



**SOCIAL-EDICIONES**  
Facultad de Ciencias Sociales  
UNIVERSIDAD DE CHILE

#### **DIRECTORA**

**Isis Castañeda Caprioli**, Psicóloga Clínica, Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile, Chile

#### **DIRECTOR EJECUTIVO**

**Juan Pablo Vildoso Castillo**, Médico Psiquiatra, Estudiante del programa de Doctorado en Filosofía mención Estética y Teoría del Arte, Universidad de Chile, Chile.

#### **SECRETARIO**

**Maximiliano Rivas Campos**, Profesor de Historia, Geografía y Ciencias Sociales, Estudiante del programa de Magíster en Análisis Sistémico Aplicado a la Sociedad, Universidad de Chile, Chile.

#### **COMITÉ EDITORIAL**

**Pablo Bellei Córdova**, Sociólogo, Magíster en Ciencias Sociales, mención Sociología de la Modernización, Universidad de Chile, Chile; **Karin Bock Gálvez**, Psicóloga Clínica, Magíster en Estudios de Género y Cultura, Universidad de Chile, Chile; **Mauricio Carreño Hernández**, Psicólogo Clínico, Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile, Chile; **Cristóbal Chuaqui Cano**, Licenciado en Historia, Magíster en Ciencias Sociales, mención Sociología de la Modernización, Universidad de Chile, Chile; **Marcela López González**, Licenciada en Trabajo Social, Estudiante del programa de Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile, Chile; **Simón Miranda Alarcón**, Psicólogo Clínico, Estudiante del programa de Magíster en Psicología Clínica de Adultos, Universidad de Chile, Chile; **Gisele Sabat Donoso**, Profesora, Licenciada en Letras Mención Lingüística y Literatura Inglesa, Magíster en Ciencias Sociales, mención Sociología de la Modernización, Universidad de Chile, Chile.

## CONSEJO EDITORIAL

**Dr. Roberto Aceituno**, Universidad de Chile, Chile; **Dra. Mónica Aravena**, Universidad de Concepción, Chile; **Dra. Francisca de la Maza**, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile; **Dra. Carolina González**, Universidad de Chile, Chile; **Dr. Derek Humphreys**, Universidad Aix Marsella, Francia; **Dr. Gonzalo Leiva**, Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile; **Dr. Mauricio Mancilla**, Universidad Austral de Chile, Chile; **Dra. Eunice Nakamura**, Universidad Federal de São Paulo, Brasil; **Dr. Leonardo Oneto**, Universidad de Valparaíso, Chile; **Dr. Esteban Radiszcz**, Universidad de Chile, Chile; **Dra. Antonia Santos**, Universidad Arturo Prat, Chile; **Dra. María Teresa Rojas**, Universidad Alberto Hurtado, Chile; **Dra. Marcela Sepúlveda**, de la Universidad de Tarapacá, Chile.

ISSN 0719-9716

ISSN-L 0719-692X

**Corrector de estilo:** Nicolás Maturana J., **Diagramación:** Alicia San Martín F.

**Diseño logo de la revista:** Horacio De Torres Bustos

**Fotografía portada:** Claudia Barrueto

**Fotografía contraportada:** Claudia Barrueto

revistabricolaje.facso.cl / revista.bricolaje@facso.cl

Av. Capitán Ignacio Carrera Pinto N° 1045, Ñuñoa, Santiago de Chile

# ÍNDICE

- 5 EDITORIAL**  
**Diálogos de Resistencia(s), un ejercicio ineludible**  
Karin Bock Galvez, Isis Castañeda Caprioli, Gisele Sabat Donoso
- [ENSAYO]
- 8 Resistencias del pasado. Sobre *Rogue one*, Los recuerdos y el tiempo histórico**  
Danilo Sanhueza Órdenes
- [ARTÍCULOS ]
- 18 “Ni mal-pensadas, ni histéricas, ni locas”: sobre las resistencias a la interpretación de las experiencias femeninas en la movilización feminista estudiantil**  
Mónica Molina Torres
- 29 Animalidad y resistencia: el poder imperceptible de la manada**  
Paz Carreño Hernández
- 38 Cuerpo transfigurado para la resistencia en la escenificación “El inca y sus pallas”**  
Sofía V. Arévalo Reyes
- 49 Resistencia del movimiento anarco-punk en Chile pos-dictadura**  
Pablo Bellei
- 58 ¿Pueden unas epistemologías de las diferencias resistir a los fascismos contemporáneos en Latinoamérica?**  
Pablo Inostroza Álvarez
- [RESEÑA]
- 72 Mayo feminista. La rebelión contra el patriarcado. Ed. Faride Zerán**  
Karen Glavic
- [ENSAYO]
- 74 La política estudiantil: resistencias y nuevas experiencias de participación**  
Matías Allende

## PRESENTACIÓN

**B**ricolaje, la revista de estudiantes de posgrado, forma parte del conjunto de iniciativas de la Dirección de Asuntos Estudiantiles (DAE) dirigidas a construir y generar espacios de participación y encuentro entre las/los estudiantes de la Facultad de Ciencias Sociales (FACSO) y la comunidad. En continuidad con el trabajo realizado desde el año 2015, la revista busca promover la conformación de un tejido estudiantil capaz de poner en juego sus más diversas opiniones, discursos y prácticas, reconociendo y potenciando el lugar de las/os estudiantes de postgrado como un elemento relevante dentro de la comunidad educativa y como agentes sociales tanto *dentro* como fuera de la Universidad.

*Bricolaje* indica una actividad autodidacta y múltiple. Buscamos construir a partir de; personas, colectivos y materiales heterogéneos, objetos en común. Se trata de una apuesta tendiente a producir espacios de encuentro que permitan crear, desde la diferencia, reflexiones críticas dentro del campo de las ciencias sociales, humanas y las artes.

Desde esta perspectiva, la revista se visualiza como una plataforma de agencia, promoción y divulgación de trabajos realizados por estudiantes, ex estudiantes y académicas/os e investigadoras/es. Para ello, *Bricolaje* se organiza en virtud de criterios temáticos, los cuales atraviesan las diversas producciones teóricas y/o empíricas, permitiendo la generación de un debate amplio y transdisciplinar. Sin embargo, no sólo incluimos trabajos de carácter científico. Fieles al espíritu del proyecto, incorporamos comentarios de obras (literarias, gráficas, plásticas y/o dramáticas), reseñas de libros, ensayos libres y un conjunto de fotografías temáticas inéditas.

Convocamos entonces, a la comunidad universitaria a ser parte de este proyecto, enviando sus producciones. Asimismo, invitamos a todas y todos a transitar e inmiscuirse en los trayectos y derivas que hoy son parte de la revista *Bricolaje*.

Comité Editorial Revista *Bricolaje*

# EDITORIAL

## Diálogos de Resistencia(s), un ejercicio ineludible

Karin Bock Galvez <sup>1</sup>  
Isis Castañeda Capriroli<sup>2</sup>  
Gisele Sabat Donoso<sup>3</sup>

*“Si no hay otra opción, que esta opción no nos mate, sino que mediante nuestra insurrección cotidiana nos resignifique” (Sayak Valencia, Capitalismo Gore)*

Las resistencias y sus diversas manifestaciones han constituido, desde hace decenios, un tópico permanente de investigaciones, reflexiones, cruces y desafíos, tanto para las ciencias sociales como para el arte y el activismo, por lo que éstas se presentan como una inquietud en los más diversos espacios. En un primer acercamiento, resulta evidente la tensa y particular relación entre resistencia y poder, donde las singulares configuraciones de este último son indisociables de la irrupción de las resistencias manifestadas en diversos ámbitos y bajo distintas formas. La relevancia de este tema dentro del complejo contexto actual, ha motivado la publicación del presente número, planteando la necesidad de reflexionar en torno a la(s) resistencia(s), problematizando, cuestionando y proponiendo una serie de derroteros a seguir en este relevante ejercicio.

Pensar las resistencias supone, en primer lugar, comprender que cualquier forma de rebeldía parte necesariamente desde una dominación estructurante. Es decir, las resistencias no son formas de vida “por fuera del poder”, sino que existen precisamente en disputa con las modalidades de producción de subjetividad y relaciones de producción económicas, científicas, culturales y políticas. Esta reflexión nos conduce a la comprensión de que la fuerza de la insubordinación busca confluir en una resignificación del poder al que se opone. Es decir, nos parece que la idea de resistir estaría en relación con la posibilidad de tensionar, contraponer y/o subvertir un monto de energía y trabajo con el fin de desarticular ciertas axiologías que determinan la construcción de nuestro mundo, de operaciones posibles tendientes al infinito, presentadas como naturales e inmutables. A partir de esto nos preguntamos, ¿cuáles son las posibilidades de resistencia(s) expresadas como intensificación del conflicto y de la disidencia frente a una determinada modalidad instituida de vivir o de morir?; ¿es posible proponer nuevas lecturas del problema de la(s) resistencia(s), que confronten aquellas clásicas conceptualizaciones basadas en la dicotomía “adentro” y “afuera”?; ¿de

---

1 Psicóloga Clínica. Magíster en Estudios de Género y Cultura, Universidad de Chile. Docente Universidad Gabriela Mistral.

2 Psicóloga Clínica. Magíster en Psicología Clínica de adulto, Universidad de Chile. Docente Universidad Mayor.

3 Profesora. Licenciada en Letras Mención Lingüística y Literatura Inglesa Magíster en Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

qué manera es posible rastrear las resistencias políticas, sociales y culturales que coexisten en los espacios cotidianos?

América Latina se muestra como territorio fértil de resistencias, las que han emergido en simultaneidad con la invasión europea, el colonialismo y los procesos de expoliación y dominación que han perdurado a lo largo del tiempo. Junto con la resistencia del pensamiento- de la filosofía latinoamericana, de la episteme regional-, han surgido por doquier resistencias específicas, cada una batallando y subvirtiendo patrones particulares de poder. Encontramos, por ejemplo, la resistencia indígena, las resistencias de los movimientos sociales obreros, la lucha imperecedera de los afrodescendientes y la reciente visibilización de resistencias que, durante mucho tiempo, bulleron en un flujo subterráneo, como las resistencias de los feminismos de Abya Yala y las de la diversidad sexual. El patrón de dominación colonial, a partir del cual se han desarrollado configuraciones de poder específicas de la región, plantea un elemento central para reflexionar en torno a la vigencia de las resistencias en nuestra América, las cuales mantienen un renovado movimiento propositivo sobre las diversas formas de ser y hacer.

Sin embargo, nos parece que las resistencias se pueden entender tanto desde su potencia y capacidad creativa para generar algo nuevo, como a partir de los mecanismos mediante los cuales logran oponerse al cambio y mantener una estructura. Ambas formas de resistencia son abordadas en el presente número.

Por una parte, veremos la potencia creativa de la(s) resistencia(s) a través de las movilizaciones feministas, las cuales resisten el orden patriarcal, haciendo visible cómo operan las lógicas androcéntricas en las instituciones académicas que violentan y excluyen por motivos de género. Se busca crear, por lo tanto, prácticas más igualitarias, respetuosas y justas. En el mismo sentido, se resiste al tipo de democracia que como sociedad chilena hemos conformado en el contexto de la postdictadura, a través de los movimientos punk. Se crea, de este modo, una corriente musical a través de la cual estos grupos buscan repensar la existencia humana: sin Estado, sin explotación y con mejores espacios de participación política.

Por otra parte, las resistencias pueden evocar también la defensa contra aquello que sabemos de antemano pero no podemos pensar, aquello que desestimamos. En estos recovecos sería posible pensar una resistencia radical en la figura del límite, fuera del cual emerge la amenaza de la locura y la pérdida del sentido. Dicho de otro modo, se trataría de resistencias que estructuran. Es la otra cara de esta forma de resistir, la tendencia a un imperio de la representación y la definición de un mundo aprehensible, el que en su naturalización abre camino a la legitimación de las instituciones tradicionales y las diferentes formas de jerarquización. Este tipo de tendencia inevitablemente conduce a la invisibilización o incluso a la destrucción de sociedades y culturas enteras, donde se hace evidente que hay vidas que, si no hacen un ejercicio de resistencia, están destinadas a desaparecer. Prueba de ello es la resistencia del distrito limeño de Marca, la cual ha estado presente desde la época de la colonización. Todos los años se repite la danza y la representación del Inca y sus pallas, para activar, mediante el rito, la memoria histórica y no sucumbir al olvido del sentido y la lucha de la cultura incaica. Sin ir más lejos, casi en las fronteras de la capital chilena, al día de hoy, nos encontramos con la lucha para detener la actual destrucción del ecosistema en Quintero y, un poco más hacia el sur, con la guerra nunca terminada en el Wallmapu. Estas formas de destrucción y de resistencias definidas de acuerdo con el modo de establecer diferencias entre los seres vivos, la naturaleza, lo explotable, lo vendible e infinitas otras distinciones, nos llevan finalmente a una interrogante que nos parece inalienable, aquella que se cierne en torno a las racionalidades. Se trata de las categorías,

binarismos y reflexividades que sostienen a través del ejercicio de la violencia, existencias epistémicamente subalternas, que se vuelven reales al punto de definir quienes tienen derecho a vivir, enfermar, envejecer, hablar, amar o morir.

Entonces nos preguntamos, ¿cómo repensar la figura del “límite” en la encrucijada entre estrategias estructurantes y potencias de subversión en los niveles subjetivos, sociales y/o políticos? ¿Cómo crear nuevas prácticas y estrategias de resistencia que busquen la desarticulación de las actuales lógicas de captura, vigilancia, invisibilización, producción de cuerpos y subjetividades en el capitalismo contemporáneo? En este contexto, pensar las resistencias es fundamental, toda vez que configura la base de un pensamiento crítico, que es a la vez el lugar donde se juega y devela el poder. En consecuencia, este número busca abrirse como un territorio que nos permita recorrer desde la reflexión y la sensación las diversas expresiones y configuraciones de las resistencias singulares y colectivas, tanto a través del lenguaje verbal como del fotográfico. Les invitamos a leer y experimentar, por lo tanto, nuestro nuevo número, Resistencias.

# Bricolaje

# RESISTENCIAS DEL PASADO. SOBRE *ROGUE ONE*, LOS RECUERDOS Y EL TIEMPO HISTÓRICO

DANILO SANHUEZA ÒRDENES<sup>1</sup>

**R***ogue One: A Star Wars story* (2016, dir. Gareth Edwards) es una película tipo “spin off” perteneciente a la más famosa y comercialmente exitosa franquicia de la historia del cine. Respecto de la cronología de los films de *Star Wars*, los acontecimientos que *Rogue One* relata son la antesala de *Star Wars: Episode IV - A New Hope* (1977, dir. George Lucas). En la historia de la saga, el vínculo entre ambas películas es simple: *Rogue One* narra la historia de los rebeldes que robaron los planes de la primera “Estrella de la muerte”, episodio introducido en una breve alusión contenida en el texto de apertura de *A New Hope*:

*“It is a period of civil war. Rebel spaceships, striking from a hidden base, have won their first victory against the evil Galactic Empire. During the battle, Rebel spies managed to steal secret plans to the Empire’s ultimate weapon, the DEATH STAR, an armored space station with enough power to destroy an entire planet.”*

La significación histórica de los acontecimientos relatados en *Rogue One*, leídos retrospectivamente desde el desenlace de *A New Hope*, en el que la temible arma de magnitudes cósmicas del Imperio es finalmente destruida por el joven Luke Skywalker (Mark Hamill) precisamente gracias a la información robada por los rebeldes, se dejan

leer como el paso decisivo, el chispazo inicial, la pequeña victoria que hizo posible la primera gran derrota del Imperio a manos de la Alianza Rebelde. El modo en que es relatado este episodio -crucial para la historia de los rebeldes- constituye el punto que, a mi parecer, distingue definitivamente a esta película de las otras entregas de la saga, específicamente en lo que respecta a la significación de los acontecimientos “históricos” que ordenan los distintos films del universo fílmico de *Star Wars*. Muy por el contrario de lo que podría esperarse de una película perteneciente a esta franquicia, donde el progreso triunfalista de la historia tiende a silenciar la dimensión trágicamente necesaria y radical de las pérdidas y derrotas que los oprimidos hubieron de asumir en el pasado, la narrativa que *Rogue One* construye alrededor de este pequeño recoveco en la gran escala épica de *Star Wars*, se centra fundamentalmente en la muerte y el sacrificio de todos sus protagonistas, quienes acaban entregando su vida en virtud del legado futuro de una mínima e incierta esperanza.

En este punto, considerar el relativo índice de extrañeza que *Rogue One* parece portar de cara a las otras películas de *Star Wars* abre, a mi juicio, la posibilidad de discutir algunas cuestiones cruciales acerca del estatuto conceptual y político de la historia, el modo en que concebimos su escritura, y el secreto vínculo que articula en el presente a las derrotas pretéritas con la proyección esperanzada de un futuro distinto. Evidentemente, el fondo

---

1 Psicoanalista, psicólogo U. de Chile. Doctor © en filosofía, con mención en estética y teoría del arte, U. de Chile. Académico Departamento de psicología de la U. de Chile.



teórico que anima estos breves apuntes está dado por el particular concepto de historia desarrollado por Walter Benjamin, cuya elaboración remite declaradamente a tradiciones tan disímiles como el marxismo y el mesianismo, y también, aunque de manera más subrepticia, a la teoría freudiana del recuerdo y la temporalidad psíquica. Discutir sobre estas cuestiones hoy parece un ejercicio imprescindible, en tiempos donde el fascismo arrecia con inusitada fuerza en nuestra región y en el mundo entero, portando campante las odiosas banderas del revisionismo histórico. Obviamente, mi punto acá no apela al descubrimiento de un supuesto mensaje revolucionario oculto en esta producción, ahora propiedad de la feroz máquina ideológica que es *The Walt Disney Company* -posición que, cerca de 80 años después de los primeros trabajos de la Escuela de Frankfurt sobre la industria cultural, pecaría de una ingenuidad insostenible-; sino más bien, y quizás de un modo similar al del trabajo del filósofo esloveno Slavoj Žižek, se trata de emplear este producto de la cultura popular para iluminar la transmisión y asimilación de un aparato teórico de valor político para emprender una lectura sobre la actualidad.

Como he señalado, el tratamiento que el guión de *Rogue One* otorga a la muerte y el sacrificio colectivo, dista enormemente del tono conciliador e individualizante que predomina en las otras entregas de la saga al momento de construir su relato acerca de la historia de la rebelión, particularmente en los films de la primera trilogía producida por Lucas. En ellos, el destino del colectivo rebelde parece depender de las características que hacen de un puñado de individuos seres especiales. De modos ciertamente diversos en cada caso, la construcción de estos personajes los hace poseedores de un carisma de inusitada potencia. Sobre el plano argumental, tal carisma encuentra su eco en una especie de halo que los protege a lo largo de sus aventuras, manteniéndolos siempre indemnes frente a la descomunal y evidente desproporción de fuerzas que existe entre el Imperio y la Alianza. La inmunidad de la que estos héroes gozan pivota en torno del elemento central que ordena toda la

cosmovisión construida por el universo de *Star Wars*: “la fuerza”<sup>2</sup>.

La batalla final de *Star Wars: Episode VI – Return of the Jedi* (1983, dir. Richard Marquand), que culmina con la destrucción de la segunda “Estrella de la Muerte”, es un perfecto ejemplo del tipo de historia al que se apela predominantemente en la serie, centrada fundamentalmente en la idea del triunfo y el progreso. Un pequeño grupo de rebeldes entre los que se cuentan Han Solo (Harrison Ford), la princesa Leia (Carrie Fisher) y Chewbacca (Peter Mayhew), tienen la misión de destruir la base Imperial desde la que se proyecta el escudo gravitacional que protege a la Segunda Estrella de la Muerte, aún en construcción. Con la ayuda de unos pequeños, adorables y primitivos seres llamados *Ewoks* -cuya apariencia de osos de peluche evidencia el desvergonzado interés mercantil detrás de su inclusión en el guión-, logran derrotar, con palos y piedras, a un grupo no menor de soldados imperiales armados con pistolas láser y temibles vehículos de guerra, lo que desactiva el escudo protector y permite que un pequeño grupo de naves rebeldes superen las defensas de la vasta flota imperial y alcancen su objetivo final. Las imágenes de unos cuantos *Ewoks* caídos durante la batalla y de otro puñado de pilotos rebeldes, es el exiguo costo del desigual enfrentamiento, donde los personajes principales no sólo sobreviven, sino que en el curso de la misma batalla encuentran la redención de sus errores y conflictos pasados: Han asume sin ambivalencias el lugar de hombre protector que le corresponde en su romance con Leia, quien a su vez logra apaciguar su temperamento otrora indomable -una solución de innegables ribetes patriarcales-; Chewbacca acaba por controlar su tozudez y mal carácter cuando logra entenderse con los *Ewoks* en plena batalla; Lando Calrissian (Billy Dee Williams) se exculpa de haber

2. Apreciando la cuestión desde la gramática interna que el universo simbólico de *Star Wars* propone, este elemento de innegable connotación mística y alcance biopolítico permite comprender, al menos parcialmente, el incombustible privilegio que esta historia ostenta en la cultura pop, estratégicamente reforzado por el cuidadoso y abundante tratamiento iconográfico de sus locaciones y personajes, y por una producción de *merchandising* sin precedentes en la historia del cine.

entregado a su amigo Han a manos del mafioso monstruo Jabba the Hutt al comandar el ataque espacial a la Estrella de la Muerte; y Luke, que en el enfrentamiento con su padre, convertido en el poderoso Darth Vader, logra derrotarlo y redimirlo a la vez, restituyendo su antigua identidad como Anakin Skywalker al apelar a la filiación que los une. Al asumir sus respectivas pérdidas y transformaciones, los héroes de la primera trilogía alcanzan la redención de sus errores y derrotas del pasado, concebido como un tiempo que proyecta sus efectos desde y sobre el plano de las conflictivas personales, escamoteando la historia de tiranía y dominación que el colectivo rebelde busca subvertir.<sup>3</sup>

En *Rogue One*, la historia de la victoria rebelde es, definitivamente, *otra*. En efecto, lo que la trama nos muestra es la muerte como el destino inmediato de los que se rebelan, asumido sin vacilación, por todos los que colaboraron en el robo de los planos de la Estrella de la Muerte. La historia de la operación rebelde comienza con el ex científico Imperial Galen Erso (Mads Mikkelsen) y su familia, quienes vivían escondidos en un solitario planeta, siendo descubiertos por el Director Imperial de desarrollo de armas, Orson Krennic (Ben Mendelsohn). Éste obliga a Gallen a continuar su trabajo con el Imperio, a cargo del desarrollo de la Estrella de la Muerte, quien intenta rehu-

---

3 Nuevamente, la centralidad que “la fuerza” ostenta en este universo, concebida predominantemente a partir de los niveles diferenciales de su distribución en contenedores individuales, parece determinante respecto del registro en el que se terminan resolviendo los conflictos. También cabría considerar acá el irreductible peso argumental que ostenta la cuestión del padre en la historia, cabalmente desarrollada en todos sus registros -real, imaginaria y simbólicamente- por medio del tratamiento iconográfico de la relación entre Luke y su padre. Considerando estas cuestiones, no debe resultar extraño que la dimensión colectiva de la lucha rebelde termine por desdibujarse, como si no fuera más que el luminoso telón de fondo sobre el que se dispone lo verdaderamente importante en la historia: los personajes y sus travesías personales. Esto puede rastrearse en al menos dos escenas de *Return of the Jedi*: de manera literal en el encuentro entre Luke y Darth Vader, en el momento en que el emperador le enseña el magro desempeño de la ofensiva rebelde a través de una escotilla de la nave imperial; y de modo más bien alegórico en la escena final, donde la imagen de la Estrella de la Muerte explotando, símbolo definitivo de la derrota del Imperio, se funde en el cielo con las luces de los fuegos de artificio lanzados en medio de la celebración de los rebeldes.

sarse, pero sin tener una verdadera alternativa. En este encuentro la esposa de Gallen muere, pero la pequeña Jyn (Beau Gadsdon), hija de ambos, logra escapar, siendo rescatada luego por el extremista rebelde Saw Gerra (Forest Whitaker)<sup>4</sup>.

Quince años más tarde, una desencantada Jyn (Felicity Jones), educada como guerrillera de élite por Saw Gerra pero luego abandonada por éste, se ve envuelta involuntariamente en un complot de la Alianza rebelde, liderado por el hábil agente Cassian Andor (Diego Luna), para encontrar y dar muerte tanto a Saw como a Galen, quien ya había finalizado el proyecto de la Estrella de la Muerte. Por otra parte, Galen envía un mensaje a Saw con un piloto desertor del Imperio, donde le informa que ha dedicado los últimos años de su trabajo a instalar secretamente un punto débil en la Estrella de la Muerte, propósito al que ha decidido sacrificar su vida y trabajo. Justo antes de morir tras el primer ataque de la Estrella de la Muerte sobre el planeta de los extremistas rebeldes, Saw enseña a Jyn el mensaje de su padre, quien precisa que los rebeldes necesitan robar los planos del arma imperial para encontrar la trampa implementada por él. Tras su fallido intento de rescatar a su padre de las instalaciones del Imperio, quien finalmente muere en un ataque de la Alianza, y la negativa de los altos mandos rebeldes de emprender una misión suicida para robar los planos de la Estrella de la Muerte, Jyn asume la tarea legada por su padre, siendo secundada por Andor y un pequeño grupo de rebeldes, principalmente motivados por la redención de los crímenes que han cometido en nombre de la resistencia. El resto de la historia se reduce a la secuencia de acción en la que finalmente el pequeño grupo rebelde logra extraer los planos de la Estrella de la Muerte de una base Imperial, pero con el costo de sus propias vidas.

En lo que respecta al estatuto del colectivo en las acciones que esta película nos presenta, dos cuestiones saltan a la vista por su diferencia respecto

---

4 La introducción de este personaje es crucial en la trama, pues dota de un mínimo de textura a la dimensión política de la trama, mostrando la división interna de la Alianza en torno a los distintos modos de entender la resistencia armada.

de las tendencias que ya hemos identificado como predominantes en la saga. Primero, la “fuerza” ocupa en este film un lugar bastante más marginal que en otras entregas, tendiendo a aparecer más como una consigna que afirma la pertenencia colectiva de los rebeldes en los instantes de peligro y arrojo, que como elemento diferenciador entre los “elegidos” por la fuerza, y aquellos que no gozan de ese privilegio. Y segundo, el sentido de las acciones individuales apela más francamente a la construcción de un horizonte colectivo, cuyo destino es incierto desde el tiempo presente en el que los protagonistas deciden sacrificar sus vidas, que a la mera redención personal. Por cierto, no es que la redención personal se encuentre completamente ausente; la cuestión se juega más en su condición supeditada a la acción colectiva. Esto se aprecia claramente en la inesperada decisión del director de abstenerse de explotar una posible tensión romántica entre los protagonistas Jyn Erso y Cassian Andor, incluso en el conmovedor momento en el que asumen en conjunto la muerte como destino. En lugar de una romántica escena final, el film nos entrega la fraternal imagen de un abrazo, más cercana a la despedida esperanzada de dos compañeros de armas que al doloroso adiós de dos amantes en potencia.

El sentido victorioso de las acciones rebeldes viene a ser signado en la cronología de estos films desde *A New Hope*, como un efecto con posterioridad. El único indicio de esta significación al interior de *Rogue One* lo encontramos, no es casualidad, en la escena final de la película, en el momento en que Leia recibe el pequeño dispositivo que contiene la clave de la futura victoria rebelde. Tras la fatal posta, el soldado rebelde que hace la preciada entrega a Leia, le pregunta: “¿Qué nos enviaron?”, a lo que ella responde sencillamente: “Esperanza”, mientras comenzamos a escuchar de fondo la triunfal melodía principal de la saga. El término clave acá es precisamente éste, “esperanza”. Lo propio de la “esperanza” es suministrar anticipatoriamente la imagen de un objeto que falta, inclusive en los momentos en que su incumplimiento parece inevitable o, mejor dicho, precisamente en esos momentos.

La temporalidad que Benjamin desarrolla en sus *Tesis sobre la Historia*, permite comprender la opera-

ción que *Rogue One* introduce sobre la historia de *Star Wars*. Después de esta película, el título del film que le sigue en la cronología de la saga, *A New Hope*, cobra una significación completamente distinta. Cuando desconocíamos las acciones de su precuela, la “esperanza” en *A New Hope* aparecía como la proyección futura de una diferencia construida puramente desde el presente en el que los rebeldes dan la batalla. Con los acontecimientos de *Rogue One*, entendemos que esa esperanza no pertenece estrictamente a los confines del presente que proyectan imaginariamente un tiempo diferente por-venir. Más bien, la esperanza se muestra acá como el fruto del pasado en tanto temporalidad de lo pendiente, de lo irresuelto, de lo abierto. Sólo desde el legado de ese fondo de sacrificio, muerte, frustración y derrota, el presente puede soñar con un futuro distinto. El carácter pendiente del pasado como tiempo histórico, es lo central en la concepción benjaminiana de la historia.

En la teoría freudiana del funcionamiento psíquico, específicamente, en su concepción de la temporalidad de los recuerdos, encontramos un antecedente clave para esta particular forma de comprender la historia. Los recuerdos que servirán como material para la construcción de las fantasías no se determinan de modo necesario ni definitivo en el tiempo en el que fueron registrados. Ulteriormente, y en función de nuevas experiencias y transformaciones psíquicas, tanto el sentido como el potencial patógeno de los recuerdos se van modificando. Esta forma de concebir la temporalidad psíquica encuentra en la idea de “efecto con posterioridad” [«*nachträglichkeit*»] su expresión más lograda<sup>5</sup>. Los recuerdos se encuentran abiertos a la influencia que otros tiempos van ejerciendo sobre el aparato, resignificando y reordenando retrospectiva y prospectivamente el material mnémico.

5 Esta concepción, presente en el pensamiento freudiano desde sus primeros trabajos, fue particularmente desatendida por la tradición psicoanalítica posterior. Fue Lacan quien tuvo el mérito de otorgarle su justo estatuto conceptual. La lógica de la posterioridad termina siendo la respuesta más contundente frente las críticas acerca del determinismo lineal que supuestamente caracterizaría al psicoanálisis. Véase Sigmund Freud (1899). *Sobre los recuerdos encubridores*. Buenos Aires: Amorrortu.

Ello, por cierto, también concierne a la actividad del recordar, que irrumpe desestabilizando el orden aparente de los recuerdos, llevando las tendencias y conflictos del presente desde el que se recuerda hacia los materiales del pasado, originando un “nuevo pasado” desde el que se modifica el “futuro”, que deviene luego como “otro presente”.

Precisamente la cuestión del recuerdo en las *Tesis sobre la Historia* también ocupa un lugar clave en el argumento benjaminiano a la hora de concebir el pasado como una temporalidad abierta e inacabada. Al respecto, Oyarzún indica que “la diferencia del presente de la cual puede brotar el futuro es la fisura que el pasado pendiente inscribe en el presente” (Oyarzún, 2009, p. 23). Dice Benjamin en una de sus tesis: “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo «como verdaderamente ha sido». Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro” (Benjamin, 1942 [1940]/2009, p. 41). En este fragmento Benjamin apela a la noción de recuerdo en su esfuerzo por concebir una forma de conocimiento del pasado que, ajena a las lógicas de la historiografía, permita hacernos cargo, desde el tiempo presente, de aquello que no ha sido realizado en la historia. En tal sentido, el recuerdo operaría como un modo de conservar las esperanzas truncadas del pasado, proyectando su legado hacia la imaginación de un tiempo aún por venir en el que la felicidad por fin podría ser alcanzada.

La osadía teórica de una concepción tal de la historia, en la que el tiempo pretérito aun no acaba, manteniendo en suspenso el destino de sus promesas, fue cara para el mismo Benjamin, valiéndole la reprobación de sus mentores frankfurtianos. Esta idea, que ya había sido planteada en su ensayo sobre Eduard Fuchs (Benjamin, 1937 [1934-37]/2009), fue fuertemente cuestionada por Horkheimer, ya que a su juicio la idea de que lo que ya ha ocurrido pueda ser modificado sólo se sostiene desde una concepción idealista y teológica del tiempo y la historia. Benjamin le responde a Horkheimer señalando que su argumento indica que la condición abierta del pasado hacia el presente se juega en el preciso sentido de que siempre

es posible resignificarlo retrospectivamente: “El correctivo a este planteamiento [de Horkheimer] se encuentra en aquella consideración según la cual la historia no es sólo una ciencia, sino no menos una forma de rememoración. Lo que la ciencia ha «establecido», puede modificarlo la rememoración” (Benjamin, 1983 [1928-29; 1934-40]/2005, p. 473). Tal como los ejercicios de memoria transforman el pasado para un individuo, la historia haría lo propio, pero sobre el plano colectivo. A partir de su disputa con Horkheimer, comprendemos que, para Benjamin, no tiene sentido trazar una división tajante entre recuerdo e historia, no al menos sobre la base de la mera distancia que se abre entre los órdenes social e individual a los que aluden uno y otro concepto. Muy por el contrario, el tipo de relación que Benjamin nos propone sitúa al recuerdo, bajo la forma específica de la rememoración como la tarea de la historia.

Situar la huella del pensamiento mesiánico sobre la temporalidad inherente a esta propuesta nos servirá para dar cuenta del sentido que posee el uso del término rememoración [*Eingedenken*]. En la segunda de sus tesis Benjamin plantea: “El pasado lleva consigo un secreto índice, por el cual es remitido a la redención. ¿Acaso no nos roza un hálito del aire que envolvió a los precedentes? ¿Acaso no hay en las voces a las que prestamos oídos un eco de otras, enmudecidas ahora? (...) Si es así, entonces existe un secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra. Entonces hemos sido esperados en la tierra. Entonces nos ha sido dada, tal como a cada generación que nos precedió, una débil fuerza mesiánica, sobre la cual el pasado reclama derecho” (Benjamin, 1942 [1940]/2009, p. 40). Esta débil fuerza supone un tipo de relación entre presente y pasado que, en lugar de rescatar selectivamente los elementos de nuestra historia en los que nos reconocemos desde la actualidad -como lo haría una historiografía centrada en la idea de progreso-, nos mueve a aceptar el pasado pero sin aspirar a dominarlo, dejando resonar los ecos de aquellas voces que fueron silenciadas de antaño. Así es como Benjamin figura la redención del pasado en la tarea de la historia. Pero, ¿qué es lo que hace

de la rememoración [«*Eingedenken*»] un ejercicio de memoria capaz de redimir el pasado? El vocablo alemán «*Eingedenken*» es la forma sustantiva del verbo «*Eingedenk*», vocablo que en castellano correspondería a expresiones tales como tener en mente, o tener presente. En alemán, este verbo tiene una doble raíz: «*Denk*», pensar; y «*Gedenk*», que corresponde a recordar, en el sentido de la conmemoración. Vale decir, un recuerdo que piensa, o un pensamiento que recuerda<sup>6</sup>.

A mi juicio, lo que hace interesante a *Rogue One*, e inclusive en algún sentido, conmovedora, es el modo en que introduce la dimensión de la pérdida y la muerte en la construcción de la historia rebelde, registro que hasta la fecha de su producción, se encontraba completamente eclipsado por la tonalidad progresiva y triunfalista del relato de *Star Wars*.

Mirada desde el presente de nuestra amnésica realidad actual, esta pequeña ficción debiese legarnos una pregunta, acerca del derrotero de las muertes y derrotas de nuestro pasado histórico reciente. ¿Cómo asumir ese legado sin quedar atrapados en la tonalidad melancólica que el duelo siempre postergado por la hipocresía transicional parece haber condenado a los imaginarios de la izquierda post-dictatorial? La pequeña esperanza que el paso del tiempo y el advenimiento de las nuevas generaciones parece abrir, no debe eximirnos a los que alcanzamos a vivir durante la dictadura de la difícil tarea de encontrar un modo de narrar aquello de lo que fuimos testigos. Contar esas historias, recabar los testimonios y objetos que portan, a pesar del paso de los años, las huellas de ese pasado tantas veces y tan brutalmente silenciado, es la única manera que tenemos para avivar nuestras esperanzas colectivas desde un presente que, en la consolidación neoliberal de las derrotas vividas, parece atraparnos entre

la negación maniaca de la pérdida y la resignación melancólica de todo proyecto futuro.

Que la fuerza, esa débil fuerza mesiánica de la que habla Benjamin, esa esperanza que une las derrotas del pasado con las esperanzas del futuro en el instante del peligroso presente, no deje de estar entre nosotros.

## Referencias

- Walter Benjamin (1937 [1934-37/2009]). *Eduard Fuchs, coleccionista e historiador*. Madrid: Abada.
- Walter Benjamin (1942 [1940]/2009). *Sobre el concepto de historia*. En Benjamin, W. (2009). *La dialéctica en suspenso*. Santiago: LOM.
- Walter Benjamin (1983 [1928-29; 1934-40]/2005). *El libro de los pasajes*. Edición de Rolf Tiedemann. Traducciones de Luis Fernández Castañeda, Isidro Herrera y Fernando Guerrero. Madrid: Akal.
- Pablo Oyarzún (2009). "Cuatro señas sobre experiencia, historia y facticidad". En Benjamin, W. (2009). *La dialéctica en suspenso*. Santiago: LOM.

6 Cabe notar que, a falta de una palabra en nuestro idioma que logre conjugar la ambivalencia entre los procesos de pensar y recordar como lo hace «*Eingedenken*», la opción de traducirlo como rememoración termina exacerbando el aspecto de reproducción del pasado, desdeñando la acción transformadora implicada en el pensamiento, cuestión capital para Benjamin a la hora de dar cuenta del modo en que la historia puede producir y transformar el pasado hacia el que se dirige.



AUTOR/A: JUAN PABLO VILDOSO

TÍTULO DE LA FOTOGRAFÍA: SANTIAGO, JULIO 2011



AUTOR/A: CLAUDIA BARRUETO



AUTOR/A: ROBSON SAMPAIO

TÍTULO DE LA FOTOGRAFÍA: ACTO # ÉLNO  
ORGANIZADO POR COLECTIVOS DE MUJERES, EN  
CAMPINAS, BRASIL, DÍA 29/03/2018



AUTOR/A: ROBSON SAMPAIO  
TÍTULO DE LA FOTOGRAFÍA: ACTO # ÉLNO  
ORGANIZADO POR COLECTIVOS DE MUJERES, EN  
CAMPINAS, BRASIL, DÍA 29/03/2018



**“NI MAL-PENSADAS, NI HISTÉRICAS, NI LOCAS”:  
SOBRE LAS RESISTENCIAS A LA INTERPRETACIÓN  
DE LAS EXPERIENCIAS FEMENINAS EN LA  
MOVILIZACIÓN FEMINISTA ESTUDIANTIL**

**NEITHER BAD THOUGHTS, NOR HYSTERICAL, NOR CRAZY”:  
ON RESISTANCE TO THE INTERPRETATION OF FEMALE  
EXPERIENCES IN FEMINIST STUDENT MOBILIZATION**

MÓNICA MOLINA TORRES<sup>1</sup>

*“...si una cultura no ha podido evitar que la satisfacción de cierto número de sus miembros tenga por premisa la opresión de otros (...) es comprensible que los oprimidos desarrollen una intensa hostilidad hacia esa cultura que ellos posibilitan mediante su trabajo, pero de cuyos bienes participan en medida sumamente escasa”*

*“Una cultura que deja insatisfechos a un número tan grande de sus miembros y los empuja a la revuelta, no tiene perspectivas de conservarse de manera duradera ni lo merece”*

El porvenir de una ilusión (Freud, 1927/1992, p.12).

### Resumen

El presente año ha quedado marcado por las movilizaciones feministas de estudiantes de una serie de universidades a lo largo del país. En línea con las masivas denuncias de situaciones de acoso sexual y

las demandas por una educación no sexista, el movimiento se caracterizó por el señalamiento a nivel público de las más diversas formas de violencia de género a las que las mujeres chilenas se enfrentan por la vía de publicación de testimonios y compartir experiencias individuales a nivel colectivo en asambleas separatistas y círculos de mujeres.

En este artículo se analizarán los discursos experienciales sobre violencia de género durante las movilizaciones del movimiento feminista de mayo 2018, recogidos mediante observación participante. El análisis se hará principalmente mediante categorías psicoanalíticas, bajo una perspectiva feminista. Una de las hipótesis centrales gira en torno a la noción de resistencia como acto político frente a ciertas formas de violencia simbólica y de género que acontecen en los espacios académicos. A través de este análisis, se espera situar a la psicología clínica respecto de la violencia de género y las posibilidades de transformación social.

### Palabras Claves

*Movimiento feminista chileno, violencia de género, resistencia, clínica psicoanalítica, subjetivación.*

---

<sup>1</sup> Psicóloga, Universidad de Chile. Mg © Psicología Clínica de Adultos (línea psicoanálisis), Universidad de Chile. Becaria CONICYT (CONICYT-PFCHA/MagisterNacional/2017-22171749). Contacto: monica.molina@ug.uchile.cl

**Abstract**

This year has been marked by the feminist mobilizations of students from a series of universities throughout the country. In line with the massive complaints of situations of sexual harassment and the demands for a non-sexist education, the movement was characterized by the public signaling of the most diverse forms of gender violence to which Chilean women face via to publish testimonies and share individual experiences at a collective level in separatist assemblies and women's circles.

In this article we will analyze the experiential discourses on gender violence during the mobilizations of the feminist movement of May 2018, collected through participant observation. The analysis will be done mainly through psychoanalytic categories, under a feminist perspective. One of the central hypotheses revolves around the notion of resistance as a political act against certain forms of symbolic violence and gender that occur in academic spaces. Through this analysis, it is expected to place clinical psychology with respect to gender violence and the possibilities of social transformation.

**Keywords**

*Chilean feminist movement, gender violence, resistance, psychoanalytic clinic, subjectification.*

Fecha de recepción: 24 de octubre de 2018.

Fecha de aprobación: 11 de diciembre de 2018.

**Introducción**

En mayo de 2018, varias facultades de universidades chilenas comienzan a ser tomadas bajo consignas feministas. La mayoría de las tomas fueron de carácter separatista<sup>2</sup>. Se argumentaron aspectos de seguridad, considerando que fueron situaciones de acoso, abuso sexual y violación en el contexto estudiantil lo que motivó las

movilizaciones. Sin embargo, es plausible identificar en ese gesto también un acto político respecto de su posición en la academia debido a su condición de género. En ese sentido, aunque la consigna del Mayo Feminista fue “educación no sexista”, el hecho de tomarse el espacio de la academia parecía dar cuenta de otras formas en que el sexismo se filtraba en las aulas y en la producción de conocimiento, cuestionando así las lógicas de poder de un espacio tradicionalmente asociado a patrones patriarcales.

Las tomas, sobre todo por su carácter separatista, generaron molestia en la comunidad académica, mayoritariamente en sus actores varones. Las jóvenes fueron criticadas por un estamento que, a lo menos en la Universidad de Chile, había sido partidario de la manifestación, la crítica y la transformación social. En algunos casos, la toma también genera sorpresa, ya que se entendía en otros contextos de movilización<sup>3</sup> como una última medida de presión, una vez que el diálogo no había sido posible y que en esta situación, no sería el caso. En un entorno de supuesta apertura al diálogo, emergían preguntas sobre qué elementos habrían impulsado la revuelta feminista de las estudiantes, y más aún, por qué la crítica a la violencia de género estimó necesario ocupar el “último recurso”.

Este trabajo corresponde a una investigación de tipo cualitativa, realizada mediante observación participante y tiene por objetivo analizar los discursos de las estudiantes de la Facultad de Ciencias Sociales [FACSO] de la Universidad de Chile, en el contexto de tomas y movilizaciones del movimiento feminista estudiantil de 2018, y particularmente en lo referente a las experiencias sobre la violencia de género vivenciada. El análisis se realizó a la luz de conceptos teóricos provenientes de la clínica psicoanalítica, bajo una perspectiva feminista, con el fin de complejizar la reflexión que se ha llevado a cabo hasta hoy.

3 Mayoritariamente en lo que respecta a problemas internos de facultad, o bien en lo que respecta a luchas económicas y/o clase. Para el caso de la FACSO, destaca el hecho de que hace varios años no habían habido tomas de Facultad. Por lo general, tanto las autoridades como el cuerpo docente de ésta, se mostraban a favor de la reivindicaciones por las que luchaban los y las estudiantes, de ahí que la toma no era necesaria.

2 Sólo mujeres.

Se hace necesario profundizar en una reflexión teórica desde la clínica psicoanalítica bajo una perspectiva feminista, debido a la relevancia que subyace en el hecho de que la psicología clínica parece haber mantenido cierta distancia respecto a los procesos políticos y desigualdad social, particularmente en lo que respecta a la violencia de género. Con tal de distanciar este artículo de esa posición, se recurre a una serie de conceptos extraídos desde la clínica psicoanalítica, con tal de aprovechar la riqueza de éstos y aportar así, desde la particularidad de la disciplina, a la comprensión de los procesos subjetivos implicados en los gestos políticos puestos en juego durante las movilizaciones feministas estudiantiles. Es decir, se utilizarán insumos de la clínica al servicio de la reflexión feminista y de la lucha social. Con ello, se espera incentivar la toma de posición de la psicología clínica respecto de formas de desigualdad social comúnmente relegadas, como es el caso de la violencia de género.

Luego de hacer referencia a la metodología utilizada, el desarrollo de este artículo partirá con una contextualización histórica del movimiento feminista estudiantil de este año, destacando algunos elementos que le caracterizaron, como es el uso del testimonio y la develación de la violencia ante situaciones de acoso. Posteriormente, se analizará la experiencia femenina en un contexto de violencia de género, bajo la clave teórica de la violencia de la interpretación, haciendo referencia a los comentarios que se daban de manera más recurrentes en conversaciones informales principalmente entre estudiantes, y entre estudiantes y docentes. Después se recurre al concepto de resistencia para leer como un gesto político significativo la perseverancia de las estudiantes en su propia experiencia, ante la persistencia en la negación de la violencia. A continuación, se propone una lectura del movimiento y de la posición de las estudiantes bajo el concepto de procesos de subjetivación, a propósito de sus gestos de resistencias. Se concluirá con una reflexión sobre el aporte que la psicología clínica podría hacer al cambio social.

## Metodología

En esta investigación se utilizó una metodología cualitativa, ocupando observación participante como técnica de recolección de datos, específicamente la de tipo participación completa (Spradley, 1980). El material producido corresponde a las notas de campo de la investigadora escritas durante el primer semestre de 2018 en el contexto del movimiento feminista estudiantil a nivel nacional, particularmente en función de las observaciones realizadas durante el periodo de movilizaciones de la Facultad de Ciencias Sociales de la U. de Chile.

El objeto de estudio fueron los discursos de las estudiantes de la Facultad de Ciencias Sociales, de la Universidad de Chile, los cuales circulaban bajo la forma de consignas de la movilización, intervenciones en asambleas y conversaciones entre distintos miembros de la comunidad (entre estudiantes, y entre docentes y estudiantes). Las descripciones de ciertas experiencias, las frases, consignas y discursos recuperados a partir de las notas de campo, esperan reconstruir las voces colectivas durante las movilizaciones. Este material fue analizado principalmente mediante conceptos provenientes de la clínica con enfoque psicoanalítico, ocupados desde una perspectiva feminista.

## Desarrollo

### **Contextualización de la tercera ola feminista en Chile: el acoso como experiencia femenina<sup>4</sup> y sus testimonios.**

A fines del año 2013, se funda en Chile el Observatorio contra el acoso callejero [OCAC]<sup>5</sup>, organización que pone en cuestión una forma de violencia de género históricamente naturalizada en la cultura chilena, como era el acoso sexual en los espacios públicos. A través de una plataforma virtual, inicial-

4 Bajo esta idea se tiene en consideración a mujeres heterosexuales, lesbianas y mujeres trans.

5 Como dato anecdótico, cabe señalar que esta organización fue fundada por un grupo de jóvenes en ese entonces estudiantes egresadas de la carrera de sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile.

mente una página de Facebook, constituyen un espacio donde miles de mujeres encuentran la posibilidad de publicar sus experiencias de acoso que iban desde el relato del malestar vivenciado ante los “piropos”, hasta francos casos de abuso sexual. Sobre el medio utilizado, ya ha sido descrito cómo las nuevas tecnologías de la comunicación estimulan la participación y posibilidades de expresión de grupos históricamente oprimidos (Castells, 2003).

Así, hasta entonces, la vivencia femenina del fenómeno del acoso en los diversos espacios de la esfera pública quedaba marcada por el carácter de lo anecdótico, y su relato quedaba relegado, en el mejor de los casos, a conversaciones íntimas en la esfera de lo privado. La constitución de una organización como OCAC –cuyo nombre demuestra un claro posicionamiento de denuncia sobre una determinada forma de violencia de género sistemáticamente naturalizada- habla de la apertura al reconocimiento de una experiencia de opresión y se propone como un hito fundamental<sup>6</sup> para el movimiento feminista estudiantil de este año. Así, en los albores del movimiento feminista, se habilitó un espacio en donde mujeres jóvenes lograron colectivizar el malestar resultante de las diversas experiencias de violencia marcadas por el género. Con esto, se podría plantear, el feminismo chileno saldría del silencio al que supuestamente habría quedado relegado tras la llegada a la democracia (Ríos, Godoy & Guerrero, 2003).

En los años que siguen a la creación de OCAC, tanto a nivel nacional como internacional, comienzan a masificarse las denuncias de acoso sexual en los distintos espacios en los que actualmente se desempeñan las mujeres (el movimiento #MeToo constituye un ejemplo notable). No tratándose, sin embargo, de un proceso de denuncias a nivel judicial, sino también de denuncia a nivel social, intensificándose y popularizándose los

esfuerzos por visibilizar las más diversas formas de violencia simbólica y violencia de género a las que sistemáticamente las mujeres se enfrentaban en su cotidiano, sobre todo de aquellas que no dejan huellas visibles y que, por lo tanto, tienden a ser desmentidas o negadas.

Esos esfuerzos por visibilizar los abusos sistemáticos marcados por la variable género, quebrantó el silencio tradicionalmente aceptado en las industrias dominadas por los hombres (Dávila-Ruhaak, 2018). Por supuesto la academia, un espacio tradicional y hegemónicamente masculino, no tendría por qué ser la excepción. El año 2016 fue particularmente álgido para la Universidad de Chile por las denuncias de acoso sexual (Ossandón & Tenorio, 27 de diciembre de 2016). Pero no sólo lo fue por el develamiento de una situación de esa índole, sino porque se develan las desigualdades y el doble estándar de destacados académicos cuando el problema y la crítica refiere a cuestiones de género. Emblemático es el caso del historiador Gabriel Salazar, reconocido académico con una trayectoria de apoyo a la movilización social, y cuyas enseñanzas marcaron de manera importante a la generación que protagonizó el Movimiento Estudiantil de 2011 (e incluso a las mismas jóvenes cuyas propuestas dan forma a la ola feminista de 2018). Pero que ante las denuncias por acoso sexual en la universidad, él mismo se refiere a las estudiantes que alzaron la voz: “Yo las veo muy pintiparadas (...) nos las vi muy destruidas psicológicamente. Los que sí están destruidos son los dos profesores acusados (...) Yo no sé si un acoso estúpido da para la pérdida que se produjo por esto (la destitución de ambos)” (El Mostrador, 27 de diciembre 2016).

Tal como queda ejemplificado, con lo acontecido luego de los procesos de denuncias y de visibilización de la violencia, las estudiantes se han enfrentado históricamente con una serie de resistencias de las élites intelectuales que se traducen en la relativización, minimización o franca ridiculización de la experiencia de la violencia de género y los intentos por subvertirla.

Uno de los rasgos característicos del movimiento feminista de los últimos años, tanto a nivel nacional como internacional, tiene que ver con el uso del

6 Esta tesis también ha sido señalada en los medios de comunicación. Ver “Feminismo en Chile: Las organizaciones de mujeres que han impulsado el movimiento”, Disponible en: Emol.com -<https://www.emol.com/noticias/Nacional/2018/06/06/908785/Recorrido-historico-por-el-feminismo-chileno-Como-se-gesto-el-movimiento-que-hoy-volvera-a-marchar-por-la-Alameda.html>

testimonios donde se relatan las experiencias de violencia. Esto no es trivial ya que, de hecho, el testimonio como género literario en Latinoamérica se ha caracterizado por su función de permitir a los sujetos (*las sujetas*) narrar sus propias experiencias como parte de un proyecto explícitamente social y político, que demanda un cambio social y busca evocar en *los lectores* una confrontación consigo mismos, en sus acciones y su inacción ante situaciones de violencia (Nance, 2001). Los testimonios de las estudiantes, sin pretender deliberadamente inscribirse en dicho género literario, cumplen con las características políticas de éste. A través de sus testimonios, parecen poner en juego una cuestión de orden político, de resistencia ante la negación de su opresión, insistiendo en llevar a lo público aquellos malestares y haciendo con eso posible el reconocimiento de una experiencia de opresión compartida con sus semejantes.

### **¿Siendo mal-pensadas?: sobre la violencia de la interpretación.**

Para pensar las resistencias que las estudiantes encuentran particularmente al interior del mundo académico, de una universidad reconocida por su carácter de crítica social, resulta sugerente la noción de violencia de la interpretación de Piera Aulagnier (2007). La autora distingue dos tipos de violencia a las que se enfrenta todo/a sujeto/a en su proceso de constitución psíquica. Existiría una violencia primaria, que consiste en una acción mediante la cual se le impone a la psique una elección, un pensamiento o una acción motivados en el deseo de quien lo impone. Esto constituiría una primera violación del espacio psíquico, pero que sería necesaria con tal de nombrar las primeras experiencias corporales e inscribir a los/las sujetos/as en la cultura. En ese sentido, constituye un gesto que va en beneficio de la constitución de un Yo, y que insertan a sujetos y sujetas en el campo del lenguaje. Por lo tanto, sería una violencia estructurante. Para el caso de las estudiantes, precisamente por su condición de estudiantes de una Facultad de Ciencias Sociales, una primera violencia estructurante de la academia sería necesaria en tanto les provee en un primer

momento de una serie de herramientas para pensar las desigualdades sociales, la opresión y la violencia; así como también insumos para pensar la movilización social. Mediante una violencia estructurante, las estudiantes encuentran los insumos para pensar una lucha contra una violencia de orden estructural, como lo es la violencia de género.

Además, existiría una violencia secundaria, la cual se define en función de que la persistencia en la interpretación se presenta más allá de lo necesario. Esta forma de violencia, resulta ser tan masiva como persuasiva, y se justifica como necesaria y natural, de modo que se hace difícil que los/las mismos/as sujetos/as puedan reconocerla como tal (Aulagnier, 2007). La persistencia de la academia en interpretar la experiencia de las estudiantes, particularmente respecto de sus experiencias de opresión y exclusión en el contexto académico, bien podrían estimarse como una forma de violencia al modo que lo plantea Aulagnier (2007). Por cierto, la línea en que caben las interpretaciones que se les solía imponer a las estudiantes sobre su experiencia en el mundo académico, podrían inscribirse también bajo la noción de violencia simbólica de Pierre Bourdieu (2000), particularmente en función de la dominación masculina. Así, por ejemplo, los señalamientos de las estudiantes respecto a la baja presencia de docentes mujeres en ciertos espacios, son rápidamente justificados por las “decisiones personales”, donde parece que las mujeres “no prefieren la teoría”. O, casos más dramáticos, en que las acusaciones de las estudiantes respecto a situaciones de abuso de poder o de acoso, se ridiculizan y quedan bajo el espectro de “ponerle color” (también una caracterización propiamente “femenina”); o simplemente se les infantiliza como sujetas.

Tal como señala Aulagnier (2007), en el contexto de una violencia en la interpretación, el Otro impone un discurso bajo la pretensión de un saber algo de lo que, en realidad, no tiene conocimiento alguno, y que persistir en esa pretensión, implican un abuso de poder injustificado. Esta pretensión fue actuada sistemáticamente por parte de los docentes, respecto de las vivencias personales de las estudiantes, deslizándose en conversaciones entre docentes (principalmente varones) y estu-

diantes (principalmente mujeres), pretensiones de saber sobre las vivencias afectivas y los modos “correctos” de enfrentar la violencia de género. Así, ellos pretendían saber cómo enfrentar las bromas sexistas en el aula, cómo abordar la devaluación de áreas del conocimiento y de temáticas de investigación “propiamente femeninas”, cómo debiesen afrontar la angustia ante el temor de expresarse libremente en el aula, y cómo debiesen significar las implicancias subjetivas y simbólicas de no contar con más docentes mujeres.

Ante tales formas de violencia, se logra comprender el gesto de una toma separatista que tanto llama la atención del cuerpo docente (sobre todo de varones). Esta medida, que sólo se justificaba “como último recurso”, fue el último recurso disponible ante la resistencia de la academia a la escucha. Se comprende también el gesto simbólico de apropiación de un espacio en el que históricamente se sentían ajenas. Tal como dice Aulagnier (2007) en toda re-actualización de la violencia, se infiltra el deseo del Otro de preservar un status quo, de no modificación de un estado de dependencia, y de no aceptación de que sus propios enunciados puedan ser cuestionables. Los reiterados *mansplaining*<sup>7</sup> durante los primeros días de la toma, sobre la experiencia de violencia de género, los movimientos sociales y el feminismo parecían los últimos intentos desesperados por abandonar una posición de enunciación, así como una resistencia a des-infantilizar a las estudiantes.

Pero, más allá de lo que acontece luego de las movilizaciones feministas, los efectos a nivel psíquico de tales formas de violencia fueron profundos. Hasta antes de los primeros hitos que echarán a andar las movilizaciones feministas, ante las más variadas situaciones de violencia de género en su cotidiano, lo más frecuente para las estu-

diantes era pensar “quizás le estoy poniendo color” o “quizás estoy siendo *mal-pensada*”, por ejemplo, ante la intuición de que en determinada situación se estuviese pasando a llevar su intimidad. La idea del “mal-pensada” resulta paradigmática respecto a la desconfianza en la propia vivencia, marcada por una introyección de los discursos hegemónicos respecto de lo femenino. Se podría incluso hablar de una fragmentación del lazo social producto de la violencia de género sistemática, en tanto logró dañar la relación de ellas consigo mismas, las relaciones con los otros y su relación con la cultura.

Ante tal estado de cosas, la posibilidad de compartir sus vivencias en colectivo, el cual a su vez se reconoce igualmente en esas vivencias, fue una estrategia fundamental para subvertir los modos de violencia ya descritos, al confrontar mediante su movilización a lo hegemónico, a aquello hasta entonces presentado invariablemente como “lo legítimo”, “lo verdadero” y “la realidad”. En ese compartir colectivo, se refuta y se resiste el discurso hegemónico, impuesto mediante la violencia de la interpretación, y se comienza a avalar la propia experiencia subjetiva (tanto individual como colectiva).

### **En la FACSÓ sí hay violencia de género: resistencias y resistencias a la resistencia.**

En psicología clínica, el concepto de “resistencia” podría remontarse a la tradición psicoanalítica. En su Diccionario de Psicoanálisis, Laplanche & Pontalis (2004) definen resistencia como “...todo aquello que, en los actos y palabras del analizado, se opone al acceso de éste a su inconsciente” (p.384). Los autores también hacen referencia a cómo el mismo Freud utilizó el concepto de resistencia para designar una oposición a la disciplina psicoanalítica, en tanto sus proposiciones “...revelaban los deseos inconscientes e infligían al *hombre* una ‘vejación psicológica’” (Laplanche & Pontalis, 2004, p.384).

Desde esa perspectiva, la resistencia es comprendida bajo la lógica de un punto ciego - sea para el analizando, para el analista o para la sociedad- pero siempre una nebulosa que debiese ser disipada (Canavez & Herzog, 2011). En el caso de las movilizaciones, la academia parecía claramente resistirse

7 *Mansplaining*: Neologismo que refiere la tendencia de los varones a explicarle a las mujeres cuestiones que no se les ha preguntado, de manera condescendiente y con pretensiones de saber por sobre ella. Ver “*Mansplaining*: el hábito de los hombres de explicar lo que no se les ha preguntado”. Disponible en <https://www.elmostrador.cl/braga/2017/03/03/mansplaining-el-habito-de-los-hombres-de-explicar-lo-que-no-se-les-ha-preguntado/>

a los señalamientos de las estudiantes. Pero la situación era aún más compleja, ya que miembros/as de la comunidad académica se resistían incluso a reconocer que se estaban resistiendo a problematizar la violencia de género y el abuso de poder en *sus* espacios. Para una elite académica, acostumbrada a reconocerse a la vanguardia de la crítica de las estructuras de poder y a favor de la emancipación de *los sujetos*, le sería difícil reconocerse como reproductores de una estructura abusiva. Tal como reconoce un docente (varón) en una asamblea biestamental en un momento cercano al fin de las movilizaciones, “para nosotros es difícil reconocernos como posibles opresores, cuando siempre nos representamos como revolucionarios, críticos al orden establecido”.

En este caso, se trata de resistencias que necesitan ser vencidas con tal de producir una estructura distinta, y cuya disipación era condición para alcanzar los fines políticos del movimiento, sobre todo cuando éste tiene a su vez como condición el reconocimiento de la violencia por parte de la institucionalidad. Cabría retomar la observación sobre si acaso el movimiento exigía el último recurso, como es la toma, cuando en teoría se tenían todas las condiciones para el diálogo. Fue necesaria la toma de *sus* espacios, restarlos de su lugar, para forzar en un primer momento este reconocimiento.

Tal como señalan Canavez & Herzog (2011), para la clínica psicoanalítica es necesario diferenciar entre las resistencias en una clave sintomática y las resistencias como gesto político. El primer caso podría corresponderse más del lado de la academia que se revuelve contra la movilización feminista, y que devela -podríamos teorizar- algo de sus propias nebulosas respecto a la problemática de género y sus nociones de lo femenino. Para el caso de las estudiantes, la resistencia podría corresponderse más bien como un gesto político.

Desde esa perspectiva, la resistencia que erigen las jóvenes constituye un acto legítimo ante la insistencia de someter a los/las sujetos/as ante sus propias verdades impuestas como universales. En *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud (1921/1992) recuerda: “Si un enfermo no se mostraba obediente, le espetaban: «¿Qué hace usted, pues? ¡Usted se está contra-sugestionando!». Me dije entonces

que eso era una manifiesta injusticia y un acto de violencia. Sin duda alguna, el sujeto tenía derecho a ‘contra sugestionarse’ cuando se intentaba someterlo con sugerencias” (p.85), sugerencias que pudiesen ser leídas como discursos que pretendiese explicarlo todo, sin someterse a escrutinio alguno. El conflicto médico-paciente que describe Freud, podría ser extensible al conflicto academia-estudiantes, a las cuales se les intenta ‘sugestionar’ respecto de una serie significaciones e imposiciones sobre lo que constituía la “verdadera” “realidad” de la academia; y donde la resistencia, mediante la “contra-sugestión”, no solo constituye un acto legítimo, sino que constituye un gesto de afirmación de su condición de sujetas.

Esta forma de plantear la resistencia nos conduce a la problemática misma de la relación entre el/la sujeto/a y el Otro. Esa relación estaría marcada por dos tiempos lógicos, aquel de la alienación y aquel de la separación (Lacan, 1964/2006). Es interesante que el mismo Lacan sitúe precisamente el problema de la sexuación y lo reproductivo en este campo: las directrices de lo que hay que hacer como hombre o como mujer se sitúan en una trama ubicada en el campo del Otro (Lacan, 1964/2006), y por lo tanto, son conflictivas que marcan el tiempo lógico de la alienación. Por esto, aquel segundo tiempo, el de la desalienación, es de la mayor relevancia para el fenómeno en cuestión. Es en ese segundo tiempo que el/la sujeto/a encuentra una falla en el discurso del Otro, siendo ahí donde se desliza el deseo, y en esa falta es que el/la sujeto/a se puede situar como agente (Lacan, 1964/2006). Es en la actualización de ese segundo tiempo donde parece inscribirse las movilizaciones feministas: es cuando las jóvenes descubren las fallas y las contradicciones en el discurso de los/las académicos/as es que se abren las condiciones de posibilidad para la emancipación y la lucha por el cambio social.

El proceso de separación además tendría que ver también con la instalación de la diferencia, y por ende de una fuerza de la singularidad de la experiencia (en este caso, la femenina). En ese sentido, los procesos de desalienación se inscriben en una concepción subversiva de la resistencia frente a los intentos totalizantes y homogeneizantes (Canavez



& Herzog, 2011) que, para ese caso, correspondería a aquellos actores del mundo académico que sostienen bajo la pretensión de verdad lo que ha implicado para las jóvenes estudiantes el “ser mujer” en un contexto académico, y que sin duda marca las singularidades de una experiencia cotidiana. Es más, justamente a través de la resistencia a los discursos totalizantes que se hace posible fundar nuevos lugares de enunciación que demandan legitimidad, un reconocimiento de experiencias y vivencias en la aceptación de una heterogeneidad (Rosa & Poli, 2009) que, en este caso, correspondería a la particularidad de lo que implica habitar la academia para las mujeres.

En ese sentido, la resistencia puede concebirse como un espacio particular de producción del sujeto/a (Canavez & Herzog, 2011), y cabría entonces indagar en qué consiste la particularidad de las experiencias de las mujeres en el cotidiano de los ámbitos académicos. Pretender saberlo de antemano, o simplemente borrar la diferencia que implica para hombres y mujeres situarse en ese lugar, podría terminar incentivando la violencia en sus formas más sutiles.

Desde esta perspectiva, podrían pensarse las acciones de resistencia de las jóvenes como una afirmación de su propia subjetividad, de su condición de sujetas hablantes y ya no meros objetos que son hablados por la teoría y por la academia. Aparece entonces la resistencia como un acto político que marca un tiempo distinto, cada vez que se les cuestiona la violencia que han experimentado, ellas declaran “yo no le estoy poniendo color”, “no es que yo sea *mal-pensada*”, “yo no estoy loca”. Al asumir ese lugar de enunciación, las jóvenes desestabilizan aquellas insignias simbólicas que tradicionalmente se les habían asignado por su condición de género (el “color” y la histeria, la duda, la exageración, la insensatez, la irracionalidad). Aquí, cabe destacar que las estrategias que los y las sujetos/as no deben ser entendidas ni reducidas a los recursos psíquicos de cada individuo; deben ser, por sobre todo, comprendidas como modos colectivos y discursivos de organizar su posición en relación a sí mismos/as, a los/las demás y al Otro (Rosa & Poli, 2009).

Las estudiantes como colectivo, mediante una

resistencia a nivel del discurso, subvierten un orden de verdad que las invisibilizaba y las infantilizaba, y cuya única posibilidad era la adaptación a discursos hegemónicos sobre la feminidad y sobre lo político. Aquí, el uso de la consigna “la revolución será feminista o no será” como marca a la entrada de una Facultad de Ciencias Sociales (marcada por ideales de izquierda) adquiere la mayor relevancia como señal de resistencia a las interpretaciones impuestas sobre lo que una joven debiese vivenciar en la academia, de lo que la movilización social, el feminismo y la revolución debiesen ser.

### **“¿Por cambios profundos y radicales8?”: Sobre las posibilidades de subjetivación.**

El concepto de subjetivación puede ser leído desde varias perspectivas. Algunas destacan la condición de sujeción de sujetos y sujetas a una estructura, mientras que otras buscan resaltar las posibilidades resistencia y de emancipación en un horizonte político (Blackman, Cromby, Hook, Papadopoulos & Walkerdine, 2008). Para los fines de este artículo, es de interés esta última concepción.

Ese modo de pensar la subjetividad, que pone su énfasis en las posibilidades de liberación de las sujeciones, es leído siempre como un proceso, por lo que se suele utilizar más bien el concepto de subjetivación para connotar así la idea de un proceso, siempre inacabado. En la línea, Etienne Tassin (2012) propone una hay una distancia entre sujeto y subjetivación, siendo el primero un estado; y, el segundo, correspondería a un proceso. Vista así, la subjetivación no se estabilizaría bajo la forma de “sujeto”, sino que aludiría a “...un extraño ‘llegar a ser sujeto’ incesantemente diferido, el devenir inacabado del sujeto (y no su acabamiento), o incluso el devenir sujeto en el no acabamiento de sí” (Tassin, 2012, p.37). Por lo tanto, para el autor la subjetivación es también la producción de una desidentificación, de un sí mismo difiriendo ince-

8 “Por cambios profundos y radicales” es parte de un canto con el cual se identifica la FACSOS, comúnmente cantado durante las marchas, y que sin duda espera reflejar su espíritu a favor de la crítica y la transformación social.

santemente de sí. En ese sentido, y entendiendo ese sí mismo como en estrecha relación con aquello que es impuesto desde fuera, la subjetivación está en estrecha relación con lo previamente señalado sobre el encuentro con la falla del otro y a una resistencia a identificarse con la identidad simbólica que el Otro comanda (Mati, 2014).

En esa línea y considerando el objeto de estudio, resulta interesante el concepto de subjetivación política propuesto por Jacques Rancière. El autor se refiere a la vivencia de los obreros en el siglo XIX, rescatando y dando una relevancia fundamental al uso de los espacios y tiempos para la realización de actividades que no son propias de la condición de obreros: escribir, pensar y hablar, y la ruptura con sus actividades cotidianas sientan las bases para su constitución como sujeto político (Rancière, 1981, en Sandoval, 2016). Es cuando sujetos y sujetas logran distanciarse de su condición habitual para ocuparse de otras cosas, es que nos introducimos en el terreno de la subjetivación, es decir, en un proceso de constitución de sujetos/as políticos/as.

En ese sentido, una toma feminista de carácter separatista fue crucial a nivel subjetivo, más allá del gesto político en sí mismo. Es en ese hacer distinto de lo que es indicado según una determinada jerarquía social, que podríamos situar un proceso de subjetivación. Sin embargo, el inicio de ese gesto de tomarse un tiempo y un espacio podría situarse históricamente incluso algunos años antes. Teniendo a su disposición las nuevas tecnologías de la comunicación, particularmente el uso de redes sociales y las nuevas configuraciones espacio-tiempo que de ahí se desprenden, cabría analizar cómo su uso para publicar y compartir masivamente sus experiencias y testimonios, así como la posibilidad de ponerse en relación con otras jóvenes, habilitó o favoreció procesos de subjetivación política. Si se les considera de esa manera, habría sido desde mucho antes que los movimientos hacia una subjetivación política se hacen posible: cuando comienzan a irrumpir en el espacio público los incontados (*las incontadas*), -es decir, un grupo que naturalmente no era contabilizado en los asuntos comunes- y se instala el conflicto al hacerse contar como parte (Rancière en Sandoval, 2016).

El *tomarse* un tiempo y un espacio para hablar y compartir experiencias constituye un elemento fundamental para la subjetivación política de las estudiantes. Esto, apoyado por un contexto socio-histórico y político que allanó el terreno para que procesos de subjetivación encontrasen un espacio. En ese sentido, la toma de los espacios académicos está lejos de limitarse a la apropiación de un espacio físico, sino que habilitó un tiempo y una articulación, la posibilidad de construir un discurso que ya no remita a la suma de experiencias individuales, sino al reconocimiento de una experiencia colectiva de opresión. Con ello, se posibilita el avance hacia un trabajo de elaboración que permitiese pensar y poner en palabras un malestar antes difuso, manifestado como “dolores de guata” y angustias al hablar (que incluso estudiantes varones reportan al reconocerse inmersos en lógicas patriarcales, donde claramente ellos incluso siendo varones, no ocupan un lugar hegemónico)- vivencias corporales que fácilmente podían caer en una responsabilización de los recursos psíquicos individuales, en vez de reconocer que en el aula se colaban lógicas patriarcales.

Tal como señala Rancière (2014), la emancipación exige vivir en varios tiempos a la vez: las formas de subjetivación por las cuales individuos/as y colectivos toman distancia frente a los imperativos de su condición, son a la vez rupturas en el tejido sensible de la dominación y en las maneras de vivir en sus marcos. Ahí, las nuevas tecnologías de la comunicación que marcan un punto fundamental en la constitución de esta ola feminista, podrían jugar como aliadas en generar esos espacios, o como obstáculos cada vez que tienden a capitalizar los/las recursos de los y las sujetos/as en función de las lógicas productivas.

A varios meses ya de haber terminado con las movilizaciones, cabe pensar en el devenir de los procesos de subjetivación política iniciados. Y, en ese devenir, será decisivo el abordaje de los desafíos particulares a los cuales se enfrenten en su intento de inscribir la lucha política en lo cotidiano. Teniendo en cuenta las características estructurales de una época neoliberal que favorece la producción al menor costo posible, en el menor tiempo posible, y donde las nuevas tecnologías de la comunicación

obligan a sujetos y sujetas a estar invariablemente disponibles, el tiempo se vislumbra como un factor crucial.

### Conclusión y reflexiones finales

Retomando la pregunta que orientó esta reflexión, cabe destacar la gran utilidad que ha reportado el uso de conceptos provenientes de la clínica psicoanalítica para pensar el movimiento feminista de mayo de 2018. En ese sentido, la presente apuesta sobre procesos subjetivos que pudiesen estar en juego en la acción política ofrece la oportunidad a la psicología clínica de aportar desde la particularidad de su campo disciplinar, a las transformaciones sociales y políticas. Así, se da cuenta de la factibilidad de pensar la clínica como un quehacer con el padecer humano, que trasciende al *setting* y a los dispositivos clínicos tradicionales. Los insumos conceptuales de la clínica, tal como se intentó en este artículo, pueden ser útiles para pensar posibilidades de acompañar procesos de subjetivación del malestar, subvertir las lógicas de dominación, y posibilitar la emancipación de sujetos y sujetas.

Pensar la clínica de este modo, asociándola a los movimientos sociales, a las luchas colectivas y sus posibilidades de resistencia, nos confronta con la pregunta sobre una ética profesional respecto del posicionamiento que debiese tomar la disciplina ante las diversas formas de opresión de sujetos y sujetas. Así como ante el relato de una situación de violencia que un/a paciente nos pudiese relatar en terapia, es nuestro deber tomar una posición; también correspondería tomar una posición firme ante las violencias de orden estructural y las desigualdades sociales.

Ese es el compromiso que una escuela de psicología debiese asumir al estar inscrita en una Facultad que apunta a cambios “profundos y radicales”. Vista así, la psicología clínica ya no puede limitarse a un mero develamiento y corroboración de la violencia cuando aborde las problemáticas de género, ni pensar a las mujeres simplemente como víctimas. Quedarse en eso diluiría todo el potencial político y de transformación social que dicha disciplina pudiese aportar, ya sea identificando las consecuen-

cias a nivel psíquico de esas formas de violencia, así como contribuir a la visualización de posibilidades de emancipación de estructuras sociales opresoras.

Cabe señalar que eso pasa también por un ejercicio de reflexión crítica sobre las nociones de género que maneja la psicología, que mediante sus diversas claves teóricas, no es poco frecuente que termine promoviendo naturalizaciones y esencialismos sobre la mujer (singular, a propósito) y lo femenino. Por ejemplo, aquellas que ensalzan lo femenino y que lo toman como un eterno universal, alejándolos aún más de un horizonte político, feminista, que permita subvertir una estructura machista y patriarcal.

### Referencias

- Aulagnier, P. (2007). *La violencia de la interpretación. De pictograma al enunciado*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Blackman, L., Cromby, J., Hook, D., Papadopoulou, D. & Walkerdine, V. (2008). Creating subjectivities. *Subjectivity*, 22, 1-27.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Canavêz, F. & Herzog, R. (2011). De Freud a Deleuze: os descaminos da resistência. *Paidéia*, 21 (48), 111-118.
- Castells, M. (2003). *La era de la información, Vol. II*. Alianza Editorial.
- Dávila-Ruhaak, S. (8 de marzo, 2018). Reframing sexual harassment as gender-based violence: the value of a rights framework. *Open Global Rights* [En línea]. Disponible en <https://www.openglobalrights.org/reframing-sexual-harassment-as-gender-based-violence-the-value-of-a-rights-framework/?lang=English>
- Freud, S. (1921/1992). Psicología de las masas y análisis del yo. *Obras Completas*, XVIII. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Freud, S. (1927/1992). El porvenir de una ilusión. *Obras Completas*, XXI. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- El Mostrador (27 de diciembre, 2016). Repudio a Gabriel Salazar en redes sociales por calificar de “acoso estúpido” abusos sexuales en la Universidad. *El Mostrador* [En línea]. Disponible en <http://www.elmostrador.cl/noticias/pais/2016/12/27/repudio-a-gabriel-salazar-en-redes-por-calificar-de-acoso-estupido-abusos-sexuales-en-la-universidad-de-chile/>
- El Mostrador Braga (3 de marzo de 2017). Mansplaining: el hábito de los hombres de explicar lo que no se les ha preguntado. *El Mostrador* [En línea]. Disponible en <https://www.elmostrador.cl/braga/2017/03/03/mansplaining-el-habito-de-los-hombres-de-explicar-lo-que-no-se-les-ha-preguntado/>

- Lacan J. (1964/2006). El campo del Otro, y retorno a la transferencia. *El seminario de Jacques Lacan, Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Laplanche, J. & Pontalis, J-B. (2004). Resistencia. *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Mari, R. (2014). In search of defiant subjects: resistance, rebellion, and political agency in Lacan and Marcuse. *Psychoanalysis, Culture & Society*, 19 (3), 297-314.
- Nance, K. (2001). Disarming testimony: speakers' resistance to readers' defenses in latin american testimonio. *Biography*, 24 (3), 570-587
- Organización de las Naciones Unidas (1993). Declaración sobre la eliminación de la violencia contra la mujer. Disponible en <https://www.ohchr.org/sp/professionalinterest/pages/violence-againstwomen.aspx>
- Ossandón, C. & Tenorio, J.T. (27 de diciembre, 2016). Sexo, mentiras y denuncias: la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile y los casos de acoso y abusos. *El Mostrador* [En línea]. Disponible en: <https://www.elmostrador.cl/noticias/pais/2016/12/27/sexo-mentiras-y-denuncias-la-facultad-de-filosofia-y-humanidades-de-la-universidad-de-chile-y-los-casos-de-acoso-y-abusos/>
- Rancière, J. (2014). ¿Ha pasado el tiempo de la emancipación? *CALLE14*, 9(13), 14-27.
- Ríos, M., Godoy, L. & Guerrero, E. (2003). *¿Nuevo silencio feminista? La transformación de un movimiento social en el Chile posdictadura*. Santiago de Chile: Editorial Cuarto Propio.
- Rosa, M. & Poli, M. (2009). Experiência e linguagem como estratégias de resistência. *Psicologia & Sociedade*, 21, 5-12.
- Sandoval, M. (2016). Subjetivación política de los estudiantes chilenos. *Amnis*, 15 [En línea]. Disponible en <https://journals.openedition.org/amnis/2840>
- Spradley, J. (1980). *Participant observation*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Tassin, E. (2012). De la subjetivación política. *Revista de Estudios Sociales*, 43, 36-49.

# ANIMALIDAD Y RESISTENCIA: EL PODER IMPERCEPTIBLE DE LA MANADA

## ANIMALITY AND RESISTANCE: THE IMPERCEPTIBLE POWER OF THE HERD

PAZ CARREÑO HERNÁNDEZ<sup>1</sup>

### Resumen

La presencia del animal en la vida humana se vuelve enigmática cuando su encuentro difumina los límites entre uno y otro. En este sentido, las categorías que tradicionalmente se han propuesto en la filosofía ponen en tensión la existencia de una naturaleza que marque un límite entre lo humano y lo animal. A partir de lo anterior, es posible formular la siguiente pregunta: ¿No será acaso, que este límite se deforma en cada encuentro particular con el animal, haciendo de esta deformación un foco de resistencia a las categorías de animal y humano?

Este artículo busca mostrar que existe un vínculo entre el ser humano y el animal, en el cual el contagio que los relaciona posibilita la resistencia. El vínculo se puede comprender a partir del concepto de devenir animal que Gilles Deleuze y Félix Guattari han abordado en su obra, permitiéndonos pensar la posibilidad de una resistencia dentro del flujo y tensión de las fuerzas humanas y animales, abriendo un espacio-tiempo que impida la codificación y la forma.

En el devenir animal, el humano se vuelve una existencia evanescente, imperceptible, en el cuerpo se abre un punto de fuga por donde se derrama las fuerzas de la resistencia, se abre paso el poder de

la manada. El devenir animal hace posible la deformación de lo humano y con ello la imposibilidad de codificar su existencia. Abandona las grandes formaciones y categorías y se vuelve una existencia menor.

### Palabras claves

*Devenir animal, Resistencia, Manada, Existencias menores*

### Abstract

The presence of the animal in human life becomes enigmatic when its encounter diffuses the limits between one and the other. The categories that have traditionally been proposed in philosophy put in tension the existence of a nature that marks a boundary between the human and the animal. In this idea we can find a question: will it not be that the this limit deforms in every particular encounter with the animal, making that deformation a focus of resistance to the categories of human and animal? In this article, we try to show that there is a link between the human being and the animal that makes the resistance possible. The link that is given from the concept of becoming animal that Gilles Deleuze and Félix Guattari have addressed in his work, allows us to think about the possibility of a resistance within the flux and tension of the forces, opening a space-time that prevents the codification and the form. In becoming animal, the human

<sup>1</sup> Tesista de Licenciatura en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile. Docente programa de ética DuocUc. Dirección electrónica: pecarreno@uc.cl. Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt n° 1160479 ID 150811071.

becomes an evanescent, imperceptible existence. In the body a vanishing point where the resistance force is poured out and the power of the herd opens up. Becoming animal makes possible the deformation of the human and with it the impossibility of coding its existence. It abandons molarity and becomes a minor existence.

### Keywords

*Becoming animal, Resistance, Herd, Minor existence.*

Fecha de recepción: 30 de octubre de 2018.

Fecha de aprobación: 10 de diciembre de 2018.

## I. Introducción

La resistencia puede ser entendida como fuerza que multiplica y se moviliza riesgosamente hacia un lugar otro, sin establecerse nunca, siempre en fuga, incapturable y heterogénea. Es por lo tanto, aquello que invita constantemente a su reflexión, precisamente por la inestabilidad que lleva consigo, la cual abre el pensamiento, la acción y el cuerpo a una dimensión sin forma, sin naturaleza ni norma que la detenga o limite.

En este sentido, la posibilidad de la resistencia se encuentra en cada espacio y tiempo en que sea posible una multiplicación descontrolada de las fuerzas. En otras palabras, una construcción rizomática del cuerpo aludiendo al concepto trabajado por Gilles Deleuze y Felix Guattari (1977), un sublevarse de las fuerzas que se hayan contenidas, estratificadas, territorializadas en los límites de la construcción del sujeto pensante, de la naturaleza racional de lo humano.

Fracturadas las fronteras que objetivan y estabilizan lo inestable, las fuerzas rompen los límites impuestos, permitiendo un flujo en donde es posible ver cómo se derrama la resistencia, cómo se desterritorializa la forma hacia lo deforme. Fracturada la frontera, ya no existe naturaleza humana que contenga la inestabilidad de las fuerzas que intenta contener: porque la fuerza es siempre llamada a mover, a fluir, a volverse otra.

En este devenir de la fuerza nos encontramos con el animal. Las clásicas categorías del pensamiento filosófico han intentado mantener una distancia entre lo humano y lo animal, definiendo naturalezas distintas, esencias y formas de existir completamente opuestas: una racional y otra instintiva (Landmann, 1961). Esta separación entre lo humano y lo animal es una ficción del pensamiento humano, ya que al verse amenazado por la existencia del animal ha necesitado marcar fronteras que den fundamento a la necesidad de su existencia, al mantenimiento de su lugar en el mundo como un ser único que puede pensar y actuar libremente.

Ya lo sugería Friedrich Nietzsche en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1990), la ficción de definirnos como seres humanos se debe a la necesidad de la existencia de un límite que no nos disuelva, que no nos vuelva otro, que no nos contamine haciéndonos ininteligibles, imprecisables. Una ficción que permite sostener la soberanía de una existencia propiamente humana y sostenida en el espacio y en el tiempo, propiamente pensante y racional. Sin embargo, ¿acaso no es posible pensar la difuminación del límite entre humano y animal? ¿no se contaminan acaso constantemente las fuerzas del instinto y la bestialidad con el pensamiento humano racional?

Es a partir de estas preguntas en torno a la tensión entre lo que hemos establecido como humano y como animal, que gira la reflexión de este artículo. Siguiendo una argumentación que inicia con la relación entre lo humano y lo animal y pasando por el concepto de devenir animal presente en la obra Deleuze, se busca sostener la posibilidad de una resistencia que se encuentra justamente en el impedir la forma, la determinación absoluta y tajante entre humano y animal.

Tanto la literatura, la pintura y el cine han mostrado de numerosas formas que la vida del ser humano es contagiada por la presencia del animal. Este contagio moviliza las fuerzas fuera de sus fronteras, da cuenta de la heterogeneidad que constituye el cuerpo. A su vez, muestra la debilidad de los mecanismos que definen un cuerpo como humano o como animal, que distribuyen un espacio propio de lo humano distinto del espacio de lo animal,

pero que, pese a todos los intentos de mantener dichas fronteras, la presencia del animal se vuelve tan llamativa que subleva el poder, permite la resistencia y moviliza las fuerzas hacia nuevos territorios. Así, el devenir animal es la posibilidad que permite la resistencia a la estratificación del cuerpo (De los Ríos, 2015).

## II. La relación ser humano animal

Es evidente que el problema de la relación del ser humano y el animal aparece en la filosofía, el arte y la literatura desde temprana edad. Sin embargo, en tanto más nos preguntamos por la naturaleza humana, más relevante se va tornando la existencia del animal, ya sea por su parentesco en la evolución o por la amenaza que representa a la supervivencia del ser humano.

De esta manera, la antropología filosófica, en un esfuerzo por dar cuenta de la particularidad del ser humano como pregunta filosófica, ha intentado a su vez establecer un límite entre lo humano y lo animal de manera tal que se logre fundamentar una naturaleza propia de lo humano. A partir de esta distinción entre animal y humano, este último se define como un ser racional y libre que se autodetermina en la medida en que habita el mundo y lo apropia. Junto con ello, se configura en él una interioridad, una conciencia, la cual, bajo este argumento, es propia de su naturaleza humana. Por su parte, el animal aparece como la pura exterioridad, dispuesta al mundo inconscientemente, como si el animal ya tuviese su vida determinada, a diferencia del ser humano que al ser consciente puede determinarse a sí mismo.

No obstante, este es el punto que se pone en tensión: el animal en su exterioridad es un enigma para la conciencia humana, en tanto parece comprender mejor el ritmo y las fuerzas que habitan y mueven la naturaleza, así lo pensaban al menos durante el romanticismo. Es decir, el animal parece abierto a la naturaleza, la animalidad estaría absolutamente expuesta al afuera, en cambio el ser humano parece estar encerrado o al menos determinado por su conciencia, a la cual debe obedecer y sin la cual pierde aquello que lo hace humano (Landmann, 1961).

Así, el animal inspira una especie de “terror divino” (Landmann, 1961, p.13), debido a que habita el mundo de una forma radicalmente distinta e incomprensible respecto del humano. En el fondo parece haber un orden paralelo entre el ser humano y el animal, donde la línea que los separa es la existencia de una consciencia y una racionalidad que diferencia radicalmente ambas especies.

No obstante, es evidente que en el desarrollo de las culturas los seres humanos siempre han debido relacionarse de una u otra manera con el animal, ya sea para alimentarse, para trabajar la tierra, para transportarse, para compartir, incluso cuando se limita el espacio para no convivir con ellos, se da cuenta de una necesidad de vincularse con la animalidad. Es decir, desde un inicio el ser humano, por alguna razón, ha requerido mantener una relación con el animal. En este encuentro, el animal aparece como una amenaza y como un enigma, en la medida de su poder, de su habilidad corporal y de la extrañeza de su comportamiento. Incluso, muchas tribus representan a sus antepasados en figuras animales, por reconocer en ellos un poder superior e infinito (Landmann, 1961).

Este poder infinito del animal es profundamente atractivo para el ser humano. En efecto, pese a que muchas veces delimita y establece fronteras entre su territorio y el animal para así resguardar su propia vida, también ha tendido un puente hacia el animal con el fin de contagiarse del poder de la animalidad, estrechar el abismo que los separa, sentir por un instante, aunque sea imposible, que se puede ser pura exterioridad (Bailly, 2014). Es en este vínculo que el ser humano pierde el control de las fronteras que lo alejan de la animalidad, contaminándose de las fuerzas enigmáticas, divinas y bestiales que este posee.

## III. El devenir animal

Gilles Deleuze y Félix Guattari (2004) señalan que en el encuentro con el animal el ser humano se desterritorializa, es decir, deviene otro, se contamina con la extrañeza del animal. De esta manera, sin abandonar lo humano, en el encuentro con el animal se extiende un lazo, un puente entre la

unicidad y aquello que es ajeno, se rompe el límite que ha separado históricamente al ser humano y su racionalidad del animal inconsciente e instintivo. La propuesta de estos autores nos invita a repensar los márgenes que separan la vida humana de la vida animal. Los límites que necesitamos para sostener la existencia de lo humano, de la razón y de la verdad, se encuentran en tensión cuando experimentamos la posibilidad de una trascendencia inmanente con el animal.

El encuentro con el animal nos muestra una relación de vecindad con él, donde la soberanía humana se vuelve furtiva, donde el pensamiento se vuelve un pensamiento otro, no humano. En este punto, la contigüidad con lo animal permite la inestabilidad del concepto de humano, pervierte sus contornos, características y supuestas naturalezas, retrae sin más la mirada hacia una exterioridad sin significado (Bailly, 2014).

En el encuentro con el animal, ya no hay animal ni humano. Hay encuentro, hay tensión, inestabilidad de lo estable, exterminio del concepto. Aparecen entonces corporalidades confusas, tendencias al desorden, movimientos aberrantes que le impiden al humano volver a situarse en su dominio de razón sin sentirse al menos perturbado por una fuerza otra que lo llama.

El devenir animal no se contenta con la semejanza con estos seres extraños y extraordinarios, más bien señala Deleuze y Guattari (2004, p. 240), la semejanza impediría un devenir animal y con ello la posibilidad de un devenir molecular que desestructure las formaciones molares humanas, tales como la familia, la profesión o la conyugalidad. El devenir animal se refiere más bien a un contagio, hay una imposibilidad de volver a ser plenamente humano, si es que incluso, eso inicialmente fue posible. En efecto, hay un dinamismo irreductible, que como bien se señala en *Mil mesetas*, lo que ocurre es que el devenir animal traza líneas de fuga en lo humano (Deleuze y Guattari, 2004, p. 244).

El encuentro con el animal tiene un momento particular en que la relación deja de ser una relación formal, más bien, hay un encuentro perturbador: que da miedo, pero que fascina. Como antes se señala, tanto en la literatura como en el cine se han

mostrado diversas formas en que el ser humano y el animal se encuentran. De manera misteriosa, el encuentro es irreductible a la razón humana. Tanto en *Willard* (Wong & Morgan, Morgan, 2003) como en *Bestiario* (Cortázar, 1967), incluso en *Moby Dick* (Melville, 1968), así como en tantas otras expresiones de lo animal en el arte, nos hallamos en un encuentro fatal o casi fatal con este. Algo en la relación del humano con el animal hace del encuentro un caso paradigmático de la resistencia.

De algún modo, la posibilidad del devenir animal, la vecindad y contagio con él muestra a su vez la posibilidad de desarraigarse de las formas de vida establecidas, de las reglas fijadas, de la soberanía de la razón, para dar paso así a una metamorfosis. El devenir animal da cuenta de una transformación, un movimiento hacia un territorio sin dominio y sin finalidad, donde la estabilidad ya no es posible. Tampoco es posible entonces el sujeto, ya que la contaminación con el animal impide definir dónde termina y comienza la existencia de uno y otro.

En el devenir animal no hay una relación determinada. No hay similitud, no es un volverse animal del hombre, ni una mimesis. No hay una relación evolutiva tampoco. Justamente, el devenir animal muestra la imposibilidad de dar razones lógicas a una relación que es simplemente simbiótica, debido a que muestra la heterogeneidad en el vínculo. En este sentido, devenir animal permite la movilidad de fuerzas de resistencia que no logran ser abarcadas en un nuevo sentido.

El devenir animal excede así el saber y la forma. Es la deformación de lo humano, ni su progreso ni su retroceso hacia una naturaleza o originalidad bestial, sino que es su contaminación, su vecindad con lo múltiple. Es aquello que permite resistir al encadenamiento de la razón, de la verdad y de la determinación. El devenir animal permite a lo humano devenir múltiple, nómada, desterritorializarse. En palabras de Deleuze y Guattari (2004), este movimiento daría espacio a la pura creación, no a la procreación filiativa y los lazos de parentesco edípico, sino que, a la creación que no es pura, desnuda y divina, sino que es la contaminación de las fuerzas latentes de la animalidad.



#### IV. Multiplicidad del devenir, devenir otro, desterritorialización.

Hay una contaminación con el animal que da cuenta de una multiplicidad. Hay un movimiento de fragmentación, proceso de formación y deformación, una plasticidad, movimiento de fuerzas, poder de la contaminación. La simbiosis con el animal implica un vínculo íntimo con este, pero que, a su vez, es absolutamente inexplicable. Cuando *Willard* deviene rata no es que parezca rata ni que intente ser una más de la manada, sino que en un momento la manada se escapa de control, invade todo. Impide todas las formas de vida humana, la normalidad y la razón pierden su lugar en ella: lo que gana territorio poco a poco es precisamente el animal.

En el devenir, la multiplicidad de las fuerzas emerge con tanto poder y tanta velocidad, que no somos capaces de contener su potencia. El poder de la manada nos llama a la resistencia, se abre paso el animal en un camino paralelo al nuestro, rompiendo los límites impuestos entre uno y otro. El devenir animal suscita la resistencia a la categorización, a la definición, puesto que deforma y entonces impide. El devenir animal aparece entonces como un momento de resistencia a la determinación sobre lo que es ser humano.

Un movimiento tal como el de la manada, solo es posible de un devenir múltiple, una fuerza que, a su vez, despliega el movimiento de muchas otras, sin permitir sus capturas, sin clausurar la relación entre lo humano y lo animal. Es por la multiplicidad del devenir que las formas propias de lo humano se diluyen en la contaminación de la manada. La multiplicidad atrae al ser humano y lo lleva más allá de sí, atrapándolo en un movimiento de fuerzas que ya no puede detener. Así se expresa en *Moby Dick*, la fuerza del océano en que habita la ballena blanca es tan poderosa que no retorna a una normalidad, transforma todo, moviliza todo y nunca puede detener el movimiento una vez que se ha iniciado.

La fuerza se pliega en movimientos múltiples tal como el movimiento incesante de las olas. No es posible establecer una relación lógica, ni causas ni consecuencias puesto que en el devenir animal

hay una no relación, la imposibilidad misma de una reducción lógica de las fuerzas en movimiento (Deleuze y Guattari, 1988). La multiplicidad del devenir permite en consecuencia la resistencia de las fuerzas, la resistencia a la forma, a la normalidad, a la naturaleza, en último término, es la resistencia a la unidad y por ello a la codificación. El ser humano ya no es una unidad pura, sino que se vuelve hacia su contaminación, mostrando la vecindad que existe con el animal, vecindad que los separa y los une en un doble movimiento de las fuerzas en tensión, vecindad que ha sido anulada por la necesidad humana de determinarse como algo esencialmente diferente en cuanto especie.

Para resistir, el ser humano necesita por lo tanto corroer la humanidad que él habita o que en él habita y permitir el contagio y la simbiosis con el animal, habitar en vecindad con el animal. En el fondo, se trata de una resistencia a las categorías que definen su condición humana. Condiciones que con exactitud intentan mostrar una forma de vida determinada y relaciones determinadas, las cuales en el devenir animal son transgredidas por las fuerzas que movilizan este devenir.

Cuando lo humano deviene animal, no se convierte en animal, no recupera la forma. Por el contrario, las fuerzas de la multiplicidad le impiden la formación. Es decir, que la multiplicidad de las fuerzas del devenir animal impidan la formación es ya un acto de resistencia: resistencia a la forma determinada, resistencia al concepto, resistencia a la verdad respecto del ser humano y del animal. ¿Qué significa esto? hay una fuga desde el territorio de lo humano, cercado por la racionalidad, hacia una desterritorialización, hacia la multiplicidad de las fuerzas. El devenir animal no reconoce una consciencia, tampoco una forma adecuada, porque no hay ya adecuación, lo humano se transforma, extiende un lazo hacia el mundo abierto de lo animal. El devenir animal es múltiple en tanto es un devenir de las fuerzas, ocurre sin intención y sin finalidad, simplemente acaece fractalmente.

En suma, cuando el ser humano se encuentra con el animal “es como si se deslizara por un mundo metamorfoseado, lleno de espanto, de movimientos asustadizos, de intervalos de silencios” (Bailly,

2014, p. 15). La figura de la bestialidad envuelve lo humano en una zona de afectos extremadamente confusa. Allí donde el ser humano suponía haber limitado espacios-conceptos de los que el animal no podía salir -y que le aseguraban su libertad y racionalidad para determinarse a sí mismo abandonando la animalidad- se encuentra con indeterminación. Esto quiere decir que “los animales no han dejado de volver vacilante ese límite-frontera-concepto entre el hombre y la bestia” (Bailly, 2014, p. 16).

La multiplicidad de afectos y fuerzas en torno al devenir animal sugiere entonces, la posibilidad de derribar los pilares que sostienen los límites entre humano y animal. Las fuerzas que se producen en este encuentro son tantas y tan imperceptibles que un pequeño paso o movimiento desencadena un torbellino de inestabilidad que impide las consideraciones racionales, filiativas, evolutivas o comparativas entre el animal y el humano, puesto que éste último simplemente ya ha devenido animal.

#### V. Devenir animal: entre ficción y virtualidad

El encuentro del hombre con el animal es un encuentro a penas ligado, siempre sobrevenido, existe una tensión y un evitarse mutuo en el espacio, el animal permanece en un umbral, donde existe por sí mismo y posee una eficacia plástica y mágica, aparece evanescente ante el mundo. Esto se debe a que, en el devenir animal se disuelven las relaciones evolutivas, los árboles genealógicos y el parentesco, desaparecen las determinaciones o designaciones respecto del origen, dando paso a la pura vecindad, al acontecimiento de encontrarse con aquello temible y al mismo tiempo fascinante de la presencia animal.

En este sentido, diversas creaciones artísticas han mostrado ese puente que se tiende entre lo humano y lo animal, para dar paso a un devenir otro. Hay una ficción, un trabajo creativo, una alteración que no transforma esencias porque no las hay, sino que, tal como en los retratos de Francis Bacon, deforma aquello que pretende tener una forma definida (Deleuze, 2013). Permite la fluidez del cuerpo a partir de la posibilidad de disolver deformando lo preexistente.

David Lapoujade (2018) señala en *Las existencias menores* que hay diversos modos de existir: los fenómenos, las cosas, los imaginarios y los virtuales. El filósofo realiza esta distinción sin pretender jerarquizar o determinar que unas existencias son más auténticas que otras, sino que para mostrar los diferentes modos de existir sin atribuir una potencia mayor o menor en ellos. De acuerdo con lo anterior, *los fenómenos* aparecen como la conjugación de existencias, como plurimodalidades, que no dependen de una existencia superior que de fundamento al fenómeno. Vale decir, éste aparece como el matiz, como un momento de gracia, es un principio formal siempre fugitivo, repentino, esto lo hace profundamente particular.

*Las cosas*, a diferencia de *los fenómenos*, son aquello que persiste en sus manifestaciones, *las cosas* manifiestan una permanencia en el espacio-tiempo, independiente de las vacilaciones fenoménicas. *Las cosas* se ligan entre sí produciendo una cosmicidad, es decir, algo así como una coherencia entre las existencias que permanecen más allá del fenómeno. En cambio, *los imaginarios* son tan frágiles que generalmente se duda de si poseen existencia. Son seres de ficción, una existencia que se basa en el deseo, la preocupación o el temor, la esperanza, la fantasía o la diversión. Se distancian de *los fenómenos* pues no obedecen a su lógica de aparición, pero tampoco son *cosas* porque no se reducen al principio de identidad, son acósmicos, pertenecen a una especie de microcosmos, casi-mundos (Lapoujade, 2018).

El devenir animal, se relaciona en un sentido creativo con *los imaginarios*, en tanto su existencia es extravagante, fuera de todo sentido, rompen esquemas, deformando la realidad del ser humano. “Los seres de ficción no extraen su subsistencia de una repartición social, sino que se insertan en ella” (Lapoujade, 2018, pp. 29-30), por consiguiente, su existencia se supedita a los afectos generados, aparece allí, pero apenas perceptible. Movilizan fuerzas y por ello existen, carecen de consistencia -a diferencia de las cosas y la cosmicidad. Son existencias vueltas posibles, devenires.

En esta línea, los animales que la ficción ha representado son *imaginarios*. Tanto los animales que invaden fantasmalmente las casas y la manada de

conejitos diminutos en el *Bestiario* de Julio Cortázar, como el ser escarabajo en las burocracias y procesos de Kafka (2011) y las ratas para *Willard*, se vuelven posibles y movilizan afectos, tensionan la vida y suspenden por un momento la posibilidad de codificar su presencia. Finalmente, Lapujade (2018) señala *los virtuales*, como aquellas existencias más imperceptibles o menores, la cuales se completan casi fuera de ellas, “se cierran sobre sí mismas en el vacío de una pura nada” (Lapujade, 2018, p. 30). Son comienzo o incluso esbozos, son tan imperceptibles que no se supeditan a ningún afecto.

A partir de estas últimas formas de existencia es posible situar el devenir animal entre *los imaginarios* y *los virtuales*, en la medida que en el devenir animal aparece la existencia del imaginario, suscitada por el deseo, productor de deseo en el ser humano, que es llamado a su deformación por la tensión que produce su encuentro con el animal, insertándose en lo social. *Los imaginarios* del devenir animal provocan al ser humano, difuminando sus límites, transgrediendo sus normas. No obstante, el movimiento o la deformación no termina allí.

Por ejemplo, el devenir animal en *Willard* deforma al personaje principal no al nivel de volverlo rata, sino que, al punto de ser absorbido por la manada de estos animales, roído, asesinado. Por su parte, en *Bestiario* de Cortázar, los animales no se contentan con incomodar con su presencia, sino que fuerzan los espacios, las casas, las habitaciones hasta volverlas inhabitables, hasta que ya no cabe lo humano allí.

El devenir animal, moviliza, tensiona, derrama tanto (Deleuze, 2010, p.20), tan al extremo, que sobreviene una existencia menor, casi imperceptiblemente se cuele, hasta el punto en que la multiplicidad disuelve la forma, la degrada, fuerza la tensión en el cuerpo hasta que estalla, el cuerpo busca un lugar de fuga, aunque sea pequeño, imperceptible y menor.

¿Cómo es posible diferenciar *los virtuales* de la nada? ¿qué nos permite ver en *los virtuales* un espacio-tiempo de la resistencia que no sea la nada? ¿cómo pensar una resistencia en el devenir animal que no implique la muerte como una fuerza reactiva? El devenir animal y su existencia entre *los*

*imaginarios* y *los virtuales* deviene múltiple en tanto se deforma en una existencia menor, cada vez más ínfima, más dinámica, casi invisible.

## VI. Devenir y muerte.

El devenir otro no es volverse otro, sino que una contaminación con el otro. Esa contaminación permite un punto de fuga desde nuestra existencia humana hacia otras formas de existencia. Según lo anterior, el devenir animal deviene múltiple y da paso a las existencias menores, *los virtuales*. El cuerpo de lo humano encuentra su punto de escape, la fuga y la posibilidad de la resistencia en esas pequeñas cavidades por donde es posible el derrame, aunque sea pequeño, es un pequeño espacio-tiempo de indecibilidad.

El devenir animal es posible gracias a un proceso en que el animal se vuelve *anomal*, es decir, cuando se multiplica, cuando es manada, cuando es bestialidad, aquello extraño, evanescente, pero que en un instante impide la estabilidad. El contagio y el movimiento hacia el otro se torna una vorágine de afectos, donde si bien, el humano no se transforma en otro absolutamente, el *anomal* se vincula con él, estrechando su existencia y la del humano, derrumbando de esta manera las fronteras que los separan y aíslan deviniendo múltiple (Deleuze y Guattari, 2004).

Así, de uno u otro modo, devenir implica la muerte, pero en el sentido de anular la posibilidad de la unidad del sujeto. Ya no hay sujeto, no importa entonces morir. Pero, aquí está el problema más interesante y no resuelto: la muerte no es un acto de resistencia, el sujeto no muere absolutamente, la muerte es un acto nostálgico, es una tendencia reactiva frente a las fuerzas que son determinadas. La muerte es asumir que se detiene la relación subordinante de la codificación. Sin embargo, parece evidente que la muerte es una nueva codificación, es la muerte del ser humano, cuando de lo que se trata es de una deformación que lo impida, pero no absolutamente. En otros términos, la muerte es una afirmación de una vida, de una existencia molar (Deleuze, 2014), de una conciencia acerca del hecho de ser una existencia codificada. Por el

contrario, el devenir es otra cosa, no hay un devenir de la muerte, sino un devenir que produce vida en tanto deviene múltiple.

El *anomal* abre paso a una zona de indiscernibilidad en que no hay saber, en que no es posible una existencia molar permanente y estable, ya que fluyen imperceptiblemente existencias menores en esos pequeños orificios de la fuga. Como una salida clandestina de un espacio- tiempo, donde las fuerzas se vuelven imperceptibles, pero al mismo tiempo profundamente poderosas, casi como el efecto de un agujero negro.

Ahora ¿cómo es posible diferenciar esa existencia menor y virtual de la nada, de la muerte? Lapoujade responde justamente que en *los virtuales* aparece un abanico de posibilidad, distadas por rasgos apenas esbozados, como una nube de virtuales, una cantidad de bosquejos o comienzo, de indicaciones interrumpidas, se dibujan en torno a una realidad ínfima y cambiante (Lapoujade, 2018, p. 31,32). En el fondo, esas existencias menores del devenir no son la muerte, pero no existirán jamás, ya que su cualidad no es acabar, sino lo inacabado. El devenir animal no es la muerte, sino que su exigencia, pero sin perder el dinamismo del flujo, sin morir.

### Conclusión

Dentro de la filosofía, la relación que establece el ser humano con el animal siempre ha sido un objeto de estudio. Desde el sentido antropológico, ontológico, incluso epistemológico, la existencia de estos seres bestiales siempre ha suscitado un pensamiento inacabado sobre el vínculo de él con el ser humano. Dentro de esta perspectiva, quien posiblemente ha dado el puntapié inicial de esta reflexión es Nietzsche quien, sin hacer un trabajo basado en el animal, nos llevó a pensar el estatuto de lo humano a partir de la extrañeza que el animal significaba dentro de la consideración del pensamiento y la filosofía.

De esta manera, comienza a desarrollarse un pensamiento que busca resistir a las designaciones, categorías y definiciones que se han trazado entre lo animal y lo humano, lo cual se debe a la evidente

contaminación entre ambos que los vuelve difusos. A partir de los desestabilizadores aportes de Nietzsche, seguidos sin duda por Deleuze y Guattari, vemos como se ha desarrollado en la filosofía un intento por desarticular las fronteras que limitan, estructuran e impiden el flujo y los cambios en el cuerpo y en la subjetividad. De manera tal que el devenir animal se vuelve un tema central a la hora de hablar de resistencia.

En términos filosóficos, este devenir implica una resistencia a las ontologías y a todo proyecto que intente sostener una clasificación, sustancialización o naturaleza propia de la existencia, tanto del humano como del animal. Así, el devenir aparece como una alternativa de persistir en el movimiento inquietante de las fuerzas, único lugar en donde, de existir una posibilidad de resistencia, esta sería posible. Sin un movimiento o una potencia desestabilizante la resistencia no sería posible, pues bien, siempre sería ya un mecanismo de sujeción bajo nuevas categorías (Žižek, 2011, p.269). Es en esta línea, que el devenir animal, como multiplicidad impide hasta cierto punto la recaptura, la codificación inmediata y sin impedimentos. Las existencias menores, ponen así en tensión el estancamiento de la fuerza, dando cuenta de una potencialidad múltiple de estas últimas que, ante el intento de ser recodificadas, ya se han multiplicado exponencialmente.

En el fondo, todo esfuerzo por deformar la forma, por movilizar las fronteras, es un poder de resistencia. Sin embargo, se corre siempre el riesgo de ser capturado en la codificación, en la forma, en la territorialización. El punto está, no en arrojarse a la muerte, tampoco en asumir el territorio asignado, sino que en la potencia de la deformación (Deleuze, 2013). En el devenir animal las fuerzas se despliegan múltiples e inaprensible, clandestinas y evanescentes. Así, casi imperceptible, se camuflan y logran resistir, aunque sea un momento a la codificación, el sentido y formación que nuevamente define sus contornos, funciones y finalidades. El contagio que se produce en el devenir animal abre la posibilidad de pensar un espacio-tiempo de la resistencia como fuerza que imperceptiblemente impide todo

el tiempo los límites claros y distintos que definen aquello que es.

En el fondo, el esfuerzo en pensar y movilizar fuerzas de resistencia se inscribe en la biopolítica (Foucault, 2016), puesto que el devenir animal implica una forma de habitar, vivir, funcionar. En suma, tal como señala en ocasiones Michel Foucault (1981; 1984), la resistencia es poder, en el sentido en que allí donde hay fuerzas en movimiento existe la posibilidad de sostener una resistencia, una resistencia del devenir frente a lo estático, de lo múltiple frente a lo uno, del animal frente al hombre.

### Referencias

- Bailly, J. (2014). *El animal como pensamiento*. Santiago: Metales Pesados.
- Cortázar, J. (1967). *Bestiario*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Deleuze, G. (2013). *Francis Bacon: Lógica de la sensación*. Madrid: Arena libros.
- Deleuze, G. (2010). *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2014). *El poder. Curso sobre Foucault. Tomo II*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1988). *Mil mesetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-textos.
- De los Ríos, V. (2015). Gabriel Griorgi, Formas Comunes. Animalidad, cultura y biopolítica. *Orbis Tertius*, 20(21), 175-177.
- Foucault, M. (2016). La historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber. Buenos Aires: siglo XXI.
- Foucault, M. (1984). *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1981). Verdad y poder. Un diálogo con M. Fontana. En: M. Foucault. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza. (p. 128-145).
- Kafka, F. (2011). *La metamorfosis*. Madrid: Alianza.
- Landmann, M. (1961). *Antropología filosófica: autointerpretación del hombre en la historia y en el presente*. México, D.F.: Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana.
- Lapoujade, D. (2018). *Las existencias menores*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Melville, H. (1968). *Moby Dick: La Ballena blanca*. Barcelona: Juventud.
- Nietzsche, F. (1990). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Wong, G. & Morgan, G. (Productores) y Morgan, G. (Director). (2003). *Willard* [Película]. Canadá/Estados Unidos: New Line Cinema.
- Žižek, S. (2011). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Buenos Aires: Paidós.

# CUERPO TRANSFIGURADO PARA LA RESISTENCIA EN LA ESCENIFICACIÓN *EL INCA Y SUS PALLAS* TRANSFIGURED BODY FOR THE RESISTANCE IN THE STAGING *EL INCA Y SUS PALLAS*

SOFÍA V. ARÉVALO REYES<sup>1</sup>

“Pero es preciso ir a pasos lentos por la ruta de las piedras muertas, sobre todo para quien perdió el *conocimiento de las palabras*”  
(Artaud, 2005, p. 82).

## Resumen

Este artículo tiene la finalidad de describir y analizar la escenificación *El Inca y sus pallas*, realizada anualmente en el distrito limeño de Marca durante la fiesta patronal del pueblo. En esta danza, en la que se representa la captura y muerte del Inca a manos de los capitanes españoles, es posible observar la transfiguración del cuerpo comunal, la cual permite mantener en el tiempo el proceso de resistencia, presente desde el periodo colonizador hasta nuestros días, en las culturas andinas.<sup>2</sup>

## Palabras claves

*Ritualidad Teatral - Cuerpo Transfigurado-  
Resistencia Andina*

## Abstract

This article aims to describe and analyze the staging of *El Inca y sus pallas*, held annually in the district of Lima, Marca during the town's patronal feast. In this dance, which depicts the capture and death of the Inca at the hands of the Spanish captains, it is possible to observe the transfiguration of the communal body, which allows to maintain the process of resistance over time, present from the colonizing period to our days in the Andean cultures.

## Keywords

*Theatrical Ritual - Transfigured Body - Andean  
Resistance*

Fecha de recepción: 7 de septiembre de 2018.

Fecha de aprobación: 24 de octubre de 2018.

- 
- 1 Estudiante del Doctorado en Filosofía mención Estética y Teoría del Arte, Universidad de Chile. Magíster en Literaturas Hispánicas, Universidad de Concepción.
  - 2 Este artículo es parte de la tesis de Magíster “Ritualidad teatral y cuerpo transfigurado para la resistencia en la *Tragedia del fin de Atau Wallpa* de Jesús Lara y en la puesta en escena *El Inca y sus pallas*”, realizada en el marco del proyecto Fondecyt N° 1120822 titulado “Teatro Colonial de Raíces Indígenas en el Virreinato del Perú. Restauraciones contemporáneas”, cuya responsable fue la Dra. Patricia Henríquez Puentes de la Universidad de Concepción.

## Introducción

El entrecruzamiento producido entre la danza y la historia permite que, por medio de la restauración escénica de un momento crucial

como es la colonización española, se cuestione constantemente la contradictoria y difusa identidad de los pueblos latinoamericanos. Sin duda, el ahondar en el tema de la identidad y de las raíces, lejos de entregar certezas, provoca que nuevos túneles se abran para complejizar la reflexión. Cornejo-Polar señala que mientras más penetramos en el examen de nuestra identidad, más evidentes se hacen “las disparidades e inclusive las contradicciones de las imágenes y de las realidades -aluvionales y desgalgadas- que identificamos como América Latina” (Cornejo-Polar, 2003, p. 6). En este sentido, es importante observar de qué manera y con qué propósitos, una danza de la sierra andina fija aquello que debe ser recordado, constituyendo una fuente importante de memoria popular que sobrevive más allá de la historia oficial y que permite generar el proceso cambiante y dinámico de resistencia.

La forma de estudiar la puesta en escena *El Inca y sus pallas* realizada en el distrito limeño de Marca en la sierra peruana, fue por medio de la observación directa e inserción en las celebraciones de la comunidad durante agosto del año 2012. En este caso, el viaje contempló la participación en la fiesta patronal durante los cinco días de celebración, donde el equipo de trabajo<sup>3</sup> observó y asistió a cada una de las actividades organizadas por el pueblo. En ellas, lo más importante era la interacción y convivencia con los marquinos, quienes relataron sus experiencias y explicaron el procedimiento de cada uno de los momentos de la fiesta.<sup>4</sup>

3 El equipo estuvo conformado por Patricia Henríquez, Investigadora responsable del proyecto, Mauricio Ostría, coinvestigador, Sofía Arévalo, alumna tesista y Juan Pablo Arias, estudiante de Antropología de la Pontificia Universidad Católica de Lima, Perú.

4 Es importante mencionar que existen otras danzas y representaciones escénicas que reconstruyen la historia de la muerte y captura del Inca en Perú. Se pueden mencionar, *Los Incas* en la fiesta de la cosecha en Huaylas celebrado en Huarás (Ancash), *La conquista y el drama de la captura del Inca* en Huañec (Yauyos, Lima), *El Capitán Inca* en Chiquián (Bolognesi, Ancash), *El Inca en Sapallanga* (Huancayo, Junín), *El Apu Inca* en otros pueblos del Valle del Mantaro (Sapallanga, Orcotuna, Apata y Marcatuna), *El Inca* en Otuzco (Otuzco, región de la Libertad), *El Inca en el cerro de Pasco y Junín* (Carhuamayo), *Los Incas Dioses de Huarochirí*, (Huarochirí, Lima), *Las Pashas de Huaylas* (Huarás, Ancash) *Pallas e Incas* (Carhuamayo, Pallanchacra, Santa Ana de Tusi, Cajatambo,

Para entender el tipo de escenificación que se desarrolla en agosto de cada año, se vuelve necesario delimitar y definir el territorio de su realización. Esta fiesta se lleva a cabo en la parte céntrica del distrito, el cual está dividido en cuatro ayllus: Pirkaymarka, Jacamarka, Chaupismarka y Paraqmarka. Aunque la fiesta se desarrolla en todo el pueblo, principalmente son tres los sectores de fiesta que operan simultáneamente. El primero de ellos, se encuentra ubicado en el cerro, cerca de la casa del Inca; el segundo, está situado en la casa del Capitán; y el último, en la casa del mayordomo<sup>5</sup>. Esto permite la articulación de escenarios simultáneos, donde los participantes de la fiesta, algunos por parentesco, otros por afinidad y preferencia, optan por asistir a un lugar en concreto e inevitablemente se pierden lo que ocurre en otro punto del distrito. A los festejos realizados en estos tres lugares, se agregan las actividades organizadas en la iglesia del pueblo, las cuales permiten reunir a los danzantes incas y españoles, quienes participan de las distintas instancias religiosas en honor a San Lorenzo, patrono el pueblo<sup>6</sup>.

En todos estos posibles escenarios se produce una alteración de la cotidianidad. Los espacios se trastocan durante los días de celebración adqui-

Obas). Existe otra representación llamada *Los Barcos de Huaylas*, en donde los barrios se esmeran en la construcción de barcos que rememoran la llegada de los españoles (Huarás, Ancash). Esta lista fue extraída del “Calendario de representaciones de dramas incas en Perú” realizada por el antropólogo José Carlos Vilcapoma.

5 El mayordomo es el principal anfitrión de la fiesta, está encargado de convocar y organizarla. Normalmente, en Marca hay más de un mayordomo, pero en el año 2012 solo hubo uno, el cual tuvo que hacer una inversión importante de dinero para financiar los festejos.

6 San Lorenzo goza de una amplia devoción en el pueblo. Los fieles participan de las procesiones y misas en honor al santo patrón. Sus feligreses están conscientes que es una figura religiosa foránea instaurada en tierras del Tahuantinsuyo, no obstante, también creen fervientemente en los milagros del santo. En relación con lo anterior, Lionel Tolentino mencionó lo siguiente “San Lorenzo se crea cuando se funda este distrito, vinieron los españoles y nos trajeron a su santo, impusieron hacia la gente natural, pero ahora es San Lorenzo para todos” (Comunicación personal, Arévalo, Henríquez & Ostría, 2012). Este testimonio demuestra que la religión, al estar hace siglos instaurada, adquiere un carácter de universalidad, perdiendo relevancia a nivel de fe, su origen extranjero. Por ende, el sincretismo se hace presente en la fiesta, en la cual se puede apreciar rituales católicos en convivencia con los personajes representantes del imperio del Tahuantinsuyo.

riendo una connotación performática que invita a los participantes a cohabitar otra espacialidad. De esta forma, existiría “una alteración del espacio vivido cotidiano a través de la extrañez del espacio de representación y sus modalidades de ser actuado” (Cruciani, 2013, p. 131). En esta alteración espacial, es la sierra la que cobija a los participantes y los aleja momentáneamente de la vida citadina y de las actividades rutinarias, ya que en su mayoría no residen en Marca y vuelven exclusivamente para las festividades. Precisamente, la disposición geográfica de la alta cordillera ayuda a generar un vínculo no solo con lo natural, sino que también con lo ancestral, ya que el infinito inscrito en ella rodea y aísla por todas partes (Uriel, 2011). Así, la tierra y las montañas siguen teniendo una importancia sagrada para aquellos que residen en la sierra o que están ligados a ella por sus antepasados. De esta manera, el pueblo de Marca se encuentra permeado por la sacralidad ancestral durante los días de representación, configurando un lugar comunitario que pone en relación a los participantes de la fiesta con un territorio específico, en este caso con su lugar de origen.

Para entender el recorrido escénico que es trazado en Marca todos los años dividiremos este escrito en dos partes que están interconectadas entre sí, Cuerpo Comunal y Resistencia Andina, las cuales permitirán dar cuenta de la observación realizada en terreno y las reflexiones fruto de esta investigación participante.

### **1. Cuerpo comunal**

Para entender el comportamiento corporal de los participantes de la fiesta, es importante considerar el entrecruzamiento de múltiples tensiones presentes en el cuerpo y que complejizan su delimitación: indígena-español, ciudad-pueblo, individualidad-colectividad, ciudadano-danzante. Por lo tanto, y considerando estas tensiones, el cuerpo aquí tratado sería un cuerpo surcado por una geografía y por su historia subyacente que arrastra siglos de dominación y de resistencia. Debido a esto, es también un cuerpo que resiste, incluso aceptando

y adaptándose a los regímenes impuestos. En este complejo proceso de resistencia, el cuerpo crearía sus propios mecanismos, estaría dispuesto a sufrir transformaciones, a ser permeado por otros estados, a transfigurarse, es decir y como se mencionará más adelante, a perder momentáneamente su cotidianidad y su individualidad para colectivizarse y automatizarse en movimiento. Finalmente, este cuerpo sería un cuerpo que retorna, que vuelve a su lugar de origen y al de sus ancestros, para repetir teatralizadamente, y por medio de una danza, la historia de su propio resquebrajamiento corporal.

El cuerpo comunal en este contexto, es participe de un ritual que se realiza previo al ajusticiamiento del Inca, produciéndose un ralentizamiento de su muerte. Esto permite volver a fijar la cosmovisión andina y generar un mayor grado de expectación de la muerte del Inca, dotándola de solemnidad. Por lo anterior, esta danza constituiría un ritual premortuario que implicaría el seguimiento de un protocolo de preparación para el momento cúlmine de la escenificación: la captura y muerte del Inca.

Este ritual estaría imbuido por elementos de la teatralidad, la cual puede estar integrada en distintas ceremonias, como los rituales de iniciación, las rogativas, los sacrificios y como en este caso, la escenificación de la muerte de un monarca. Juan Villegas hace alusión a la existencia de diferentes tipos de teatralidad, como la teatralidad social, que estaría desligada de un texto dramático y, por lo tanto, no asociada necesariamente a las artes escénicas. Este tipo de teatralidad “constituiría una construcción cultural de sectores sociales que codifican su modo de autorrepresentarse en el escenario social” (Villegas, 1996, p. 13). Así, esta teatralidad estaría vinculada a procesos de legitimación y deslegitimación cultural dentro del sistema social, permitiendo la realización y mantención en el tiempo de prácticas artísticas y de otras manifestaciones, como ceremonias, celebraciones y cultos.

En todas estas manifestaciones sería posible observar cómo se hace presente la teatralidad en ellas, por medio del cumplimiento de ciertos requisitos. Según Oscar Cornago estos serían tres: la mirada del otro; no ser un producto acabado sino



de carácter procesual y ; por último, la generación de la dinámica del engaño, la cual debe ser visible (Cornago, 2005), en esta dinámica lo fundamental sería hacer evidente que algo se oculta. Si se piensa en la escenificación de Marca, tanto los danzantes como los habitantes del pueblo utilizan sus vestimentas tradicionales para que la comunidad simultáneamente se observe a sí misma durante la realización de la fiesta. Ellos se visten para ser mirados por un otro de manera pública, si este otro deja de mirar, dejará de existir la teatralidad (Cornago, 2005). Además, y siguiendo con el segundo requisito, al ser una danza que se escenifica en conjunto con la comunidad en tiempo presente, no existe la posibilidad de crear una obra acabada ya que depende en gran medida de la participación del pueblo. El ritual de escenificación no alcanza a morir, puesto que en el momento cúlmine de su finalización empieza un nuevo ciclo de representación, permitiendo que esta danza constituya un proceso de preparación continuo.

Por último y haciendo uso del tercer requisito ligado a la representación, se escenifica una ficción inspirada en un acontecimiento histórico. El pueblo sabe que está ante una danza teatralizada en la cual no solo no se esconden los mecanismos de representación, sino que es el mismo pueblo el que colabora montando y desmontando cada detalle de las escenas, estando al mismo tiempo dentro y fuera de ella. En este sentido, el pueblo es capaz de posicionarse en este juego con los límites que produce la teatralidad, de percibir la otra realidad que está detrás de lo que se ve, al personaje detrás del actor y al actor detrás del personaje (Cornago, 2003). De esta manera, se puede distinguir notoriamente lo que se oculta y lo que se quiere hacer evidente para el espectador, a saber, que los integrantes del pueblo, devenidos en danzantes, representen a los personajes históricos de la invasión europea.

No obstante lo anterior, y a pesar de conocer el relato histórico que se escenifica similarmente todos los años y los mecanismos de representación, la comunidad es capaz de involucrarse emocionalmente con los hechos, de tomar partido por uno de los bandos y de defender y lamentarse por el destino

del Inca. Por estas razones, la escenificación se va entretrejiendo con el cuerpo colectivo de la comunidad, el cual para no olvidar repite esta reescritura escénica todos los años, contribuyendo con una fuente importante de memoria popular que sobrevive más allá de la historia oficial.

En esta reescritura escénica, el cuerpo comunal representa al personaje del pueblo, el cual se encuentra polarizado en apoyo a cada uno de los dos grupos de danzantes: el Inca y las pallas por un lado y los capitanes españoles por otro. Cada uno de ellos ejecutan reiteradas veces sus danzas específicas, en distintos lugares y momentos durante los días que dura la fiesta. Es importante considerar que ambos grupos tienen su propia banda de músicos, los cuales tocan Huaino.<sup>7</sup>

La primera danza escenificada es la del *Inca y sus pallas*. En ella, el Inca está acompañado de Rumiñawi, de 6 pallas; y de Auchkis, que está encargado de ordenar el grupo. Todos estos personajes protegen al Inca de los capitanes españoles, quienes durante los días de fiesta se acercan y retroceden del lugar donde este se encuentra, en señal de provocación. Los danzantes incas están siempre juntos, y de esta manera, se desplazan por las calles de Marca acompañados de su banda. No existe texto por parte de los personajes, pero en algunos momentos las pallas entonan cantos al unísono en honor al Inca y a San Lorenzo, principalmente<sup>8</sup>. El hecho de que

7 El huaino es fundamental para la celebración ya que tiene una connotación trascendental que conecta los festejos actuales con los rituales de celebración ocurridos en el pasado en las tierras andinas. Se puede afirmar que “el huaino es la exaltación del estado del alma jocundo. Se diría que es el canto del panorama diurno (...) Entusiasmo de paréntesis, en medio del trabajo doloroso, de la victoria heroica. Es la alegría del que sufre la vida, del que la vive en combate cotidiano, que es triunfo o también derrota, que es dolor por tanto” (Uriel, 2011, p.112).

8 Los cantos de las pallas son breves estrofas que se entonan en distintos momentos. Todas estas canciones tienen la misma cantidad de versos, repitiéndose los últimos dos. La letra de las canciones constituye un reflejo de la fiesta, varios símbolos de la cultura del Tahuantinsuyo son evocados en conjunto con los de la cultura europea. Así, las canciones son de alabanza al Inca, al santo patrón, al mayordomo o a la naturaleza. La letra de uno de los cantos es la siguiente: “Oh soberano hijo del sol/ Dueño del Tahuantinsuyo/ Catorce incas brillaron en la historia/ Como dueños de todo el imperio/ Catorce incas brillaron en la historia/ Como dueños de todo el imperio” (Comunicación personal, Arévalo, Henríquez, Ostria, 2012).

no exista texto ni tampoco un libreto o pauta con indicaciones, da cuenta de que es el cuerpo de los danzantes, sus diferentes movimientos, repeticiones y desplazamientos corporales, los que cuentan la historia al pueblo y los que la transmiten a las generaciones futuras.

El Inca se encuentra siempre junto a Rumiñawi, quien baila a su lado realizando la misma secuencia de pasos, los cuales se destacan por incluir movimientos cadenciosos y circulares que conectan al danzante con la tierra. Resulta relevante mencionar que existe cierta devoción por la figura del Inca y que el danzante que lo encarna abandona momentáneamente su identidad, adquiriendo un carácter divino que lo convertirá en el personaje clave de la fiesta patronal. Sin embargo, de la misma manera en que “lo divino del Inca no es su persona sino el cargo que ejerce” (Pease, 1995, p. 48), en la escenificación el pueblo le otorgará valor a la danza del Inca y la persona que la ejecute solo obtendrá relevancia por este hecho y, una vez terminada la fiesta, el danzante volverá a recuperar su identidad y su lugar dentro del cuerpo social.

Es importante mencionar que el Inca no necesariamente representa a la figura del último gobernante Atahualpa, quien sufrió la captura y muerte que se representa, sino que es el danzante quién decide cuál de los monarcas está encarnando. Generalmente eligen a los Incas históricamente más memorables como Manco Cápac, Huayna Cápac o Atahualpa. Esta posibilidad de que el Inca pueda ser cualquiera de los gobernantes y que todos reciban la muerte que sufrió Atahualpa, permite apreciar la fusión en el cuerpo del danzante de los catorce gobernantes Incas.

Detrás de la danza de estos personajes y rodeándolos en media luna, se realiza la danza de las pallas, las cuales tienen la misión de alabar y defender al Inca. La protección la representan por medio de la agitación de sus pañuelos. Además de defender al Inca, las pallas deben protegerse a sí mismas, ya que los capitanes españoles también las persiguen, y con sus espuelas, intentan romper sus vestidos para arrancar un trozo de estos, que les servirá de trofeo. La sincronía de movimientos de las seis pallas y la vestimenta idéntica que utilizan, permite que ellas

se fusionen como un solo cuerpo danzante, cuya identidad es colectiva.<sup>9</sup>

Durante los días de escenificación, todos estos personajes se desplazan siempre juntos, realizando los bailes en cada parada de la ruta definida por el Inca. Después de finalizada cada danza, los personajes sacan a bailar a alguien del pueblo entregándole un objeto de su vestimenta; en el caso del Inca, este entrega su báculo a su compañera de baile. Por su parte, las pallas entregan sus pañuelos y una vez terminado el baile estos deben ser devueltos con un aporte monetario de parte de sus compañeros de baile. De esta manera, el espectador comienza a tomar un rol activo en la escenificación.

Desde la otra polaridad, comienza la danza de los capitanes españoles, la cual implica un traslado de avanzada y retirada en relación a la figura del Inca. En esta danza, los tres capitanes se mueven sincronizadamente, en el centro está Pizarro y a su lado lo acompañan Hernando de Luque y Diego de Almagro. Después de terminado el baile de desplazamiento, los capitanes chocan sus espadas y danzan realizando un triángulo, mientras que el pueblo forma un círculo alrededor de ellos. A estos tres personajes los acompaña un niño que representa a Felipillo, el cual repite los mismos pasos de los capitanes, pero está situado en un lugar distinto al de ellos, más atrás o más adelante. Los tres capitanes realizan exactamente los mismos movimientos, constituyendo a su vez un solo cuerpo sincronizado, siempre en alerta de los movimientos de sus compañeros.

La danza de los personajes españoles es equilibrada y la actitud de los capitanes, pese a no ser agresiva, cuenta con movimientos de amenaza

9 Es importante considerar que se puede ser palla solo una vez y que, durante todo el tiempo previo a su concretización, las jóvenes se están preparando, observando la danza y escuchando los cantos transmitidos por las marquinas del pueblo. Además, antes los requisitos para ser palla eran más exigentes que en la actualidad, se pedía virginidad, no tener novio y no superar los veinte años. Las pallas representaban verdaderamente a las mujeres del Inca. Resulta interesante observar como en esta costumbre, la fidelidad hacia el Inca sobrepasaba los límites de la ficción e influía en la vida de las jóvenes. Con el correr de los años estos requisitos se fueron flexibilizando; sin embargo, continúa estando mezclada la vida del danzante con la escenificación, ya que se exige que no estén casadas y que no superen los treinta años.

como la manipulación de espadas y el choque de las espuelas. Existe un valor en la repetición de la secuencia de pasos de desplazamiento, traslado hacia adelante y solo en algunos momentos en retroceso, ya que permite conectarlo con el objetivo de los capitanes que es aprisionar al Inca, acercarse donde está él, con una actitud aparentemente inofensiva, y así poder concretizar la captura y proceso de conquista. Luego de la realización de cada danza y al igual que los personajes incas, los españoles sacan a bailar a las mujeres del pueblo, entregándoles las espadas.

De esta forma, la textualidad escénica en *El Inca y sus pallas* constituye una reiteración de danzas, en donde los capitanes insinúan su próximo ataque y los incas organizan su defensa. En esta repetición secuencial cada grupo representa constantemente su visión de mundo, la cual queda expuesta ante una comunidad que se mueve indistintamente entre los dos bandos. En cada una de estas repeticiones, es posible proyectar un mensaje corporal, transmitido y recibido recíprocamente por cada participante.

Asumir este compromiso corporal constituye un honor para los participantes. Esto permite entender el sacrificio que realizan al comprometerse por un año con los ensayos de los bailes y la importante inversión económica que debe realizar cada una de las familias para el arriendo de trajes y para ser anfitrión de un sector de la fiesta. En relación a este sacrificio corporal, Canepa señala:

El danzante ocupa un lugar central en la sociedad y su rol es reconocido como fundamental para su bienestar. En muchos lugares los danzantes construyen un discurso basado en la idea de sacrificio, en torno a su obligación y experiencia como tales. Bailar supone una disciplina y un esfuerzo físico que convierte la experiencia religiosa en una experiencia fundamentalmente corporal (Canepa, 2012, p. 56).

Existe un esfuerzo corporal importante por parte de los danzantes, donde la sincronía y la repetición de pasos continua es fundamental. Los danzantes bailan gran cantidad de tiempo, en pleno verano

y con vestuarios que dificultan la movilidad; y a pesar de esto, se entregan al movimiento cadencioso que genera cierto despojo y automatismo en el cuerpo que es fundamental para la comprensión del mensaje corporal que se transmite.

Uno de los entrevistados en Marca que había representado al Inca en años anteriores, el señor Porfirio Flores Lázaro mencionó lo siguiente: “cuando te pones la capa (...) tu sientes como algo que te da fuerza, es como que la naturaleza o el Apu te está dando fuerza, porque uno no se cansa, no se agota, porque es tan acrobático el baile, cualquiera se cansa en dos pasos (...). Es como reencarnar el espíritu del Inca, cinco días dale y dale ese mismo baile” (Comunicación personal, Arévalo, Henríquez, Ostría, 2012). En este contexto ritual, los cuerpos de los danzantes son capaces de desprenderse de su cotidianidad y cumplir con el honor de representar a las figuras que participaron en el origen del encuentro de dos mundos. Por otro lado, la señora Elba Espinosa Padilla, quien fue palla en su juventud, recuerda: “fue muy linda experiencia, cansa, cansa bastante, parece que los pies se acostumbra a esa danza” (Comunicación personal, Arévalo, Henríquez, Ostría, 2012). Estos testimonios permiten comprender que la reiteración del movimiento produce una cierta desalienación corporal. La cual se va incrementado por la cantidad de horas que deben bailar a pleno sol. Sin embargo, como los danzantes se preparan durante un año, existe una predisposición corporal que les permite lidiar con la fatiga y soportar el cansancio del cuerpo sin que afecte el desempeño en la danza.

Considerando lo anterior, sería posible afirmar que en la escenificación *El Inca y sus pallas* existiría una cierta transfiguración corporal en el cuerpo de los danzantes, la cual se va extendiendo al cuerpo de la comunidad que va participando de la escenificación. En el ámbito teatral, la transfiguración corporal implica un cambio en el movimiento acostumbrado o la ejecución de posturas antinaturales, las cuales, junto con otros elementos escénicos, permitirían la elaboración de signos poéticos que se pueden convertir en elementos trascendentes de una puesta en escena (Cáceres, 2015). En el contexto de esta danza, la transfiguración se relacio-

naría con el cansancio, la insistencia y la reiteración de movimientos específicos que se efectúan en colectivo y que permiten conservar en el tiempo danzas tradiciones que se repiten, con sus variantes, en diferentes puntos de la sierra andina.

Por otra parte, y en relación con las culturas chamánicas, la transfiguración implicaría un abandono del cuerpo entendido racionalmente, pues este ya no constituiría presencia, sino que aparecería la necesidad de anular al sujeto (Weizs, 1994). En la transfiguración, existiría un procedimiento de despojo que constituiría un tránsito, “un fenómeno de expulsión del cuerpo o del esquema corporal del individuo para obtener un cuerpo mágico” (Weizs, 1994., p. 37). En este abandono corporal, sería posible entrar en contacto con los espíritus y realizar tareas que el cuerpo normal no puede hacer (Weiss, 1994). En *El Inca y sus pallas*, el cuerpo del danzante deja su cotidianidad y su individualidad para colectivizarse, está afectado por una pulsación constante y en este contexto, es capaz de transmutar a otro estado. Este cuerpo afectado es capaz de transmitir mensajes, los cuales perderían la urgencia y resonancia si se manifestaran utilizando la cotidianidad del cuerpo. Por otra parte, el consumo a toda hora de bebidas alcohólicas potencia la alteración corporal y mental de los participantes. Las cervezas y otros brebajes abundan en la fiesta y son tomadas en grupos por las calles del pueblo, lo cual es un incentivo para la unión de la comunidad, la cual bebe, se alimenta y baila junta.

Tanto los danzantes de la escenificación como todos los participantes de la fiesta, se alejan de su cotidianidad corporal y se entregan a las danzas reiterativas y prolongadas durante los días y las noches que duran los festejos. Los grupos de danzantes saben de la importancia y el respeto que adquieren por participar de la escenificación y entienden que desde el momento en que se quitan sus ropas de civiles y se visten con sus vestimentas de incas y españoles dejan de ser momentáneamente ellos para encarnar a las figuras históricas.

Este comportamiento corporal de los danzantes es traspasado al pueblo de Marca, permitiendo la difuminación de roles y, con esto, la formación de un solo cuerpo comunal sin individualidades. De esta

manera, se comienza a perder la distinción entre danzantes y espectadores, ya que estos constituyen un personaje más que acciona y reacciona en cada escena. El espectador deviene en el personaje colectivo del pueblo y sus posibilidades de participación son múltiples, las cuales implican un continuo de decisiones, como participar de la danza, restarse de ella o escoger en cuál de los escenarios simultáneos estar. Su rol adquiere un carácter de compromiso con la comunidad y para contribuir activamente en el éxito de la fiesta, el espectador verifica constantemente que se cumplan a cabalidad las exigencias impuesta por la costumbre. Porfirio Flores Lázaro mencionó al equipo de trabajo lo siguiente: “al inicio de las festividades, el pueblo observa, la comunidad observa cómo está constituido el nuevo grupo para este año, si dominan el baile, si dominan el canto (...) la vestimenta, la persona misma, en fin, todo se aprecia” (Comunicación personal, Arévalo, Henríquez, Ostria, 2012). Durante el transcurso de la escenificación el pueblo seguirá evaluando la ejecución de los danzantes y, de acuerdo al parentesco y afinidad, asumirá bandos y prestará apoyo a un determinado grupo de danzantes.

Además, el pueblo no solo evalúa, sino que aun conociendo la fábula de la historia es capaz de involucrarse emocionalmente con el desenlace. Porfirio Flores Lázaro menciona que la reacción antiguamente era más asentada, ya que actualmente se ha ido tomando como algo más rutinario al repetirse todos los años, pero aun así señala que sigue existiendo cierta resistencia a la captura, siendo fundamental que el Inca no caiga tan fácilmente al dominio español. Por esta razón, en la tarde taurina, que es previa a la ejecución del Inca, se espera que no sea tan rápido el proceso de captura y muerte, que existan ataques y provocaciones organizadas de parte de los capitanes y defensa de Rumiñawi, las Pallas y de todo el pueblo.

En definitiva, todas las elecciones corporales que realiza el espectador, de involucrarse o no, activa o pasivamente en la fiesta, permiten que cada participante construya sus propias escenas, su propio relato, el cual será diferente para todos. De esta manera, “los espectadores ven, sienten y comprenden algo en la medida en que componen su

propio poema, tal como lo hacen a su manera actores o dramaturgos, directores teatrales, bailarines o performistas” (Ranciere, 2008, p. 20). Esta función activa del espectador, el intercambio continuo de roles y la utilización de un mismo macro escenario compartido por el danzante y el espectador, permite que sea la comunidad de Marca en su integridad, la que se transfigure en un solo cuerpo danzante para escenificar teatralizadamente la captura y muerte del Inca, lo que permitirá perpetuar corporalmente un momento histórico.

## 2. Resistencia Andina

La resistencia andina ha estado presente desde la época de la colonización y se ha manifestado de diferentes maneras con el correr de los siglos. Estas variantes incluyen guerrillas, la formación de grupos y movimientos, el surgimiento de mitos en contra de los poderes dominantes, entre otras derivaciones. José Fernández Pozo señala que la resistencia “no siempre se presentó bajo la forma de rebeliones armadas, ya que también se desarrollaron otras formas compatibles con la condición de pueblo oprimido” (Pozo, 2016 p. 16). Además, señala que a pesar de sus diferentes modos de manifestación, existiría un hilo conductor de estos procesos de resistencia presentes desde el siglo XVI hasta nuestros días, estos serían: el mito del eterno retorno, el sincretismo religioso y el mesianismo personificado en un líder carismático (Pozo, 2016). En el contexto de esta fiesta patronal, estas tres aristas mencionadas se harían presente. Así, todos los años se repite la danza, volviendo a contar la misma historia y con los mismos mecanismos de representación; además, en ella se entretienen símbolos y rituales cristianos con los del imperio del Tahuantinsuyo y por último en la fiesta resulta indispensable enaltecer una figura, la del Inca, el cual se transforma en el protagonista de los festejos. Por tanto, la resistencia en este contexto sería entendida como un proceso teatralizado que invita a visitar el comienzo de la invasión española a la región andina. Esta resistencia de carácter no violento, aparentemente indirecta y camuflada en medio de una fiesta ostentosa, es visibilizada por medio del cuerpo del danzante, que danza y repite su danza para que otros vuelvan a danzar mañana.

Esta resistencia teatralizada, se vuelve latente en la captura y muerte del Inca, que constituye el momento cúlmine de la celebración de la fiesta patronal. La antesala de este acontecimiento es la corrida de toros, actividad esperada por todos los marquinios y los invitados de otros pueblos o caseríos cercanos<sup>10</sup>. Una vez que la corrida de la tarde taurina finaliza, todos los espectadores bajan a la cancha y ponen atención a los dos bandos, polarizados en españoles que atacan e indígenas que defienden, todo esto ocurre una vez que el sol se ha ocultado y comienza a anochecer. Luego, se escucha la banda del Inca tocar y los danzantes y el pueblo bailan delante del él para protegerlo, hasta que la banda de los españoles se solapa con la de los incas adquiriendo protagonismo. Los españoles alentados por unos y repudiados por otros, se acercan con su danza de desplazamiento a una tarima donde está el Inca, mientras las pallas bajan y defienden con sus pañuelos. Los españoles suben bailando al compás de la música española y realizan la capturan entrecruzando sus espadas por delante del cuello del Inca, quien danza hasta el final.

En ese instante una marquina, arroja al pueblo chicha morada como símbolo de la sangre derramada del Inca. Los danzantes bajan de la tarima bailando, mientras el pueblo hace registro y observa la forma en que se están representando los hechos. Luego, el Inca muerto es trasladado por los capitanes al territorio español donde Pizarro le arrebató la corona y celebra su triunfo. Posteriormente, un voluntario toma la corona y con esto manifiesta su intención y compromiso de representar al Inca el año siguiente. Después de este momento, sigue inmediatamente el baile a las afueras de la casa del capitán y con esto queda finalizada la representación de *El Inca y sus pallas*. Finalmente, se realiza una comida en la plaza principal y se lleva a cabo una fiesta con todo el pueblo, en donde los danzantes bailan con sus ropas de civiles, siendo esta la última fiesta que se realiza.

10 En Marca todo el espectáculo consiste en burlarse de los toros, que van apareciendo uno a uno. Los toreros realizan piruetas arriesgadas, los esquivan produciendo la furia del animal, el cual muchas veces termina corriendo con desenfreno hacia el público con el objetivo de atacarlos. Como no existen medidas de seguridad aumentan los riesgos de accidentes y con ello la tensión del espectador.

Resulta interesante señalar que en algunas localidades las representaciones en torno a este hecho histórico terminan antes de la muerte del Inca, produciéndose como señala Cornejo-Polar una especie de “suspensión de la historia” (2003, p. 45). El profesor y crítico literario señala que esta situación “no solo resta tragicidad al episodio y reafirma el ánimo festivo de la celebración popular, sino – y sobre todo- abre la posibilidad de que la historia termine de distintas maneras” (Cornejo-Polar, 2003, p. 45). En el caso del distrito de Marca, la danza termina con la muerte del Inca, y a pesar de representar este hecho, de todas formas, se reinterpreta la historia al ficcionalizar la manera de morir del Inca. Esta se aleja en parte de la historia oficial, poniendo énfasis en su cabeza, la ficción construida alude al corte de esta y con ello a su vinculación con el mito de Incarrí, lo cual transforma a este tipo de ajusticiamiento y a la figura del Inca en un símbolo de resistencia.

Se espera en la región andina un cambio drástico que devuelva la grandiosidad que tuvo el imperio Inca. En este sentido los diferentes movimientos de resistencia utilizan el mito de Incarrí y lo conectan con la cabeza de Atahualpa, desde la cual comenzaría a crecer todo el resto del cuerpo y cuando eso terminé, la tierra andina renacerá de nuevo. Este mito estaría en consonancia con el esperado Pachakuti, el cual invierte la polaridad del mundo cada quinientos años y su próximo giro implicaría el resurgimiento de la región andina. Estas creencias tienen una importancia tanto a niveles simbólicos como estratégicos, en los que la esperanza estaría alojada en la acción del cuerpo colectivo que se organiza para producir mecanismos de resistencia.

En relación con la muerte del Inca resulta interesante observar como su muerte no merma la celebración. Su ejecución está antecedida por la corrida de toros y seguida por una fiesta colectiva que reúne a todos los marquinós en un solo espacio. Esto enmarca la muerte en un contexto alejado de los lamentos y cercano al jolgorio comunal, lo cual permite interpretar la fiesta andina de diversas maneras.

Existen antecedentes históricos de que, en el extinto imperio del Tahuantinsuyo, el ritual de la

muerte, al igual que otros sucesos de la vida, se realizaban con festejos. Cabe señalar, que los incas “no celebran suceso alguno alegre o triste que no sea con bailes o borrachera; por donde no es menos fiesta para ellos el mortuorio y entierro de sus padres y deudos que los nacimientos y bodas de sus hijos, pues en lo uno y en lo otro es lo principal el beber hasta caer en tierra” (Cobo, 1964, p. 15). Celebrar en un momento doloroso se relaciona con la mantención de una costumbre presente en la cultura andina que permitía asimilar el dolor mediante la embriaguez del cuerpo.

A la muerte del Inca le sigue inmediatamente el nacimiento de un nuevo Inca dejando fijada la celebración y escenificación para el año siguiente. La fiesta muere, pero nunca en su integridad, ya que el pueblo sabe que después de un año estarán en las tierras de Marca otra vez reviviendo la muerte del Inca. Por lo tanto, el término de la fiesta implica el comienzo inmediato del nuevo ciclo que empieza con la aparición de un nuevo Inca y las elecciones formales del día siguiente de los danzantes y del mayordomo.

De este modo, luego de casi quinientos años desde la llegada de los españoles resulta necesario cambiar la forma en que se reinterpretan los hechos, el duelo convencional ya no tiene cabida, porque no sirve para convocar a una masa de gente. Resulta imprescindible la fiesta para que los marquinós realicen el sacrificio que implica volver durante una semana a su lugar de origen, abandonado sus responsabilidades en la ciudad. Es el cuerpo comunal, el que necesita una fiesta todos los años, un ritual que tenga sentido para ellos y que les permita activar la memoria histórica. En consecuencia, la reinterpretación de los hechos es inducida mediante la exigencia impuesta por los mismos marquinós, de mantener a toda costa la realización de la costumbre heredada de sus antepasados. Así, la memoria es reactivada en la sierra andina todos los años y los símbolos de orígenes diferentes se hacen presentes en los distintos momentos de la fiesta, provocando una atmósfera de sincretismos que se tensionan y distensionan en el contexto de un jolgorio comunal que es sentido por los participantes y es esta sensación la que perdura, la que se repite todos los años y la que los impulsa a volver.

Para las familias constituye un honor poder hacerse cargo de una parte de los festejos, ya que les permite honrar a sus ancestros y cooperar con la mantención de la costumbre heredada. Por estas razones, pareciera no importar la enorme inversión económica que realizan y el contrasentido que se genera al observar las necesidades del distrito<sup>11</sup>. Tampoco pareciera importar la inversión de tiempo, considerando a aquellos marquinos que no residen en Marca y que son la mayoría, ya que sacrifican sus actividades académicas y/o laborales por una semana para viajar a Marca, mientras que los danzantes comprometidos están durante un año ensayando para la escenificación.

Este esfuerzo que realiza el pueblo para dar vida al ritual cada año es el que activaría el proceso de resistencia, ya que gracias a este sacrificio es posible la aparición de la transfiguración corporal del danzante, lo que permite recordar de una manera teatralizada la historia del fin del imperio del Tahuantinsuyo. Así, la reiteración de las danzas, el cansancio del danzante, el calor de la sierra y la abundancia de comidas y bebidas permiten que, a través del automatismo corporal y la interacción comunal, se asegure la reiteración del mensaje, el cual no se transmitiría con la misma fuerza si lo realizara el cuerpo comunal en un estado cotidiano, sin la efervescencia del contexto que lo revive.

La historia es reinterpretada constantemente en el trabajo de la puesta en escena, así como en el diseño del personaje; es decir, en la manipulación de las representaciones del vestuario y de las máscaras. Esto explica la vitalidad y vigencia de las danzas tradicionales, así como su rol central en la conformación de la sociedad contemporánea (Cánepa, 2008, p. 50).

11 En relación con el dinero invertido en la fiesta, el alcalde señala "en mi pueblo los funcionarios hacen un derroche enorme de dinero probablemente se estén gastando entre 80.000 a 100.000 soles por cada funcionario, porque viene, la vestimenta, la comilona, los agasajos, la banda de músicos, los castillos, la cerveza y todo eso, entonces hace una cantidad enorme (Comunicación personal, Arévalo, Henríquez, Ostria, 2012). En pesos chilenos correspondería aproximadamente a \$1.572.152 y \$1.965.190 respectivamente.

Así, la realización de esta danza andina, se conecta con la vida de los participantes, tanto a niveles individuales como colectivos, lo que la convierte en una estrategia de resistencia instaurada por la costumbre. En Marca, todos los años se revive este proceso que tiene el objetivo de traspasar la costumbre, de escuchar cómo los abuelos les ensañan a sus nietos a reinterpretar la historia, a construir memoria popular y a indagar sobre su identidad.

Para concluir, en la danza *El Inca y sus pallas* el mensaje de resistencia se tiende a expandir por la teatralidad presente en ella, en donde es el cuerpo comunal transfigurado el que permite mantener la voluntad de los ancestros. Así, la voz de los antepasados se hace presente todos los años y les recuerda a los marquinos que es imprescindible la mantención de la costumbre. Esto permite que el dolor de los herederos del extinguido imperio del Tahuantinsuyo conviva con la risa, que el cuerpo en reposo se articule y desarticule en movimiento, que el latinoamericano buscador de los vestigios de su origen se reconstruya una vez más y que de la muerte emerja la vida; lo cual implica que los muertos, que en su momento fueron gestados por la Pachamama, vuelven a ella y en su seno retornen a la vida, y por lo tanto no mueran (Roel, 2005).

## Referencias

- Artaud, A. (2005). *El arte y la muerte / otros escritos*. Buenos Aires: Caja Negra Editora
- Cáceres, L. (2015). *Una poética para el cuerpo. La semiótica en la praxis teatral*. Quito: Paulina Rodríguez.
- Cánepa, G. (2008). *Identidad y memoria. Fiesta en los Andes. Ritos, música y danzas del Perú*. Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
- Cobo, B. (1964). *Historia del nuevo mundo*. Madrid: Ediciones Atlas
- Cornago, O. (2005). ¿Qué es la teatralidad? Paradigmas estéticos de la Modernidad. *Telón de Fondo, Revista de teoría y crítica teatral*, 1 agosto
- Cornago, O. (2003). *Pensar la teatralidad. Miguel Romeo Esteo y las estéticas de la modernidad*. Madrid: Fundamentos
- Cornejo-Polar, A. (2003). *Escribir en el Aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Latinoamericana Editores

- Cruciani, F. (2013). *Arquitectura Teatral*. Traducción de Margherita Pavia. México D.F
- Fernandez Pozo, G. (2016) Formas de resistencia indígena en el mundo andino: continuidades y rupturas (siglos XVI-XXI). Naveg@merica. *Revista electrónica editada por la Asociación Española de Americanistas* [en línea], 16. Disponible en: <<http://revistas.um.es/navegamerica>>. [20 de oct. de 18]. ISSN 1989-211X
- Garriaso, M. *Siete versiones del mito de Incarrí*. Texto disponible en línea en: <http://histomesoamericana.files.wordpress.com/2011/11/mitos-del-inkarrc3ad.pdf>
- Pease, F. (1995). *Las crónicas y los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo de Cultura Económica
- Rancière, J. (2010). *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Bordes Manantial
- Roel, V. (2005). *Fundamentos de la indianidad*. Archivo de Chile, CEME -Centro de estudios Miguel Enríquez.
- Uriel, J. (2011). *El nuevo indio*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Inca Garcilaso De la Vega
- Vilcapoma, J. (s.f.). Principales representaciones de dramas Incas en el Perú. Recuperado de: [http://hemisphericinstitute.org/cuaderno/atahualpa/calendario\\_vilcapoma.html](http://hemisphericinstitute.org/cuaderno/atahualpa/calendario_vilcapoma.html)
- Villegas, J. (1996). De la teatralidad como estrategia multidisciplinaria. *Gestos*, 7-19
- Weisz, G. (1994). *Palacio Chamánico. Filosofía corporal de Artaud y distintas culturas Chamánicas*. México. D.F: Grupo Editorial Gaceta.



# RESISTENCIA DEL MOVIMIENTO ANARCO-PUNK EN CHILE POSTDICTADURA

## RESISTANCE OF THE ANARCO-PUNK MOVEMENT IN CHILE POST DICTATORSHIP

PABLO BELLEI<sup>1</sup>

### Resumen

El presente artículo reflexiona y profundiza en torno a algunos resultados obtenidos de la investigación sobre las expresiones de violencia en Chile, durante la conmemoración de algunas fechas emblemáticas, particularmente el 11 de septiembre y el 29 de marzo. Desde ahí, se desprenden ciertos recursos o instrumentos de resistencia anarquista ligada a experiencias punk en Chile postdictadura. En función de lo anterior, se busca profundizar en el conocimiento de la relación anarco-punk, que decanta en lo que se denomina “movimiento anarco-punk” y explicar precisamente esta convivencia. Al respecto, cabe mencionar que el posicionamiento de este análisis en el periodo de lo que se ha llamado “transición democrática”, tiene que ver por un lado, coincidentemente en sus comienzos con la masificación de la contracultura punk hacia sectores más populares, y por el otro, con el resurgimiento de la fuerza anarquista durante este periodo, como consecuencia de la desafección, principalmente de los jóvenes, dado el rumbo adquirido por la política de esos años, y los medios y/o espacios de participación política que caracterizan a tal periodo.

### Palabras claves

*Anarquismo, punk, resistencia.*

### Abstract

This article reflects and deepens around some results acquired from studies on expressions of violence in Chile, during the commemoration of certain emblematic dates, particularly on September 11th and March 29th. Some resources or instruments come from there, as anarchist resistance linked to punk experiences in post-dictatorship Chile. According with this, it is looking for clues about the relationship anarco-punk, which culminates in what is called “anarco-punk movement” and explains precisely this coexistence. It is worth mentioning that, the positioning of this analysis in the period called “transition to democracy”, it has to do on one hand, coincidentally in its beginnings with the massification of the punk counterculture in the popular sectors. Moreover, on the other, with the resurgence of anarchist force during this period, because of the disaffection mainly of young people, with the course of the politics of those years and the means and/or spaces for political participation that characterize such a period.

### Keywords

*Anarchism, punk, resistance*

---

<sup>1</sup> Correo electrónico: pablo.bellei@gmail.com. Sociólogo, UAUC, Magíster en Ciencias Sociales con mención en Sociología de la Modernización. Universidad de Chile.

Fecha de recepción: 22 de octubre de 2018.

Fecha de aprobación: 10 de diciembre de 2018.

## I. Introducción

El presente artículo, surge a propósito de algunos resultados obtenidos de la tesis que indaga en las expresiones de violencia en algunas fechas emblemáticas, particularmente el 11 de septiembre y el 29 de marzo en Chile (Bellei, 2017). Ahí, uno de los ejes abordados da cuenta del “momento fundacional” de la violencia callejera presente en los rituales de dichas fechas. Este “momento” va configurando una de las propuestas centrales de la investigación, la cual tiene que ver con el “mito”. Este “mito” está encarnado en algunos jóvenes combatientes que alcanzan el carácter de cuasi-mártires, y que son convocados cada cierto tiempo y particularmente durante las marchas y protestas conmemorativas de estas fechas.

Entonces, a partir de ahí, surge como consecuencia que varios de estos jóvenes posean como denominador común el pertenecer, o al menos identificarse (a través de su discurso o testimonio), con corrientes políticas de corte anarquista, y en paralelo vivir experiencias coincidentes con el estilo de vida ligada al punk. Dado lo anterior, y a propósito de esto, es de interés de este artículo profundizar precisamente en ciertas formas de resistencia anarquista y punk, si se quiere residuales, respecto de algunos símbolos de orden y poder presentes en la sociedad chilena postdictadura.

La reflexión a la que se invita, gira en torno, -como ya se ha dicho- al movimiento contracultural del punk, y su relación con formas políticas de corte refractario e insurreccional, vinculadas al pensamiento ácrata de corriente anarquista postdictadura en Chile, periodo comúnmente denominado como la “transición democrática”.

Respecto a esto último, relativo al proceso político vivido en Chile, es destacable el análisis de Tomás Moulian (1994) respecto de las limitaciones de la transición democrática en Chile:

El proceso de transición chileno no tiene, pese a los equívocos sembrados por el mito, un carácter único o singular. Comparte las condiciones globales de las transiciones llamadas sistémicas, institucionales o “desde arriba”,

cuyo desarrollo está determinado por las reglas y procedimientos establecidos por los gobiernos autoritarios precedentes (Moulian, 1994, p. 26).

Acogiéndonos a esta perspectiva, cobra relevancia la idea de explorar las formas subyacentes a estos procesos políticos, emanados desde arriba, para ver y pensar lo que hay debajo, aquello que sobrevive y resiste en los límites de los espacios políticos.

Así las cosas, el presente artículo tiene como principal objetivo describir algunos instrumentos o medios, como recursos de resistencia anarquista ligada a experiencias punk en Chile postdictadura, situándonos principalmente en los tres periodos presidenciales inmediatos después del término de la dictadura (1990-2006). Ubicando el análisis, justo antes de las movilizaciones masivas y consecutivas que se dan a partir del año 2006, que marcarán un antes y un después de las movilizaciones de los últimos tiempos en Chile.

Asimismo, se busca explorar esta relación anarquista-punk, que en la investigación sobre la violencia antes citada se denomina “movimiento anarco-punk”.

Al respecto, cabe precisar que el análisis considera un enfoque sincrónico, es decir, está situada en un momento particular, desde donde es posible vislumbrar expresiones de resistencia de los individuos y grupos que forman parte de este movimiento. Por tanto, es posible que no tenga la relevancia que en su momento tuvieron, no obstante, las expresiones de resistencia posteriores diferentes en forma y contenido a las de este movimiento, no deben dejar de motivar otros trabajos de investigación.

Es importante mencionar que esta relación entre lo anarquista y lo punk obedece a resultados parciales obtenidos, los cuales dan cuenta de una vinculación recíproca y complementaria, al menos en lo que respecta a los medios de resistencia, desarrollados y disponibles que se dan en la dinámica particular de este movimiento. Hablamos específicamente de la música y las ideas disponibles en algunos medios de difusión masiva.

## II. Anarquismo en Chile postdictadura

El anarquismo es una corriente política que representa un sistema sin gobierno, una sociedad sin Estado. Promueve una sociedad libre, emancipada, igualitaria. Al igual que el socialismo utópico y el marxismo, se trata de una construcción europea, un hijo de la modernidad y de la producción industrial. En la composición del anarquismo en Chile, hay tres corrientes que podríamos denominar como las principales: los libertarios, los anarquistas –propia-mente tal– y los insurreccionalistas.

Pero ¿qué es el anarquista? Carlos Reyes (2016) da una definición bastante precisa:

En términos muy generales, la autodefinition “Anarquista” reúne el interés por llegar a vivir en anarquía, y en ese plano, por el afán de construcción de una sociedad libre: sin poder, sin Estado, sin explotación y basada en el principio de la autogestión. Acudiendo a la especificidad de contenido en los enunciados propuestos, anarquista sería todo aquel que viva en una situación de anarquía, y como aquello no ocurre, la “noción” emerge como la aspiración a ella o como la construcción de su camino a través del “cómo”, que no sería sino el “hacer cosas” reales e inmediatas adscritas a prácticas antiautoritarias en sentido holístico y no dogmático, que se plantean como deriva explícita de la violencia y agresión con la que se manifiesta el poder y el capitalismo en todas las dimensiones del ser humano, siempre perjudicial para sus necesidades y también las de “la tierra” y las del resto de los seres vivos. (Reyes, 2016, p. 46)

Este nuevo despertar o renacer del movimiento anarquista postdictadura se desarrolla en un contexto histórico muy distinto de lo que fue el periodo clásico de la presencia anarquista en Chile. La columna vertebral del movimiento anarquista durante las tres primeras décadas del siglo XX fueron los trabajadores organizados principalmente la clase obrera, la nueva clase obrera. Este renacer del anarquismo se produce y se asienta en

otros sujetos sociales, contestaciones al modelo y al tipo de sociedad imperante que vienen por ejemplo de sectores juveniles, de los subocupados, de estudiantes, de culturas alternativas, como el caso de los okupas, es decir, una variedad muy heterogénea de cuestiones que tienen siempre que ver con la contradicción fundamental, que es la contradicción de oprimidos y opresores.

El anarquismo se ha vinculado con la acción directa y la violencia. La “acción directa” se refiere a aquellas acciones por parte de los oprimidos, de los trabajadores, de cualquier sujeto social contestatario que es o que son realizadas por ellos mismos, sin intermediarios (Salazar, 2012). Una huelga organizada y llevada a cabo por los propios trabajadores es una acción directa, un panfleto en una calle es una acción directa, un rayado en un muro es una acción directa, una puesta de bombas también puede ser una acción directa, pero una acción directa no se reduce solo o principalmente a la violencia.

Existen sectores del movimiento anarquista que propugnan la violencia revolucionaria, incluso la violencia terrorista. La acción directa de carácter ofensivo realizada por grupos autónomos auto-constituidos abarca un abanico de posibilidades, desde una barricada frente a una universidad hasta la instalación de bombas de elaboración casera. El objetivo es sabotear las relaciones sociales que permiten que los símbolos de poder del Estado-Capital sean aceptados (Anónimxs, 2011). Es en ese contexto, en que hay una política muy represiva por parte de los estados que desde el movimiento anarquista se desarrollan grupos que optan por esta forma de acción directa que es la acción terrorista y el atentado individual.

### Acción insurreccional anarquista

Así vemos distintas formas de acción directa -que dicen relación con acciones ya sean estas violentas o no-, de parte de los oprimidos o de cualquier sujeto social contestatario. Por otra parte, con la acción individual, -derivado del individualismo anárquico-presenciamos la relación de dos conceptos: la autonomía y el poder. La autonomía de ejercer las acciones que se estimen necesarias para protestar,

denunciar y demandar. Esa autonomía entrega poder y entra en conflicto con el poder de la autoridad, ejercido mediante la represión de las acciones directas e individuales. El alzamiento contra ese poder en cada protesta callejera encuentra sentido, cada vez que se lanza una piedra o una bomba molotov contra un carro policial (Soza, 2013).

Todas estas acciones se alimentan del repudio a toda clase de autoridad y poder que amenace la libertad y autonomía de los sujetos. La libertad es un valor importante para el anarquismo, y cualquier medio es válido para mantenerlo a salvo: “Simplemente porque ese acto voluntario de autor anónimo es un acto de plena y consciente libertad que pone en tela de juicio con su gesto todo el edificio social y nos recuerda que hay un afuera posible” (Soza, 2013).

A partir de los resultados obtenidos, las cuatro categorías que permiten comprender el movimiento anarquista y la violencia en las protestas callejeras a saber son: acción directa, acción individual, libre asociación y autoridad. A estas habría que agregar una quinta, se trata de la “acción subversiva”, que puede ser interpretada como el resultado de la acción directa y la acción individual, es la subversión, la acción que destruye, que invierte el orden. En términos más generales, se trata de una acción ya sea individual o colectiva desde el oprimido que subvierte los centros de poder.

Esos tres elementos se encuentran condensados en lo que denominados como la “insurrección”, la cual no reconoce líderes ni siglas, clama por la vuelta a la vida salvaje y por la hoguera que destruya todo vestigio de autoridad, de sociedad que impone, encuadra y norma las formas de vivir.

### **Movimiento punk en Chile y su relación con el anarquismo**

En todo movimiento social existe una arista que podríamos denominar artística-cultural, en la dimensión juvenil permite comprender su visión de la realidad y los cambios que experimenta la sociedad. El punk en Chile comenzó en la década de los 80's, y se masificó en los 90's transitando de manera cómplice con los movimientos sociales de oposición a la dictadura militar, de la transición

democrática y de los movimientos de protesta de los últimos años.

En la década de los 70's predominaba la producción artística cultural denominada “Nueva Canción Chilena” de raíz folklórica afiliada políticamente con la Unidad Popular e identificada socialmente con el Poder Popular, más adelante a fines de esa década es reemplazada por el “Canto Nuevo”, que tendrá su auge en los años ochenta (Contreras, Guajardo & Zarzuri, 2005). Las primeras bandas punk aparecen a inicios de esa misma década, en el contexto de una fuerte represión dictatorial, y la preeminencia en los ámbitos de oposición de los movimientos musicales antes mencionados, por lo que emerge como una verdadera irrupción y acto de revelación dentro del escenario musical juvenil.

En cuanto a la evolución del movimiento punk y su relación con el movimiento anarquista, podemos decir que esta se va dando de manera progresiva en la medida que el punk se va masificando en nuestro país a comienzos de los 90's. El carácter contracultural del punk va de la mano con la rebeldía juvenil, y formas identitarias más bien estéticas, el carácter político lo comienza a adoptar a partir de la ideología anarquista (Instituto Igualdad, 2013). Pero no es hasta mediados de los años 90's que el punk chileno comienza a politizarse, dada la necesidad de promover ideas y prácticas políticas en sintonía con la ideología ácrata, periodo coincidente con el desplazamiento de los recitales hacia la periferia y la proletarización del movimiento punk (Del Solar, F. & Pérez, A., 2008).

El encuentro entre anarcos y punks en ese entonces (mucho de lo cual continúa hasta nuestros días) se producía en espacios comunes, por ejemplo, en casas okupas y centros culturales donde se realizaban tocatas de bandas punk. Además de la música, también se realizaban talleres abiertos de difusión y debate de las ideas anarquistas. Asimismo, se compartían revistas y fanzines y una gran variedad de objetos que dan cuenta de una diversidad de la producción cultural, en los que se cuentan periódicos, libros, foros, publicaciones, música punk, entre otros. Gracias a este intercambio cultural, varios colectivos y grupos de música punk van adhiriendo a las ideas anar-

quistas de la mano del concepto de la autogestión, es decir, el financiamiento con recursos propios de la producción y difusión de la música, y así evitar firmar con sellos de la industria, lo que se transforma en una verdadera corriente del movimiento punk de ideología anarquista, y que se conoce como “anarcopunk” (Instituto Igualdad, 2013). Tal como indican Del Solar y Pérez, autores del libro “Anarquistas: presencia libertaria en Chile”:

“El punk por su parte comenzó paulatinamente un proceso de politización, lo que trajo como consecuencia un incipiente proceso de autogestión de sus producciones discográficas, la auto realización de recitales, el prescindir de los medios de comunicación masivos y regenerar la moda, convirtiendo al movimiento –que en sus inicios poseía un tinte más bien estético– en una manifestación política cercana a la izquierda radical, cuando no al anarquismo” (Del Solar, F. & Pérez, A., 2008, p.122)

De esta manera, el anarquismo resurge asociado a formas de rebeldía contracultural juvenil como el Punk. Recogiendo temas relacionados a la inconformidad con el estado político y social del país, lo que potencia en los jóvenes adherentes al movimiento punk, una sensación de hastío y desconfianza de la institucionalidad. Durante los años 80's se manifiesta su oposición a la dictadura militar que consideraban como un gobierno criminal, a través de un discurso político contestatario, que se reflejaba en las letras de sus canciones.

El punk en plena dictadura revela una estética que se percibía como un gesto transgresor y crítico de la realidad. El vestuario confrontacional refería al contenido refractario y subversivo que poseía la estética punk del momento. Utilizar prendas provocativas no solo respondía a una pretensión estética o visual, sino que también a una profunda desaprobación social, política y cultural. Por tanto, existen elementos asociados a la producción cultural, al intercambio de ideas y valores, a la estética y a la acción subversiva frente al orden impuesto, que dan cuenta de una relación entre ambos movimientos

(punk y anarquismo). Aquí una cita extraída del Centro de estudios Instituto Igualdad, que enfatiza la idea del resurgimiento del anarquismo asociado al punk:

“Como han señalado Felipe del Solar y Andrés Pérez, fue durante la dictadura que el anarquismo resurgió, asociado a formas de rebeldía contracultural juvenil como el Punk. El paso de formas identitarias más bien estéticas, a organizaciones de carácter político y social lo dio en las décadas de 1990 y del 2000” (Instituto Igualdad, 2013).

Durante la década de los 80's aparece el germen de la rebeldía contracultural juvenil del punk, la cual a medida que avanza el tiempo se va desarrollando y ampliando a otros sectores sociales, para que ya entrada la década de los 90's comiencen a masificarse colectivos autónomos con tendencia anarquista. En ese sentido, para estos grupos y colectivos los espacios que ofrece la política institucional del país son reemplazados por nuevos elementos aglutinadores que provienen más bien, de expresiones culturales que permiten la reconstrucción de lo político. Así, lo político se reconfigura a partir de la acción cultural (Contreras et al., 2005). Tal como aquí se indica en la cita extraída del Centro de estudios Instituto Igualdad:

“La crisis de legitimidad de los partidos políticos, la desconfianza hacia la institucionalidad y la desmovilización social generada con la democracia transicional, llevaron a que en la política estudiantil se abriera el espacio para la aparición de “colectivos” enfrentados a los partidos y a la política institucional nacional. En ese contexto, los sectores anarquistas volvieron a irrumpir en la organización estudiantil” (Instituto Igualdad, 2013).

La incipiente escena punk nacional debía lidiar con las persecuciones y amedrentamientos provenientes de los represores de la dictadura, y también con el desmedro y descalificaciones de los propios sectores de oposición. Por una parte, rechazaban

rotundamente el autoritarismo impuesto por el Régimen Militar, pero por la otra, no militaban, ni se sentían representados por las corrientes de oposición, agrupadas en el Partido Socialista, el Partido Comunista, la Izquierda Cristiana, el Movimiento de Izquierda Revolucionaria o el movimiento guerrillero Frente Patriótico Manuel Rodríguez, y menos aún con la oposición de centro, representada por el Partido Demócrata Cristiano. Los punks veían en ellos sólo desgastadas consignas políticas que se alejaban diametralmente de sus pretensiones rupturistas y formas de denuncia. Por su parte, la oposición vio en el movimiento punk falta de compromiso político y social en su lucha refractaria.

Mientras algunos iban a la calle, protestaban y se enfrentaban violentamente con la policía, los punks participaban a través de la música. El hecho de juntarse, subir el volumen ya era un acto de hacer política, era hacer algo que ya era negado y la represión era muy dura con estos grupos.

El surgimiento del punk nacional no solo consolida un desarrollo musical y cultural nuevo, sino que construye una nueva consciencia disidente de una juventud desarraigada, tanto de su sociedad como de sus referentes musicales, e inclusive de sus mismos espacios de disidencia. Importante, en este sentido, fue la incorporación de la máxima del "Hazlo tú mismo", clave ideológica desarrollada por los primeros movimientos punks internacionales (Estados Unidos, Gran Bretaña, Australia). La que incitaba al establecimiento de una crítica y lucha social, política y cultural desde la base de la autogestión y que partiera de las propias aspiraciones e incentivos personales (Salazar, 2015).

A fines de la década de los 80's aparecerán las últimas bandas de este periodo, quienes manifestarán un endurecimiento significativo en cuanto su postura refractaria, estableciendo así una crítica mucho más contundente en el ámbito social. Esta situación coincidirá también con el hecho de que el escenario punk se traslada a sectores más populares que en años anteriores. A diferencia del punk de los años 80's que nació apuntado por metralletas, en medio de la represión y la violencia, en los años 90's, el tema se trasladó a los conflictos derivados de la llegada de la democracia.

### III. Resultados

#### 3.1 Medios de resistencia

En vista del monopolio de los medios de comunicación masivos (Televisión y radio), mención aparte merecen los medios de resistencia contracultural del movimiento anarco-punk.

La radio e Internet son dos de las plataformas de comunicación donde se concentra la mayor fuente de información de los movimientos insurreccionales. Dos ejemplos son *Radio Villa Francia* y la página web *Metiendo Ruido*.

*Radio Villa Francia* nace siendo la primera radio popular de Chile. Inició sus transmisiones el 1 de abril de 1990. Transmite por el 107.5 FM en la comuna de Estación Central, en Santiago. Su propósito es brindar a la comunidad espacios y servicios de verdadera utilidad pública. Más importante aún: Aspira a generar instancias de expresión, encuentro y educación históricamente negadas a la población.

*Metiendo Ruido* se define como un medio de contra comunicación nacido en 2009, en Concepción (Región del Bío-Bío). Se difunde a través de distintas plataformas: video, web, papel, a través de canales de comunicación independientes y autónomos. Su posición no se plantea desde el periodismo, ni desde la academia, "sino que principalmente desde la teoría/práctica comunista-anárquica, la cual nos brinda los criterios de acción y experiencia histórica para construir una alternativa al orden actual opresivo/destructivo. Es por eso que para superar esta realidad y empezar a construir propositivamente partimos de una negación elemental: ESTAMOS EN CONTRA DE TODO PATRIARCA Y TODA MERCANCÍA" (Metiendoruido.com, 2010).

Mientras algunos iban a la calle, protestaban y se enfrentaban violentamente con la policía, los punks lo hacían principalmente a través de la música.

*"Los pacos te esperaban a la salida con las micros y eran muy violentos. Esperaban que terminara la tocata, los subían a las micros y a la comisaria todos (Pogo, 2009).*

A diferencia de los movimientos musicales anteriores, el punk se destaca por la crudeza de sus letras

que expresan su rabia y descontento. Por ejemplo, los Fiskales Ad-hok, banda emblemática del movimiento punk, expresa sus sentimientos sobre la política y la religión a comienzos de los noventa de esta manera:

*“Esta no es una canción, es un insulto radical  
Como quisiéramos mear en un casco militar  
También podríamos quemar una bandera de Renova-  
ción Nazional  
Ver tirado en un basural  
Uno que otro puto general  
Veo un cura facho y maricón y un político farsante  
Yo te digo padre Hasbún venga el burro y te lo plante.  
Como quisiera ver venir volar  
De las altas montañas  
Un gran cóndor con diarrea  
Que cagara, que cagara y que cagara  
En el congreso, en la moneda y en nuestra sana iglesia  
¡sana!”*  
(Fiskales Ad-Hok, 1993, n° pista 13)

La interpretación de la banda punk “Los Peores de Chile”, sobre la transición a la Democracia es crítica, en el sentido que señala que se cambiaron botas por sotanas, es decir, no hay cambios estructurales de fondo. Es una crítica a la ausencia de cambios y que la sociedad requería urgentemente. En sus letras, los mensajes respecto a los resabios dictatoriales abundan, “Cerdo por liebre” aclara tópicos como “cambiamos las botas por las sotanas”.

*“Los tres cerditos están bailando  
Borrachos de poder se la están tomando  
Muchos arcoíris, muchas alegrías  
Todo iba a cambiar tú te lo creías  
Cambiamos las botas por las sotanas  
Pero ahora... no pasa nada  
No pasa nada  
Tendrás trabajo hasta embrutecer  
Si no lo hace el trabajo, lo hará la TV  
Te saldrán callos, serás un chino  
Serás un dragón, serás un cretino  
Cambiamos las botas por las sotanas  
Pero ahora... no pasa nada”*  
(Los Peores de Chile, 1997, n° pista 6).

### 3.2 Categorías de acción

En el desarrollo de las expresiones de resistencia del movimiento anarco-punk, aparece el concepto de acción, como el eje principal de la representación política, y en consecuencia ideológica de este movimiento. Hablamos de acciones sean estas violentas o no, que posicionan al sujeto contestatario desde el plano social y político, con reivindicaciones de protesta, denuncia y demanda frente al modelo y sus símbolos culturales más visibles en este contexto: la policía, los políticos, los bancos, las multinacionales, etc.

En este sentido, representar estas expresiones, a través de las categorías de acción, permite posicionar analíticamente la representación de las formas de resistencia, ya sea a través de las protestas en las calles, la música, la difusión de ideas a través de distintos medios, el estilo de vida, la estética, etc.

A partir de la configuración del sujeto anarquista en el hacer, como consecuencia de un ideario del modelo anarquista, se obtienen las siguientes categorías en el plano de la acción de la resistencia del movimiento anarco-punk:

1) Acción directa: acción realizada por el propio sujeto social contestatario. En el caso de los encapuchados, una acción de este tipo sería una *salida a la calle*. Desde el anarco-insurreccionalismo se le ha acusado de operaciones estético-poéticas más que acciones políticas de fuerza.

2) Acción individual: proveniente del individualismo anárquico. Se relacionada con la autonomía y el poder de cada sujeto.

3) Acción subversiva: puede ser interpretada como el resultado de la acción directa y la acción individual, es la subversión, la acción que destruye, que invierte el orden.

4) Libre asociación: comunidad de dos o más personas, basada en la solidaridad, el apoyo mutuo y la libre circulación (igualdad y libertad). Es más flexible en cuanto permite asociaciones esporádicas para cumplir cierto objetivo común.

5) Colectivo: forma orgánica de relaciones cara a cara de forma horizontal. La juventud radical no quiere jefes ni comandantes, sino ser protagonista y sujeto. El colectivo se ha transformado en una

vuelta hacia adentro, una mirada social hacia la base social en la universidad, el liceo y la población.

Finalmente, una sexta categoría es posible, derivada de los conceptos de autoridad y poder, es decir, la resistencia a la autoridad y/o al poder. Es la oposición completa a cualquier forma de dominación, en cualquiera de sus formas (patriarcal). Lo anterior, a partir de distintas formas de manifestación de la violencia anti-autoritaria: desafío, miedo, subordinación, insubordinación.

#### IV. Conclusiones

Por un lado, tenemos el movimiento anarquista, que en Chile desde sus comienzos vino a constituir una corriente política contestataria radical, considerando dentro de sus planteamientos una oposición al concepto de autoridad, especialmente a la concentración o la expresión máxima de la autoridad en las sociedades actuales que se expresa en el Estado, en las jerarquías del Estado, como así también en las instituciones que la representan.

Cuando hablamos del anarquismo, hablamos de la constitución de una organización social sin Estado, sin clases sociales, sin instrumentos de represión. La propuesta de tipo libertario e igualitario, reconoce a los hombres y mujeres en sociedad como los gestores directos de la producción.

Por otro lado, el movimiento punk aporta el contenido cultural o contra cultural si se quiere, para acercar, —a través de las ácidas letras de su música, del contenido refractario de su estética, y de la apática actitud— a las mentes desconcertadas dentro de un sistema en el cual resisten cotidianamente. Todos estos elementos se conjugan para dar forma a una ética y una acción límite, desencadenando formas de expresión que se desbordan frente a las normas establecidas.

El anarquismo desde su variante política y el punk como catalizador contracultural, dan pie a lo que conocemos como “movimiento anarco-punk”. Por una parte, con la influencia de la contra cultura del punk como movilizador político no convencional, al menos en lo que da cuenta de una actitud refractaria y conflictiva con el sistema. Y por otro, con la irrupción de nuevos medios de difusión/promoción

contra sistema que se han desplegado rápidamente.

En cuanto a la descomposición de la participación política de jóvenes y militantes de los partidos de izquierda, a raíz de la paulatina pérdida durante la democracia de algunas formas de participación. Por ejemplo, la deslegitimización desde las cúpulas políticas de los recursos clásicos de participación en el ámbito político, como las movilizaciones, los colectivos, las organizaciones políticas de base, así también las protestas y la denuncia en las calles.

Desde esta perspectiva, sería plausible sostener que, como consecuencia de los mecanismos políticos implementados durante la transición democrática se genera una desafección por parte principalmente de los jóvenes, de desvinculación con los canales de participación y movilización política, por ejemplo, en la utilización del voto. Así las cosas, con el regreso a la democracia, y la pérdida de una causa política trascendente, el movimiento anarco-punk vendría a ocupar un lugar en el espacio político de la vida de los jóvenes, como premio de consuelo al desalentador rumbo que tomó la escena política nacional.

De esta manera, se van perfilando distintos instrumentos o medios de resistencia del movimiento anarco-punk, por un lado, la expresión de los ideales a través de acciones adscritas a prácticas antiautoritarias. Al respecto, destacar la idea del colectivo, como forma orgánica de relaciones horizontales, sin líderes, sin partidos, que es precisamente esa vuelta hacia adentro, donde la base social vuelve a tomar relevancia. Estas categorías de acción, mencionadas anteriormente, son hechos concretos sobre lo que es la aspiración de vivir en una sociedad libre: sin poder, sin Estado, sin explotación y basada en el principio de la autogestión.

El asunto es que, dada la alta complejidad de alcanzar esta realidad, los recursos disponibles están ligados a acciones principalmente violentas y de destrucción, de resistencia negativa, en cuanto lo único que permite es eliminar todo cuanto sea posible los símbolos del orden social imperante, sin lograr, por cierto, ningún resultado.

Sobre el principio de la autogestión, se desarrollan los medios de resistencia, preferentemente la música, y las plataformas de difusión escritas



(revistas, libros, medios digitales). Una revisión rápida de lo que se comunica ahí, nos habla de espacios de comunión y acercamiento de ideas políticas y prácticas concretas de lo que significa la experiencia anarco-punk y una alta valoración sobre la ejecución de acciones violentas. La crudeza en las letras de sus canciones, dan cuenta de experiencias de disconformidad con la realidad social y política, decepción e impotencia frente a los cambios en la sociedad, protesta frente a las situaciones de abuso y desigualdad, en fin, declaraciones críticas respecto a la realidad actual.

En este sentido, sobre los movimientos emergentes con fuerte componente de crítica social, sería conveniente comprender aspectos que se conservan y cambian respecto a la rudeza de la protesta del movimiento anarco-punk. Movimientos que surgen de la misma fuente de inconformidad frente al modelo actual de desarrollo que entrega el sistema.

Al respecto, vale la pena reflexionar nuevamente sobre el desarrollo del punk y su posicionamiento en el espacio político, desde el incipiente germen que se incubaba durante los 80's y que va floreciendo en los 90's haciéndose más masivo, y más apropiado en los sectores sociales más vulnerables, formando desde esa época colectivos autónomos de resistencia. En paralelo, a la reconstrucción política que arrastra el retorno a la democracia planificado, sin los recursos de base social que caracterizaron otros periodos.

En ese sentido, la tesis que postula la reconfiguración de lo político en los jóvenes, especialmente los de sectores vulnerables, a partir de la acción cultural, merece atención toda vez que permite entender el grado de influencia que tienen distintos medios de difusión de la cultura punk, preponderantemente la música, como mecanismos aglutinadores. Lo que da cuenta de la conformación de espacios de comunicación, de difusión y de encuentro político que sustituyen los canales formales implementados desde arriba.

La crisis de legitimidad del sistema político en general y de los partidos políticos en particular, la desmovilización social programada por las cúpulas políticas, la desconfianza en la institucionalidad, etc. Todos estos elementos ayudaron a trasladar la

política en los jóvenes hacia espacios de colectivos autónomos, como los brinda el movimiento anarco-punk. Todos los cuales comparten un fuerte y claro rechazo a la política tradicional.

## Referencias

- Anónimxs, (2011). "El fuego en la oscuridad: Balance sobre la campaña ofensiva y la nueva subversión contra el Estado-Capital en Chile" Recuperado de <http://liberaciontotal.lahaine.org/?p=302>
- Bellei, P. (2017). *Ritos y mitos urbanos: Análisis sociocultural de las expresiones de Violencia Callejera en las Fechas Emblemáticas*. (Tesis para optar al grado académico de Magíster, Universidad de Chile, Santiago, Chile). Recuperado de: <http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/152329>
- Contreras, Guajardo y Zarzuri (2005). *Identidad, Participación e Hijos de Resistencia Juvenil en Chile contemporáneo*. Centro de Estudios Socioculturales (CESC). Recuperado de: [http://www.cesc.cl/images/publicaciones/IDEN\\_005.pdf](http://www.cesc.cl/images/publicaciones/IDEN_005.pdf)
- Del Solar, F. & Pérez, A. (2008). *Anarquistas: presencia libertaria en Chile*. Santiago de Chile, RiL Editores.
- Instituto Igualdad (2013). *El anarquismo en Chile*. Recuperado de <http://institutoigualdad.cl/2013/11/26/sobre-el-anarquismo-de-joaquin-fernandez/>
- Metiendoruido.com. (2010). ¿Quiénes somos?. Concepción, Chile. Recuperado de <http://metiendoruido.com/%C2%BFquienes-somos/>
- Moulian, T. (1994). *Limitaciones de la transición a la democracia en Chile*. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso). Recuperado de [http://www.sitiosur.cl/publicaciones/Revista\\_Proposiciones/PR-0025-3213.pdf](http://www.sitiosur.cl/publicaciones/Revista_Proposiciones/PR-0025-3213.pdf)
- Pogo, E. (2009, Octubre 20). PANK Origenes del Punk en Chile. [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=tjy45KLMZ48>
- Reyes, C. (2016). *Anarquismo actual en Chile: Subjetividad y Prácticas de saberes en actores antagónicos a la organización de la Cultura Dominante*. (Tesis para optar al grado académico de Doctor, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España). Recuperado de <https://rio.upo.es/xmlui/bitstream/handle/10433/5372/reyes-velasquez-tesis-16-17.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Salazar, G. (2012). *Movimientos Sociales en Chile. Trayectoria histórica y proyección política*. Santiago, Chile. Uqbar Ediciones.
- Salazar, J. (2015, Junio 14). Actitud Punk! Origen e influencia de una forma de vida - Reportaje Canal 13. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=x-P55gVRITs>
- Soza, M. (2013, Julio 29). Montaje Caso Bombas Documental. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=EEMXOQUvjCE>

# ¿PUEDEN UNAS EPISTEMOLOGÍAS DE LAS DIFERENCIAS RESISTIR A LOS FASCISMOS CONTEMPORÁNEOS EN LATINOAMÉRICA?

## AN EPISTEMOLOGIES OF THE DIFFERENCE CAN THEY RESIST AGAINST THE CONTEMPORARY FASCISM IN LATINAMERICA?

PABLO INOSTROZA ÁLVAREZ<sup>1</sup>

### Resumen

El fascismo contemporáneo en América Latina se manifiesta a través de grupos que rechazan violentamente la diversidad existencial, a la vez que fortalecen los axiomas financieros del neoliberalismo. La universalidad de la razón científica aparece como un continuo de violencia epistémica, a la que acude también el resurgente fascismo. Para proyectar una resistencia a esta avanzada, analizamos a través de algunas teorías anti-coloniales las producciones de inferioridad, con ayuda de la interseccionalidad entre raza, género y clase. Una base para los procesos de descolonización epistémica ha sido el autorreconocimiento mediante la apropiación de la palabra. Sin embargo, para proyectar una resistencia a las clausuras del fascismo, es necesario ahondar en el problema por el encuentro prolífico de la multiplicidad de formas de vida. Ante ello, y en las antípodas del universalismo occidental, encontramos en el ch'ixi aymara trabajado por Silvia Rivera Cusicanqui el germen y brote para una epistemología de la proliferación de diferencias.

### Palabras clave

*Universalismo, pensamiento abismal, interseccionalidad, ch'ixi.*

### Abstract

Contemporary fascism in Latin America manifests through groups that violently reject existential diversity, while at the same time strengthen the financial axioms of neoliberalism. The universality of the scientific rationality appears as an epistemic violence continuum, to which the resurgent fascism turn up. To project a resistance against this advance, we will use some anti-colonial theories to analyze the productions of inferiority, with the help of race, gender and class intersectionality. Self-recognition by means of appropriating the word appears as a base for the epistemic decolonization processes. However, in order to project a resistance against the enclosing produced by fascism, it is necessary to deepen into the issue through the prolific encounters between the multiple forms of living. In the face of it, and in the antipodes of occidental universalism, we find in Silvia Rivera Cusicanqui's aymara concept of ch'ixi the seed and sprout for an epistemology of the proliferation of differences.

### Keywords

*Universalism, abysmal thought, intersectionality, ch'ixi.*

---

1 Licenciado en Comunicación Social y periodista. Estudiante de Magíster en Pensamiento Contemporáneo, Universidad Austral de Chile. Contacto: pl.inostroza@gmail.com

Fecha de recepción: 5 de octubre de 2018.

Fecha de aprobación: 29 de noviembre de 2018.

## 1. Introducción

Entre sí, habilitan que reconozcamos en la presente época una reemergencia del fascismo en América Latina. Por una parte, la articulación de grupos identitarios y fundamentalistas religiosos, que movilizan discursos y prácticas de odio, de cuño racista, xenófobo, misógino, lesbo, homo y transfóbico. Por otra, la capitalización de esa fuerza reaccionaria como soporte electoral para la asunción de proyectos políticos institucionales. Aunque la combinación de ambos elementos puede ser un fenómeno global, escribimos desde el curso de estos procesos en América Latina, particularmente en Chile, toda vez que se trata de nuestro territorio existencial inmediatamente circundante.

Caracterizar el fascismo contemporáneo a partir de un espejeo con los años 30 en Europa puede ser tentador, mas también equívoco e infértil, pues las comparaciones epocales nunca son justas. ¿En qué sentido estamos viviendo *nuevamente* una avanzada del fascismo? ¿Qué es lo nuevo y qué es lo viejo de este fenómeno? Pero, lo principal: ¿cómo podemos pensar, articular y movilizar unas resistencias que deshabiliten esta matriz de odio?

Una característica común a las distintas formas del fascismo es su carácter unitario y axiomático, es decir, que reduce, neutraliza, reprime y cancela lo diverso y su potencia deliberante, siempre con la excusa de la crisis, que es la condición existencial del capitalismo. En 2016, en el culmen del proceso de *golpe blando* a Dilma Rousseff, la psicoanalista brasileña Suely Rolnik planteaba la inminencia del “surgimiento de una masa fascista” a partir de la demonización del otro, proyectado como “causa del malestar” (Rolnik, 2016). Ciertamente, el otro es el subalterno, la otredad minorizada en las categorías de raza, género, clase, etc., que aparece como responsable de la crisis, en la movilización mediática de imágenes que lo producen y re-producen como destabilizador de un orden y una norma, que no

son otra cosa que la gobernanza neoliberal. Desde el asesinato de la socióloga y concejala de Río, Marielle Franco –afrobrasileña, feminista, lesbiana y defensora de los derechos de los habitantes de las favelas– en marzo de 2018, las principales víctimas del militarismo formal e informal en Brasil han sido personas trans, mujeres, afrobrasileños y militantes de izquierda, en cuyos ataques se ha vehiculizado el odio hacia Dilma y Lula, desde una circulación mediática hasta la violencia físicamente destructiva. Tanto en el caso de Brasil como de Argentina, la acusación de *corrupción* a los gobiernos anteriores (el Partido de los Trabajadores y el kirchnerismo, respectivamente) opera con una maleabilidad muy útil para la movilización de odio fascista. Se trata, en última instancia, de una reacción securitaria y siempre en virtud de la acumulación. A esta organización de los flujos desterritorializados del deseo para aprovechamiento del capital, Deleuze y Guattari (2004) le llamaron “axiomática capitalista” (p. 459).

El modelo de gobernanza neoliberal no es en absoluto contradictorio con las formas clausurantes del totalitarismo. Se trata de “pura funcionalidad sin intenciones. Automatización del pensamiento y de la voluntad. Incorporación de conexiones abstractas a las relaciones entre organismos vivos. Sumisión técnica de las decisiones a la concatenación lógica” (Berardi, 2014, p. 32). Cuando el capital financiero deviene axioma, es decir, cuando a todo somete únicamente *en razón de sí*, porque se autoconcibe y autorrepresenta como evidente y sin necesidad de demostración, nos encontramos en un peligroso momento de impotencia de la crítica y de la inteligencia colectiva.

En la economía neoliberal, así como en todos los saberes que se autoproclaman como ciencias, resurge con fuerza la pretensión de objetividad y universalidad, a pesar de la intensa discusión epistemológica surgida en el seno de las mismas ciencias físicas desde principios del XX, a partir de Einstein y la relatividad de la simultaneidad en objetos a distancias astronómicas, y del principio de incertidumbre de Heisenberg. Sin embargo, y como recuerda el filósofo boloñés Franco Bifo Berardi (2014), “los economistas están basados en nociones

dogmáticas como crecimiento, competencia y producto interno bruto” (p. 68), en nombre de las cuales, los gobiernos neoliberales aplican recortes a los derechos sociales básicos. Aquí observamos una expresión de *lo viejo* de estas formas del fascismo contemporáneo: la pretendida universalidad de racionalidad científica en la economía neoliberal es un regreso de la epistemología del colonizador, cuya caracterización observaremos desde las categorías de las epistemologías del Sur del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (2009), en discusión con otras perspectivas relevantes en el ámbito del pensamiento anticolonial, como Frantz Fanon, Gayatri Spivak y Ramón Grosfoguel. Allí, el problema de la diferencia existencial es leído en clave interseccional, desde los cruces de ejes de dominación que generan subalternidad, siempre en miras a la interdependencia entre descolonización material y epistemológica. Finalmente, y frente a la pregunta por el desacuerdo y la co-existencia de las diferencias, destacamos en clave libertaria y a la manera de (in)conclusión algunos elementos de la epistemología *ch'ixi* desarrollada por Silvia Rivera Cusicanqui, en la que reconocemos una fuerza teórico-práctica que contiene una potencia de resistencia y oposición al fascismo contemporáneo, y que se desenmarca radicalmente del multiculturalismo capitalista que celebra de manera fetichizada la diversidad cultural dentro del mercado, pero hace oídos sordos a las violencias y dominaciones contra los cuerpos y territorios colonizados.

## 2. Epistemopolíticas contra el universalismo de la razón

Si comprendemos la epistemología como el estudio de la construcción del conocimiento (científico), es de máxima relevancia detenerse en las condiciones de esa producción y, sobre todo, de su delimitación respecto de los saberes considerados por el conocimiento científico como no-científicos o no-saberes, sino una categoría menor que no refiere veracidad, exactitud ni racionalidad. Aquello que ha sido llamado mágico, mítico, religioso, artístico, y que reconoce una dimensión sensible que escapa a la comprensión de la racionalidad del dualismo jerar-

quizado, aún dominante el pensamiento occidental, asentado ampliamente en la ontología platónica. La división entre las ideas-forma (εἶδος) que *son* – que son *lo que es*, son el ser (Platón, 1999)– y una realidad material que recibe su forma y determinación de esa dimensión suprasensible, produce una primacía epistemológica del intelecto separado como forma de acceso a la verdad. Se trata de una comprensión muy mezquina tanto para el intelecto como sustancia perceptiva des-corporizada, como para los cuerpos sensibles en relación que somos.

Por eso hablamos de *epistemopolíticas* “como una forma de dejar claro y explícito desde un comienzo el lugar de no neutralidad, la imposibilidad de una neutralidad de la producción de conocimiento” (Grupo de Estudios Experimentales “Paul K. Feyerabend”, 2017). Desde un conocer situado, atravesado y tensionado por fuerzas vivas, capaz de agenciarse con inquietas reflexiones y prácticas, acaso pueda pensarse una resistencia a esa inercia que Mark Fisher (2016) llamó *realismo capitalista*: “la idea muy difundida de que el capitalismo no sólo es el único sistema económico viable, sino que es imposible incluso *imaginarle* una alternativa” (p. 22). Y tentamos que pueda hacer consistente no sólo una resistencia –pues según la célebre tesis foucaultiana, el poder produce su contrapoder y no como mero excedente (Díaz, 2006)– sino también una ofensiva, acrecentando la potencia antifascista en la intensificación teórico-práctica de las luchas en curso.

Ello implica, de entrada, relevar el lugar de enunciación como constitutivo de las teorías filosóficas y de las ciencias sociales. Que todo planteamiento sobre el mundo es producido en unas condiciones culturales, políticas, económicas y geográficas que lo singularizan, cuestión que resulta de la mayor relevancia frente a las teorías generales con aspiración de carácter universal, que marcaron la tradición filosófica occidental. Aunque esta tradición es muy rica y heterogénea, también es fundamentalmente eurocéntrica, lo que implica que el concepto de humanidad se reduce a la experiencia abstracta del sujeto varón heterosexual blanco y propietario, inscrito en una historia progresiva de la democracia helénica a los Estados nacionales modernos.

Las epistemopolíticas, por lo tanto, se sitúan plenamente en la discusión crítica de la modernidad, esto es, en el rechazo a la aplicación universal del paradigma ilustrado, según el cual *el hombre*, definido por la capacidad de autonomía que le otorga la razón cognoscitiva, hace uso de ella y, con el desarrollo tecnocientífico, alcanza las maravillas del progreso material y espiritual en la tierra. La bomba cáustica que Europa sintió estallar en las entrañas de sus campos de concentración con el asesinato político ejecutado a escala industrial, calculada y *racionalmente*, ya la veníamos padeciendo como crimen permanente los cuerpos y territorios colonizados por el mismo *viejo continente*. Nos llamaron Tercer Mundo, suponiendo que quienes hablaban eran el Primer Mundo, el punto cero (Castro-Gómez, 2005), con la soberbia neutralidad que otorga la ilusión de la mayoría de edad kantiana y la teleología que de ella se deriva.

De allí la relevancia de teorías del conocimiento abiertas y no universalistas, como el parámetro de inteligibilidad que propone Boaventura de Sousa Santos bajo el nombre de epistemologías del Sur (2009). Y que no es una geopolítica invertida de la dominación epistémica colonial, sino “la búsqueda de conocimiento y de criterios de validez del conocimiento que otorguen visibilidad y credibilidad a las prácticas cognitivas de las clases, de los pueblos y de los grupos sociales que han sido históricamente victimizados, explotados y oprimidos, por el colonialismo y el capitalismo globales” (De Sousa Santos, 2009, p. 12). El Sur, por lo tanto, no es solamente el sur geográfico, aunque sirve de metáfora para desactivar la brújula conceptual de la colonialidad. Sur como apertura, entonces, en la voluntad de construir un conocimiento emancipatorio de, en y para los subalternos.

La mitificación de la razón occidental como única capaz de explicar el mundo descansa en el ocultamiento y destrucción de los saberes subalternos, lo que De Sousa Santos (2013) define como epistemicidio. En los territorios y pueblos colonizados por los imperios europeos, la eliminación de saberes y prácticas preexistentes estuvo entroncada con el genocidio de aquellos pueblos. No pueden leerse ambos fenómenos de expoliación por sepa-

rado. La violencia epistémica y material contra los pueblos indígenas del continente americano se sustentó fuertemente en una interpretación racista del dualismo cuerpo/alma, que, en última instancia, daba a los colonizadores católicos el sagrado derecho de acabar con culturas enteras para saquear sus territorios. Recordemos que Bartolomé de las Casas defendió en las cortes que los indígenas tenían alma, lo que fue ratificado por la bula papal de Paulo III. No obstante, jamás se trató de un reconocimiento para el ejercicio de los derechos de los indígenas –de hecho, a las personas de pieles negras se los siguió considerando seres sin alma–, sino de la conveniencia de su evangelización, la cual no podía ser ejercida si no tenían alma que *salvar*. Es una concepción del alma como recipiente vacío (De Sousa Santos, 2013), en el que los evangelizadores podían depositar su fe como verdad divina.

La racionalidad científica es un “modelo totalitario” (De Sousa Santos, 2009, p. 21), en la medida que niega el carácter racional a las formas de conocimiento que no siguen sus presupuestos epistemológicos y las reglas del método científico. La separación conceptual entre naturaleza y persona humana, así como entre sentido común y saber científico, son centrales en la racionalidad científica de la modernidad occidental. Las epistemologías del Sur entablan la exigencia ético-política de asumirse como un paradigma emergente, ante y contra la racionalidad tecnocientífica moderna occidental. “Un conocimiento prudente para una vida decente” (De Sousa Santos, 2009, p. 40), que reconozca la imbricación entre transformaciones científicas y cambios sociales.

Las epistemologías del Sur abren una concepción bastante lejana del saber homologado al dominio. Antes bien, refieren la apertura desde las ciencias sociales hacia saberes minorizados por los mismos paradigmas dominantes de la academia. En ruptura con las tradiciones epistemológicas occidentales, nos devuelven a la experiencia del disenso y la diferencia, es decir, al principio de agonialidad que occidente ha comprendido como competencia, peligro o desestabilización, cuando no abiertamente como guerra.

### Abismos del pensamiento y de la existencia

Toda forma de conocimiento tiene su límite exterior, es decir, un terreno donde habita aquello que no puede comprender. La parcelación de las ciencias en disciplinas que no dialogan entre sí ha ido dando paso en los últimos años a la emergencia de paradigmas interdisciplinarios, que pretenden ampliar el espectro de realidad y sus posibles explicaciones. Sin embargo, en la medida que se trate de un territorio académico institucionalizado, muchos saberes quedarán fuera, precisamente porque no calzan con los el estándar de los márgenes institucionales universitarios.

A la imposibilidad de co-presencia de ambos lados de la línea divisoria que el conocimiento occidental ha trazado, De Sousa (2009) le llama “pensamiento abismal” (p. 160). La pretensión de conocimiento universal sitúa al paradigma de la modernidad europea frente a sus otredades minorizadas. Occidente, en tanto que pensamiento abismal, produce como no-existencias a las formas de vida que considera ora irrelevantes ora incognoscibles. La empresa colonial y civilizatoria tiene este carácter abismal, al concebir los territorios que en un momento pensaron las Indias, como tierra vacía, disponible para la explotación y saqueo. Es la idea el vaciamiento que presentaba la discusión por las almas indígenas en De Las Casas, y que el poeta y epistemólogo mapunche williche Bernardo Colipán (2018) reconoce como dispositivo de racialización en la escuela chilena. El pensamiento abismal categoriza a priori a los pueblos preexistentes como salvajes, por cuanto no participan de la racionalidad cristiana europea durante la invasión de los imperios coloniales, ni de los modelos de civilidad de los Estados-Nación modernos, ni del supuesto desarrollo económico basado en inversiones extractivistas en el capitalismo neoliberal contemporáneo.

En palabras del pensador martiniqués Frantz Fanon (2014), no se trata sólo de una línea divisoria en el ámbito del conocimiento, sino de la humanidad: “Hay una zona de no-ser” (p. 7), una frontera ontológica, determinada en gran medida por la lengua. “Hablar significa emplear una cierta sintaxis, poseer la morfología de ésta o aquella lengua, pero, fundamentalmente, es asumir una cultura, soportar

el peso de una civilización” (p. 13), problema que retomará la filósofa india Gayatri Spivak. La producción de no-existencia trasunta una producción de subhumanidad. Fanon estudia esta negación de humanidad como producción de incivilidad, sometimiento, esclavización, epistemicidio y etnocidio. Por eso, defiende con vehemencia las revueltas anti-coloniales y el uso de la violencia descolonizadora, porque se trata de una recuperación de la dignidad de la propia condición humana. Pero además de comenzar su obra *Piel negra máscaras blancas* (2014) de manera provocadora con la tesis de que el negro no es un hombre, en palabras del propio Fanon, la obra es “un estudio clínico” (p. 11) donde complejiza los diagnósticos de inferioridad y dependencia, que el psicoanalista francés Octave Mannoni había descrito en *Próspero y Calibán: Psicología de la colonización*. Para este último, la relación entre colonizador y colonizado se entiende con la figura de los personajes de *La tormenta* de Shakespeare: el colonizador elude sus problemas en el ejercicio de autoridad del padre, produciendo una dislocación esquizoide en el colonizado como chivo expiatorio. La abstracción de esta lectura psicologista de una dominación política mayúscula hace que Fanon desautorice a Mannoni, porque no se sitúa desde las raíces materiales y sociales de la colonización.

Esto nos devuelve a la necesidad analítica de la interseccionalidad (Crenshaw, 1989), concepto con el que se aborda el capitalismo, el colonialismo, el patriarcado, el racismo, y todas las formas de dominación, como estructuras entrelazadas, que han de ser analizadas como ejes interdependientes. El sociólogo puertorriqueño Ramón Grosfoguel (s/f) tiende un puente entre De Sousa y Fanon, particularmente entre las nociones de la línea abismal y la línea de humanidad. Las categorías Norte/Sur en De Sousa y de ser/no-ser en Fanon se cruzan tanto como raza, género y clase en Crenshaw. “La zona del ser y no-ser no es un lugar geográfico específico sino una posicionalidad en relaciones raciales de poder que ocurre a escala global entre centros y periferias, pero que también ocurre a escala nacional y local contra diversos grupos racialmente inferiorizados” (Grosfoguel, s/f, p. 99). Habría que tener los cuidados que, según Fanon, no tuvo Mannoni, para

observar la racialización y los fenómenos psicológicos desde las marcas de los cuerpos, inscripciones materiales que producen las formas de subjetividad colonizada.

En el estudio del deseo y el interés, y basándose en las conversaciones entre Deleuze y Foucault, Gayatri Spivak establece una crítica al rechazo de los autores franceses del concepto representación, para enarbolar la necesidad de que sean los mismos sujetos subalternos los que hablen de sí, como punto de partida para los proyectos emancipatorios. Si para Deleuze ya no hay representación, sino sólo acción teórica y acción práctica, Spivak se pregunta cómo abarcar la heterogeneidad de las múltiples otredades, sin silenciarlas a través de su representación inconsciente desde la falsa neutralidad del sujeto europeo. Entonces, el lugar de enunciación reaparece en su radical importancia, nuevamente desde la palabra. “Si en el contexto de la producción colonial, el individuo subalterno no tiene historia y no puede hablar, cuando ese individuo subalterno es una mujer, su destino se encuentra todavía más profundamente a oscuras” (Spivak, pp. 20-21). En el análisis del rito hindú satí, conocido como *sacrificio de la viuda*, que obliga a las esposas de los condenados a la pira a morir con sus maridos, Spivak advierte que no hay autorrepresentación de la mujer negra sobre su consciencia en la imbricación entre deseo e interés. De la mujer negra hablan los hombres blancos (las autoridades imperiales británicas abolen el rito), las mujeres blancas (buscan salvar a las mujeres negras de la maldición de sus maridos), y los hombres negros (desde la perspectiva culturalista de que se suicidan porque así lo desean).

Pero la autorrepresentación y el reconocimiento se necesitan mutuamente. En Fanon, el problema de la representación es leído en un doble movimiento. Por una parte, retomando el principio de la consciencia-en-sí-y-para-sí conformada en Hegel por la otra consciencia-en-sí-y-para-sí, el sujeto busca el reconocimiento del otro para constituirse. Mientras no lo haya en condición de dignidad simétrica, toda la acción del sujeto queda dependiendo de ese reconocimiento, forjando el principio psicologista de dependencia. Un segundo sentido, no hay un reconocimiento sin que el negro se nombre a sí

mismo y tome la palabra. Lo que equivale a afirmar que nadie libera a otro, porque sólo se puede liberar desde sí mismo, y tanto en Fanon como en Spivak, esta autorrepresentación surge desde el lenguaje de sí. “El negro ha sido actuado. Valores que no han nacido de su acción” (Fanon, 2004, p. 154). La lengua criolla y la lengua metropolitana, articuladoras del despojo de humanidad en la colonización, son al mismo tiempo y desde la apropiación de los subalternos, la clave para el autorreconocimiento y la autorrepresentación.

### 3. El fascismo como un retorno del colonizador

Aunque las propuestas de las teorías interseccionales proyectan el encuentro y diálogo en sus diferencias de los múltiples saberes minorizados, estas propuestas se dan en el seno de una lucha muy vigente por el reconocimiento de las formas de vida subalternas y de su autonomía territorial. No obstante, la contemporánea reacción de la matriz universalista de la economía neoliberal lleva al extractivismo económico a un plano ontológico, basado en los dogmas de las finanzas. La filósofa mississauga nishnaabeg Leane Betasamosake Simpson lo expresa así: “No hemos tenido el derecho de decirle no al desarrollo, porque a fin de cuentas a esas comunidades [indígenas donde hay presión de las industrias extractivas] no se las considera personas, se las considera recursos” (como se citó en Grosfoguel, 2016, p. 140).

Aquí, nuevamente, lo viejo del fascismo que vuelve o nunca se fue, es llamado por De Sousa Santos (2009) como retorno de lo colonial y “es la respuesta abismal a lo que es percibido como una intrusión amenazante de lo colonial en las sociedades metropolitanas. Ese retorno adopta tres formas principales: la terrorista, los trabajadores migrantes indocumentados, y los refugiados” (p. 170-171). Estas categorías, producidas en la extensión del estado de excepción, actualizan la violencia colonial y los paradigmas totalitarios del fascismo. La matriz colonial subyace en la racionalidad de gobierno neoliberal y se esparce mediáticamente con la legitimación de unas formas de vida como legítimas versus otras que no lo son. Siguiendo a

Agamben y Esposito, De Sousa Santos reconoce que en la gobernanza neoliberal “los derechos humanos son violados con el objeto de ser defendidos” (p. 173). El campo de concentración y la sacrificialidad de las personas cuyas formas de vida son producidas como no-existentes, es una racionalidad de gobierno. Guantánamo es un paradigma que podemos encontrar en Gaza o en el sur de la provincia de Arauco, en las periferias de las grandes ciudades o en los muros cerrados de la blanca Europa. Trazar fronteras es bloquear territorios, es decir, limitar las formas de vida diferentes para que no se encuentren ni proliferen. Al pensamiento abismal le es necesaria la aislación de los minorizados, tanto como para los subalternos es necesaria la insubordinación para reclamar el derecho a existir en tanto que diferentes de los dominantes. Apropiación de la palabra con que se era nombrado, ahora para reivindicarse desde sí, y que es liberación tanto material como epistémica.

Este retorno del colonizador toma hoy la forma de auge de un fascismo social, del que Sousa (2009) reconoce tres formas: 1. El apartheid, como cartografía urbana que divide *civiles* de *salvajes*, con la consiguiente militarización de los territorios salvajes y la securitización fortificada de las parcelas de propiedad privada de los civilizados, o sea la privatización de un espacio común para los intereses particulares de los dominantes, de lo cual un ejemplo muy concreto son las autopistas urbanas de las grandes ciudades que conectan los centros financieros con los barrios residenciales de la oligarquía, cortando la ciudad a través de estas mega construcciones que operan como muros de división entre lugares habitables y zonas de sacrificio. 2. El fascismo contractual, como la obligación legal de aceptar términos que subsumen los derechos de las personas a los marcos mercantiles de explotación, simplemente porque no se está en condiciones objetivas de enfrentar por la fuerza el aparato estatal legal con que amenaza. Y 3. el fascismo territorial, que ocurre cuando amplias extensiones de suelo son apropiadas por parte de grandes inversionistas, haciendo de la ruralidad una categoría especial de soberanía terrateniente neocolonial, lo que se verifica, por ejemplo, en la propiedad privada de

Sebastián Piñera del Parque Tantauco en pleno territorio ancestral wichille, predio dedicado a la explotación turística, que constituye alrededor del 15%<sup>2</sup> de la superficie total de Chilwé Futa Huapi (Isla Grande de Chiloé). A lo que se suma en el segundo gobierno de Piñera el proyecto de concesionar áreas de parques nacionales en terrenos habitados por comunidades mapuche, como es el caso del proyecto de concesión del Parque Nacional Villarrica (Ministerio de Bienes Nacionales, 2018), en línea con la capitalización del mapuche como emprendedor de su propia diferencia cultural.

Como señalamos anteriormente, este paradigma epistemológico totalitario opera en las democracias liberales (Sousa, 2009, p. 176) sin ningún problema, justificando su presencia mediante la falacia de la tolerancia social, que a su vez es atropellada por el mismo pensamiento abismal devenido fascismo, cuando suprime o subsume a las existencias minorizadas. No estamos pensando el fascismo como una tercera vía económica, como simpáticamente se presenta, más allá de la izquierda y la derecha, o contra el capitalismo y contra el comunismo (*En la vía de Bolsonaro...*, 2018). Lo que hermana al neoliberalismo con los fascismos contemporáneos es la propiedad de los territorios colonizados. Propiedad sobre las cosas, propiedad sobre los medios de producción, propiedad sobre la naturaleza comprendida como recurso de explotación humano. Propiedad incluso sobre las personas como apropiación originaria del colonialismo. Propiedad de los servicios como forma contemporánea de la esclavitud, en el sentido de la producción de dependencia a las corporaciones que controlan los suministros de agua, electricidad e hidrocarburos, salud, educación y pensiones. Violencia epistémica y material de la dominación del capital sobre la vida humana y no humana, imbricado con el colonialismo y el patriarcado, para extraer valor de sus fuerzas productivas.

---

2 La superficie total de la Isla Grande es de 8.394 km<sup>2</sup>, equivalentes a 839.400 hectáreas. En tanto, el territorio privado de Piñera al extremo sur de Chilwé corresponde a 118.000 hectáreas.



#### 4. (In)conclusiones sobre el desacuerdo y la singularidad

Una ecología de los saberes en un programa de cosmopolitismo subalterno no puede ser llevado al campo de la experimentación epistemopolítica sin preguntarse cómo se pueden interrelacionar las múltiples existencias minorizadas, evitando tanto la asunción de identidades dominantes como la subsunción de grupos subalternos a nuevas prácticas de dominación epistémicas.

La filósofa feminista Luce Irigaray da una clave: “preservar la distancia es garante de la singularidad” (como se citó en Evans, 2013). Es decir que, por una parte, la diferencia produce desacuerdo y éste no debe ser resuelto, porque es un motor de la comunidad como encuentro de existencias singulares. Y por otra, que en este encuentro hay un juego de cercanías y distancias, las que determinan la posibilidad de conjugar visiones de mundo, ideas, creaciones, y conocimientos tan diversos como nuestras formas de vida. Si el proyecto es descolonizarnos política y epistémicamente, un desafío es buscar los modos como podemos hacer fértil la reunión de nuestras diferencias, pensar estas prácticas por fuera de la gestión estatal que buscará siempre comprimir la potencia del encuentro a su razón unitaria. Pues incluso en el caso de Bolivia, que es el primer país de Latinoamérica donde una persona indígena ha llegado a la primera magistratura, que no se proclama un estado unitario sino plurinacional, las críticas del movimiento feminista anticolonial son férreas: por mucho ministerio de descolonización y despatriarcalización, tanto el Estado como sus funcionarios operan bajo la égida del colonialismo y la dominación patriarcal, pues éstas son racionalidades y no meros condimentos de una ideología<sup>3</sup>.

3 Al respecto, es interesante revisar la discusión entre la psicóloga y activista María Galindo del colectivo Mujeres Creando con el vicepresidente de Bolivia y ex guerrillero katarista, Álvaro García Linera, así como la crítica que Silvia Rivera Cusicanqui ha sostenido en espacios académicos y políticos contra las políticas neoliberales, patriarcales y racistas del gobierno de Evo Morales. Ver: [http://www.mujerescreando.org/pag\\_menu/prensa/supbag/1504-diagonal-entrevista-Maria-Galindo.htm](http://www.mujerescreando.org/pag_menu/prensa/supbag/1504-diagonal-entrevista-Maria-Galindo.htm) y <http://latinta.com.ar/2017/06/silvia-rivera-cusicanqui-el-colonialismo-intelectual-y-los-dilemas-de-la-teoria-social-latinoamericana/>

Hay una palabra aymara que es la base de la epistemología que propone la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, quien forma parte del Taller de Historia Oral Andina. Esa palabra es ch'ixi, y me parece que desde allí puede proyectarse un campo de experimentación subalterno, considerando la inmanencia del desacuerdo en la co-presencia de las existencias múltiples. El ch'ixi “conjuga opuestos sin subsumir el uno en el otro, yuxtaponiendo diferencias concretas que no tienden a una comunión desproblematizada [sino que a la] coexistencia de elementos heterogéneos que no aspiran a la fusión y que tampoco producen un término nuevo, superior y englobante” (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 7). Si consideramos que el colonialismo ha producido principalmente en términos epistémicos la negación de nuestras existencias como cuerpos colonizados, no es por homologar la violencia recibida por indígenas, mestizos y afroamericanos. Todo lo contrario. Se trata de pensar la colonialidad interior como la potencia de descolonización que tenemos en común, en la medida que todos somos colonizados, pues hemos aprendido a pensar y a pensarnos según las categorías coloniales.

El ch'ixi es, por lo tanto, una forma de comprender el mestizaje por fuera de los esencialismos y, ciertamente, contra el resurgimiento colonial del fascismo. Mestizaje como mixtura asintótica, entre las polaridades que no existen sino como pretensión de pureza. Recordemos que tras la victoria democrática de Evo Morales en 2005, hubo una fuerte reacción racista en la sociedad boliviana, tal como se puede apreciar de la violencia machista contra los movimientos feministas hoy en Chile y Argentina. Concentrados en Cochabamba y Sucre, dos ciudades de los valles donde los Andes bajan hacia las yungas subtropicales, los estallidos de 2007 y 2008 contuvieron una fuerte violencia reaccionaria contra los indígenas bolivianos, a pesar de que los hechos se mediatizaron como una lucha autonomista por la separación de las provincias productoras de hidrocarburos. Sin embargo, la propia Silvia Rivera Cusicanqui releva el componente racista de los manifestantes violentos, puesto que la toma del poder estatal por parte del movimiento cocalero fue vista por el pensamiento abismal fascista como la

barbarización de la estructura de herencia colonial de la que no sólo sentían orgullo sino la necesidad de que no fuera penetrada por las epistemes indígenas. Por lo anterior, y cuidando no esencializar las identidades indígenas, la socióloga aymara enarbola el ch'ixi como epistemología, no como una categoría menor dentro de la filosofía, sino reconociendo todo lo problemático y fértil que puede resultar este reconocimiento: “La epistemología ch'ixi [es la] del mundo-del-medio, el taypi o zona de contacto que nos permite vivir al mismo tiempo adentro y afuera de la máquina capitalista, utilizar y al mismo tiempo demoler la razón instrumental que ha nacido de sus entrañas” (Rivera Cusicanqui, 2015, p. 207).

Esta anfibología es una condición de medianía táctil, como la de los cuerpos que entran y salen del agua a la tierra, y que están permanentemente en contacto entre los dos mundos. Ch'ixi, de hecho, puede traducirse como “manchado” (Rivera Cusicanqui p. 226) y está en relación con lo que Sousa reconocía como ecología de las temporalidades, que es la afirmación y coexistencia de diferentes formas de comprender el tiempo. No a la manera lineal, que ni siquiera es la única en occidente, pues los griegos llamaban al tiempo del acontecimiento, ni mensurable ni cronológico. Una temporalidad ch'ixi podría ser una articulación de las categorías del tiempo que hemos comprendido hasta ahora como contradictorias, pero que permite concebir un afloramiento “desde el presente, en una espiral cuyo movimiento es un continuo retroalimentarse del pasado sobre el futuro (...) que vislumbra la descolonización y la realiza al mismo tiempo” (Rivera Cusicanqui, 2010, p. 55). El ch'ixi como epistemología reconoce que estamos compuestos de partes y formas diversas y hasta contradictorias, que componemos el conocimiento desde esa textura mixta y abigarrada, contaminada y dignamente impura. La potencia recalca en el ensanchamiento de la realidad que provoca sobre los sujetos colonizados una teoría de la composición llevada al ámbito del conocimiento mediante el tráfico de saberes propio de la existencia plural común. Intercambios que se dan por fuera de la valorización mercantil, en un plano existencial que no busca domesticar la agonalidad

ni gestionar el conflicto, sino en la fertilidad dinámica de lo comunitario.

El movimiento que propone la socióloga mestiza-aymara es el de un *nosotros* exclusivo de la modernidad colonial etnocéntrica a un *nosotres* inclusivo que proyecta la descolonización en el acto performativo del reconocimiento de las existencias múltiples y diferentes que se encuentran, al menos en Latinoamérica, amenazadas por el odio del fascismo y sus máquinas de guerra, y que sin embargo, en su puesta en común, contienen también la potencia de resistir inventivamente a la violencia totalitaria del capital.

### Referencias bibliográficas

- Berardi, Franco. (2014). La sublevación. Buenos Aires, Argentina: Hekht Libros.
- Castro-Gómez, Santiago. (2005). La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada. Bogotá, Colombia: Editorial de la Pontificia Universidad Javeriana.
- Colipán, Bernardo. (agosto, 2018). Modernidad y blanquitud en el Futawillimapu. III Jornada de Estudios Literarios Indígenas: Poéticas andino-amazónicas y del Wallmapu. Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile, Valdivia.
- Crenshaw, Kimberle. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. University of Chicago Legal Forum, Vol. 1989 (Iss. 1, Article 8), pp. 139-167. Disponible en: <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>
- De Sousa Santos, Boaventura. (2009). Una epistemología del Sur: La reinención del conocimiento y la emancipación social. México DF, México: Ed. Siglo XXI y CLACSO.
- De Sousa Santos, Boaventura. (2013a). Descolonizar el saber, reinventar el poder. Santiago, Chile: Lom y Trilce.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. (2004). Mil mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia. Valencia, España: Pre-Textos.
- Díaz, Reinaldo. (2006). Poder y resistencia en Michel Foucault. Tabula Rasa., Vol. (4), pp. 103-122. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/396/39600406.pdf>
- Evans, Arthur. (2013). Brujería y contracultura gay. Una visión radical de la civilización occidental y de algunas de las personas que han tratado de destruirla. Barcelona, España: Descontrol.
- Fanon, Franz. (2014). Piel negra máscaras blancas. Gulumapu: Witran propagaciones.

- Fischer, Mark. (2016). *Realismo capitalista, ¿no hay alternativa?*. Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.
- Grosfoguel, R. (s/f). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. Disponible en: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/RAMON%20GROSFOGUEL%20SOBRE%20BOAVENTURA%20Y%20FANON.pdf>
- Grosfoguel, R. (2016). Del “extractivismo económico” al “extractivismo epistémico” y al “extractivismo ontológico”: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*. Vol. (24), pp. 123-143. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n24/n24a06.pdf>
- Ministerio de Bienes Nacionales. (2018). Propuesta pública para la concesión de uso oneroso de turismo sustentable en el área de desarrollo Rucapillán, Parque Nacional Villarrica, Región de La Araucanía. Recuperado de: [http://www.bienesnacionales.cl/?page\\_id=30423](http://www.bienesnacionales.cl/?page_id=30423)
- Platón. (1999). *Fedón*. En: *Diálogos*. Madrid, España: Gredos.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón y Retazos.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Rolnik, Suely. (2016). “La base del sostenimiento del poder de la derecha es el propio deseo de la población”. Una conversación con Suely Rolnik por Aurora Fernández Polanco y Antonio Pradel. *Lobo Suelto!* Recuperado de: <http://anarquiacoronada.blogspot.com/2016/04/la-base-de-sostenimiento-del-poder-de.html>
- Sepúlveda, N. (27 de septiembre de 2018). En la vía de Bolsonaro: rostros y estrategia del rearme político del ultranacionalismo chileno. *Ciper*. Recuperado de: <http://ciperchile.cl/2018/09/27/en-la-via-de-bolsonaro-rostros-y-estrategia-del-rearme-politico-del-ultranacionalismo-chileno/>
- Spivak, G. C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3 (6), 175-235. En *Memoria Académica*. Recuperado de: [http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art\\_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf](http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf)

### Referencias audiovisuales

- Boaventura de Sousa Santos Epistemologías del Sur: Cátedra Libre Martín Baró (Productores). (2013). Conferencia en Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina. Recuperado de: <http://www.youtube.com/watch?v=WVtMzklvr7c&t=3800s>
- Primera Sesión Seminario Experimental: Grupo de Estudios Experimentales “Paul K. Feyerabend” (Productor). (2017). *Lavarse el bautismo Seminario de Experimentación en Epistemopolíticas y Metodologías de Intensificación*. [YouTube]. Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, Santiago de Chile. Recuperado de: <http://youtu.be/490pa1OvN8c>



AUTOR/A: ESTEFANÍA GARCÍA



AUTOR/A: ESTEFANÍA GARCÍA



AUTOR/A: JUAN VILCHES

TÍTULO DE LA FOTOGRAFÍA: MARCHA CLASISTA REALIZADA  
EL 1 DE MAYO DE 2018 EN MATUCANA CON ALAMEDA,  
SANTIAGO, CHILE



AUTOR/A: JUAN PABLO VILDOSO  
TÍTULO DE LA FOTOGRAFÍA: SANTIAGO, JULIO 2011

# MAYO FEMINISTA. LA REBELIÓN CONTRA EL PATRIARCADO

FARIDE ZERÁN (EDITORIA) - SANTIAGO DE CHILE, LOM, 2018

KAREN GLAVIC<sup>1</sup>

Un libro firmado en pleno mayo feminista. Publicado en julio, pero vivido y pensado en mayo. En el mayo chileno de las mujeres y las disidencias sexuales, de los cuerpos que se signan bajo la multiplicidad que cabe en la palabra feminismo(s). Al libro lo acompaña una premura propia de la toma de palabra, de la necesidad de pensar al mismo tiempo que las cosas suceden. Y es que este acontecimiento era particularmente trascendente. El feminismo en Chile tiene una tradición de larga data, qué duda cabe, más eso no ha impedido que su historia también sepa de silencios, de institucionalización y recuperación de su impulso rebelde, de desencuentros, de articulación en fragmentos. Por eso, la escritura de *Mayo feminista* reconoce la urgencia. 14 artículos componen este libro convocado por Faride Zerán y la editorial LOM. 14 artículos escritos desde militancias y reflexiones de poca o larga data, desde el calor de las luchas y también desde las intuiciones. El vocablo feminista convoca a un conjunto de personas que de una u otra manera han posicionado este significante en el Chile de las últimas décadas.

A cincuenta años del mayo francés. Del '68 en todas sus latitudes. Nuestro 2018. Algo de épica se remarca desde la imagen de portada, aquella que muestra a una mujer de capucha roja con pequeños adornos y artificios a modo de reinención de la capucha negra de las coreografías clásicas de la protesta (ornamentación que también juega con la

seducción, dirá Nelly Richard en su texto), a pechos descubiertos en plena Universidad Católica, dando la espalda a la estatua de un sumo pontífice. Y es que el mayo supo de imágenes para la dislocación de lo sentidos instalados. Un no más a la violencia, uno no más al acoso, un no más al abuso sexual extendido por la sociedad toda y cristalizado en las universidades, el crisol de los desajustes y corrimientos al sistema neoliberal en los últimos años.

El libro es un relato polifónico. Escrito desde diversas disciplinas y con énfasis diversos, aborda el tema de la irrupción del feminismo en Chile y el continente a partir de referencias y experiencias atentas tanto a la teoría feminista, como a la observación del panorama y la coyuntura. Parece haber consenso en la sensación de asistir a un momento único, una "cuarta ola" se la ha llamado. La irrupción de las jóvenes, de las estudiantes, de las mujeres que portan -sabiéndolo o no- una memoria feminista que se remarca en textos como los de Alejandra Castillo, Olga Grau, Kemy Oyarzún, Camila Rojas y Teresa Valdés. Nombres y nudos hilvanan esta memoria, esta acumulación de luchas: Julieta Kirkwood, sin duda, el Círculo de estudios de la mujer que nació de la mano de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano en los '80 del siglo pasado, las luchas por el aborto, las mujeres por los derechos humanos en dictadura, y las luchas estudiantiles de los últimos años, sus consignas y el descalce a la acomodada calma de la larga transición chilena a la democracia.

*Mayo feminista* es un libro alertado de la necesidad de entender al feminismo como un tejido de

<sup>1</sup> Doctora (c) en Filosofía m/ Estética y Teoría del Arte, Universidad de Chile. Profesora universitaria. Feminista



reivindicaciones y objetivos que no solo tienen al género como derrotero. Las, los, *les* autores saben que hablar de feminismo bajo el signo del neoliberalismo no solo es evidente sino que también necesario. No es posible soslayar la precarización de la vida que se traduce en los cuerpos femeninos, feminizados y disidentes, que bregan por el reconocimiento (pos) identitario, el derecho al aborto, la igualdad salarial, el reconocimiento a las labores de cuidado, la democratización de los saberes y el conocimiento a través del desplazamiento de la matriz de corte androcéntrico que cruza el pensamiento. Todo esto rescata el libro. Todo esto en énfasis y tonalidades que en Cris-teva Cabello, por ejemplo, apuntan al rescate de la rebeldía y las disidencias sexuales en el movimiento estudiantil secundario, motor histórico indudable de las luchas que luego reconocemos como “universitarias”. En Jorge Díaz, en tanto, la pregunta por lo disidente, lo cuir, lo no-binario, rebota sobre la biología y las ciencias, y su obstinada matriz masculina y heterosexual, que ha sabido mantener su orden a punta de la invisibilización de las mujeres y la negación de otros cuerpos y sexualidades.

El neoliberalismo es observado minuciosamente, decíamos, mirado desde este aparecer feminista y la contingencia, como señala Luna Follegati. La autora insiste en la diversidad de posiciones que hacen difícil pensar en la existencia de un solo feminismo, apuntando a la disputa y complejidad interna de un movimiento de carácter plural. No es solo género, insistirá; señalando con esto a la domesticación de la potencia feminista en la posdictadura chilena y a la necesidad de no entregar la palabra feminismo a las recuperaciones y traducciones que la alejan de su objetivo histórico: la emancipación. El neoliberalismo también es puesto bajo la lupa de Javiera Toro y Valentina Saavedra, militantes todas ellas, también Luna, de organizaciones que se configuran como alternativas y fruto de las movilizaciones y reflexiones de los últimos años sobre la necesidad de salir del consenso neoliberal de la posdictadura. El texto de Beatriz Sánchez, desde una posición declaradamente más intuitiva, también suma a la reflexión y la necesidad de correr las fronteras de lo hoy por hoy, posible. Todo esto ahora desde unas anteojeras violetas, las del feminismo, las que ya se habían animado en las movilizaciones estudiantiles, y antes también en la organización feminista en las univer-

sidades (y fuera de ella), y en los reclamos contra la precarización, dirá la diputada Camila Rojas.

Imágenes feministas todas estas. Imágenes que estarán bajo la atención particular de Nelly Richard y Olga Grau. Ambas insisten en lo especialmente disruptivo de la performatividad de los cuerpos que inundaron las calles y universidades en la ola feminista. Cuerpos femeninos decididos a relatarse de otra manera, a rebelarse contra el acoso, contra la palabra y la “seducción” no consensuada tan propia del machismo. Cuerpos resignificando pechos desnudos, capuchas y consignas. Cuerpos entonando un decidido no más. Algún día llegaría la hora de rebelarse contra las miradas lascivas, las tocaciones naturalizadas. *No hay plazo que no se cumpla*, señala Diamela Eltit.

Particular atención merece el relato de Nona Fernández sobre Sofía Brito. Merece atención por lo estremecedor que resulta y a la vez, por la generosidad de la voz con que cuenta, en su ya conocido y reconocido estilo de voz que se presta para testimoniar por la violencia y la memoria de las últimas décadas. Nona Fernández revuelve la tonalidad del libro aportando una narrativa a un caso de violencia sexual, el que desencadenó la toma de la Facultad de Derecho de la Universidad de Chile; a la vivencia de Sofía Brito, estudiante, feminista y militante, que en su calidad de ayudante del profesor y miembro del Tribunal Constitucional Carlos Carmona, sufriera un intento de violación. La pluma de Fernández le devuelve con franqueza, preocupación y solidaridad, la deuda que la sociedad toda y las universidades en sus burocráticos protocolos no han podido ni querido saldar con las mujeres abusadas. La palabra, la escritura de este relato y de todos los que conforman este libro, son también un ajuste de cuentas, actos de justicia con las historias veladas, con la memoria de un movimiento, con la teoría feminista invisibilizada en los programas de estudio, con las mujeres y disidentes sexuales que a diario soportan los embates del patriarcado. Son también una toma de posición. Una toma de palabra. Esa tan necesaria, esa en que insistió Julieta Kirkwood.

En mayo feminista, en la calle y en el libro resuena un no más. Algo ya ha cambiado. Algo se ha movido del sentido común (ojalá para siempre). Ahora toca construir. Ahora toca imaginar, como sugiere Alia Trabucco Zerán.

# LA POLÍTICA ESTUDIANTIL: RESISTENCIAS Y NUEVAS EXPERIENCIAS DE PARTICIPACIÓN

MATÍAS ALLENDE<sup>1</sup>

La idea de que la participación estudiantil es un fenómeno que atraviesa un momento complejo y que es preciso conocer sus causas e implicancias para la vida universitaria, ha movido a la Dirección de Asuntos Estudiantiles, durante el transcurso del segundo semestre del 2018, a entrevistarse con diferentes estudiantes, organizaciones y representantes del estamento. La entrevista como método, se dispone para recorrer los caminos de la política universitaria y recoger opiniones y miradas, respecto de la representatividad y la participación. Al final del periplo, esperamos haber “tomado el pulso”, al menos parcialmente, a la vida estudiantil y las dimensiones implicadas en ello. Mientras tanto, nos aventuramos a presentar algunas aproximaciones rescatadas de las citas concretadas hasta ahora, con diferentes estudiantes de nuestra Facultad.

Las voces que emergen de cada una de las entrevistas, se unen mediante factores comunes. El principal punto de convergencia es el diagnóstico de que la política estudiantil vive una profunda crisis. La baja participación, la desconfianza y la escasa representatividad por parte de las plataformas políticas formales, son síntomas de que algo no anda bien. El ejemplo más claro y general: una Federación Estudiantil tensa, deslegitimada, preocupada del panorama público y desconectada de la

realidad local estamental (gremial), que se ve en la obligación de repensarse. Para atender esto último; un Congreso FECH orientado a analizar, romper y diseñar una nueva orgánica. Sin embargo, parece ser, que la iniciativa se ve afectada por los mismos males: baja participación, diferencias intransables entre “piños” políticos, desinterés del estamento en general por el proceso, entre otros.

En el plano local, la participación y la vida política atraviesan un panorama no muy distante del general. La exigente carga académica a la base, sumada a muchos otros posibles factores (socioeconómicos, familia, capital cultural, salud mental, etc.) acotan los tiempos y las posibilidades de que los/as estudiantes logren organizarse y ser sujetos/as políticos/as activos/as. Bajo este panorama, la persona que estudia y/o que además cuente con alguno de los factores descritos anteriormente, no tiene más alternativa que resistirse o, de plano, restarse de la participación en los canales políticos formales. Más difícil es si consideramos que ser parte de la política formal de la Universidad, coloca por condición que el/la estudiante sea militante de algún partido político (piño), maneje el lenguaje “politiquero”, conozca y sea capaz de soportar las mañas del sistema y disponga de tiempo y energías para asistir a reuniones y asambleas.

Este modelo, por excluyente, poco representativo y criticado que esté siendo, no solo se resiste a cambiar, sino que maneja los controles de cómo se vive y se hace la política en nuestra Universidad.

---

<sup>1</sup> Antropólogo Social. Coordinador área comunidad y organizaciones, Dirección de Asuntos estudiantiles, FACSU.

Las opiniones que apuntalan esta temática, detallan además que la “Política Tradicional”, asociada al partidismo y a la institucionalidad estamental, ha tomado la forma de una maquinaria pesada, densa, violenta, explotadora... patriarcal. Aquí no se aceptan llorones/as ni débiles. En las asambleas no se discute, ni se busca el consenso, sino que se pelea y se grita para que las opiniones logren imponerse por sobre las de las/os compañeros/as. En tanto, el ser humano y su subjetividad pasan a segundo plano... no importan. De la misma manera, las plataformas que sostienen el ejercicio político, me refiero a los piños y las orgánicas de representación, son criticadas y declaradas obsoletas, pues se consideran excluyentes y despersonalizantes. El patriarcado parece haber llegado hasta aquí también, y ha logrado instalarse en el método y en la forma en que se ha respirado la política estudiantil hasta hoy. Dirigida a competir, explotar, subyugar, pelear, invisibilizar, exigir dureza y dominio absoluto de la racionalidad, la política estudiantil parece resistirse a abrir nuevas sendas de participación.

Desde un ángulo particular, la innovación y el atrevimiento a hacer las cosas desde otra lógica, bajo otros principios y métodos, constituye también una forma de hacer resistencia. Cuestionar, romper y crear en contra de la hegemonía, es igualmente un modo de resistir. En este sentido, soñar y probar nuevos estilos de ser parte, constituyen acciones que desafían a la política tradicional. Organizaciones prestas a favorecer la socialización, permeables a aceptar la coexistencia entre la valoración por la persona y el quehacer político, aparecen en el discurso de los/as entrevistados/as, como iniciativas que performan la participación en un formato distinto; más inclusivo y ameno.

En esa línea, la nueva propuesta articula grupos humanos en torno a temas específicos. El colectivo se conforma en base a intereses comunes y objetivos políticos determinados por la afectación subjetiva a algún tópico particular. Desde ese plano, buscan abrirse a la creación de instancias orientadas a favorecer espacios de encuentro, lazos y relaciones basadas en la confianza, sin descuidar el horizonte político que guía su trabajo. Al preguntar por los orígenes de esta nueva forma, encontramos

respuestas en el hastío por la política tradicional y referencias teóricas y metodológicas directas en la experiencia vivida durante las movilizaciones feministas de este año.

Aparentemente, la dinámica interna de la Toma Feminista llevada adelante durante el primer semestre de 2018, sometió a revisión el modo clásico de hacer política en la Universidad. Junto a ello, la disposición a innovar en distintos ordenes y niveles, propuso un giro en el modelo. En palabras de quienes estuvieron movilizadas, la empatía con la compañera (sororidad), validando su historia particular/subjetiva, permitió engranar la vivencia propia con una potente lucha común. Los métodos; las asambleas y el modo de hacer asamblea se sometió a revisión. Se cuestionó la violencia y el colectivo actuó como red que protegía las diversas opiniones de las compañeras. Debatieron haciendo consciente el respeto, pues lograron darse cuenta que la pelea, la imposición de la palabra, la sobre valoración de la oratoria y el argumento racional son también productos del patriarcado. Se buscó escuchar y llegar a la opinión de todas, por lo que se diseñaron nuevos dispositivos metodológicos (como la discusión en grupos pequeños) para asegurar la palabra de cada una y evitar que otras sobrerrepresentaran intereses.

Muchos elementos de este cuerpo de valores y métodos son aprendizajes y resultados, que se han comenzando a colocar en rodaje por aquellas organizaciones que se resisten a hacer política por la vía tradicional. Con ese espíritu, se plantean desde otro lugar y se atreven a crear y a incorporar otras dimensiones humanas al ejercicio. Así por ejemplo, podemos nombrar experiencias de orgánicas estudiantiles que, antes de comenzar sus reuniones, responden uno/a a uno/a, a la pregunta: ¿cómo estás?. En este sentido, la práctica da espacio a que la fragilidad de lo subjetivo pueda también tener un lugar legítimo. Desde este plano, las experiencias que buscan diferenciarse y se resisten a hacer política al estilo tradicional, abrazan el carácter inclusivo de la organización. Se posicionan como familias e instancias de apoyo, que no solo hacen más sana la participación estudiantil, sino que también, dotan de contenido a una red que soporta y facilita el paso del/la estudiante por la Universidad.

Bricolaje