distantes a lo que ha sido observado sobre esas categorías en la cosmovisión mapuche.

En mis investigaciones sobre mujeres mapuche militantes de la Coordinadora Arauco Malleco, un grupo radical de resistencia al capitalismo, algunos relatos testimoniales describen experiencias de *peumas* (sueños) o *perimontun*, visiones, que han sido vivenciadas en forma colectiva por mujeres en condiciones de encarcelamiento. Es decir, si en una celda había tres militantes prisioneras, ellas soñaban un mismo sueño o tenían una misma visión. Otras narraciones revelan estados alterados de conciencia alcanzados por militantes en ceremonias como el *nguillatun*, donde no solo las machi, sino también *weichafes* de la resistencia han experimentado trances y mutaciones en sus estados de conciencia que modifican y reorientan sustancialmente el curso de sus vidas.

Todas estas experiencias sugieren que la militancia política en las orgánicas de resistencia no solo tiene una dimensión terrenal, en el *mapu*, o la tierra, sino que también está conectada con el mundo celestial o *wenumapu* de su cosmovisión. Así como durante la conquista española, los cronistas e historiadores de la época pudieron captar la

dimensión religiosa de la denominada guerra de Arauco protagonizada por los antiguos mapuche. En la lucha actual por la recuperación de la tierra, que ellos denominan *weichan*, (que significa lucha) también existe una magnitud espiritual que se produce en diversas instancias de comunicación con sus deidades, con los espíritus de sus antepasados y la memoria ancestral. Un rango medular de la espiritualidad mapuche, es una relación de mutua dependencia entre los vivos y sus antepasados míticos y ancestrales. En rituales y ceremonias, las y los machi, desempeñan un rol de mediación con las fuerzas del mundo de arriba y la conservación del *admapu*, la tradición y la costumbre de los antepasados que establece el deber ser del pueblo mapuche. Dillehay (1990, 77) señala que los mapuche consideran la conducta ritual humana terrenal como un marco de tiempo sincrónico que refuerza la relación entre el conocimiento ancestral almacenado en el mundo etéreo e introducido en el mundo de vida para el uso social e ideológico. A partir de esto, la clave para comprender la clasificación y uso de las fuentes de conocimiento, tanto en el espacio etéreo como en el físico, es examinar la relación entre el mundo ancestral y el mundo viviente,

De ello se desprende que la temporalidad y la memoria tienen sus propias especificidades en la cultura mapuche. Investigadores como María Esther Grebe (1987: 60, 71), han determinado la existencia de una concepción del tiempo centrada en un dominio perceptivo en el cual predomina un reconocimiento intuitivo de la duración y sucesión de fenómenos mediante operaciones predominantemente cualitativas. A diferencia de la construcción cultural occidental del tiempo regular, que es continuo, homogéneo y uniforme medible en operaciones cuantitativas e instrumentales. Los mapuche poseen una concepción espacial y kinésica del tiempo, en la cual tiempo, espacio y movimiento se interpenetran y condicionan recíprocamente. Los indicadores astrales de tiempo -sol, luceros del alba y de la noche, cruz del sur, etc.- señalan tanto el tiempo diurno y nocturno mediante su aparición y posiciones como también el espacio y direccionalidad, proporcionando así orientación al viajero. El tiempo gira de derecha a izquierda en círculos de eterno retorno alrededor del espacio terrestre dividido por los ejes simétricos de los cuatro puntos cardinales. Su movimiento perfecto va contra los punteros del reloj. Así, el tiempo de la salida del sol coincide con el eje espacial del este, y el tiempo de la puesta del sol con el eje espacial del oeste. Ambos comparten

respectivamente las connotaciones relacionadas con el bien y el mal, la luz y la oscuridad, la creación y la destrucción, los dioses y los espíritus malignos. Se trata entonces de una temporalidad cíclica, ligada a los fenómenos naturales y a los fenómenos sociales como las actividades productivas estacionales y los ritos.

Siguiendo a Harcha (1978), Dillehay (1990) remarca que los mapuche no tienen un concepto formal de tiempo absoluto o historia, sino solamente una idea de la ocurrencia de sucesos ancestralmente relacionados desde el pasado hasta el presente y una anticipación del futuro. El tiempo tiene ubicación tanto en el mundo diacrónico de los ancestros míticos y auténticos como en el mundo sincrónico de los vivos. Los aspectos del pasado (*kuifi rapan dungu*), incluyendo las reglas y leyes habituales, se incorporan para regir la conducta mapuche en el mundo vivo. Desde esa concepción, la conducta es una forma de "hacer cosas ancestrales" por parte de un cuerpo vivo en el mundo físico. El espacio, por otro lado, es una metáfora que consiste en ubicar el "hacer mientras se realiza a lo largo de este continuum temporal de sucesos. En este sentido, todo el comportamiento debe tener un orden de tiempo-espacio. Además, el orden social y espacial en el mundo vivo está modelado según ese ordenamiento en el mundo ancestral, cuya organización se aprendió originalmente de las plantas y animales del mundo físico. Son los animales quienes enseñaron a los ancestros lo que es el mundo físico (o ecosistema) y cómo organizarse en él social y espacialmente (Dillehay, 1990, 85-86).

La capacidad potencial del indígena para pensar con estas categorías, confirma la advertencia de José Rabasa (2000), respecto de su movilidad para habitar mundos opuestos y contradictorios. Según Rabasa, en el régimen colonial habría desarrollado como estrategia de sobrevivencia una capacidad de habitar mundos múltiples, lo que le permite coexistir en espacios híbridos diferentes y actuar en la dimensión cognitiva de la ideología dominante, sin abandonar sus propios mundos.

Reflexiones finales

En el transcurso de esta presentación, hemos esbozado en forma muy somera, algunos problemas teóricos y prácticos que nos plantea el escenario político actual en países como Chile y Argentina para el estudio de la militancia de sujetas indígenas en contextos de violencia política. En términos jurídicos, al menos en Chile, la situación es muy compleja dado que desde el inicio de la transición a la democracia en 1990, se han impulsado políticas estatales cada vez más restrictivas tendientes a desarticular las expresiones sociales que cuestionan el modelo económico neoliberal. Ese discurso jurídico, cumple también la función de “camisa de fuerza” y de correa sujetadora para reprimir y criminalizar a los movimientos sociales que tienen el coraje de rebelarse contra las relaciones de dominación institucionalizadas. De esa manera se construye una historia oficial que asocia con la violencia/delinuencia a las expresiones de protesta social, despojando su accionar de los contenidos ideológicos y políticos que motivan los levantamientos y movilizaciones populares, para presentarlos a la opinión pública como actos meramente delictuales.

La censura ejercida por las elites hegemónicas instala un concepto de violencia asociado al régimen de propiedad privada y anclado en la oposición entre lo privado y lo público. En ese marco, el espacio público, no es el modelo figurativo de la antigua polis donde se deliberaba y construía la política, sino que está comprendido como un mero soporte para la circulación del capital y las transacciones del mercado. De esta manera, la violencia es significada como una consecuencia de la invasión amenazante del espacio público mercantilizado para destruir la propiedad privada y la propiedad colectiva privatizada sobre los bienes públicos. Por lo tanto, la violencia se construye como un concepto interdicto.

Ese discurso oficial oculta deliberadamente que las institucionalidades de las repúblicas latinoamericanas han sido el resultado de un proceso de construcción estatal realizado mediante la exclusión y opresión de los sujetos populares, así como a través de cruentos genocidios contra las poblaciones indígenas y las culturas nativas. De esta manera, se impone un régimen de memoria basado en el olvido deliberado del vínculo ineludible entre historia, política y violencia

Como subraya Ricoeur en *La Memoria, la historia y el olvido* (2004, 108):

No existe comunidad histórica que no haya nacido de una relación que se asimila sin duda a la guerra. Lo que celebramos con el nombre de acontecimientos fundadores, son esencialmente actos violentos legitimados después por un estado de derecho precario. Lo que fue gloria para unos fue humillación para los demás. Así se almacenan en los archivos de la memoria colectiva heridas simbólicas que exigen curación.

De allí la importancia de la función de responsabilidad social que cumple la investigación académica en estas temáticas, al contribuir, como dice Dussel, con una Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y la exclusión. Dussel fundamenta y legitima el ejercicio de una praxis de liberación de estas comunidades situadas en la periferia del sistema-mundo y negadas desde el origen de la modernidad como culturas “otras”, “atrasadas” en relación al centro dominado por Europa. Para Dussel, la cuestión es superar el sistema-mundo globalizador que simultáneamente excluye al otro que resiste, superar también la razón cínico-gestora (administrativa mundial) del capitalismo (como sistema económico), del liberalismo (como sistema político), del eurocentrismo (como ideología), del machismo (en la erótica), del predominio de la raza blanca (en el racismo), de la destrucción de la naturaleza (en la ecología), etc., lo que supone la liberación de diversos tipos de víctimas oprimidas y/o excluidas.

En el razonamiento de Dussel, todo sistema institucional vigente tiene derecho a ejercer cierta coacción legítima, que permita encausar a los que no estén dispuestos a cumplir con los acuerdos válidamente aceptados. Pero ello no significa aceptar la dominación como constitutiva de la legitimidad, como presupone Max Weber, sino permitir una coerción institucional, mutuamente acordada por consenso, en cuanto logra y respeta la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de todos los miembros del sistema:

El conflicto ético comienza cuando víctimas de un sistema formal vigente no pueden vivir, o han sido excluidas violenta y discursivamente de dicho sistema; cuando sujetos socio-históricos, movimientos sociales (p.e. ecológico), clases (obreros), marginales, un género (el femenino), razas (las no-blancas), países empobrecidos periféricos, etc., cobran

conciencia, se organizan, formulan diagnósticos de su negatividad y elaboran programas alternativos para transformar dichos sistemas vigentes que se han tornado dominantes y opresores... Para esos nuevos sujetos socio-históricos la coacción "legal" del sistema vigente (que causa su negación y los constituye como víctimas) ha dejado de ser «legítima», Y ha dejado de serlo, en primer lugar, porque cobran conciencia de que no habían participado en el acuerdo originario del sistema (y por ello comienza a dejar de ser «válido» para ellos); y, en segundo lugar, porque en dicho sistema dichas víctimas no pueden vivir (por ello deja de ser una mediación factible para la vida de los dominados)... Todo uso de la fuerza contra los nuevos derechos...será estrictamente violencia: uso de la fuerza contra el derecho del Otro, sin validez ni consistencia objetiva. (Dussel, 1998,376)

Por lo tanto, para Dussel, las acciones de los movimientos sociales, su praxis de liberación, nunca pueden ser consideradas como violentas, sino que significan una coacción legítima aunque frecuentemente ilegal ante un orden aparentemente democrático, pero deslegitimado. Dussel reserva la palabra violencia a la rebelión ilegal e ilegítima del anarquista o a la coacción legal que se ha tornado ilegítima del Estado como ente represor.

Por Héctor Llaitul, el fundador de la Coordinadora Arauco Malleco, una de las orgánicas radicales criminalizadas por el Estado de Chile, sabemos que el weichan, la guerra que propone no se trata de lucha armada en el sentido convencional; que pretende también permanecer enmarcada en una ética, es decir, construida por acciones sin sangre que no buscan dañar a personas, sino a compañías forestales, a propietarios latifundistas y a empresarios inescrupulosos que atentan contra sitios considerados sagrados por el pueblo mapuche. (Llaitul y Arrate, 2012)

Para cerrar, cabe preguntarse, si es posible para un movimiento social organizado sostener en el transcurso del tiempo una estrategia de violencia política que pueda ser ejercida dentro de límites totalmente acotados y controlados; y preguntarse también si es posible que el Estado de Chile afronte este contradiscurso, que de diferentes maneras lo ha interpelado por más de doscientos años, renunciando a instrumentos de hegemonía colonial, para emprender un retorno urgente a la política.

Bibliografía

Buck-Morss, Susan. (2000). *Dreamworld and Catastrophe: The Passing of Mass Utopia in East and West*. Cambridge: MIT Press.

Dillehay, Tom D. (1990). *Araucanía: Presente y pasado*. Santiago: Andrés Bello.

Dussel, Enrique. (1998). *Ética de la liberación en la Era de la globalización y la exclusión*. Valladolid: Editorial Trotta.

Eltit, Diamela. (12 de junio de 2017). "Aquí está Chile" y Pablo Oporto: Espectáculo periodístico tétrico. Obtenido de El desconcierto.cl: <http://www.eldesconcierto.cl/2017/06/12/aqui-esta-chile-y-pablo-oporto-espectaculo-periodistico-tetrico/>

Espinoza, Mónica. (2007). Ese indiscreto asunto de la violencia. Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia. En S. Castro-Gómez, & R. Grosfoguel (Edits.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (págs. 267-287). Bogotá: Siglo del hombre editores/ Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos/Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar.

Franco, Jean. (2016). *Una modernidad cruel*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Gargallo, Francesca. (2012). *Feminismos desde Abya Yala*. Bogotá: Ediciones desde abajo.

Gómez, Mario, Polo, Christian y Urrea, Pamela. (2006). *Seminario de Etnolingüística. Un estudio de tres lenguas amerindias: Nahuatl, Quechua y Aymara*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.

Grebe, María Ester. (1972). Cosmovisión mapuche. *Cuadernos de la Realidad Nacional*(14), 46-73.

Grebe, María Ester. (1987). La concepción del tiempo en la cultura mapuche. *Revista chilena de antropología*(6), 59-74.

Gutiérrez Crocco, Francisca. (2010). Militantismo sindical en Chile. Subjetivación, estrategia y socialización en trayectorias. *Revista de Psicología*, 9(1), 108-128.

Harcha, Layla. (1978). *Definición empírica de historia en una comunidad indígena. El caso de Rupangue*. Temuco: Tesis para optar al grado de licenciado en Antropología. Universidad Católica de Chile .

- Kusch, Rodolfo. (2000). *El pensamiento indígena y popular en América*. Rosario: Fundación Ross.
- Llaitul, H., & Arrate, J. (2012). *Weichan. Conversaciones con un weychafe en la prisión política*. Santiago de Chile: Ceibo Ediciones.
- Oyarzo, Gemita. (2010). Voces de los 80. De los Actores colectivos a los sentidos históricos de las luchas antidictatoriales en Chile (1973-1989): Análisis preliminar. *Simposio Historia Política Latinoamericana: En el cruce entre lo local y lo global. II Congreso Internacional Ciencias Tecnologías y Culturas*. Santiago.
- Rabasa, José. (2000). Límites históricos y epistemológicos de los estudios subalternos. En M. Moraña (Ed.), *Nuevas Perspectivas desde/sobre América Latina. El desafío de los estudios culturales* (págs. 107-118). Santiago, Chile: Cuarto Propio.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010 b). *Ch'ixinakax Utxiwa. Una Reflexión Sobre Prácticas y Discursos Descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Segato, Rita. L. (2010a). Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y emancipación*(3), 11-44.
- Segato, Rita L. (mayo-agosto de 2014). El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. *Estudios Feministas, Florianópolis*, 22(2), 593-616.
- Zalaquett, Cherie. (agosto de 2013). Sujeto femenino indígena y participación política en organizaciones clandestinas: La construcción del concepto de militancia como práctica performativa. *izquierdas.cl*(16), 115-139.
- Zuleta, Estanislao. (1991). Sobre la guerra. En E. Zuleta, *Colombia: violencia democracia y derechos humanos* (págs. 109-111). Bogotá: Altamir.