

UC Davis

UC Davis Electronic Theses and Dissertations

Title

¿Un otro Chile? Una lectura destituyente para el presente

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/9xr9j33d>

Author

Rossi, Alejandro

Publication Date

2021

Peer reviewed|Thesis/dissertation

¿Un otro Chile? Una lectura destituyente para el presente.

By

ALEJANDRO ROSSI BROTFELD
DISSERTATION

Submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree of

DOCTOR OF PHILOSOPHY

in

Spanish

in the

OFFICE OF GRADUATE STUDIES

of the

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

DAVIS

Approved:

Michael Lazzara, Chair

Fernando Blanco

Liza Grandia

Zoila Mendoza

Committee in Charge

2021

TABLA DE CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS	iii
ABSTRACT	iv
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO 1.....	18
CAPÍTULO 2	63
CAPÍTULO 3	98
CAPÍTULO 4.....	131
EPÍLOGO.....	177
OBRAS CITADAS	183

Agradecimientos

Quiero partir agradeciendo a la University of California – Davis y en particular al Department of Spanish and Portuguese por ser el espacio en donde se me permitió encontrar la compañía de profesores/as, administradores/as y estudiantes que han sido de fundamental ayuda y apoyo para que esta investigación se llevara a cabo. Además, extendiendo mi gratitud a las personas de los departamentos de Native American Studies, Performance, y a la Human Rights Initiative, espacios donde tuve la fortuna de poder formarme.

Particularmente quiero agradecer a las profesoras y profesores que han sido parte de mi aprendizaje de manera directa y que me han ayudado en los últimos años con esta investigación. Zoila Mendoza, Liza Grandia, Fernando Blanco y, en especial, Michael Lazzara. Sin ellos, este trabajo no hubiera visto la luz, por lo que les agradezco profundamente. De igual forma, agradezco a mis estudiantes, quienes son en gran parte la razón de la importancia en lo que hacemos. En especial a esos/as estudiantes que siempre han logrado plantearme desafíos en mi labor pedagógica.

Hay múltiples personas que me han apoyado de múltiples formas para lograr terminar mis estudios. Parto agradeciendo a mis familias, la chilena y la ecuatoriana, por estar presentes en este recorrido, brindando incondicionalmente su apoyo y cariño. También extendiendo mis agradecimientos a las amistades que han estado presentes, impulsando la reflexión crítica y los buenos momentos a pesar de las fronteras que hoy nos separan.

Finalmente, agradezco a Isabel, compañera de vida que me recuerda a diario que un mundo más solidario y gentil es posible.

Abstract

My dissertation explores contemporary Chilean cultural products (literature, music, and performance) in the context of the 21st-century neoliberal society. From a destituent point of view following a tradition started by Walter Benjamin and most recently, Giorgio Agamben, and the Invisible Committee, I examine how class, race, and gender representations have changed since the nineties to adapt to the global market and political demands while hiding the structural violence that supports the neoliberal paradigm imposed in the last dictatorship of Augusto Pinochet (1973-1990). I aim to examine the dynamics of power (and counter-power) that class, race, and gender have in the continuation of the neoliberal hegemony in Chile, and how subjectivities struggle to present alternatives to “el modelo” (as Chileans colloquially call the neoliberal model), carrying a pitfall to the liberal rhetoric of rights used by the State to control our citizenship.

Introducción - ¿Qué hacer?

El 18 de octubre de 2019 ha marcado un hito en la historia reciente chilena ya que marcó el inicio de una de las movilizaciones más masivas y constantes desde los tiempos de la dictadura de Augusto Pinochet (1973-1990). Como consecuencia de esto y ha poco más de un año, el día domingo 25 de octubre de 2020, 7.569.082 votos (50,95% de las personas habilitadas para votar) marcaron el fin de la constitución política del ochenta, la que ha sido el estandarte más fuerte y duradero de los oscuros tiempos de la dictadura cívico-militar. Fue una victoria simbólica sin precedentes en la que casi el 80% de los votos marcaron “Apruebo” el cambio constitucional; por ello, la plaza de la dignidad (centro histórico de reunión de las manifestaciones sociales en Santiago) esa noche se convirtió nuevamente en un espacio de celebración. A esto se agrega que la opción para el camino a una nueva constitución elegida fue el de la Convención Constitucional; es decir, quienes se encargarán de redactar la nueva carta magna serán elegidos por votación popular.¹ Para muchas personas, el escenario se avista prometedor, a pesar de que poco menos del 50% de las personas habilitadas para votar no lo hayan hecho² o que el discurso del presidente Sebastián Piñera celebre la ‘democracia’ que tanto a los políticos les gusta mencionar para justificar sus ardidés.

El 25 de octubre de 2020 marcó el inicio del fin de un legado dictatorial. A pesar de que las diversas fuerzas políticas quieran subirse al carro de la victoria, lo que triunfó ese día fue una idea que no se representa en ninguna coalición: las cosas sí pueden cambiar cuando nos unimos. Sin embargo, lo que sí saben los maquinadores políticos es que ese cambio, de ser solo en el

1 Mayor detalles de esto se encuentra en Fuentes (2020)

2 Aunque si marca un precedente que sea la votación más concurrida que ha habido en Chile, según informan desde el Servicio Electoral (“Plebiscito Nacional 2020 fue la mayor votación de la historia de Chile”).

papel que ellos mismos deben aprobar finalmente, no asegura mucho. Por ello, tenemos que volver a preguntarnos cuál es la sociedad en la que queremos convivir. ¿No estaremos cayendo en un reduccionismo al depender de supuestos como la idea de democracia, Estado (de derechos), etc.? ¿Por qué seguir buscando la representatividad en pleno siglo XXI? ¿Cómo estos mecanismos no solo no permiten cambiar el estado de las cosas, sino que al contrario, mantenerlo? ¿Cuál es nuestro rol como académicos y docentes en esta situación? Ciertamente podemos aventurar respuestas a estas preguntas, pero lo fundamental radica en comprender que otros mundos son posibles en la medida en que comencemos a vivir aquí y ahora en ellos. La pregunta que debemos plantearnos a diario entonces es ¿que hacer para lograr esto?

Este trabajo comienza con la premisa de que uno de los mayores problemas a los que nos enfrentamos hoy no es solo estar sumidos en un capitalismo mundial, sino también en tener inscritos en nuestros cuerpos los ideales liberales que dan primacía a la libertad individual, al mismo tiempo que estamos sujetos a un Estado democrático representativo encargado de administrar la sociedad, es decir, somos gobernados. Lo que buscamos³ problematizar es porque no hemos sido capaces de ir ‘más allá’ de esto, manteniéndonos dentro de un paradigma que parece estar imposibilitado a resolver los problemas sociales. Por ello recurrimos a diversos trabajos que nos permiten reflexionar en torno a estos dilemas y, en consecuencia, se han elegido para analizar textos culturales que provienen de diversos ámbitos del tejido social chileno buscando dar cuenta que el problema que nos atañe no se restringe a alguna esfera específica. Así, como punto de partida general, argumentamos que la vilipendiada división de las riquezas a nivel global es producto tanto de la acumulación capitalista como de la labor que el Estado presta

3 Si bien este trabajo lleva la firma de una persona en su autoría, es el resultado de los diálogos, comentarios y lecturas de muchas. Es por esto que hemos decidido optar por la primera persona plural (y no singular) como un pequeño gesto de reconocimiento y agradecimiento.

a ésta. En otras palabras, nos hemos habituado a vivir reduciendo la democracia al ejercicio electoral-representativo y a ser regulados por un Estado, sin querer aceptar las negativas consecuencias que esto tiene. Por ello, al momento de pensar en la lucha contra el capitalismo nos hemos habituado a estar en contra de éste sin haber podido generar cambios a niveles macro. Así, tenemos que ser conscientes en las formas en que el poder “muda y reaparece, distinto y el mismo cada vez” (Calveiro 169). Por esto mismo, pensar en el Estado como una entidad estable que posee el monopolio de la fuerza no implica asumir una inmutabilidad en su accionar. Al contrario, como veremos más adelante, el cambio en su funcionalidad desde la década de los setenta tanto a nivel chileno y luego global, es lo que compele a develar su relación con el capital.

Esto lleva a perseguir una mirada diferente para analizar los textos culturales seleccionados en una búsqueda por pensar en alternativas. De esta forma, esta investigación se alinea principalmente con los planteamientos anarquistas (antiautoritario y por ello, una sociedad sin gobernantes ni gobernados) que a diferencia de las izquierdas tradicionales, rechazan considerar al Estado como un interlocutor necesario en el cambio social; al contrario, uno de los objetivos específicos es poner fin a su existencia. Para esto, es necesario comprender como el poder logra reprimir y totalizar, aunque ya estemos habituados a vivir en un individualismo radical, que esconde la unión entre lo individual y lo social (Calveiro 169). La historia del anarquismo en la región chilena es prueba de esta cualidad represora del poder: las páginas de la historia están manchadas con las represiones, asesinatos y matanzas que se han perpetuado por el Estado chileno en su afán de erradicar cualquier forma de vida que no este alineada a la continuidad de esta forma de soberanía. En el caso de los anarquistas, esto se ha sentido con mayor peso dada su ideal y práctica de “un conjunto de iniciativas orientadas a construir relaciones ajenas a toda clase de autoridad.” (Muñoz, “Anarquismo en Chile” 1). En este sentido,

“Habría que pensar que siguiendo el curso natural de los movimientos e ideologías que marcaron el siglo XX, la guerra declarada por los anarquistas al Estado, difícilmente podía terminar en algo muy distinto a la represión sistemática desde este último.” (Muñoz, *Cuando la patria mata* 118).

La historia del anarquismo en el país se remonta a finales del siglo XIX con la llegada de literatura anarquista proveniente de España y (probablemente) Argentina (Cappelletti LXXXIV). Las primeras manifestaciones del pensamiento ácrata las encontramos en las ciudades de Santiago y Valparaíso, donde “surgieron los primeros nodos registrados fehacientemente, siendo *El Oprimido* de 1893, el decano del medio centenar de publicaciones anarquistas que hubo en el país.” (Muñoz 1). Para finales del siglo y particularmente a principios del siglo XX es cuando las ideas anarquistas comienzan a introducirse masivamente. Esto se produce debido a “la explosiva germinación de grupos, sindicatos, periódicos, ateneos y cuadros teatrales. Junto con animar y acompañar incontables huelgas desatadas en medio de la llamada Cuestión Social, sus diversos nodos aportaron una serie de innovaciones.” (1).

Para los años veinte, la Idea estaba asentada en organizaciones sociales y sindicatos que impactaban con fuerza en la sociedad chilena. Así, zapateros, tipógrafos, panaderos, estibadores y obreros de la construcción eran trabajadores que impulsaban las luchas sociales desde una perspectiva libertaria (Muñoz 2). Además, “la central obrera IWW (*Industrial Workers of The World*), fundada en 1919, aglutinó a varios gremios libertarios en todo el país, especialmente en Iquique, Valparaíso, Santiago, Rancagua, Talca, Concepción y Talcahuano, y en los puertos desde Arica hasta Punta Arenas.” (2). Los espacios estudiantiles y de docencia no estaban exentos de las influencias de estos ideales, especialmente dentro la Federación de Estudiantes de Chile y la Asociación General de Profesores (2). Ha todo esto cabe resaltar que una constante

dentro del mundo ácrata fue la de oponerse a cualquier intento que buscaba canalizar las demandas sociales a través de algún partido político (Cappelletti LXXXVIII).

Lo que en un comienzo no parecería un mayor problema, se transforma al promulgarse lo que se conocerán como “Leyes Sociales” en el período 1924-1925:

proceso que modificó para siempre el mundo sindical chileno. El viejo discurso *antiestatal* de los libertarios, que tuvo bastante eco en los años del Estado ausente, perdió atractivo en este nuevo escenario. Muchos obreros y obreras prefirieron luchar al alero de las instituciones gubernamentales en lugar de preservar la autonomía que exigían los gremios ácratas. La transformación de la política estatal en materia laboral explica en gran parte la posterior crisis del anarquismo. Otra razón notable fue el auge de los partidos de izquierda, sobre todo el Comunista y el nuevo Partido Socialista (1933). (Muñoz 3)

A lo anterior se suma la represión en contra que sufrieron gran parte de las organizaciones e individualidades anarquistas durante la dictadura de Carlos Ibañez del Campo (1927-1931). Como consecuencia, para la década de los cuarenta los ideales libertarios estaban perdiendo su influencia en los diversos sectores sociales en donde a principios de siglo se habían posicionado, pasando gran parte de sus integrantes a movimientos marxistas o demócratas cristianos (Cappelletti XCI). Así,

Para los años sesenta, la presencia antiautoritaria se reducía a un puñado de individualidades, grupos y a unos pocos sindicatos de estucadores, metalúrgicos, comerciantes de pescado, obreros gráficos y del calzado. Un amplio espíritu revolucionario recorría el Continente, pero los ácratas, carentes de recambio generacional y sin mayores lecturas actualizadas de la realidad, poco entusiasaban. La izquierda marxista –en sus varias vertientes- les arrebató sus

sindicatos y se desarrollaba con mucha fuerza, sobre todo entre la juventud.

(Muñoz 4)

Esta tendencia continuó así hasta los tiempos de la Unidad Popular (1970-1973), donde los intereses antiautoritarios y antiestatales poca influencia tenían en la época. Sin embargo, durante la dictadura militar (1973-1990) y en especial con el retorno de la democracia en la década de los noventa, resurge el ideario anarquista dentro de las generaciones de jóvenes (Muñoz 5). Entrado el siglo XXI, muchas organizaciones han dejado de autodenominarse como anarquistas, pero comparten un estrecho vínculo con las prácticas que esta ideología profesa, sobretodo en una búsqueda por luchar contra “los Estados modernos [que] se han arrogado arbitrariamente el derecho de dominar a los individuos que nacieron en su territorio... Con el uso de las leyes, con las fuerzas de orden y seguridad, con las escuelas, con las cárceles, con la censura y con una serie de facultades coercitivas, el Estado (instituciones, redes de poder, individuos) somete a quienes viven en su ‘jurisdicción’.” (Muñoz 116-117).

Considerando la influencia de los ideales anarquistas que nos permiten pensar en los problemas del Chile actual fuera de los marcos teóricos dominantes, esta labor no se limite solamente a estas concepciones, sino que también dialoga capítulo a capítulo con los textos que marcan una referencia para reflexionar sobre las problemáticas sociales dentro de las diversas áreas del conocimiento vinculadas a los estudios indígenas/nativo americanos, los derechos humanos, la performance y las teorías feministas. Cada una de estas tendrá un rol protagónico dependiendo del capítulo, pero a pesar de esto, el diálogo que entre ellas que se forja en estas páginas es lo que ha permitido llegar a concluir que el Estado y el capital son los principales agentes que nos mantienen viviendo en las condiciones actuales. Es más, no se concibe la lucha contra el capital como aparte de la lucha contra el Estado. De esta forma, concluimos tomando las palabras de Taibo para señalar que el Estado "no es el portador de la democracia, sino, antes

bien, su sepulturero" (69).

Por detrás de esto yace otra de las preguntas principales de esta investigación y es el cuestionamiento relacionado a lo que implicaría ser libre en nuestras sociedades actuales; pregunta que vinculamos a reflexionar en relación a lo que consideramos por democracia y cuáles son sus límites/limitaciones. Sobre esta, podemos decir que su funcionamiento actual bajo la administración estatal es de ofrecer “las alternativas entre las cuales [un pueblo libre] ejerce su derecho a votar – es decir que consiste en la lucha por el poder de los partidos y figuras que se sienten destinados a dictarle al pueblo el futuro de sus condiciones de vida, de sus necesidades, intereses y deberes” (GegenStandpunkt, “El pueblo: una terrible abstracción”). Habitados a los ciclos democráticos, la ciudadanía tienen el derecho de elegir a sus representantes cada cierta cantidad de años. Lo que buscamos plantear en este trabajo es que esta posición no es beneficiosa para lograr desarrollarnos como personas libres en sociedad. Al contrario, la democracia representativa es uno de los mecanismo más eficientes para mantener el control de las elites en el poder. Lo que los ejemplos que analizamos nos permiten decir frente a esto es que lo que “se revela es la necesidad de permanecer al margen de la sociedad opresora, creando... espacios que estén fuera del control de los poderosos” (Taibo 135).

Mientras esto no ocurra seguiremos moviéndonos dentro del estado actual de vida bajo el que puede ser descrito como una “dictadura social”; esto es, dentro de nuestras sociedades democráticas serviles a la reproducción del capital —y como representantes de este—, la clase dominante ejerce una dictadura que si bien es formal y políticamente democrática, es dictatorial “en tanto que casi la totalidad de nuestra especie está obligada a vender su fuerza de trabajo solo para existir, manteniéndose a flote como aletargados productores–consumidores–ciudadanos, o

simplemente reventar” (Los amigos de la Negación 148).⁴ De esto se deriva que con la producción y reproducción de la ideología dominante, “se ha impuesto la idea de que la organización democrática es la mejor organización social posible, como un ideal que todos debiésemos compartir, respetar y venerar como la mejor y más amable de las formas de dominación posibles, perdonando sus errores, festejando sus aciertos y esperando sus posibles mejoras. Ya alcanzado este estadio, entonces, se presenta como algo que existirá para siempre” (Los amigos de la Negación 150).

En consecuencia, esta investigación busca ir 'más allá' del pensamiento institucionalizado que actúa más como un soporte al poder que ha su desmantelamiento, por lo que estamos en una constante pregunta de “si nuestro trabajo teórico está dirigido en última instancia a deshacer, desmantelar algunos de los efectos de estas estructuras desequilibradas de la imaginación, o si - como puede suceder tan fácilmente cuando incluso nuestras mejores ideas vienen respaldadas por la violencia administrada burocráticamente- terminamos reforzándolas. (Graeber 12). En concreto, los capítulos que siguen a esta introducción son reflexiones que en su conjunto buscan poner en jaque lo que hemos dado por sentado: nuestra necesidad del capital y de un Estado que nos gobierne, principalmente, pero también abrir la pregunta a nuestra extrema comodidad (o más bien desidia) de vivir en democracias representativas que más que soluciones a nuestros problemas, son placebos para amortiguar el peso de la realidad. A esto es lo que Bakunin se refería al hablar de la “tiranía de la sociedad”: por un lado, es fácil detectar la manera en que el Estado regula y controla nuestros comportamientos a través de su “autoridad legislativa”; resistirse a esto es más sencillo debido a lo evidente de su materialización. Por otro lado, lo que no es evidente es a la “autoridad formal” debido a que en una gran extensión, las personas somos

4 Los amigos de la Negación son un colectivo de Rosario, Argentina, que a través de su página <https://cuadernosdenegacion.blogspot.com/> publican los *Cuadernos de la Negación*

su producto. Esto es, la sociedad ejerce su tiranía a través de “costumbres, tradiciones, sentimientos, prejuicios, imágenes y hábitos, tanto de nuestra vida material como intelectual” (Botticci 18).

Dentro de este contexto llegamos a la última premisa de esta investigación la cual establece que el Estado es de por sí antirrevolucionario, por lo que la tiranía de la sociedad descrita por Bakunin esta lejos de ser erradicada desde esta institución y junto con su permanencia se reducen las posibilidades de mejorar las condiciones de vida. Al contrario, el Estado mantiene y se beneficia de los valores patriarcales y coloniales heredados principalmente de occidente a través del proceso de colonización, ocultos bajo la bandera del liberalismo progresista. Pensar en la historia reciente chilena de la posdictadura y la Transición permite dar cuenta cómo se articulan estos valores en beneficio de las elites ya que si bien se reconocen los avances que en términos de derechos de mujeres y de comunidades indígenas se han conseguido en las últimas décadas, no debemos olvidar que solo se ha logrado a través de una ardua labor de organizaciones feministas e indígenas que han debido y deben luchar la mayor parte del tiempo en contra del Estado y el capital. Además, es imperioso reflexionar en torno a cuánto poder se le concede al Estado al establecer que este deba ser el que garantice los derechos dentro de una sociedad, principalmente debido a que nos limitamos a actuar desde sus parámetros. En consecuencia, se entrelazan las luchas que hemos mencionado: para acabar con los valores patriarcales y coloniales es necesario acabar con el Estado. Si esto sucede, podemos conjeturar que poca vida le quedaría al capitalismo dada su relación de dependencia hacia este dada la necesidad que tiene del Estado como aval y guardián de sus lógicas. Desde la experiencia chilena reciente esto se evidencia al pensar en cómo el empresariado se ha valido de su poder económico para controlar el poder político (lo que en el caso de Sebastián Piñera se convierte en una aberrante simbiosis). Al mismo tiempo, como parte de la lección que nos dejan las múltiples

revoluciones de izquierda que caracterizaron nuestra región durante el siglo XX, debemos aceptar que “el error de los movimientos marxistas revolucionarios no ha sido negar la naturaleza capitalista del Estado, sino comprender de manera equivocada el grado de integración del Estado en la red de relaciones sociales capitalistas.” (Holloway 18)

La pregunta lógica que surge de lo anterior es cómo hacerlo, no tanto por la imposibilidad fáctica de vivir al margen del Estado y el capital en una búsqueda, al mismo tiempo, de eliminar las estructuras jerárquicas consolidadas en y por el patriarcado y el colonialismo (y acá podemos mencionar los ejemplos de Chiapas y Rojava), sino más bien por la miopía al momento de pensar y actuar por un cambio. En gran medida, hemos descartado casi por completo las ideas que no consideran al Estado como el punto de inicio para lograr un cambio en nuestras sociedades. Entonces, la pregunta no es solamente en relación a la necesidad del Estado como punto de convergencia y administración de una sociedad, sino por qué en la actualidad no nos planteamos otras formas de organización de lo social. Esto trae como consecuencia que en muchas de las situaciones en donde vemos claramente que es el Estado el encargado de mantener el status quo a través del uso de la fuerza, seguimos exigiéndole que nos conceda soluciones: ¿no será momento de pensar al margen y más allá del Estado? En otras palabras,

no olvidar jamás que no debemos dejar que piensen por nosotros. De lo contrario, cada momento nos encontrará desarmados frente al Capital y al Estado, comenzando de cero cada vez que haya que avanzar. De hecho, hoy, en todas partes, sufrimos la falta de reflexión y de reapropiación de la historia de nuestra clase, mientras la burguesía pone en práctica las mismas canalizaciones de siempre y muchos proletarios se arrastran y son arrastrados por el reformismo, las falsas alternativas, los populismos y nacionalismos de todos los colores. (Amigos de la Negación 195)

Para Bakunin existía la esperanza en que la educación y el conocimiento científico permitirían luchar en contra de esto (Botticci 2013). Lamentablemente, los estudios sociales principalmente desde Foucault en adelante sobre la relación conocimiento/poder, demuestran cómo las disciplinas pueden ser funcionales a la esclavitud de las personas y no a su liberación. Sin embargo, pensamos junto a Lorde (1993) que “dentro de la interdependencia de las diferencias mutuas (no dominantes) se encuentra esa seguridad que nos permite descender al caos del conocimiento y regresar con visiones verdaderas de nuestro futuro, junto con el poder concomitante de efectuar los cambios que pueden traer ese futuro a ser. La diferencia es esa conexión cruda y poderosa a partir de la cual se forja nuestro poder personal.” (111-112). Esto relacionado a lo importante que es “entrar en contacto con diferentes imaginarios sociales y expandir nuestro conocimiento a diferentes regímenes de verdad, es posible encontrar un momento de fricción donde se rompe la tiranía de la sociedad... es aquí donde, particularmente hoy, reside la posibilidad de la libertad.” (Botticci 18).

Esta posibilidad es lo que se sembró en Chile en 2019: para una gran parte de la población la “tiranía de la sociedad” chilena debe detenerse. Múltiples experiencias individuales y colectivas se entremezclan de manera relacional en contra de las sistemáticas injusticias y la solidaridad es terreno compartido en las calles que rodean a la ex-plaza Baquedano, hoy llamada (no oficialmente) Plaza de la Dignidad. Se ha logrado evidenciar que la famosa “transición a la democracia”, de la que tanto se jactaban los políticos de la izquierda y de la derecha de los noventa era simplemente un maquillaje de un sistema impuesto en la dictadura que no iba a cambiar con meras reformas. El estallido de 2019 y el fin de la constitución de 1980 pueden ser los hitos que nos permitan empezar a superar este período (la transición) finalmente. Las posibilidades de futuro son varias; sin embargo, no podemos caer en la ilusoria fantasía democrática que nos mantiene atados a los artilugios liberales: si “Chile despertó”, el camino que

viene por delante es complejo si buscamos efectivamente cambiar las cosas.

Volvemos a la pregunta formulada más arriba, ¿qué hacer entonces? Podemos aventurar en una primera instancia el buscar ser inasimilables e insistentes. Lo primero en relación a los espacios que habitamos (ya sean físicos o psicológicos) y comprender que la ideología dominante (liberalismo capitalista) es la que determina las normas de pensamiento y acción. La segunda se vincula a no olvidar que debemos estar constantemente mellando esta dominación. Esa es la labor que buscamos realizar y que analizamos a través del trabajo sociocultural que actores dentro de la región chilena han realizado en la última década. Si nos hemos centrado en individualidades no implica que se restrinja al actuar personal, sino que al entender que somos individuos en sociedad; el accionar de los primeros es lo que configura a la segunda y viceversa. Como definiremos en el primer capítulo, cada uno de estos casos nos permiten reflexionar desde diversas aristas lo que denominamos *poder destituyente*. Este concepto nos dirige en una primera instancia a Walter Benjamin (2007) quien sintetiza el problema y la crítica de la violencia en torno a la ley y la justicia. En este sentido, señala que toda violencia que funciona como medio tiene como finalidad la mantención de la ley o la creación de una (276). Esto es lo que conocemos como poder constituido y poder constituyente, respectivamente.

Dentro de nuestras sociedades, es dentro de esta dualidad como entendemos la violencia y el poder, sin embargo, hay manifestaciones de violencia que no podemos encasillar dentro de esta disputa. Es a esto lo que nombramos como poder destituyente, el cual Benjamin caracterizaba por su carácter “anárquico” dado el hecho de que no buscaba deponer una ley para constituir otra nueva (279). Será Agamben (2014) quien tome las reflexiones de Benjamin para profundizar en esta potencialidad:

si revoluciones e insurrecciones corresponden a un poder constituyente, es decir, una violencia que establece y constituye la nueva ley, para pensar un poder

destituyente hay que imaginar completamente otras estrategias, cuya definición es tarea de la política venidera. Un poder que acaba de ser derrocado por la violencia resurgirá de otra forma, en la dialéctica incesante e inevitable entre poder constituyente y poder constituido, violencia que hace la ley y violencia que lo preserva (Agamben 70)

Por lo anterior, señalamos que lo que caracteriza al poder destituyente es romper con este ciclo de lucha por el poder. Por eso hemos señalado que debemos ir ‘más allá’ del Estado para poder establecer nuevas formas de hacer política para lograr vivir de otras maneras. Agamben reflexiona sobre esta potencialidad y señala que mientras el poder constituyente siempre recrea nuevas formas de ley, sin nunca lograr destituir la anterior por completo, el poder destituyente al deponer la ley “de una vez por todas”, inmediatamente inaugura una nueva realidad (71). En palabras de Benjamin, la diferencia entre ambos sería que la primera de estas operaciones, el poder constituyente, es legisladora pero la segunda, el poder destituyente, es anárquica (citado en Agamben 71).

Como mencionamos, en el capítulo 1 desarrollaremos más lo que implica el poder destituyente y para ello, previamente dentro de este mismo capítulo, revisaremos cómo las estructuras de dominación se han establecido en Chile. El punto de partida es el impulso liberal en la región en el siglo XIX, pero el foco principal es contextualizar la labor de los *Chicago boys* y la dictadura cívico-militar de los setenta y ochenta. Las consecuencias de las medidas impuestas en este período determinan hasta el día de hoy a la sociedad chilena, por lo que reconocer esto es fundamental para comprender tanto la importancia de la Constitución de 1980 como analizar las limitaciones que encontramos al momento de pensar la manera en que queremos construir nuestras sociedades.

El resto de los capítulos, de forma general, presentan los análisis de experiencias que

permiten leerse como espacios destituyentes que evaden las lógicas del Estado y el capital. Nuestra intención, en este sentido, no es hacer un análisis ‘centrípeto’ de cada una de las diversas realidades que se presentan, sino más bien, establecer reflexiones que permitan evidenciar una cartografía (impermanente) por la lucha contra la cultura dominante. Además, permiten dar cuenta (de una manera más concreta) de la simbiótica relación entre ambas estructuras de dominación: el Estado es el defensor del capital y utiliza todos los medios posibles para hacer que este último mantenga su poder. La intención es mostrar como se puede construir desde los márgenes nuevas formas de relacionarnos socialmente, sin implicar que las personas, sus obras o las organizaciones analizadas sean ‘el’ modelo a seguir; mucho menos que en su conjunto permitan conformar un modelo mejor al que vivimos. Nuevamente, el potencial destituyente de estos casos nos permiten dilucidar posibilidades fuera del paradigma liberal-capitalista y es acá desde donde tenemos que empezar a construir. Ya sea desde la lucha autonomista y su objetivo de establecer una organización política acorde a sus prácticas culturales, pasando por la encarnación de una individualidad que no fuerce a la integración de las identidades culturales hegemónicas o una práctica colectiva que nazca y se desarrolle desde las personas que la practican, esta investigación resalta que en el reconocimiento de estas formas de vida podemos encontrar un espacio fructífero para la reflexión crítica de cómo constituir nuevos espacios de socialización.

Específicamente, el capítulo 2 reflexiona sobre la experiencia de la Coordinadora Arauco-Malleco (CAM) y en particular sobre el texto y el testimonio de su vocero Héctor Llaitul, *Weichan* (2012). Escrito en colaboración con el chileno Jorge Arrate, el libro nos presenta los análisis que Llaitul hace desde la cárcel (como prisionero político) sobre el conflicto entre el Estado chileno y el pueblo Mapuche. Especialmente en relación a la experiencia de lucha de la CAM en contra de las grandes empresas forestales en el Ngulumapu (territorio ancestral

Mapuche en la región chilena). En este análisis volvemos a la idea del monopolio de la violencia del Estado para comprender que desde el fin de la dictadura de Pinochet y alineados con las políticas internacionales, el Estado chileno adopta la multiculturalidad como parte del relato de la nación. Sin embargo, estas políticas pensadas desde dentro del modelo neoliberal chileno, deberán ser acatadas por las comunidades Mapuche en Chile (y en estricto rigor, por las individualidades Mapuche), ya que cualquier resistencia a ellas son reprimidas con la fuerza policial altamente militarizada de la zona; como Llaitul en persona y el resto de miembros de la CAM han pueden testimoniar. Desde las represiones más brutales que se viven en la región chilena de las últimas décadas, el rol activo del Estado en función del capital queda en evidencia a través de los testimonios de personas como Llaitul que son perseguidas por no acatar los mandatos institucionales.

Luego, en el capítulo 3 analizamos el trabajo de la fallecida performer Hija de perra. Sus intervenciones artísticas, caracterizadas por lo grotesco y bizarro de sus actuaciones, nos permiten reflexionar sobre los límites sobre el cuerpo en la sociedad chilena actual. Hoy en día, ya no nos enfrentamos a una política reaccionaria (en general) por parte de las autoridades en relación a las políticas que permiten a que una mayor cantidad de personas sean ‘resguardadas’ por el Estado chileno frente a las discriminaciones sexo-genéricas. Dentro del paradigma liberal de derechos, se supone que las sociedades están en una constante ampliación del tejido democrático y lograr así reducir las desigualdades e injusticias sociales. Lo que el trabajo de Hija de perra nos permite comprender es que esta supuesta ampliación conlleva el acatar formas de ser y estar en sociedad. Por lo que en realidad no es aceptar la diversidad social y las diferencias entre las personas, sino más bien moldear estas para que puedan ser parte del relato cultural dominante.

Dentro del contexto chileno, esto implicaría una diversidad sexual funcional al mercado,

donde las identidades culturales son explotadas en beneficio del capital. Así mismo, las narraciones disidentes consiguen ser apaciguadas a través de las promesas de inclusión que caracterizan al capitalismo. Las intervenciones de Hija de perra las entendemos como un gesto rupturista dentro de estas narraciones; independiente del contexto en que se situaba (una plaza, un aula universitaria, un bar, etc.), su trabajo tensaba los valores normativos de la sociedad sin estar en una búsqueda de reconocimiento por parte de las instituciones que supuestamente nos amparan. Comprender que esto no solamente no es necesario, sino que es perjudicial para conformarnos como personas libres es lo que permite dar cuenta que el cuerpo es un territorio de lucha.

Finalmente, el capítulo 4 se centra en el trabajo musical de Portavoz, rapero con una trayectoria musical sólida y uno de los representantes más conocidos de este estilo dentro de la escena latinoamericana. A través de un análisis principalmente literario de su disco *Escribo rap con r de revolución* (2012), postulamos que los ideales libertarios y la idea de la revolución continúan latentes hoy en día. Entre beats, bombos y cajas, además de sampleos a figuras emblemáticas como el Che Guevara, el músico articula un discurso que reivindica las tradiciones revolucionarias de la región y a las principales figuras de la cultura popular (Antonio Ramón Ramón, Víctor Jara, entre otras). En este proceso se evidencian las visiones que la izquierda ha planteado como la forma de vivir en sociedad, pero en pleno siglo XXI, Portavoz se distancia de las retóricas de las izquierdas institucionales (las cuales son parte del problema), para comunicar que las formas de hacer un cambio social están por fuera del Estado y sus maquinaciones serviles a las elites. De esta manera, la misma cultura hip hop se convierte en un espacio de diversas prácticas (entre ellas el rap) donde el apoyo mutuo y la solidaridad frecuentan. En consecuencia, se evidencia que las ideologías dominantes siempre pueden ser combatidas, pero la novedad yace en lo que hemos mencionado más arriba, no es una confrontación que no busca tomar el poder

(la vieja historia de las izquierdas tradicionales) sino que comprender que podemos vivir sin él.

1. El largo sueño de Chile: del modelo neoliberal a la posibilidad destituyente

“El derecho de expresar nuestros pensamientos... tiene algún significado tan sólo si somos capaces de tener pensamientos propios; la libertad de la autoridad exterior constituirá una victoria duradera solamente si las condiciones psicológicas íntimas son tales que nos permitan establecer una verdadera individualidad propia. ¿Hemos alcanzado esta meta o nos estamos, por lo menos, aproximando a ella?”

Erich Fromm

Luego de una semana de evasiones masivas al transporte público por parte de los estudiantes en respuesta al alza anunciada por el gobierno,⁵ el 18 de octubre de 2019 marcó el inicio de un estallido social en Chile que simboliza uno de los hitos más importantes desde la caída de la dictadura a finales de los ochenta: la crisis del modelo capitalista neoliberal se hacía evidente.⁶ A diferencia de otras manifestaciones a lo largo del período posdictadura, lo que se produjo fue un “estallido” debido a múltiples factores: la participación masiva y constante a nivel nacional, la fuerte represión policial, el decreto de toque de queda, el despliegue de fuerzas militares y (causa de todo lo anterior) el desconocimiento por parte del gobierno de comprender lo que estaba sucediendo y su vínculo con la historia reciente chilena. En consecuencia, el otrora laureado 'milagro' económico chileno encuentra su mayor crisis desde su imposición a la fuerza

5 Cooperativa.cl, “Así opera el panel de expertos que sube las tarifas del transporte público”.

6 La entrada de Wikipedia “Estallido social” presenta una gran cantidad de información sobre los hechos que caracterizaron, sobretodo, los sucesos de los primeros días de protestas.

en la dictadura. Las autoridades de gobierno y gran parte de la clase política, sumados al resto de las figuras públicas y los medios de comunicación masivos, han sido implacables al rechazar la violencia de las manifestaciones.⁷ Se hablaba constantemente de las pérdidas económicas en los primeros días del estallido. Las evasiones al metro y las destrucciones en múltiples estaciones de la empresa fueron el principal foco, pero también se mostraban obsesivamente las imágenes de las calles destruidas, de los saqueos masivos a supermercados y grandes tiendas de retail.⁸ Todo como parte de una estrategia que justifique la represión de las fuerzas armadas que solo buscan restablecer el 'orden', una retórica que evoca los fantasmas de la dictadura de Pinochet. Desde los ojos de los gobernantes actuales, el “oasis” chileno debía ser recuperado lo antes posible.⁹

El transcurso del proceso social también ha puesto en la mesa la desconfianza que una constitución escrita en plena dictadura puede generar en las personas. A cuarenta años de su creación, la carta constitucional cuenta sus días. Ideada por Jaime Guzmán, la constitución del 80, desde el aspecto político-jurídico, es uno de los símbolos más potentes de la dictadura que en

7 Daza, “Aumenta el número de muertes a causa de las violentas manifestaciones en Chile”; El Mostrador, “El triste récord de Chile como el país donde el Estado ejerce la mayor violencia contra las personas en el contexto de crisis sociales”; Infobae, “Los videos de las violentas protestas en Chile”; DW, “Violentas protestas en Chile acaban con un gran incendio en el centro de Santiago”.

8 Pardo, “Protestas en Chile: los saqueos que se registraron en Santiago en medio de masivas manifestaciones”.

9 Días antes del estallido del 18 de octubre, Sebastián Piñera enunciaba que “En medio de esta América Latina convulsionada veamos a Chile, nuestro país es un verdadero oasis con una democracia estable”. Baeza, “Piñera asegura que "en medio de esta América Latina convulsionada, Chile es un verdadero oasis con una democracia estable"”.

Chile perduran. La omisión política de los gobiernos de la posdictadura, especialmente de los gobiernos de las coaliciones de izquierda (desde el año noventa y durante veinte años consecutivos, todos los gobernantes han pertenecido a la izquierda) representa la nula intención (por conveniencia) de buscar instancias reales para cambiar el documento constitucional. El gesto del ex-presidente Ricardo Lagos (2000-2006) de enmendar la constitución¹⁰ no es bajo ningún sentido lo que declaraba en septiembre de 2005:

Necesitábamos una Constitución que recogiera el principio fundamental en que se basa el Estado Moderno y la Democracia en su sentido más general: que todo poder no es más que un mandato y que ese mandato proviene del pueblo... Chile cuenta desde hoy con una Constitución que ya no nos divide, sino que es un piso institucional compartido, desde el cual podemos continuar avanzando por el camino del perfeccionamiento de nuestra democracia. (21, 31)

Quince años después de esta declaración, el mismo refutaría sus palabras al hablar en su cuenta de Twitter sobre el plebiscito para la creación de un nuevo texto constitucional que el estallido puso en la mesa como una de las demandas principales: “La constitución, ilegítima en su origen, es la de Pinochet. Mi firma está en las reformas que la derecha permitió realizar y nunca dije que fueron 'por el pueblo y para el pueblo'. Hubo otros cambios que se quisieron

¹⁰ En resumidas cuentas: disminución del mandato del presidente de la República de seis a cuatro años. Eliminación de los senadores vitalicios y designados. Aumento de las facultades de fiscalización de la Cámara de Diputados. Establecimiento de una sola legislatura para agilizar la tramitación de las leyes. Eliminación de las fuerzas armadas como las garantes de la institucionalidad. Fin a la inamovilidad de los comandantes en jefe. El Consejo de Seguridad del Estado solo tiene un rol asesor y no puede ser convocado por los comandantes de las fuerzas armadas. (“Presidente Lagos firmó nueva Constitución Política”).

hacer, pero la derecha los vetó para mantener sus intereses.”. Independientemente de lo irónico de esta situación, el ex-mandatario es un caso ejemplar de las limitaciones que la política estatal ha tenido al momento de concebir cambios estructurales que permitan una mayor igualdad social. Esto, como se podría pensar actualmente, no solo tiene una razón de ser por el capitalismo-neoliberal en que nos desarrollamos actualmente.

Debemos ser críticos para comprender cuáles son los valores culturales que accionan los flujos de actividad de lo político y que nos presentan potenciales soluciones a los problemas sociales por fuera de las instituciones. Esto quiere decir, en síntesis, que el gran problema con el que nos encontramos es que el paradigma liberal-capitalista, al situarse como pensamiento hegemónico en la política chilena, ha delimitado el espacio de acción para producir cambios. Por ello, debemos dar cuenta de dos aspectos para poder comprender lo que sucede actualmente: en un primer caso, entender que las políticas neoliberales provienen de un proceso histórico más antiguo que los últimos cuarenta años. Lo que partió en la dictadura a manos de los Chicago Boys tiene su origen en la década de los cincuenta con el programa AID Point Four, que bajo el supuesto de ayudar a los ‘países en desarrollo’ en plena Guerra Fría, buscaba prevenir la incorporación de nuevos países a las ideologías socialistas de China y la URSS. En segundo lugar, comprender las limitaciones que la libertad posee dentro de los paradigmas liberales y el por qué esta es una de las piedras angulares a cambiar; especialmente desde visiones que presenten alternativas al Estado como mediador de lo social.

1.1 La pesadilla chilena: breve historia del liberalismo económico en Chile y la fundación del modelo neoliberal

El 6 de septiembre de 2017, Cristián Larroulet publica una columna de opinión titulada “El aporte de Harberger a Chile” en la sección de noticias de la página de la Facultad de Economía y

Negocios de la Universidad del Desarrollo.¹¹ En ella, califica al padre de los Chicago Boys chilenos, Arnold Harberger, como “el ciudadano extranjero que ha hecho más por enseñar, investigar y promover buenas políticas económicas en Chile en los últimos 100 años.” (Larroulet). Los elogios del Chicago Boy y actual jefe de asesores del presidente Piñera, se debe a que “Por primera vez en sus 27 años de historia, la Universidad del Desarrollo entrega un Doctorado Honoris Causa”. Entre las alabanzas que Larroulet formula, destaca la comparación que hace con Andrés Bello y el economista francés Jean Gustave Courcelle-Seneuil (ambos figuras protagonistas en la historia del Chile decimonónico): “Así como Bello fue fundamental para instaurar en Chile una cultura de Estado de Derecho, y Courcelle-Seneuil, para promover un sistema financiero moderno y una economía abierta, ambos en el siglo XIX, Harberger será reconocido por su aporte a la elaboración de una estrategia de desarrollo basada en la economía social de mercado económico, que le ha permitido al país el mayor progreso económico y social de nuestra historia... Sin duda, Arnold Harberger se ha ganado, muy merecidamente, un lugar destacado en la historia patria como uno de los forjadores del Chile moderno”. Cabe mencionar que el profesor de economía en UCLA continuó ayudando después de la dictadura a consolidar el modelo, trabajando para Joaquín Lavín en el primer mandato de Sebastián Piñera (2010-2014).¹²

11 Esta universidad fue fundada por reconocidos políticos y profesionales educados en la Facultad de Economía de la Universidad de Chicago y que son reconocidos actores o asesores de la derecha chilena: Ernesto Silva Bafalluy, Joaquín Lavín, Cristián Larroulet, Carlos Alberto Délano, Carlos Eugenio Lavín, Federico Valdés y Hernán Büchi.

12 Apoyo que ha continuado más allá que la simple formación de economistas, ya que ha sido, por ejemplo, asesor del Ministerio de Desarrollo Social durante el primer gobierno de Piñera (2010-2014), cuando Joaquín Lavín (estudiante de Harberger en Chicago) comandaba la cartera. (Capital, “La mano de Harberger en Desarrollo Social”).

Previo a comprender las influencias que Harberger y los Chicago Boys tuvieron durante la dictadura de Pinochet y que se mantiene hasta el día de hoy, debemos dar cuenta de lo que ha sido el pensamiento económico liberal en el país. Nuestra intención se centra en comprender cómo el Estado chileno desde el siglo XIX, las relaciones internacionales con EE.UU. en la década del cincuenta y la dictadura del '73, arman un panorama que revela lo que el historiador Manuel Gárdate ha llamado (2012) “la revolución capitalista de Chile”.

Podemos comenzar esta historia alrededor de 1850 con la llegada del mencionado economista francés, Jean Gustave Courcelle-Seneuil. Invitado por el gobierno de Manuel Montt (presidente por dos períodos consecutivos, de 1851 a 1861), su misión era “establecer definitivamente en Chile la cátedra de Economía Política en el Instituto Nacional y en la Universidad de Chile” (47). Si bien las ideas liberales ya eran conocidas en el país a comienzos de siglo, fue la llegada de este economista que sistematizó los estudios y aplicaciones de esta corriente político-económica. La influencia de esta duró hasta la crisis de 1870, que trajo como consecuencia una reacción por parte del gobierno para frenar la crisis: “el gobierno se vio prácticamente obligado a abandonar el *laissez-faire* para intervenir en la economía, hasta entonces una esfera reservada a los privados. La influencia de los seguidores del economista alemán Federico List se notó en la reacción al librecambismo, especialmente a partir de 1887, cuando Malaquías Concha funda el Partido Democrático (Radical Democrático), cuya principal bandera de lucha era la protección de la industria nacional y la oposición al liberalismo económico” (60).

Será la Guerra del Pacífico (1871) y la ocupación chilena de lo que era el territorio boliviano salitrero, lo que permitió salvar a las clases altas de impuestos y restricciones en su actuar económico. Sin embargo, las ideas proteccionistas se mantuvieron vigentes junto a la corriente liberal:

Los ingentes recursos obtenidos del impuesto a la exportación salitrera inyectaron a la economía chilena una cantidad inmensa de dinero, lo cual permitió anular —o al menos postergar— aquellas transformaciones que se consideraban necesarias para industrializar y diversificar la economía del país. Si bien las doctrinas librecambistas encontraron oposición en aquellos economistas seguidores de la escuela historicista alemana, en los hechos el país siguió funcionando, en términos económicos, dentro de un esquema de *laissez-faire* hasta 1920 e incluso hasta la Gran Depresión de 1930. (67)

La crisis política y económica chilena (1930-1932) que siguió a la Gran Depresión, reconfiguró el mapa político nacional: la división entre liberales y conservadores desaparece, y surge la diada derecha-izquierda (88). Este nuevo escenario se mantendrá relativamente estable hasta la década del setenta, pero sí cabe destacar dos aspectos interrelacionados. Por un lado, en este tiempo el Estado jugó un papel determinante en la economía, constituyéndose como “el gran agente económico” (91). Por otro lado, uno de los precedentes de la influencia ideológica de los EE.UU. y su 'apoyo' a las naciones del sur de sus fronteras, se dio a mediados de los cincuenta con la ayuda que se pidió al gobierno del norte y la posterior contratación de Julius Klein y Julien Saks. La llamada “misión Klein-Sacks” aconsejó al gobierno chileno a volcarse hacia una política económica liberal que cortara con la postura keynesiana que había regido hasta el momento: “en primer lugar, debía atacarse el problema de la inflación disminuyendo el déficit fiscal y rompiendo la indexación (keynesiana) entre salarios y precios. Con ello se pretendía retornar a la libertad de negociación y remuneraciones, para así avanzar posteriormente hacia la liberalización del comercio exterior. Se propuso también eliminar los subsidios, los controles de precios y los monopolios públicos y privados.” (103).

Un par de años antes, 1953, aterrizaba en Chile desde Paraguay, Albion Patterson, quien

tomaba el cargo de director del programa del gobierno de los Estados Unidos, AID Point Four. Fue Patterson quien convenció al rector de la PUC de ese entonces, el obispo Alfredo Silva Santiago, para fomentar un nuevo programa para los economistas de la universidad y que establecieran un convenio con la Universidad de Chicago:

El acuerdo definitivo entre ambas universidades comenzó a tomar forma a partir de junio de 1955, tras lograr la autorización de la embajada norteamericana para traer a un grupo de profesores de esa nacionalidad para establecerse en Chile y crear una escuela de posgrado en economía y formar capital humano. El 27 de junio del mismo año, Theodore Schultz, director del Departamento de Economía de la Universidad de Chicago, llegó a Santiago acompañado de otros académicos, entre quienes destacaba el profesor de economía de la misma unidad, Arnold Harberger. Tras permanecer una semana en el país y discutir los detalles del acuerdo, el equipo retornó a los Estados Unidos para conseguir las autorizaciones en sus respectivos departamentos. Los contratos finales fueron firmados los días 29 y 30 de marzo de 1956, estableciéndose un período inicial de trabajo de tres años. (126)

Este convenio es lo que se conocería como “Proyecto Chile” y aunque había terminado oficialmente en 1964, las universidades continuaron financiando los programas de becas para estudiantes chilenos a través del apoyo de fundaciones y de organismos de ambos países.¹³ Así, “Friedman, Becker, Harberger, Stigler y otros precursores y representantes del pensamiento

¹³ Para ver detalles del financiamiento del gobierno de EE.UU y privados de este país (como Ford, Rockefeller y Kellog) a Chile entre 1945-1962, revisar: “Asistencia de EE.UU a Chile 1945-1962”. Para la vinculación entre los Chicago Boys y el gobierno norteamericano, revisar el reporte de la Comisión Church (1976).

neoliberal formarán hasta la década de 1970 a más de 150 jóvenes economistas chilenos” (Fisher 106). Este proyecto daría sus 'frutos' cuando la dictadura militar aceptara el plan económico de los Chicago Boys. Este hecho es profundamente relevante, ya que las ideas revolucionarias que tenían estos nuevos egresados de Chicago habían tenido poca aceptación previo el golpe militar.¹⁴ Sería solo desde las alas de derecha conservadora (a pesar de que estos tecnócratas se consideraban 'apolíticos') que sus ideas serían recibidas para evitar que el país colapsara por la influencia socialista, especialmente desde que Allende y la Unidad Popular (UP) llegaron al poder en 1970. La postura política de los Chicago Boys se vislumbra en la cercanía con el movimiento gremial fundado por Jaime Guzmán, la cual afianzaron a finales de los sesenta (Huneus 2000). Como mencionamos, la 'inteligencia' detrás de la dictadura, fue el ideólogo gestor de la constitución de 1980. Por ahora, no nos centraremos en la ella, sino en lo que ha permitido que esta haya estado en vigencia treinta años luego de haber terminado la dictadura: el 'milagro' chileno de los Chicago Boys.

Como decíamos, la simpatía establecida entre gremialistas y Chicago Boys permitió el nacimiento de un grupo político en Chile que se caracterizó por ser conservador políticamente y liberal económicamente. Esta novedad de la época, nacida a finales de los sesenta, fue la

14 Gárate (2012) señala que esto se debe principalmente a tres razones relacionadas al Proyecto Chile: “primeramente, se lo consideró abstracto e inaplicable, debido al supuesto carácter ‘esotérico’ y ‘dogmático’ de sus diagnósticos y propuestas. En segundo lugar, el corpus normativo neoclásico chocaba con muchos de los postulados de la Doctrina Social de la Iglesia, que orientaba todas las actividades universitarias de la PUC, especialmente en los momentos en que se llevaba a cabo el Concilio Vaticano II. Por último, el argumento más contundente se relacionaba con la manifiesta intolerancia de la nueva escuela de pensamiento respecto de la enseñanza de otras perspectivas económicas al interior de la facultad” (139).

encargada de dismantelar lo que los gobiernos anteriores a Pinochet habían hecho, especialmente los de Frei Montalva (1964-1970) y Allende (1970-1973), e instauraron la matriz ideológica hegemónica que perdura hasta nuestros días. Comprender este hecho es de fundamental importancia, ya que la izquierda institucional chilena de la posdictadura ha optado por adaptarse al 'modelo' y modificarlo (ligeramente) a través de reformas, en vez de buscar ponerle fin a este.

Previo a que se diera el golpe de Estado el 11 de septiembre de 1973, la radicalización de los setenta se hizo sentir también dentro de la derecha, llevando a grupos de la élite económica y política a aceptar las ideas de los Chicago Boys como necesarias: “El antiguo dogmatismo que buena parte de la clase empresarial había visto en los economistas de Chicago, calificando sus ideas como ‘fuera de lugar’, desde fines de la década de 1950, apareció como realista y pragmático frente al deterioro rápido de la economía en un contexto de cambios revolucionarios de izquierda” (Gárate 158). De esta forma, llegamos a la toma del poder de los militares, quienes tenían desde un inicio la disposición de los expertos de Chicago, mas esto no produjo que la aceptación de su plan de gobierno, conocido como *El ladrillo*, fuera puesto en marcha inmediatamente. Sin embargo, el consenso actual es que la falta de un plan por parte de Pinochet y la necesidad de legitimar y mantener su poder, “fue lo que lo incitó a buscar un proyecto propio, revolucionario e incluso fundacional.” (182). La ignorancia de los nuevos ministros-militares del gobierno de Pinochet fue el escenario ideal para que aparecieran los asesores de Chicago (184). A esto se suma el rechazo de Pinochet y sus secuaces a lo que consideraban una 'ideologización' de la política y la 'amenaza marxista', lo que beneficiaría al grupo de economistas que, como dijimos, se autodenominaban apolíticos.

En síntesis, tres factores claves determinaron la victoria de los Chicago Boys: en primer lugar, su cercanía al poder, que luego de unos años los llevó a pasar de ser asesores a ministros del gobierno de Pinochet. En segundo lugar, eran los únicos que tenían dentro de la derecha un

proyecto sólido como *El ladrillo* para apalea los problemas económicos (sobre todo la alta inflación y el déficit en la balanza de pagos). En tercer lugar, la “apariencia científica” les permitió influenciar sobre los uniformados, por su supuesta conformación como tecnócratas apolíticos que tomaban decisiones por sobre los intereses personales (Rumié Rojo 150). Esta suma de factores produjo una revolución completa de la sociedad chilena, redefiniendo la ciudadanía hacia lo que se denomina el “homo neoliberal”, donde se concibe a los sujetos como ciudadanos-consumidores despolitizados que orientan todas sus actividades hacia el mercado (Lazzara 77). Antes de analizar las consecuencias de esto en nuestro contexto, terminamos nuestra historia señalando uno de los aspectos más macabros del nacimiento de esta nueva sociedad: el uso de la represión y las violaciones a los derechos humanos de la dictadura de Pinochet para facilitar la imposición del modelo.

Las extremas condiciones represivas que se vivieron durante la dictadura sembraron el terror en la población. Especialmente en los primeros días después del golpe, “el terror se apoderó de gran parte de la población, incapaz de comprender y, menos aún, de responder a la violencia que se cernía sistemáticamente sobre ella” (Valdivia 182). Este “shock” sería el primero de tres diferentes que permitirían pavimentar el camino al modelo neoliberal chileno. Los otros dos serían: la “terapia de shock” capitalista que Milton Friedman había enseñado a sus estudiantes en Chicago y que se caracteriza por imponer medidas económicas impopulares y agresivas en beneficio de quienes manejan el capital bajo la lógica que el mercado tiene la capacidad de auto-regularse (Klein 2008). El tercero, la investigación de Ewan Cameron recodificada como técnicas de tortura en el manual de Kubark, enseñado a la policía y ejército chileno a través del entrenamiento de la CIA y la Escuela de las Américas; lugar en donde Chile destaca por ser el segundo país latinoamericano en enviar a más miembros de sus fuerzas armadas a entrenarse, con un número de siete mil enviados hasta el año 2017 (Robin y Baudon

2004; McCoy 2012; “Chile, segundo país latinoamericano que más militares envía a la Escuela de las Américas” 2017).¹⁵ El punto fundamental que queremos remarcar es, nuevamente, el cambio de las políticas económicas y el surgimiento del neoliberalismo no hubiera sido posible sin que hubieran existido un régimen autoritario que mantenía a la gran mayoría de la población chilena aterrada y que era asesorado por un grupo de economistas de derecha que vieron en este contexto la situación idónea para articular los cambios necesarios al sistema estatal.

Así, técnica represiva, técnica de tortura y técnica económica fueron las herramientas que le permitió a Pinochet y a los Chicago Boys 'refundar' a la nación. El resultado de esta combinación, en palabras del Chicago Boy Sergio de Castro, se sintetiza en que “Con una metralleta en la raja, todo Chile trabaja” (citado en Gárate 189). Este proceso es lo que se ha conocido como el primer experimento que permitió concebir un Estado neoliberal (Harvey 7) el que como señala Klein (2008), sería la génesis que se propagaría por la región y llegaría hasta Medio Oriente con la guerra de Iraq. Es, a grandes rasgos, el modelo que ha definido el actuar de los Estados y de los grandes grupos económicos en las últimas décadas. De manera general, comprendemos el neoliberalismo como *un discurso hegemónico que impulsa la libertad individual (individualismo liberal) y la propiedad privada (financiarización de todos los aspectos sociales) como la mejor forma de vivir en sociedad; debido a esto, se busca regular las conductas de los sujetos que habitan estas sociedades, al mismo tiempo que se busca implementar políticas de gobernabilidad que administren los recursos y bienes sociales para que se encasillen bajo estos ideales de (supuesta) libertad.*

De esta forma, Harvey (2007) describe cómo el neoliberalismo se ha convertido en el

15 Hoy día oficialmente llamada Instituto del Hemisferio Occidental para la Cooperación en Seguridad. Para profundizar en la influencia de la Escuela de las Américas en la región latinoamericana, además de las referencias mencionadas, revisar: Gill (2004).

discurso hegemónico y transformado en el 'sentido común' para comprender e interpretar el mundo (3). A partir de esta definición, Ferguson (2010) señala que el neoliberalismo se ha convertido en el conjunto de políticas públicas que han permitido enriquecer a quienes son poseedores del capital, al mismo tiempo que producen una gran desigualdad, inseguridad y deterioro de los servicios públicos (170), aunque luego argumenta cómo podemos utilizar las herramientas del capitalismo-neoliberal para poder combatir las injusticias.¹⁶ Por otro lado, la aproximación que hace Brown (2015) se relaciona a un análisis foucaultiano que también se vincula al sentido común. Señala que esta es la forma en que el neoliberalismo impera actualmente, como una forma de razón. De manera sintética, desde la lógica del neoliberalismo, todas las esferas sociales están subordinadas al crecimiento económico. Independiente de las diferencias que podamos encontrar entre un contexto y otro, actualmente, el capital a nivel mundial comparte esta característica. Esta radicalización es lo que separa al capitalismo neoliberal del resto de los capitalismos (por ejemplo, del keynesianismo que rigió en Chile entre la década del treinta hasta los setenta): “La solución neoliberal para los problemas siempre es más mercados, mercados más completos, mercados más perfectos, más financialización, nuevas tecnologías, nuevas formas de monetizar” (221).

A esto se suma lo que Edelman (2013) ha sintetizado (tomando como base lo que postula John Quiggin) como las cinco ideas que imperan aún dentro del tejido social (y que jugaron un rol determinante en mantener el modelo global luego de la crisis de 2008): la primera, la supuesta estabilidad macroeconómica sin precedentes posterior a 1985. La segunda, la hipótesis

¹⁶ Recientemente podemos encontrar como importantes personajes dentro de la academia norteamericana han seguido el camino de Ferguson, entre ellos, el mismo Harvey y Judith Butler. Ver: Zero Books, “Is Capitalism Too Big to Fail? (The Capitalist Realism of David Harvey)”.

de la eficiencia de los mercados, esto es, los precios que se generan a través de los mercados financieros son el mejor estimado del valor de una inversión. La tercera, el equilibrio general dinámico estocástico, es decir, el análisis macroeconómico debe derivar de modelos tanto microeconómicos como de modelos de actores-rationales de comportamiento. La cuarta, la economía 'por goteo': todas las políticas que benefician a los ricos, tarde o temprano, benefician al resto de la sociedad. Finalmente (y probablemente uno de los pilares ideológicos más fuertes del capitalismo liberal en cualquiera de sus versiones), el sector privado siempre hace todo mejor que el sector público (273-274). Incluso, más relevante para comprender la lógica perversa del capital en la actualidad esta en comprender que “el capitalismo no consiste tanto en vender lo que es producido, sino en *volver contabilizable lo que todavía no lo es*, en volver evaluable lo que en la noche anterior todavía parecía absolutamente inapreciable, en crear nuevos mercados: aquí está su reserva oceánica de acumulación. El capitalismo es la extensión universal de la *medición*.” (Comité invisible “Ahora”).¹⁷

En el contexto local, durante la dictadura esto se consolidó a través de la privatización de la gran mayoría de los servicios, desmantelando el Estado de bienestar. Principalmente, la salud, la educación y el sistema previsional (otra de las acciones en las que Chile fue pionero), han sido las privatizaciones más nocivas. Las consecuencias de estas y otras (des)regulaciones que han favorecido a los grandes grupos económicos en desmedro de las grandes mayorías es lo que ha desatado el estallido social. Luego de casi cuatro décadas de explotación neoliberal, el modelo chileno colapsa. El desafío al que nos enfrentamos como sociedad estará determinado a nuestra

¹⁷ El Comité Invisible es el apodo que tiene la autoría de tres libros publicados hasta el momento, *L'Insurrection qui vient* (2007), *À nos amis* (2014), *Maintenant* (2017), los cuales desarrollan una reflexión crítica de las sociedades contemporáneas desde una postura de izquierda radical, alineada con el anarquismo y el comunismo.

capacidad de ver opciones efectivas al modelo. Esto, por simple que pueda parecer, conlleva un reto enorme, ya que, “el éxito mayor del neoliberalismo como ideología, pese al fracaso evidente de sus políticas, haya sido generalizar la idea que no había modelo alternativo posible y solo era viable introducir paliativos o correcciones” (Garretón 17). La consecuencia de esto ha sido un proceso de despolitización de la ciudadanía, tanto a nivel local como a nivel global. Es lo que Araujo y Martuccelli (2012) describen como el alejamiento y distanciamiento de la vida política (47).

Este factor político es, para Agamben (2013), un quiebre con lo que se había gestado siglos atrás en Atenas: la ciudadanía era el principal criterio de identidad social. Ahora, esta ha sufrido un paulatino proceso de despolitización: “Lo que en un principio era una forma de vida, una condición esencial e irreductiblemente activa, se ha convertido ahora en un estado jurídico puramente pasivo, en el que la acción y la inacción, lo privado y lo público se difuminan progresivamente y se vuelven indistinguibles” (9). De esta forma, nos explicamos el por qué, si podemos probar empíricamente los problemas e injusticias que el capitalismo (sobre todo en su versión neoliberal) produce para la gran mayoría de las personas, continuamos viviendo bajo su yugo:

Justamente, el nuevo contrato social es el que los consumidores firman con las casas comerciales, transando fáusticamente sus derechos civiles a los definidos como deudores por los administradores bancarios del crédito. Pensado desde otro lugar, el modelo produjo también sus propios sujetos. Sujetos cuyas identidades colectivas... se encuentran pulverizadas por las reglas combinatorias de la globalización y la flexibilidad de los mercados. (49)

Nos desenvolvemos entre pantallas y ofertas que nos prometen satisfacer cada deseo que tengamos. ¿Por qué preocuparme por lo político, si el mercado es capaz de suplir mis

necesidades? Reiteramos: “si el capitalismo triunfa todos los días, no es sólo porque aplasta, explota y reprime, sino también porque es deseable.” (Comité invisible 3-4). Este deseo es lo que nos convierte en seres indiferentes la gran mayoría del tiempo. Por esto, optamos por seguir creyendo en el dogma capitalista que, como toda utopía, está presente en nuestro imaginario como la mejor opción para resolver nuestros males: “el capitalismo encierra una promesa de superávit, sobreabundancia, en la que todos podemos participar, cuando finalmente llegue nuestro turno. En este sentido, el capitalismo es un hermoso sueño” (Straume 30). Esta creencia es la que se enuncia de boca de los gestores del modelo chileno en el documental *Chicago Boys* (2015). Como señala una de las directoras del documental, Carola Fuentes, la película “no es sobre economía... es una película sobre personas y sobre los valores que estas personas tenían y tienen, y sobre los cuales tomaron decisiones que marcaron el rumbo del país y se quedaron en el ADN de los chilenos” (Cooperativa, “Documental 'Chicago Boys'”). Esto es lo que Lazzara describe al mencionar que los Chicago Boys “encarnan la emergencia del *homo neoliberal*” chileno (57).

El documental es una fuente directa al testimonio de los protagonistas de la historia que hemos relatado acá. Cuenta con los relatos de Arnold Harberger, Sergio de Castro, Rolf Lüders, Ernesto Fontaine, entre otros miembros de la “mafia”, como enuncia este último integrante en el documental, mencionando que es como 'Alito' Harberger denominaba a los estudiantes chilenos de Chicago, siendo él el “padre” de estos “ahijados” (20:45-22:34). El grupo de entrevistas nos permite develar la supuesta actitud despolitizada que se han encargado de proyectar y defender desde el primer momento en escena. Por ejemplo, para Harberger el Proyecto Chile no solo no tuvo relación con la Guerra Fría, sino que entre risas dice que no es capaz de “ver la conexión” entre ambos hechos (*Chicago Boys* 5:00-5:10). Este tipo de enunciación nos permite dar cuenta de cómo la ideología neoliberal, como mencionamos, exagera la idea de que la economía es una

ciencia que no debe considerar los aspectos socioculturales. De esta forma, la lucha ideológica de la Guerra Fría (como en este caso) o las violaciones a los Derechos Humanos (en el contexto chileno) no tienen supuestamente relación a su labor como expertos. Otro ejemplo lo encontramos en Sergio de Castro, quien señala que en Chicago “jamás se habló de política o se trató de envenenar, entre comillas, a la gente que iba a estudiar allá” (9:38-9:47). La primera parte del documental nos permite conocer la percepción que tienen los Chicago Boys sobre su propia formación y vivencias en EE.UU.

La reticencia a hablar o considerarse como sujetos políticos no le niega a Sergio de Castro (asesor en un comienzo y luego ministro de la dictadura entre 1975-1982) expresar la “felicidad infinita” que sintió cuando ocurrió el golpe de Estado (44:00-44:04),¹⁸ una aseveración paradójica, desde sus propios valores, si consideramos que la 'libertad' es el concepto base de la ideología que propugna. Esta paradoja se refuerza cuando se muestran imágenes de archivo de reuniones entre Chicago Boys después de la dictadura donde el mismo de Castro asevera que fue gracias a la cúpula militar de Pinochet que se les permitió aplicar las medidas que diseñaron (48:03-48:18). Es más, pide categóricamente al resto de los personajes de la reunión que mencionen a algún otro general que los hubiera apoyado, a lo cual él mismo responde “ni uno”; y que la “suerte” estuvo en que Pinochet alcanzó el mando de la junta militar (48:24-48:50). Claramente, su testimonio da cuenta de que las simpatías y las creencias políticas, son más evidentes de lo que le gusta aceptar. Al final, este mismo tecnócrata nos ejemplifica como se concibe la libertad dentro del paradigma del homo neoliberal cuando contesta a la pregunta de cuál era su ideal de país en la dictadura. Asevera: “El del Ladrillo, libertad obviamente, la mayor

18 Tampoco le impide negar a él y el resto de los entrevistados el conocimiento sobre la

represión, los abusos y las violaciones a los Derechos Humanos, ya que como dicen, ellos se encargaban de la “cosa económica nomás”.

libertad posible... el Estado, lo más chico posible, porque... lo que es de todos, no es de nadie” (56:06-56:29).

Es la figura de Ricardo Ffrench-Davis, Chicago Boy 'díscolo' dentro del grupo, retratado por sus ideas económicas y políticas moderadas, quien señala que en la dictadura se vieron enfrentadas violentamente dos concepciones de libertad: por un lado, la “libertad para emprender” y, por otro, la “libertad para pensar y decidir en una sociedad democrática” (1:06:05-1:06:25). Como sabemos, el primer concepto de libertad triunfó en la disputa gracias a la dictadura y las fuerzas armadas que reprimieron a punta de cañón a todas las personas que decidieron resistirse. De esta forma, vemos que el pináculo de la historia de la economía liberal en Chile transforma radicalmente los valores socioculturales del país, y la herencia de esto, se deja sentir luego de tres décadas. Como se ve en el documental, son los mismos protagonistas de estos hechos quienes lo enuncian explícitamente en la tercera y última parte de la película.

Más importante que las medidas económicas impuestas, consideramos que la derrota más grande que ha sufrido la sociedad chilena es la victoria ideológica de los valores que los Chicago Boys, la dictadura y los gobiernos posteriores, y las políticas internacionales de los EE.UU, construyeron. Las protestas de las últimas décadas en el país son un reflejo del descontento social hacia este sistema de valores. Esto se debe principalmente a la incapacidad de poder sobrevivir dentro de las normativas neoliberales. El uso de las fuerzas armadas y su militarización progresiva son ejemplo de que el neoliberalismo efectivamente necesita un pequeño Estado, el cual cumple con dos funciones principalmente: aplicar des-regulaciones y re-regulaciones que favorezcan a los grandes grupos económicos, y reprimir a quienes decidan alzarse contra las consecuencias de estas políticas.

Ejemplo de esto lo revisaremos en el capítulo 2, el cual problematiza lo que Patricia Richards (2013) contextualiza en el marco del conflicto entre el Estado y el pueblo Mapuche,

aludiendo a que el supuesto ‘milagro chileno’ neoliberal ha profundizado las desigualdades raciales. La autora argumenta que en realidad esta imagen esconde una compleja realidad de inequidad y conflicto social, que se agrava aún más al tratarse del pueblo Mapuche. Las reformas neoliberales de Pinochet han provocado que su territorio ancestral sea explotado por las élites locales y las grandes corporaciones forestales. Describe que con la consolidación de las demandas del movimiento Mapuche, el Estado y los diversos gobiernos que han tenido el mando han optado por responder con políticas de desarrollo multicultural. Esto se ha traducido en que más que plantear un diálogo con las comunidades, se han reconfigurado los guiones neoliberales para ‘incluir’ a los Mapuche. En concreto, todos los que desean algún apoyo estatal frente a la amenaza de las grandes corporaciones y latifundistas, deben sumarse a aceptar medidas que buscan fomentar el libre mercado. Por otro lado, los que no están dispuestos a aceptar esto, en particular quienes luchan por la autonomía de su pueblo, son criminalizados y catalogados como terroristas.

El mercado como agente regulador de las individualidades dentro de una sociedad se torna implacable. Las consecuencias de este cambio ideológico para las generaciones de la posdictadura se enmarcan dentro de lo que Fisher (2009) describe como “hedonia depresiva”, esto es, una condición que “no está constituida por la incapacidad de obtener placer sino por la incapacidad de hacer otra cosa que no sea perseguir el placer. Existe la sensación de que 'falta algo', pero no se aprecia que solo se puede acceder a este disfrute misterioso y perdido más allá del principio del placer.” (22). Esto articula dos aspectos mencionados: por un lado, la imposición de los valores del homo neoliberal y, por otro, el funcionamiento del deseo y goce dentro del paradigma capitalista. Es desde esta mirada que leemos la democracia chilena de la posdictadura como despolitizada (Barozet 2016; Delamaza 2016; Penaglia 2016; Ruiz 2015; Ruiz 2016). Por ello, a fin de cuentas, es que no encontramos escapatoria a la 'pesadilla liberal-

capitalista', sobre todo si consideramos que los gobiernos de la transición optaron por aceptar la herencia dictatorial y “corregir” el neoliberalismo (Garretón 2012).

Esto es lo que encontramos en la literatura de uno de los representantes más famosos de esta generación, Alberto Fuguet. Su primer libro, *Sobredosis* (1990), es una compilación de cuentos que, como el mismo autor señala, se llama así “porque es gente que esta con sobredosis de todo. De drogas, de política, que se yo.” Ejemplo claro de esto es el primer cuento del libro “Deambulando por la orilla oscura”. El protagonista, un adolescente de trece años apodado el Macana, acuchilla a otro joven por un duelo (sin mencionar las razones de este) y luego recorre un mall del barrio alto santiaguino mientras el efecto de las drogas que consume (anfetaminas) le producen una paranoia que finalmente lo llevan al suicidio para evitar ser atrapado por los guardias de seguridad. El enfoque de la narración es en este joven y su indiferencia frente a lo que le rodea. Reiterativamente, el cuento nos recuerda que “*It’s hard to give a shit these days*” (9-10) en la nueva sociedad de consumo. El mall en Chile es el nuevo espacio neoliberal que aparece para ofrecernos lo mejor del mercado, disponible gracias a las tarjetas de crédito y créditos de consumo. Por ello, el Macana y su consumo de drogas para “poder sentir un poco de intensidad real” (13) son el ápice de una sociedad que solo ofrece al mercado como respuesta a las necesidades humanas. Al final, el personaje destroza su chapita de *no future*, y se ve arrinconado: “no encontraba ningún sitio, ningún escape.” (14). Mientras escapa por la muralla del último piso del mall, piensa que “ya no había nada que hacer... Pegó un salto y voló varios segundos hasta estallar en el pavimento trizado.” (15).

Este relato nos permite resaltar dos aspectos fundamentales: si por un lado las políticas económicas, como hemos revisado, cambiaron radicalmente el funcionamiento nacional, el mall se constituye como el nuevo espacio urbano predilecto; se convierte “de facto, en la plaza pública de nuestra época” (Salcedo y De Simone 44; Moulian 1999). De manera simbólica,

podemos pensar que el acercamiento a las mercancías en las vitrinas de los malls son directamente proporcionales al distanciamiento de la ciudadanía y su interés por lo político. La consecuencia, como ejemplifica el Macana, es que independiente del desprecio que se pueda tener a estos lugares, son el nuevo espacio público al que concurrimos constantemente. La capacidad de satisfacer nuestras necesidades de consumo funciona como el perfecto narcótico del nuevo orden social. De esta forma, el malestar que se desata de vivir en una sociedad injusta y desigual, se adormece:

los individuos se vuelven más y más sujetos autoorientados, sin bases materiales para anclarse simbólicamente en el espacio social... sólo el trabajo y el consumo constituyen su norte de socialización. Lo que alimenta la precariedad de este sujeto alienado no es la sobrevivencia física sino la precariedad misma de la elección. Estamos frente a una existencia situada dentro del tejido social producido por la tecnocracia. La certeza de la estabilidad de los regímenes asalariados, alrededor de la cual se había construido el sujeto colectivo de la política, ha sido reemplazada por la oferta individuada de identificación del mercado... Queda claro que la posibilidad de elegir equivale a la de imaginar un lugar de pertenencia y reconocimiento anclado en la compra. (Blanco 33-34)

Este es el panorama que caracterizó gran parte de los noventa y los primeros años del presente siglo. Sin embargo, a medida que las reformas al sistema chileno se hacían cada vez menos efectivas y los tiempos dictatoriales se alejaban, encontramos un “despertar de la sociedad” como describe Garcés (2011), caracterizado por una rebelión de una parte significativa de la sociedad chilena (7). Al igual que él, gran cantidad de los análisis que se han hecho de la sociedad chilena reciente (esto es, el Chile del siglo XXI) señalan que el colapso del modelo impuesto en dictadura es evidente (además de los textos ya mencionados, destacamos *El*

derrumbe del modelo (2012) de Alberto Mayol). Algunos de los hitos más emblemáticos que preceden al estallido social de 2019 son: el “Mochilazo” en 2001, la “Revolución Pingüina” en 2006 (ambas protagonizadas por los estudiantes secundarios), las movilizaciones de secundarios y universitarios en el 2011, las movilizaciones feministas del 8M en los últimos años y las marchas del movimiento No+AFP en contra del actual sistema previsional. La caída del modelo que ha imperado en Chile desde los setenta es un asunto político (Mayol 162). Así, independiente que las instituciones hayan optado por omitir o reformar, se vislumbra una “posibilidad y capacidad de refundar la política” (Zarzuri 155). De lo anterior es que podemos conjeturar que el descontento social en Chile ha ido en exponencial crecimiento desde principios del siglo XXI, llevando a diferenciar lo ocurrido en octubre de 2019 debido a que lo que vivimos en ese momento fue confluencia orgánica de los diversos movimientos sociales sin que hubiera alguno a la cabeza. Es decir, ya no se protestaba por la educación, los derechos de las mujeres, la salud o las pensiones, sino que por la totalidad del modelo.

Como describe Penaglia (2016), el Chile de los últimos años ha visto aparecer con mayor fuerza a grupos de izquierda no institucionales que buscan consolidar organizaciones para establecer una sociedad anticapitalista no institucional, pero que “hasta el momento no ha[n] sido capa[ces] de conformar una alternativa clasista y 'revolucionaria' que haga sentido a los sectores populares” (151). El estallido social del 18 de octubre permite considerar que un cambio social radical es posible.

1.2 Chile despertó: de nuevo la libertad

Es muy probable que la palabra *libertad* sea una de las más utilizadas dentro de los discursos políticos y sociales actuales. Desde los polos más extremos tanto de izquierdas como de derechas, la lucha por la libertad (o su mantención) es fundamental para toda sociedad

democrática. Una definición sencilla podría ser que la libertad es “lo que haces cuando nada te detiene” (Larson 9). Simple, pero concreta, esta definición comprende que la libertad no es un ideal abstracto, sino que es un ejercicio concreto: es “la posibilidad vital concreta que tiene todo ser humano de desarrollar plenamente todos los poderes, capacidades y talentos que la naturaleza le ha dotado y ponerlos en cuenta social.” Así, cada persona tendrá sus propios intereses y motivaciones para hacer lo que quiera en la medida en que no se le coarte su libertad. De esta forma, a menor interferencia de una tutela eclesiástica o política, “más eficiente y armoniosa se volverá la personalidad humana, más se convertirá en la medida de la cultura intelectual de la sociedad en la que ha crecido.” (Rocker 31).

Sin embargo, y he aquí el quiebre que tenemos con el paradigma liberal, nadie puede considerarse libre si es que no reconoce esta cualidad en los demás: “Mi libertad es la libertad de todos, porque yo no soy realmente libre, libre no solo en ideas, sino también en los hechos más que cuando mi libertad y mi derecho hallan su conformación y su sanción en la libertad y el derecho de todos mis iguales” (Bakunin en Malatesta 36). Como vimos en la sección pasada, no solo las ideas neoliberales impuestas en la dictadura impulsaron la lógica del ciudadano-consumidor, sino que han impulsado una exacerbación del individualismo liberal. De esta forma, para pensar en constituir nuevas sociedades, debemos tener como base otras fuentes de inspiración que permitan modificar nuestras concepciones de lo que es ser persona y vivir en comunidad. Consideramos que darnos cuenta de nuestra condición relacional que nos conforma como seres, es un punto base para tener en cuenta al pensar y practicar la libertad:

por muy independiente que parezca o me crea ser por mi posición social, aunque sea papa, rey o emperador, no soy más que el producto incesante de lo que son los demás hombres entre sí. Si son ignorantes, miserables y esclavos, mi existencia se determina por su ignorancia, su miseria y su esclavitud. Si yo soy ilustrado e

inteligente, su estupidez me limita y me hace ignorante; si soy valeroso e independiente, su esclavitud me esclaviza; si soy rico, su miseria me inspira temor; si soy privilegiado, tiemblo ante su justicia. Quiero ser libre y no puedo, porque en mi derredor todos los hombres no quieren ser también libres. Y no queriéndolo, se convierten para mí en instrumento de opresión. (36-37)

Para complementar esto, considerar el concepto de *poder* como la contraparte de la libertad permite dar mayores detalles a la importancia de esta. Como punto de partida, consideremos la descripción que hace Foucault (1998) sobre el poder: “Las relaciones de poder están extremadamente extendidas en las relaciones humanas. Ahora, esto no significa que el poder político esté en todas partes, sino que existe en las relaciones humanas una amplia gama de relaciones de poder que pueden entrar en juego entre los individuos, las familias, las relaciones pedagógicas, la vida política, etcétera” (283). Es decir, una primera consideración que debemos tener es que dentro de esta definición no se plantea la idea del poder como algo abstracto, sino que siempre como una relación. Esto produce que los análisis que podemos hacer de estas relaciones sean complejos debido a la movilidad que en ellas existe. Sin embargo, el autor describe que puede haber “situaciones” o “estados de dominación” que bloquean esta cualidad, lo que describe como la situación en donde parte de las relaciones de poder se bloquean por “un individuo o grupo social..., inmovilizándol[as] y evitando cualquier reversibilidad de movimiento por medios económicos, políticos o militares” (283). A grandes rasgos, las relaciones jerárquicas estructuradas (según sexo-género, raza, clase, especie) y el poder de los Estados son ejemplos de esta tendencia a la inmovilidad en las relaciones de poder dentro de una sociedad. En este sentido,

El poder opera sólo de forma destructiva, empeñado siempre en forzar cada manifestación de la vida a la camisa de fuerza de sus leyes. Su forma intelectual

de expresión es dogma muerto, su forma física fuerza bruta. Y esta falta de inteligencia de sus objetivos también pone su sello en sus partidarios y los vuelve estúpidos y brutales, incluso cuando originalmente estaban dotados con el mejor de los talentos. Aquel que se esfuerza constantemente por forzar todo en un orden mecánico, finalmente se convierte en una máquina y pierde todo sentimiento humano. (Rocker 33)

De esta forma, la práctica de la libertad está delimitada (y en casos extremos, casi anulada) cuando los privilegios de un grupo imperan y ordenan el tejido social. Entonces, hacer “lo que haces cuando nadie te detiene” está supeditado a las relaciones de poder en las que nos encontramos como sujetos sociales. Todo análisis que podamos hacer debe tener en consideración esta característica. Sin embargo, nuestro foco estará puesto en un tipo de relación de poder que consideramos la más coercitiva actualmente, la del Estado. La razón detrás de esto yace en que es finalmente el Estado la institución que decide las formas de la democracia dentro de su soberanía. Esto no implica que, sin lugar a dudas, las grandes fortunas capitalistas son a fin de cuentas los dueños del mundo. Sin embargo, lo que nos interesa señalar acá es que es el monopolio de la fuerza del Estado y la democracia representativa son los mecanismos por los cuales se mantiene este estado de las cosas. Por ello, toda lucha anticapitalista que busca una mayor igualdad en las condiciones materiales entre personas, debe ser una lucha consciente de la necesidad de la erradicación del Estado como administrador de lo social, ya que:

“Podemos tener un Estado tan legítimo como quieras, sometido a la crítica de la prensa, elecciones democráticas, etcétera, etcétera, aparentemente a nuestro servicio. Pero aún así, si miras de cerca cómo funciona el poder estatal más democrático, en la medida en que se manifiesta a través de la autoridad, y el poder necesita autoridad, tiene que haber, por así decirlo, entre líneas, todo el tiempo

este mensaje de: Sí, sí, sí, estamos legitimados por las elecciones, pero básicamente podemos hacer contigo lo que queramos”. (“Slavoj Zizek: the Pervert's Guide to Ideology”)

La actualidad chilena posterior al 18 de octubre de 2019 reveló que ese mensaje “entre líneas” se puede materializar con nefastas consecuencias. El momento en que la institucionalidad estatal se ve amenazada en su control, la cara represiva es la que surge como medida de 'contención'. Para el contexto regional, esto no es una historia nueva, sino que todo lo contrario, parecería ser parte de nuestra condición existencial. Grandin (2010) describe que los campesinos latinoamericanos han estado desde el siglo XIX protestando en contra de las injusticias sociales en los diferentes territorios nacionales que conforman la región. Esta es una de las condiciones que caracterizan a todos los conflictos políticos actuales, sobre todo a lo que él llama el “siglo revolucionario” (que parte con la revolución mexicana y termina con los conflictos en centro América en la década de los ochenta): “ante la amenaza revolucionaria, los conservadores cambian su apoyo de la libertad al orden, el cambio a la estabilidad y la represión preventiva al terror ejemplar.” (17). La lucha por reivindicar las injusticias sociales es la génesis de América Latina y ha sido el motor que mueve el traspaso del poder de una élite en otra a lo largo de nuestra historia.

Entonces, no nos centraremos en cuestionar si un gobierno es bueno o malo en su gestión (aunque podamos comprobar esto a través de estudios empíricos) y/o a cuáles deberían ser las medidas que el Estado, independiente del gobierno de turno, tiene que tomar. Nuestro objetivo, en cambio, será desarticular la naturalización existente de que *tenemos* que ser administrados ya que esta es la *mejor* forma de convivir. La aceptación de esta organización social se traduce principalmente en la ilusión democrática de los derechos y las posibilidades de reconocimiento. Es decir, el Estado sería el garante de regular que las libertades individuales de las personas sean

respetadas. Acá nos topamos con lo que creemos es el problema principal de esta forma de pensar debido a que se nos puede otorgar libertad. ¿Es ésta algo que debe estar garantizada a través de derechos? Si esto fuera así, entramos en una paradoja: el Estado no solo define lo que es la libertad (permitiendo y prohibiendo), sino que nos la impone. Y si hablamos de libertad, no podemos comenzar desde el punto de que esta puede sernos impuesta.

En relación a esto, para quienes confiados de que cierta 'imposición' no es necesariamente negativa y que al fin de cuentas, es la mejor opción que tenemos, el mayor problema con el que nos topamos no sería las incapacidades del Estado de reconocer a grupos de personas (que dentro del paradigma liberal capitalista en el que vivimos, puede conseguirse), sino la capacidad de poder quitar ese reconocimiento cuando le sea necesario. El problema yace en gran parte en nuestras propias conciencias: atrapados por esta ideología, nuestra creatividad al momento de pensarnos en comunidad está restringida por el paradigma liberal-capitalista y la institucionalidad del Estado.

Desde la década de los ochenta, la versión neoliberal del capitalismo ha exacerbado esta condición, achicando aún más los límites del lenguaje y del pensamiento; hemos sido reducidos a una “ontología empresarial” en la que “es *simplemente obvio* que todo en la sociedad, incluida la atención médica y la educación, debe funcionar como un negocio” (Fisher 17). La naturalización de esta idea es el verdadero éxito de los defensores del capitalismo. Esta condición es la que Fisher (2009) describe como “realismo capitalista”, la que

deriva en parte de la forma en que el capitalismo subsume y consume toda la historia anterior: un efecto de su 'sistema de equivalencia' que puede asignar a todos los objetos culturales, ya sea iconografía religiosa, pornografía o el *Das Kapital*, un valor monetario ... El realismo capitalista, por lo tanto, no es un tipo particular de realismo; es más como el realismo en sí mismo... La tesis de

Fukuyama de que la historia ha llegado al clímax con el capitalismo liberal puede haber sido ampliamente ridiculizada, pero es aceptada, incluso asumida, al nivel del inconsciente cultural. (4-6)

Si bien estos hechos generan un malestar general al entrar en la esfera pública, creo que nos hemos habituado por demasiado tiempo a funcionar dentro de esta lógica. Si en las calles estamos por mejoras en la salud, la educación, calidad de vida, mejores condiciones laborales, entre otros, seguimos increpando a nuestros gobernadores que actúen para que podamos conseguir mayor igualdad y justicia. Criticamos la sociedad neoliberal en la que hemos vivido en las últimas décadas, pero seguimos considerando al Estado como el interlocutor ideal para poder cambiarla. ¿Cómo podría ser esto posible si es desde esta institución que se construyen las políticas que permiten el funcionamiento capitalista? Está claro que es una fantasía pensarnos fuera del 'sistema' en las condiciones actuales en las que vivimos, pero limitarnos a pensar sólo dentro de los paradigmas de estas condiciones es ponernos inmediatamente un cerco para pensar y actuar de otras formas. La efervescencia social que vivimos a finales de 2019 (y que probablemente vuelva luego de superar la pandemia del COVID-19) es solo un puntapié inicial; debemos prepararnos para seguir la lucha cuando las 'grandes alamedas' vuelvan a la tan ansiada 'normalidad' del gobierno.

La pregunta por la libertad nos obliga a cuestionarnos nuestra propia existencia individual y social, inseparables la una de la otra, sin ser estrictamente lo mismo. Si definimos la libertad como el acto de hacer de manera irrestricta lo que se nos da la gana, destruiríamos la vida social al buscar dominar al resto (independiente del modo en que hagamos esto): “Si todos dieran rienda suelta a sus instintos, toda vida social sería destruida y con ella nuestra libertad, pues el hombre es un ser social y, si está solo, no es libre, sino esclavo de sus necesidades primarias, que la colectividad socialmente organizada le ayuda a satisfacerse” (Fabbri 6). La libertad no es

limitada por lo social, sino que se construye en este. Las formas en que esto se sigue dando actualmente es a través de la verticalidad estatal: gobernadores y gobernados. Claramente, esto nos remite a lo que Marx y Engels (2012) escribían en 1848: “La historia de toda sociedad, hasta el presente, es la historia de la lucha de clases... opresores y oprimidos, han estado enfrentándose unos a otros... pugna que siempre ha terminado en una transformación revolucionaria de la sociedad entera o en la ruina mutua de las clases combatientes” (33).

Atrapados en esta pugna, hemos visto avanzar nuestra historia latinoamericana en un ir y venir constante. Nos enfrentamos a una visión reduccionista de nuestras sociedades: por un lado, están los tiempos donde el descontento social y las desigualdades son apaciguadas con las políticas reformistas de los gobiernos. Por otro lado, hay momentos donde el descontento y los problemas desbordan los mecanismos de la institucionalidad y surgen los “estallidos” sociales. Estos últimos son terreno fértil para que se produzca una “situación revolucionaria”, en la cual convergen tres factores: contendientes que buscan controlar el Estado, el apoyo de estos por una parte importante de la población y, finalmente, la evidente incapacidad o la nula voluntad de los gobernadores de suprimir esta posible alternativa (Cucchetti 107). En el contexto chileno del 18 de octubre vivimos claramente una situación revolucionaria, el fin de año de 2019 finalmente abría la puerta para volver a pensar el fin de la política institucional al alero del Estado y los partidos políticos.

Esta posibilidad abre la puerta a lo que Cucchetti define como un “resultado revolucionario”, esto es, “suponen directamente una transferencia de poder de manos de quienes lo utilizaban” (107). Si bien el autor no está postulando en sí el fin de la política, nuestro análisis busca radicalizar lo que se puede concebir como un resultado que haga un recambio en el poder (y volviendo a activar la pugna de clases con una nueva élite), a plantear una opción que busca romper con esto. Las ideas revolucionarias, o mejor dicho, las situaciones y (a veces) los

resultados revolucionarios no son algo nuevo en la región. Como señalan Boisard y Palieraki (2012), “La difusión de la palabra 'revolución' en América Latina sugiere que la idea revolucionaria ocupa un lugar privilegiado en el imaginario de todos los actores políticos, independiente de su orientación ideológica” (124). Con ello, podemos pensar cómo esta idea se materializó en la revolución mexicana de principios del siglo XX, la de Guatemala en 1944, en la cubana en 1959, en Chile en 1970, con la sandinista en los ochenta, desde el EZLN en Chiapas desde 1994... y de vuelta a Chile, ¿nuevamente en el 2019? Cada una de ellas, con su sello particular, logró desarticular el poder. Cada una de ellas, tarde o temprano, se institucionalizó. Es en esta situación donde encontramos una nueva vuelta a la rueda de la lucha que Marx y Engels describían a mediados del siglo XIX.

Lo que queremos dejar claro no es la incapacidad de poder contrarrestar y derrocar un poder injusto. Las múltiples revoluciones latinoamericanas son claro ejemplo de ello. Es más, estas mismas han sido utilizadas por los diversos actores políticos para justificar su accionar. Si mencionamos los más reconocidos de la izquierda, no debemos olvidar que también podemos encontrar ejemplos en la derecha, como en el caso del golpe de Estado brasileño en 1964 donde se reivindicaba la toma del poder como una acto revolucionario (Chirio 83). Entonces, lo que se hace evidente es que debemos romper con la 'tradición' de que una revolución es lo que finalmente nos permitiría romper con la lógica de mercado que nos impone condiciones de vida precarias y que cuando el grupo 'elegido' llegue al poder, nos podremos finalmente librar del capitalismo. Si bien hoy no logramos concebimos sin el Estado, el último tiempo nos ha demostrado que podemos iniciar un camino para no tener que depender de él. El impulso que debemos estimular es el de evadir esta necesidad. Mientras las autoridades buscan legalizar una parte de las demandas sociales (de manera paupérrima), las manifestaciones en contra de estas medidas y de la forma institucional de hacer política se mantiene firme. El “despertar” de Chile

se relaciona no solo a protestar contra los abusos y las desigualdades estructurales, sino que en buena medida, también es un ir contra la cultura hegemónica liberal-capitalista. Aunque la batalla contra el Estado no está asegurada, no se podrá negar que un cambio en nuestras formas de vidas se está vislumbrando con mayor fuerza que en cualquier momento anterior de nuestra historia reciente: “Que la fragmentación del mundo desoriente y desmonte todas las certezas heredadas, que desafíe todas nuestras categorías políticas y existenciales, que retire el suelo por debajo de la propia tradición revolucionaria, esto es lo que es cierto: nos pone en un desafío” (Comité invisible, “Ahora”).

Entre medio de este desafío, las consecuencias del 18O están lejos de poder ser descritas de manera concreta debido a que es un proceso interrumpido por la pandemia global del coronavirus. Sin embargo, lo que si es posible de evidenciar es el desconcierto y temor que se produjo en las clases dirigentes. Si bien este siglo no ha estado ausente de masivas movilizaciones en el país, principalmente las mencionadas más arriba, ahora vemos una confluencia de fuerzas y movimientos. No solo el grupo ya mencionado (aunque se les puede adjudicar la acción gatillante con la evasión del transporte público), sino que podíamos ver en las calles a un sinnúmero de agrupaciones y organizaciones: feministas, movimientos políticos, grupos en contra del sistema de pensiones, organizaciones de migrantes, funcionarios de la educación, de la salud, hinchadas de fútbol, otakus, entre otras. Este panorama sí era nuevo en lo que concierne a movilizaciones y protestas del Chile de la posdictadura. Por ello, la consigna de “no son treinta pesos, son treinta años” resonaba en las bocas, pantallas y murallas a lo largo del país y fácilmente identificó a la gran mayoría de la población.

Mientras nos quejábamos en la tranquilidad de nuestras redes sociales, poco se preocupaba la institucionalidad estatal de contener a la gran mayoría de las personas. Pero desde el momento en que las calles comenzaron a ser nuevamente un espacio de resistencia a los

abusos de la autoridad, la respuesta oficial fue una de las represiones más grandes vistas desde la vuelta a la democracia. Para todas las personas conscientes del problema en el Wallmapu, saben que este tipo de maniobras no es una práctica nueva, pero sí marcó un punto de inflexión su masividad. Si antes nos topábamos constantemente con este tipo de prácticas hacia el pueblo Mapuche (principalmente), ahora estas se masificaban a lo largo del país. Las severas consecuencias que cientos de personas sufrirán por el resto de sus vidas (en especial quienes sufrieron pérdida de visión) han pasado a sumarse a la lista de los abusos del Estado chileno.

Acá llegamos a un punto fundamental en nuestro trabajo: si comprendemos que el modelo económico chileno (en su momento laureado y hoy bastante criticado) es el gran causante de los problemas sociales que se viven en nuestra sociedad, el Estado es cómplice y guardián de este. Esto no es para nada sorprendente; lo que sí lo es, desde nuestra consideración, es que sigamos pidiéndoles a las instituciones estatales que cambien nuestras condiciones de vida, siendo que es a través de ellas que las precariedades y vulnerabilidades de la sociedad se estructuran y mantienen. Es probablemente Audre Lorde (1993) una de las personas que mejor ha sintetizado esto: *“las herramientas del maestro nunca desmantelarán la casa del maestro. Pueden permitirnos vencerlo temporalmente en su propio juego, pero nunca nos permitirán lograr un cambio genuino”* (112). No hay forma más clara y directa de exponer la situación a la que nos enfrentamos. Relativizar este hecho es buscar difuminar la lucha de clases. Esto no implica, sin embargo, dejar de lado las múltiples diferencias que se entrecruzan en la esfera social, sino que al contrario, es (como se mencionaba más arriba) desafiar “todas nuestras categorías políticas y existenciales”. Por ello, creer en la certeza del reconocimiento social y en que las victorias legislativas vaticinan cambios en el funcionamiento psíquico de las individualidades y de las instituciones sociales es, a fin de cuentas, replicar la lógica del maestro.

La esperanza en que el sistema social mejore a través de sus propias reglas e instituciones

es no comprender las estructuras que configuran la sociedad en la que vivimos. En este sentido, compartimos el retrato que el grupo insurreccional Comité Invisible hace:

La esperanza, ese ligerísimo pero constante *impulso hacia mañana* que nos es comunicado día a día, es el mejor agente de mantenimiento del orden. Nos informan cotidianamente de problemas hacia los cuales no podemos [hacer] nada, pero hacia los cuales habrá seguramente *mañana* soluciones. Todo el sentimiento aplastante de impotencia que esta organización social cultiva en cada uno con la vista perdida no es más que una inmensa pedagogía de la espera. Es una huida del ahora. Ahora bien, nunca ha habido, no hay y nunca habrá más que el ahora. E incluso si el antaño puede ejercer una acción sobre el ahora, es porque ese antaño nunca fue él mismo sino un ahora. Como lo será el mañana. El único modo de comprender algo en el pasado es comprender que fue también un ahora.... Una mente que piensa en términos de porvenir es incapaz de actuar en el presente. (“Ahora”)

La esperanza en una nueva constitución en el Chile actual es el “agente de orden” con el que nos topamos. Si bien es un acto que rompe simbólicamente con el legado de la dictadura, el problema tanto en que hayamos optado por “aprobar” el cambio a la Constitución, sino en esa *esperanza* que este cambio representa. La libertad no es una garantía que se asegura con una nueva constitución, menos aún a través de la democracia representativa en la que vivimos. La libertad tampoco es solamente “personal” como los ideólogos liberales tanto enuncian y defienden, especialmente al hablar de propiedad privada. En el contexto de nuestra discusión, las ideas de Jaime Guzmán recopiladas en el libro *Escritos personales* (1992), reflejan que dentro de este paradigma la libertad individual debe prevalecer sobre la sociedad: “la sociedad está al servicio de las personas que la integran y no al revés” (46). De esto concluye que la misión del Estado es “el bien común general, fin último y supremo de Estado, [que] debe entenderse como

el conjunto de condiciones sociales que permita a todos y a cada uno de los seres humanos que lo integran alcanzar su fin personal, o sea, su perfección, en la mayor medida posible” (48). Así, podemos dar cuenta de dos características fundamentales en relación a la libertad desde el paradigma liberal chileno: por un lado, la persona siempre está sobre la sociedad ya que esta está al servicio de la primera. Por otro lado, la necesidad del Estado como administrador de lo social. Estas son las ideas principales que recorren la Constitución escrita por Guzmán y sus colaboradores que han permanecido como motor ideológico.

Sin embargo, nuestra posición se adscribe a pensar en la libertad como una “libertad de iguales” como describe Chiara Botticci (2013), ya que “no puedo ser libre si todos los que me rodean no lo son o, lo que es lo mismo, si no tengo los medios materiales y cognitivos para realizar mi libertad.” (16). Al igual que la autora, nos vinculamos a los ideólogos anarquistas (Bakunin, Malatesta) para volver a pensar en lo que significa ser libres y afrontar que desde un lente ácrata lo que resalta principalmente son las cadenas que acarreamos a diario. Por ello, hacemos el hincapié en que no solo debemos buscar un cambio social con las herramientas del maestro (el Estado, el liberalismo, el capitalismo), sino que un cambio social que impulse una sociedad de personas libres e iguales. Es importante ser enfáticos en que no hay una opción, desde nuestro punto de vista, de poder conseguir esto dentro de los paradigmas actuales; por esto, rechazamos cualquier práctica reformista al sistema actual. Como veremos a continuación, la historia chilena nos enseña una valiosa lección en relación a esto. El hincapié no está en solo conocerla, sino más bien aprender de ella y poder así dejar de caer en los mismos errores.

1.3 El sueño chileno: el poder constituyente

Han pasado treinta años desde el fin de la dictadura en Chile y, a pesar del tiempo transcurrido, el modelo (como vimos en la primera sección) se mantiene. Nos hemos centrado por bastante

tiempo en observar cómo el neoliberalismo chileno paso de 'milagroso' a 'catastrófico'. Ser el laboratorio social donde esta versión del capitalismo se produjo (Klein 2008) nos otorga ese lamentable galardón. Sin embargo, quedarnos en la historia reciente puede nublar los potenciales de cambio social. Es en este ejercicio que *En nombre del poder popular constituyente* (2011) del historiador Gabriel Salazar se inscribe. Explica que en Chile ha habido dos momentos donde podemos vislumbrar un derrumbe del modelo del Estado liberal (recordemos que este es el que mantiene al capitalismo, independiente de su versión), sin, obviamente, tener un resultado exitoso. El primero fue a comienzos del siglo XIX, con el movimiento social-ciudadano del período 1822-1828 y el segundo a principios del XX con el movimiento social-ciudadano de 1918-1925.¹⁹ Ambos períodos se caracterizan por un ejercicio del poder que el autor define como “poder constituyente”, es decir, “el que *puede y debe ejercer el pueblo por sí mismo* -en tanto que ciudadanía soberana- para construir, según *su* voluntad deliberada y libremente expresada, *el Estado* (junto al Mercado y la Sociedad Civil) que le parezca necesario y conveniente para su desarrollo y bienestar.” (27). Al igual que con las revoluciones de la región, la historia cuenta cómo las élites respectivas logran mantenerse en el poder. Esto es, el Estado liberal perdura:

Y lo increíble es que, tras casi 200 años de lucha, hemos terminado siempre rigiéndonos por un Estado liberal, porque el de 1833 lo era, el de 1925 también, y el de 1980 es, por añadidura, *extremistamente* neoliberal... No hemos avanzado prácticamente nada, ni en imponer lo que, en su momento, queríamos, ni en recordar bien después qué queríamos, ni en saber exactamente por qué el Estado liberal "al cubo" nos ha tenido 200 años seguidos al borde de la crisis, al extremo de que nuestra Izquierda Parlamentaria se ha jugado (y juega) todo el tiempo para

19 Una descripción de las particularidades de cada uno de estos movimientos puede revisarse en la obra mencionada en su capítulo “III – Historia social”.

entrar al Estado vigente (liberal) y para hacernos creer que, ya incorporada (y aun mimetizada) en *ese* Estado, nos terminará resolviendo, gracias a su leal presencia dentro de él, *todos* nuestros problemas y miserias. Varios de nuestros presidentes más respetados: José Manuel Balmaceda, Pedro Aguirre Cerda, Eduardo Frei Montalva y Salvador Allende Gossens, intentaron gobernar para el pueblo (o para Chile) desde la cima de esos Estados liberales, suicidándose, incluso, a nombre de su supuestamente legítima legalidad...

¿No hay algo que huele mal en todo esto? (81-82)

Revisar la historia nos señala claramente la pestilencia que hemos debido soportar, pero nos muestra en qué hemos errado y cómo evitar caer nuevamente en la ilusión liberal: *no podemos construir una nueva sociedad con los métodos institucionalizados* (“las herramientas del maestro”). Por ello, y es aquí donde nos compete nuestra labor, el cambio constitucional no es una carta segura (o incluso asegurada) para un cambio. La constitución en sí tiene un rol protagonista en el funcionamiento de las instituciones dominantes y, al mismo tiempo, es el núcleo del Estado liberal y la configuración de la democracia representativa. Entonces, el problema radica en considerar que el cambio de la constitución nos permitirá construir una sociedad más justa y equitativa. Este cambio se basa en la esperanza puesta en la misma democracia representativa que en los 200 años de historia chilena ha servido a unos pocos. Es una falacia pensar que si podemos elegir a quienes nos representan y hasta cierto grado (siempre bastante restringido) podemos elegir las medidas que nos rigen, podremos construir mejores sociedades.

No buscamos, a pesar de lo anterior, vaticinar las potencialidades de cambios socioculturales que puede generar que efectivamente la constitución cambie, sino reflexionar sobre lo que resulta ser lo paradójico de asumir el cambio como una certeza. Tomamos las

palabras de Cappelletti para describir esto:

En algunos casos extremos, cuando la democracia representativa ‘entra en crisis’, debido a un general e inocultable deterioro de los valores que supuestamente la fundamentan, la mayoría abjura del sistema y reniega de los partidos, pero aún así *se muestra incapaz de asumir el poder que le corresponde y de autogestionar la cosa pública*. El condicionamiento pavloviano es tan potente que, después de cada explosión popular, se da siempre una reordenación de los factores de poder y, cuando eso no se logra satisfactoriamente, se produce una explosión militar. (“Falacias de la Democracia”, énfasis nuestro).

Podemos pensar que la pandemia del COVID19 es “una reordenación de los factores de poder”, apaciguando (por ahora) la explosión social que se desató el 18 de octubre pasado. Sin embargo, la esperanza de que las cuarentenas desaparezcan y la sociedad vuelva a una normalidad transitoria, trae consigo el potencial de la revuelta nuevamente (sin querer decir que no se mantenga hasta cierto grado aún). Además, el debate en torno a la nueva constitución (que es lo que nos compete) continúa, pero nuestra incapacidad de pensarnos fuera del binomio apruebo-rechazo es limitante. En concreto, esto es un ejemplo más de cómo Cappelletti (1985) describe nuestra actitud como personas frente a la delegación del poder, que trae como consecuencia, la concentración de este:

El fenómeno básico que da origen a tal concentración puede describirse como una *delegación* (que pronto se convierte en cesión definitiva) *de los poderes de los individuos y de los grupos* naturales (comunidades locales, gremios, guildas, confraternidades, etc.). *En términos éticos cabría describir tal cesión como una actitud de fundamental pereza o cobardía*. Desde un punto de vista social debe explicarse así: los hombres (individuos y grupos) ceden a determinados individuos

el derecho de defenderse y de usar sus energías físicas, a cambio de ser eximidos del deber de hacerlo. Nace así el poder militar. *Ceden también el derecho de pensar*, de usar su capacidad intelectual, de forjar su concepción de la realidad y su escala de valores, a cambio de ser relevados de la pesada obligación y del duro deber de hacerlo. Nace entonces el poder intelectual y sacerdotal. (17, énfasis nuestro)

De esta forma, una vez que se ha constituido, el Estado se convierte (en el sentido más hobbesiano de la palabra) en una persona artificial independiente de los sujetos que lo produjeron: concedemos nuestra capacidad de ser soberanos (Botticci 93). Por ello, el resultado revolucionario que necesitamos debe estar en concientizarnos de que nuestro futuro debe estar en nuestras manos; una obviedad que ha pasado al olvido en nuestro presente. En específico, seguir considerando que la delegación de nuestro poder como personas (por ínfimo que a veces sea o parezca) a una institucionalidad jerarquizada y elitista nos permitiría construir mejores sociedades, es una paradoja. Como señala Fisher (2009) es a Jameson y Zizek a quienes se les atribuye la famosa frase “es más fácil imaginar el fin del mundo que imaginar el fin del capitalismo”, lo que genera “la sensación generalizada de que no solo el capitalismo es el único sistema político y económico viable, sino también de que ahora es imposible siquiera *imaginar* una alternativa coherente” (2). Nuestro punto acá es dar cuenta de que el Estado ha sido el encargado de facilitar, regular y defender que esto sea así. Por ello, *no podremos conseguir el fin del capitalismo mientras no consigamos el fin del Estado*. Por sobre todo, no podremos conseguir el fin del Estado si no conseguimos pensar y actuar fuera de las lógicas de este. Capitalismo y Estado funcionan como simbiosis. Para todas las personas que vemos una necesidad en acabar con el primero, debemos entender que esto solo podrá ocurrir si es que eliminamos al segundo... El límite de nuestra sociedad estará delineado por el límite de nuestra

creatividad. Nuestra capacidad para derrumbar los moldes que se nos han impuesto es un requisito básico para construir nuevas formas de relacionarnos.

Consideramos que la gran dificultad de conseguir esto, hasta el momento, se vincula al problema al que nos enfrentamos (sobre todo quienes nos posicionamos como anticapitalistas) en responder a la pregunta: “¿qué queremos en realidad?”. Zizek (2012) plantea que en general nos enfrentamos con respuestas o bien morales (“las personas no deberían servir al dinero, sino que al revés”) o bien que se relacionan a una vaga socialdemocracia keynesiana (1:24:00-1:59:00). Frente a esto, el autor interpreta el mensaje detrás de Occupy Wall Street como una posición crítica: hay algo fundamentalmente equivocado en el sistema capitalista y las instituciones democráticas existentes, no son lo suficientemente fuertes para hacerse cargo de esto (2:19:00-2:35:00). El estallido chileno de octubre de 2019 se relaciona bastante con este mensaje; luego de tres décadas de cinismo político, finalmente la institución es puesta en jaque. Ya no nos enfrentamos a una persona en el poder de manera ilegítima (un dictador) o solamente a la ineptitud del gobierno (encabezado por Sebastián Piñera), sino que a la misma forma de relacionarnos y constituirnos como sociedad. Es por primera vez en mucho tiempo (casi cien años, siguiendo a Salazar) que vislumbramos la posibilidad de cambio.

1.4 Despertando del sueño liberal: el poder destituyente

El poder político, a diferencia de otras formas de poder, puede utilizar la coerción física para hacerse valer. Weber (citando a Trotsky) describe como todo Estado se basa en la fuerza, pero debe lograr ser más que esto para que se considere legítimo. Para que esto ocurra, el poder político debe tener sentido dentro de su constitución imaginal. Si no lo hace, deja de ser poder político y se convierte en mera violencia, fuerza física. Esta es, en última instancia, la razón por la que debe descansar en lo imaginal (Botticci 100). En *Imaginal Politics - Images Beyond*

Imagination and the Imaginary (2014) Chiara Botticci analiza el poder de las imágenes en la política, describiendo en una primera instancia como estas son creadas por nuestra propia facultad individual, por el contexto social o de una compleja relación entre ambas. De esto se desprende no solo el campo de posibilidades que representa lo imaginal, sino que “la capacidad humana para formar imágenes es primordial y debe tenerse en cuenta su papel; segundo, que incluso dentro de un imaginario social particularmente opresivo y cerrado, siempre existe la posibilidad de que surja la imaginación libre de los individuos.” (70).

Ahora, lo que estamos viviendo es un quiebre en este sentido de legitimidad que las imágenes de la política se han encargado de construir en las últimas tres décadas. Así, el querer desarrollar una nueva constitución que rompa simbólicamente con la dictadura, da la sensación de que se puede comenzar 'de cero' en una sociedad mejor. El peligro de esto lo señalaba Malatesta (1930) al referirse a los procesos constituyentes: “una Asamblea Constituyente es el medio utilizado por las clases privilegiadas, cuando una dictadura no es posible, ya sea para prevenir una revolución, o, cuando una revolución ya ha estallado, para detener su progreso con la excusa de legalizarla, y retirar muchos de los posibles logros que el pueblo haya obtenido durante el período insurreccional” (“Contra la Asamblea Constituyente”). Pensar con estas palabras el escenario que vivimos actualmente, no es muy alentador. Se legitimará, finalmente, una nueva carta constitucional, pero si desde ese punto en adelante solo se ve menguada la situación revolucionaria que se materializó el 18O, es muy poco probable que logremos conseguir los resultados revolucionarios que queremos.

Sin embargo, iría en contra todo este análisis considerar que este camino es el único posible para el cambio. Por ello, acá entra en juego lo que definiremos como *poder destituyente*: “Para empezar, destituir no es atacar la institución, sino la necesidad que tenemos de ella. No es criticarla —los primeros críticos del Estado son los propios funcionarios; en cuanto al militante,

cuanto más critica el poder, más lo desea y más desconoce su deseo—, sino poner todo el empeño en lo que ella supuestamente hace, fuera de ella” (Comité invisible “Ahora”). Esta capacidad de pensarnos por fuera de la institucionalidad es lo que buscamos analizar y problematizar a lo largo de este trabajo. Cada uno de los casos que veremos en los diversos capítulos tienen la intención de mostrar diversos matices, ideas y prácticas que buscan ejemplificar esto. No hay en ninguno de ellos una 'solución'; las respuestas dependerán del contexto particular; sin embargo, lo que rescatamos es esta forma de hacer sin el Estado y no solo de hacer críticamente. Resaltamos un actuar situado que se piensa como inicio y fin de su quehacer vital, sin concebir que los gobiernos (cualquiera que sea) deban legislar para conseguir resultados.

Así, sin querer entrar en la dialéctica Estado/movimiento social como única resolución posible de problemas, estos ejemplos nos permiten comprender que un movimiento social es en general, “un instrumento de gestión de lo social” que permite al mismo tiempo, una “renovación de la institución... Generación tras generación, con su gran juicio, el Estado ha sabido cooptar a los que se mostraban dispuestos a dejarse comprar, y aplastar a los que se las daban de irreductibles.” (“Ahora”). Si no logramos escapar de este ciclo, si no nos damos cuenta de que la 'resistencia' es una forma necesaria, mas no única, al modelo global que nos enfrentamos, podemos comenzar a aceptar nuestra derrota... nuevamente. Acá es donde la idea de destituir entra en juego: “La noción de destitución es necesaria para liberar el imaginario revolucionario de todos los viejos fantasmas constituyentes que lo entorpecen... Pues existen las insurrecciones constituyentes, las que terminan como han terminado todas las revoluciones hasta este día: volcándose en su contrario, aquellas que se hacen ‘en nombre de...’ — ¿en nombre de quién? El pueblo, la clase obrera o Dios, poco importa.” (“Ahora”). Esto es producto del carácter mitológico que la noción de revolución tiene en la modernidad política (de Privitellio 208). La

idea revolucionaria gatilla fácilmente los sueños utópicos de un mejor mañana, pero como ya mencionamos más arriba, la esperanza es el mejor agente para mantener el orden.

En síntesis, plantear como método y fin del estallido de octubre de 2019 en Chile la reforma constitucional, “presenta la ventaja de satisfacer a la vez el deseo de cambiarlo todo y el deseo de no cambiar nada — no son, finalmente, más que algunas líneas, modificaciones simbólicas. En la medida en que se debatan palabras, en la medida en que la revolución se formule en el lenguaje del derecho y de la ley, las vías de su neutralización son conocidas y están preparadas.” (Comité invisible “Ahora”).

Es por esta razón que debemos articularnos y establecer modos de vida ajenos a los aparatos del poder constituyente. Esto no solo responde a las razones que hemos explicado en relación a la creencia en la eficacia de una nueva carta constitucional y la posibilidad de cambio social. Surge también de la necesidad de hacer frente a como se concibe a sí mismo el Estado en el siglo XXI. Agamben (2013) señala que en la actualidad, más que nunca antes, vivimos en un Estado que se estructura dentro del paradigma de la seguridad (aunque los inicios de esto se remonten a las ideas de Quesnay en la Francia del siglo XVIII). En la actualidad, este paradigma implica que:

cada disensión, cada intento más o menos violento de derrocar su orden, se convierte en una oportunidad para gobernarlos en una dirección rentable. Esto es evidente en la dialéctica que une estrechamente al terrorismo y al Estado en una espiral viciosa sin fin. A partir de la revolución francesa, la tradición política de la modernidad ha concebido cambios radicales en la forma de un proceso revolucionario que actúa como el *pouvoir constituant*, el “poder constituyente” de un nuevo orden institucional. (14)

Por esto, tenemos la necesidad de “abandonar este paradigma y tratar de pensar algo como un

puissance destituante, un puro 'poder destituyente', que no se puede capturar en la espiral de la seguridad.” (14). Podemos ver claramente el hilo conductor que Agamben sigue al vincular estrechamente el paradigma de la seguridad con el cambio de las sociedades disciplinarias a las de control que Deleuze (1992) describía basado en las investigaciones de Foucault. Toma esto para poder enfatizar la importancia de pensar el poder destituyente; sobretudo en una sociedad que es más policial que política, donde todos los ciudadanos somos “potenciales terroristas” (11).

En consecuencia, vemos menos posibilidades de cambio en nuestro contexto a través de una nueva constitución que lo que podemos evidenciar en otros momentos históricos, ya que la militarización y la vigilancia encuentran su máximo apogeo como herramientas de control estatal hoy en día (y las probabilidades solo indican que esto seguirá en aumento). Hacer frente a esta realidad, es imposible. A diario podemos ver las imágenes de la represión que no solo caracterizan a Chile, sino que al mundo. Se podrá creer y simpatizar (o incluso ser parte) con todas las organizaciones y movimientos de resistencia esparcidas por las diversas sociedades, y algunas tendrán mejores resultados que otras, sin embargo, ninguna nunca ha logrado mejorar las condiciones sociales de manera definitiva o, más importante aún, dar un quiebre definitivo a la lógica del poder (dominante/dominado). Aunque cada movimiento se origine y movilice desde esta idea, la llegada al poder de una nueva fuerza establece un nuevo orden opresivo. Por eso enfatizamos,

“donde la lógica constituyente viene a estrellarse contra el aparato del poder, cuyo control intenta tomar, una potencia destituyente se preocupa más bien por escapársele, le retira toda posibilidad de dejarse tomar por él, en la misma medida en que gana en toma sobre el mundo, que al margen ella forma. Su gesto propio es *la salida*, tanto como el gesto constituyente es típicamente la toma por asalto. En una lógica destituyente, la lucha contra el Estado y el capital vale en primer lugar

por la salida de la normalidad capitalista que en ella se vive (Comité invisible, “Ahora”)

Este cambio no solo implica una nueva direccionalidad, lo que podríamos sintetizar en la no-toma (sea a través de la votación, la reforma o la revolución que deviene institución) del poder institucional, sino que implica un cambio en el cómo nos pensamos: “es necesario reemplazar la ontología de la sustancia por una ontología del *cómo*, una ontología de la modalidad” (Agamben 73). Esta última es una invitación a “repensar desde el principio el problema de la relación entre potencialidad y acto.” (73). Así, de manera concreta: “La cuestión no es luchar *por* el comunismo. Lo que importa es el comunismo que se vive *en la lucha misma*.” (Comité invisible, “Ahora”). Así, las imágenes que debemos alimentar no son las de la reforma que permite una nueva constitución que marcaría un antes y un después de las desigualdades sociales (como si eso fuera posible). La dirección debe apuntar en continuar con la unión y solidaridad que en las calles, en las plazas, en las reuniones entre amistades, se desató con más fuerza que nunca luego del 18 de octubre. Si la historia del socialismo nos ha enseñado el fracaso del camino 'tradicional', es decir, la toma del poder estatal para cambiar la sociedad, podemos acercarnos más a construir una sociedad basada en la acción directa y libre de todo tipo de explotación y dominación (Malatesta 67).

Por ello, si queremos finalmente encontrar una alternativa al capitalismo (en cualquiera de sus versiones), el poder destituyente permite salir de la dialéctica económica como centro de la disputa. Esto es probablemente lo que a los marxistas les cuesta más comprender, lo cual Tronti expone de manera simple: “No me canso de repetir que se habla en exceso de economía, no digo demasiado, sino que no se habla de otra cosa... Y todo se reduce a esto... El capitalismo es la economía y la economía política es el capitalismo. Y si se hace una crítica del capitalismo permaneciendo en el interior de la economía política no se consigue salir fuera de él” (Tronti

“Sobre el poder destituyente”). Esta crítica que se relaciona con el análisis que Polanyi (1944) había realizado varias décadas antes del mismo surgimiento de lo que hoy hemos definido como neoliberalismo, al explicar cómo el liberalismo económico había malinterpretado la Revolución Industrial porque insistía en juzgar los eventos sociales desde una perspectiva económica (33-34). Deberíamos plantearnos, entonces, si es que tenemos que seguir viendo los aspectos sociales *solo* desde una perspectiva económica y considerar que este lente es el idóneo. Nuestra respuesta es clara: no podemos.

Entonces, si uno de los problemas más grandes que todo movimiento revolucionario (de izquierda) vivió en el siglo pasado fue que, aún cambiando el cuerpo social, no lograron crear una sociedad comunista igualitaria, no podemos sentarnos a esperar que llegue “un evento mágico donde el verdadero agente revolucionario despierte” (“Slavoj Zizek: the Pervert's Guide to Ideology”). La gran lección que nos deja la historia de Chile de las últimas décadas es que la verdadera fuerza revolucionaria que triunfó es el capitalismo. Ahora dependerá de nuestro actuar que esto se mantenga o se termine. Parafraseando las palabras de Fromm en el epígrafe, planteamos la duda que surge con una nueva constitución, ¿habremos llegado a una nueva etapa en Chile o nos estaremos acercando a ella?

2. Ilusiones liberales en las tierras del jaguar. Pensando el Estado y la violencia desde el conflicto con el pueblo Mapuche

El 14 de noviembre de 2018 a las 22:24 el poeta Raúl Zurita publica en su cuenta de Facebook: “EL HORROR CONTINÚA EL ASESINATO DE CAMILO CATRILLANCA PERPETÚA TODOS LOS CRÍMENES, LOS REPITE CON MAYOR FEROCIDAD EN EL PUEBLO Mapuche ¡ASESINOS! ¡ASESINOS! ¡ASESINOS!... NO HAY DEMOCRACIA, NO HAY DERECHO, NO HAY JUSTICIA” (mayúsculas en el original).

La sucinta pero directa publicación increpa a los funcionarios de gobierno a contestar cuál es la democracia, el diálogo y el progreso del que tanto se jactan con respecto al conflicto entre el Estado chileno y el pueblo Mapuche, si en las comunidades el abuso de las fuerzas armadas y la represión se han convertido en una constante siempre en aumento. Un par de días más tarde, la periodista Mónica Rincón publicó en Ciper una columna titulada “Pueblos indígenas: ¿Nuevo Trato?”, donde, de manera más discreta que el poeta Zurita, criticaba las políticas (ligadas al reconocimiento constitucional y enmendar la destrucción sistemática del Wallmapu) que desde el Estado chileno se han puesto en acción para resolver el ‘conflicto’. El evidente fracaso de éstas, evidenciado en el asesinato de Catrillanca, es expuesto por la periodista para enfatizar que “debiera ser el recordatorio definitivo del fracaso del Estado chileno para avanzar, esta vez de verdad, hacia un nuevo trato con los pueblos indígenas”.

Rincón nos recuerda que el ‘nuevo trato’ desde el Estado hacia los pueblos indígenas fue la nota que marcó la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas del año 2001. Dicha comisión nacional buscó encontrar soluciones a la falta de reconocimiento de los pueblos indígenas y paliar la explotación sistemática de sus tierras. Más aún, para el caso específico del pueblo Mapuche, la comisión daba tres años de plazo para resolver los conflictos

de tierra pendientes en la zona sur de Chile, ya que “entregar los reclamos de tierras de los pueblos y comunidades indígenas al tiempo, esperando que el olvido las sepulte, constituiría un error que alentaría los conflictos frecuentes y permanentes...” (Comisión Verdad Histórica, citado por Rincón). La periodista luego señala la falta de mesura que el hecho desató, sin saber con certeza lo que había ocurrido realmente con Camilo Catrillanca, comunero Mapuche asesinado por el sargento de Carabineros de Chile Carlos Alarcón Molina, el 14 de noviembre de 2018. Se hace necesaria una posición que nos permita “conocer al otro”, lo que “implica estar dispuesto a conversar y a *renunciar a la violencia*. Significa no comenzar con prejuicios” (énfasis nuestro).

Tomando las palabras de Rincón como punto de partida, debemos preguntar: ¿qué violencia es a la que debemos renunciar? La respuesta más básica y obvia sería responder a esta pregunta con un ‘a todas’. Pero me parece que la pregunta por la renuncia a la violencia debe centrarse en dos aspectos: por un lado, cuáles son las violencias que se enfrentan en las situaciones específicas a las que nos acotamos, y por otro, la necesidad de comprender las causas de estas violencias para así poder realmente “renunciar” a ellas. La pregunta para este caso sería, ¿cuáles son las causas que han perpetuado la violencia en el Wallmapu? Si nos ponemos a reflexionar, la respuesta inmediata sería la demanda por las tierras usurpadas. Sin embargo, lo que abordaremos a continuación es que más allá de la demanda por las tierras hay una lucha que epitomiza las diversas demandas y violencias del conflicto: esta es, la demanda por la autodeterminación del pueblo Mapuche.²⁰ Para ello, tomamos la lucha y experiencia de la

²⁰ Cuando hablamos de autodeterminación nos referimos específicamente al derecho político que busca recomponer la soberanía territorial suspendida por la ocupación del Wallmapu; es “el derecho ‘que tienen todos los pueblos o naciones a decidir, en forma soberana, su futuro político, social, económico y cultural, como también la estructura de gobierno y la

Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco (CAM) y en particular la de su vocero, Héctor Llaitul, como punto de partida para abordar la relación entre el Estado chileno, la violencia en la zona centro-sur del país y la autodeterminación Mapuche. Principalmente, el texto *Weichan. Conversaciones con un weychafe en la prisión política* (2012) es el foco de análisis para demostrar que desde el Estado no puede haber cabida frente a las demandas de autodeterminación del pueblo Mapuche que grupos como la CAM reivindican. Así, delineamos claramente la violencia con que se delimita la democracia estatal: racismo institucional, represión en las 'zonas de conflicto', abusos de poder, prisión política²¹, son parte del testimonio de Llaitul en el libro.

En sintonía con este análisis, encontramos los trabajos de académicos Mapuche como Nahuelpan, Anchio, Caniuqueo y Antileo que reflexionan sobre el tema en *Historias Mapuche - Perspectivas para (Re)Pensar la Autodeterminación* (2013). Textos que dialogan con las problemáticas presentadas en ¡... *Escucha, winka...!* (2006) que ha sido parte de los textos seminales para pensar sobre el conflicto desde la perspectiva de los Mapuche. A su vez, autores de ambos trabajos son parte de la Comunidad de Historia Mapuche (CHM) quienes desde su formación en el 2004 han tenido la misión de “dialogar y pensarnos desde nuestras variadas formas y lugares de inserción en la lucha del pueblo Mapuche por dismantelar el colonialismo en sus diferentes manifestaciones y reconstruir el Wallmapu” (CHM, “Quienes somos”). A esta labor se suman no-Mapuche que han visto cómo el colonialismo chileno ha mantenido un estado de dominación frente a los pueblos indígenas. Por un lado, textos como *Estado, conflicto étnico*

participación que desean” (Pairican 23).

21 Desde el año 2001, Hector Llaitul ha sido un objetivo constante por parte de la policía del Estado. Cumpliendo en reiteradas ocasiones condenas en prisión, amparadas por la Ley Antiterrorista (más detalle de esa ley será desarrollada posteriormente).

y cultura. Estudios sobre pueblos indígenas en Chile (2013) abordan la problemática de manera general para cuestionar las políticas estatales. Más específico, la labor de Tito Tricot (2013, 2014, 2017), es enfática en valorar la lucha de grupos como la CAM para reflexionar sobre el poder estatal y la violencia política en el conflicto.

Es importante señalar que la autodeterminación es un concepto central dentro del derecho internacional consuetudinario y de los tratados que afirman los derechos de los pueblos indígenas, a quienes se les considera como una entidad colectiva no estatal; esto permite concederles a estas comunidades derechos convencionalmente asociados con la condición de estado a la soberanía de la gobernanza, la integridad territorial y la autonomía cultural (Baker 11). Así, el concepto de autodeterminación incluye en su concepción a los conceptos de soberanía, que refiere principalmente a la autoridad política dentro de un Estado o grupo político, y al de autonomía, vinculado a la capacidad de una persona o pueblo-nación de desarrollarse libremente en relación a sus prácticas culturales, pero que no necesariamente implica una libertad plena con respecto a otra entidad política (como un Estado). Como señala el historiador Fernando Pairican (2020):

La Autodeterminación es un derecho humano. Así lo consagró la ONU en 2007, recomendando a todos los Estados a avanzar hacia esa meta en relación con la población indígena. El movimiento Mapuche ha sostenido la Autodeterminación desde 1984... Si la transición a la democracia en 1990 situó al país en una nueva etapa histórica luego de diecisiete años de dictadura, las naciones originarias también vivieron, por decirlo de algún modo, su propia “transición hacia los derechos fundamentales”. Esto último es lo que ha negado el Estado chileno; y al ocupar la violencia ha radicalizado al mismo movimiento. (“La vía xampurria (mestiza) hacia la Autodeterminación”)

El asesinato de Camilo Catrillanca el 14 de noviembre de 2018 es uno de los lamentables y evitables casos de los cuales el pueblo Mapuche ha sido víctima por parte de las fuerzas del Estado y civiles, en especial contra quienes tienen algún rol activo por la lucha de su pueblo.²² Este asesinato, como el del resto de Mapuche en el territorio chileno, se relaciona entonces a la reticencia del Estado chileno de conceder autodeterminación al pueblo-nación Mapuche; especialmente en los sectores rurales en donde las comunidades reclaman su derecho ancestral a las tierras. Antes que Catrillanca, en junio de 2017, Luis Marileo Cariqueo y Patricio Gonzáles fueron asesinados por el ex-sargento de carabineros Ignacio Gallegos Pereira en Ercilla. En octubre de 2014, Víctor Mendoza Collío (werken, vocero, de su comunidad) fue asesinado por desconocidos en su hogar en Ercilla. Semanas antes, José Mauricio Quintriqueo Huaiquimil murió atropellado por un inquilino del fundo Nilpe en Galvarino. En agosto de 2013, Rodrigo Melinao Lican, dirigente Mapuche, murió asesinado por un disparo de escopeta sin saberse el responsable del hecho. En agosto de 2009, Jaime Mendoza Collío murió por un balazo por la espalda propinado por un miembro del Grupo de Operaciones Policiales Especiales (GOPE) mientras participaba en la ocupación del fundo San Sebastián de Angol. En marzo de 2008, Johnny Cariqueo Yañez murió detenido de un infarto luego de haber recibido una golpiza de carabineros en Pudahuel, tras una conmemoración del Día del Joven Combatiente. En enero de 2008, Matías Catrileo recibe el balazo que terminó con su vida mientras participaba de la ocupación del entonces fundo Santa Margarita en Vilcún. En agosto de 2006, el lonko Juan Lorenzo Collihuín Catrillanca murió tras recibir nueve impactos de UZI en su casa en un ‘procedimiento’ policial. En septiembre de 2005, José Gerardo Huenante Huenante de 16 años,

22 En el caso de Catrillanca, era parte de la Alianza Territorial Mapuche como consta la investigación de Ciper “Informe policial secreto: Camilo Catrillanca estaba en la mira de Carabineros”.

es apresado por carabineros por estar en estado de ebriedad. Hasta el día de hoy se desconoce su paradero. El mismo año, Zenén Alfonso Díaz Nécul de 17 años, murió atropellado por un camión de forestal Mininco, mientras protestaban por la destrucción de un *rewe* por parte de guardias de seguridad de la forestal. En 2004, Julio Huentecura Llancaleo murió en prisión producto de una presunta riña. Huentecura estaba detenido desde 2001 por su participación en una ocupación de terreno. En diciembre de 2002, fue encontrado el cuerpo (con marcas de torturas) de Jorge Antonio Suárez Marihuan, luego de seis días desaparecido. En septiembre de ese mismo año, los hermanos Agustina Huenupe Pavian y José Mauricio Huenupe Pavian murieron asesinados en un proceso de recuperación de tierras en el fundo San Luis de Cauñicu. En noviembre de 2002, producto de un disparo por parte de carabineros, murió Alex Lemun, también en un proceso de recuperación de tierras en el fundo Santa Elisa de la forestal Mininco en Ercilla.²³

Todos estos casos se han desarrollado en un clima donde se ha convertido en pan de cada día la criminalización y persecución de (dirigentes) Mapuche, las clandestinidades forzadas, zonas de militarización, represión y asedio continuo en las comunidades. Sin embargo, limitar el conflicto a una situación de violencia es un reduccionismo que se debe evitar. El historiador Fernando Pairican es claro al respecto: el movimiento Mapuche, durante el período de 1990-2013, fue un entramado complejo, con actores diversos, y en casos opuestos entre ellas mismas. Reducirlo sólo a la violencia, impide evaluar y comprender las manifestaciones de fondo que

²³ La lista de asesinatos con los detalles se encuentra en “Sentencias sin cárcel e investigaciones vacías: Los Mapuche muertos que Chile olvidó.” Cabe recalcar que los asesinatos en la posdictadura son un mal común en los tiempos democráticos, como constata el reportaje “Chile: muertos en ‘Transición a la Democracia’”.

implica su desarrollo. Por lo anterior, y a manera de aclaración, nuestro análisis de las violencias presentes en el conflicto se limita a reflexionar sobre la violencia que proviene del Estado.²⁴

Esta situación neocolonial no es para nada nueva. Desde la llamada “Ocupación de la Araucanía” (que antiguamente se refería como ‘Pacificación’, quitando del lenguaje toda la violencia colonial desplegada por el Estado chileno) en el siglo XIX hasta nuestros días, el pueblo-nación Mapuche ha sido sujeto de una desposesión territorial que despliega un “conjunto de dispositivos, disciplinamiento y violencia orientados a internalizar complejos de inferioridad en las generaciones futuras Mapuche” (Pairican 34). El motivo por el cual el Estado realiza esto es simple: “el interés económico del capitalismo” (Huenchunao 14). En sus inicios fue la búsqueda de oro, para luego convertir el territorio en grandes haciendas de tierra fértil, llegando a convertirse en nuestros días en el terreno que las grandes forestales explotan día a día (14). Frente a esta historia, Huenchunao da la clave del actuar del Estado y los grandes capitalistas: “Para la cultura occidental, capitalista y cristiana [bases del Estado moderno], la presencia nuestra le genera una contradicción, un obstáculo para adueñarse de nuestros recursos” (15).

Es el año 1860 el que marca el inicio de este proceso de usurpación territorial, dejando atrás los tratados pactados en los Parlamentos, como el de Quilín de 1641 que tipificaba que al sur del río Biobío, “se ingresaba al territorio Mapuche” (Pairican 34). Pasando del diálogo a la ocupación del territorio y exclusión del pueblo Mapuche del proyecto nacional chileno (Jorge Pinto, citado en Pairican 34). Esto trajo consigo los “tiempos de la reducción” que entre 1884 hasta 1929 llevaron a la creación de Títulos de Merced para privatizar el territorio colectivo del pueblo Mapuche, reduciéndolo en 5 millones de hectáreas, generando el empobrecimiento de las

24 El mismo historiador, entre otros autores Mapuche, se ha encargado en parte de su obra a analizar la violencia política de ciertas organizaciones Mapuche (en particular la CAM). Para un análisis del tema, revisar: Pairican (2014) y Pairican et al. (2016).

comunidades que se vieron forzadas a desplazarse a nuevos territorios (35-36). Desde 1910 hasta la década de los sesenta, la ocupación se caracterizó por: legalizar por parte del Estado el proceso de reducción, la división de las comunidades decretadas en la dictadura de Carlos Ibáñez del Campo y el nacimiento y fin de la Corporación Araucana (organización Mapuche de principios de siglo XX), la cual se encargó de poner en práctica un programa político Mapuche (39-42).

Desde el proceso de la Reforma Agraria (1962-1973) produjo posibilidades de recuperar las tierras que habían sido usurpadas con la Ocupación de la Araucanía. En un comienzo, este proceso no veía una diferencia entre indígena y campesino, reuniéndolos a todos bajo un estrato. Luego, bajo el gobierno de la UP y Salvador Allende, se toman las particularidades de los Mapuche al momento de legislar, pero lamentablemente el sueño de recuperar su territorio se acaba de golpe con la llegada de Pinochet y el comienzo de la dictadura en 1973 (43).²⁵ El “nuevo modelo” impulsó la división de las comunidades y fomentaba el rubro forestal en manos de las grandes empresas.²⁶ El objetivo de estas nuevas políticas era claro: las tierras de la

25 El análisis de Caniuqueo et alia. (2006) nos permiten computar las perdidas materiales del pueblo-nación Mapuche: de los 10 millones de hectáreas que se reconocieron en los Parlamentos, luego de la Ocupación estas se redujeron a 500 mil hectáreas (el 5% de). Luego de esto, por la aplicación de las leyes indígenas de división de comunidades (1930-1990), se perdieron otras 200 mil (40%) (11).

26 Las plantaciones forestales representan la segunda actividad económica más grande del país después de la minería. En su totalidad, los bosques de Chile cubren un 20,7% (15.637.233 hectáreas) de la superficie del país; de esta cifra, el 85,8% corresponde a bosque nativo, mientras que un 3,1% (2,7 millones de hectáreas) a plantaciones forestales. Es en las regiones del Biobío, Araucanía y Los Ríos, y los Lagos es donde se concentra la mayor cantidad de plantaciones forestales (1.559.185 hectáreas), siendo las tres regiones que ancestralmente

división de las reservas [como llamaban en la dictadura a las comunidades] dejarían de “considerarse indígenas, e indígenas a sus dueños adjudicatarios” (Decreto Ley 2.568, citado por Pairican 49). Para finales de la dictadura, el 1 de diciembre de 1989, se realizó el Acuerdo de Nueva Imperial entre dirigentes del pueblo Mapuche y el candidato a la presidencia, Patricio Aylwin. El objetivo de este encuentro era un compromiso para que el Estado reconociese legalmente a los pueblos indígenas, revocar el decreto que dividió las tierras de las comunidades, ratificar el Convenio 169 de la OIT, entre otras medidas legislativas. Por su parte, los pueblos indígenas, especialmente el Mapuche, debían comprometerse a canalizar sus demandas por la vía institucional (63-64).²⁷ Promesas vanas debido a que la década de los noventa recibió una democracia que estaría determinada por el modelo neoliberal implantado en dictadura, dejando los derechos políticos acordados supeditados al bienestar económico y al desarrollo productivo (71). Así, la constante negación por parte del Estado a reconocer a los pueblo Mapuche y sus demandas, como la explotación de las grandes empresas forestales, llevaron a sectores del pueblo Mapuche a radicalizar su lucha (siendo la CAM un ejemplo de esto).

En la actualidad, encontramos un hecho que traza lo que ha sido este en la forma de concebir y enfrentar el conflicto: la quema de camiones en Lumaco en el año 1997. El historiador Fernando Pairican resume su importancia:

pertenecen a los Mapuche. El beneficio de esta actividad se reduce principalmente a tres grupos que tienen el monopolio, recibiendo un 76,9% de las ganancias en las exportaciones: Forestal Arauco, Compañía Manufacturera de Papeles y Cartones (CMPC) y MASISA (Aylwin, Yáñez y Sánchez 7-9).

27 Además de los Mapuche, en Chile se reconocen oficialmente (ley 19.253) a los pueblos Aymara, Diaguita, Atacameño, Quechua, Rapanui, Kolla, Kawésqar y Yagán.

el incendio de tres camiones madereros de pino insigne concretó una nueva forma de hacer política en un sector del pueblo Mapuche que se vino incubando desde fines de la década de los ochenta en su aspecto teórico. Lumaco, además, marcó la transición entre la devolución de tierras y la devolución de territorio, generando un salto cualitativo para el movimiento Mapuche, ya que fue clarificando el carácter ideológico de la “cuestión nacional Mapuche” (93).

En sus conversaciones con Jorge Arrate, materializadas en el libro *Weichan* (2012), Llaitul testimonia lo ocurrido y señala que desde este hecho, el cual califica de un acto “muy rústico, que ejecutaron unos treinta hombres unidos por una sensación de rabia surgida del desprecio, del hambre, de las miserias de sus familias” (Arrate y Llaitul 132), se militarizó la zona y criminalizó la causa Mapuche. Este hecho marcó “un antes y un después en el ciclo actual de lucha... Vendría entonces una sucesión de hechos que el Estado descontextualizó y codificó como delitos. Sentó así las bases de la criminalización y la posterior militarización de las zonas en conflicto” (Arrate y Llaitul 133).

El testimonio de Llaitul nos permite señalar el punto principal a analizar: el Estado chileno enfrenta la lucha por la autodeterminación del pueblo Mapuche a través de dos mecanismos: primero, a través de las políticas multiculturales y, segundo, a través del uso de las fuerzas armadas. A pesar de sus diferencias, ambas estrategias tienen un mismo fin: mantener la soberanía del Estado chileno en el Wallmapu. Y es por consecuencia de esto que Héctor Llaitul reivindica el derecho a rebelarse, ya que el pueblo Mapuche todavía sufre las consecuencias de la ocupación militar que ejecutó el Estado chileno desde 1881 hasta hoy en día (Arrate y Llaitul 71).

La importancia que *Weichan* (2012) tiene para nuestra reflexión incluye, en primer lugar, lo más evidente, nos muestra el pensamiento que Héctor Llaitul (como vocero de la CAM) tiene

frente al conflicto de su pueblo con el Estado chileno. Como veremos más adelante, toda posición que se plantea fuera del alero del Estado (como la de él), es reprimida con fuerza. Para el caso de Llaitul, ha sido la persecución y encarcelamiento suerte que lamentablemente no ha vivido por su cuenta debido que a la organización que dirige se le considera desde el año 2003 como una “asociación ilícita terrorista” (Gundermann et al. 118). La CAM es una de las organizaciones protagonistas en la lucha por la autonomía del Wallmapu. Por ello, el interés por el relato de Llaitul nace de poder generar una reflexión en torno a uno de los pensadores y gestores que han protagonizado esta lucha para conseguir la libertad de su pueblo. El libro mencionado se convierte, tomando las palabras de Gundermann, Foerster y Vergara (2013), en “lo más importante que se haya escrito o publicado sobre el tema” (118).

En este sentido, nuestro interés en el caso de Llaitul y la publicación de *Weichan*, nace de la importancia que tiene el libro en presentarnos de primera fuente los métodos que el Estado chileno utiliza para mantener el poder sobre las comunidades indígenas. Entendiendo que las consecuencias de este (el poder estatal) se materializa en la política y esta, en la violencia presente en el conflicto concretamente. Así, la “contra-violencia Mapuche ha servido para enjuiciar a todo el armazón obsoleto de un Estado, un discurso y una práctica dominantes, desenterrando un conflicto lejano para la mayoría de la sociedad chilena, pero dolorosamente cercano para el pueblo Mapuche” (Tricot 163).

Además, el texto tiene como autor a Jorge Arrate quien dirige el proyecto y se acerca en un comienzo a Llaitul para escribir sobre él. Como razón principal el otrora candidato a la presidencia chilena menciona: “Los chilenos debemos conocer un tema que los circuitos tradicionales de poder han querido ocultar precisamente por su enorme significado... estas páginas aspiran ser, sin un falso afán de modestia, un aporte a dar más visibilidad a la causa Mapuche, que *sistemáticamente se oculta o se deforma*” (Arrate y Llaitul 12, énfasis nuestro).

Como dos interlocutores, los textos de Arrate y Llaitul conforman esta conversación para darnos a conocer las perspectivas que el vocero de la CAM tiene sobre el conflicto Estado chileno y pueblo Mapuche. El rol de Arrate en esta conversación cumple principalmente con el objetivo de ir relatando los hitos más relevantes de una lucha que comenzó en el siglo XIX²⁸.

2.1. El Estado camuflado: políticas multiculturales en función del capital

La asimilación forzada al Estado-nación se reviste actualmente con las vestiduras de la diversidad. No solamente en Chile, sino que a lo largo de Latinoamérica, el mito del mestizaje ha sido reemplazado por la idea de multiculturalismo.²⁹ Patricia Richards (2010) señala que este es el nuevo discurso hegemónico para la construcción de la nación y que está contextualizado en las reformas neoliberales que han caracterizado al continente en el último tiempo (65). Las políticas multiculturales institucionales son el esfuerzo que los gobiernos democráticos liberales hacen para acoger las diferencias étnicas, las cuales tienen frecuentemente un esfuerzo por asimilar a las comunidades indígenas al imaginario de la nación (65) y no generar prácticas de autonomía en ellas.³⁰ La autora (2013) define entonces al neoliberalismo multicultural como “una nueva

28 Por esta razón es que nos hemos centrado en los textos de autoría de Llaitul.

29 En esta sección me guío por el debate sobre el multiculturalismo que han desarrollado autores como Hale (2004), Richards (2010, 2013), Boccara y Bolados (2010), y Rivera-Cusicanqui (2010). Para una revisión de otros conceptos que abordan la adopción de nuevas políticas culturales hacia las comunidades indígenas, revisar: Mora (2009), Durston, (2013) y Pozo (2014).

30 Dentro de este contexto, entendemos la autonomía como “un régimen político formal de autogobierno territorial en el cual el Estado reconoce derechos, tanto colectivos como individuales, a los pueblos indígenas de manera que estos puedan ejercer el derecho de

forma de gobernanza en la cual el reconocimiento es promovido sin una real redistribución política y económica que genera mayor igualdad” (11).³¹ Esto genera que las políticas apoyan la cultura y la diversidad Mapuche, enfatizando el acceso de los individuos al mercado más que reconociendo su estatus como pueblo soberano; en este sentido, bajo el multiculturalismo lo Mapuche se convierte en una marca más para ser vendida (2010, 69).

Esto conlleva el desarrollo de nuevas técnicas y tácticas que permitan intervenir y controlar el desarrollo de las comunidades indígenas. El objetivo es que se inscriban dentro de las políticas estatales y se “etnodesarrollen” a través de sus esfuerzos como comunidades y de alianzas entre organizaciones estatales y para-estatales. De esta forma, ya no hay una intervención que proviene desde el exterior de las comunidades desde una lógica asistencialista, sino que se procura involucrar y responsabilizar a los mismos indígenas con el fin de “construir un nuevo camino juntos”, como se estipula en el Programa de etnodesarrollo *Orígenes* (Boccará y Bolados 653). El objetivo de este programa, según sus elaboradores, era: “Mejorar de manera sostenible las condiciones de vida de las comunidades de los pueblos Aymara, Atacameño y Mapuche, en el área rural, y promover su desarrollo con identidad, particularmente en los ámbitos económico, social, cultural, ambiental y jurídico.” (Dirección de presupuestos, 2).³²

autodeterminación” (Burguere, González y Ortiz, citado en Pairican, 2016 39-40). Así, las autonomías indígenas no deben ser vistas como una amenaza, sino como un factor que permita una mayor democratización de la sociedad (42).

31 Un ejemplo concreto de esto lo podemos encontrar en: Boccará y Bolados (2010).

32 Es importante mencionar que mientras se fomentaba este programa, desde el año 2000 se realizaba la “Operación Paciencia”, que fue un trabajo de inteligencia comenzado por Alejandro Bernales en la Dipolcar (Dirección de Inteligencia de Carabineros de Chile). De esta forma se enfrentaba el conflicto Estado chileno-pueblo Mapuche desde un enfoque de

Desde esta nueva perspectiva, las lógicas neoliberales que se imponen en la dictadura encuentran la forma de adaptarse a los conflictos étnicos del país. Se busca impulsar que las formas comunitarias de relacionarse, por ejemplo en el pueblo Mapuche,³³ se eliminen para adoptar la modalidad individuo-indígena a la hora de entrar a la ‘nueva’ sociedad-mercado chilena que le extiende sus brazos. Es decir, se busca enfatizar la responsabilidad de los individuos en este nuevo contexto. Esto es lo que Brown (2015) problematiza al analizar el régimen neoliberal y el cambio que genera frente a la noción de individuo y su relación a la sociedad: si en el liberalismo clásico, los individuos forjaban un bien común motivados por sus propios intereses, actualmente, los sujetos estamos forzados a responsabilizarnos de nuestro propio devenir individual (valga la redundancia) en un contexto de vicisitudes macroeconómicas (84). Vemos entonces que la adopción de políticas multiculturales sigue la línea de que el “el mercado es la verdad” (67), esto es, se le entiende como una forma de razonar que habita en todas las esferas sociales. Como consecuencia, ser ‘racional’ y aceptar la ‘realidad’ implica que actuemos acorde a los valores neoliberales (67). Así, las políticas multiculturales permiten ‘adaptar’ la diferencia racial/étnica para el beneficio del orden estatal: “el capitalismo racial contemporáneo despliega términos de inclusión liberales y multiculturales para valorar y

seguridad nacional, centrándose principalmente en recopilar información sobre la CAM (Pairican 52).

33 Con respecto a esto, Jorge Arrate señala: “Hay un espíritu comunitario que no tiene que ver con grados de ilustración o jerarquía, que reina sin contrapeso y hay un respeto recíproco. No es una visión romántica. Las relaciones entre los Mapuches me parecen muy democráticas, hijas de la tradición comunitaria, de la cultura que no hace de la acumulación de riquezas su leitmotiv.” (21)

devaluar las formas de la humanidad de manera diferencial para ajustarse a las necesidades de los órdenes del Estado-capital” (Melamed 77).

Esta realidad que se impone implica, para el caso del pueblo Mapuche, aceptar lo que Llaitul denomina la “tercera invasión del territorio Mapuche... [la del] sistema capitalista y las transnacionales” (57).³⁴ Señala que hoy en día los Mapuche solamente tienen derecho a existir como mano de obra barata que ofrecen su fuerza de trabajo a las grandes empresas, pero que no tienen derecho a existir como pueblo (57). Un ejemplo concreto de esta situación es la que describe el vocero de la CAM cuando dice cómo dentro de la legalidad chilena vigente, las hidroeléctricas de la zona del lago Lleu Lleu usurpan los recursos de los ríos de las comunidades de las zonas (58). Se cumple la condición de los Estados neoliberales: deben facilitar el crecimiento económico, ya que su propósito, su actuar y su legitimidad están vinculadas a ello (Brown 64). De esta forma se comienza a dilucidar el disfraz de las políticas multiculturales. Si por un lado han impulsado la visibilización de las culturales indígenas, esto siempre va de la mano del fin último: el crecimiento económico y la inserción en el mercado global. De esta forma, todo actuar desde las instituciones se centra en entender el progreso desde el lente de la economía.³⁵

34 La primera invasión fue la de los españoles que estableció la frontera en el río Biobío y la segunda fue la ocupación del territorio Mapuche por el ejército chileno (Arrate y Llaitul 57).

35 Esta situación no es algo único en Chile, Karuka (2017) aclara a través de su análisis comparativo de comunidades nativo norteamericanas y africanas, que se debe ser cautelosos con la reestructuración del Estado liberal (siguiendo lo descrito por Roderick Ferguson), ya que convierte las diferencias subyugadas en recursos de absorción institucional, para así proclamar parcial y selectivamente la diferencia minoritaria (91).

Asimismo, las políticas multiculturales se entroncan con el hecho de que el capitalismo siempre es capitalismo racial. Como lo define Melamed (2015),

el capital solo puede ser capital cuando se está acumulando, y solo se puede acumular cuando produce y se mueve a través de relaciones severas de desigualdad entre los grupos humanos – capitalistas con los medios de producción/trabajadores sin los medios para subsistir, acreedores/deudores, conquistadores de la tierra convertida en propiedad/ los desposeídos y removidos. Estas antinomias de acumulación requieren la pérdida, la característica de ser desechable y la diferenciación desigual del valor humano, y el racismo consagra las desigualdades que el capitalismo requiere.³⁶ (77)

La autora agrega que esto implica mucho más que la ‘tradicional’ división racial de la supremacía blanca que junto a su desarrollo capitalista se producen la esclavitud, el colonialismo, el genocidio, los regímenes de encarcelamiento, la explotación de migrantes y la actual guerra racial. Además, debemos darnos cuenta que el actual régimen del capitalismo racial “despliega términos de inclusión liberales y multiculturales para valorar y devaluar las formas de la humanidad de manera diferente para satisfacer las necesidades del orden Estado-capital reinante.” (77).³⁷ Tomemos un ejemplo de uno de los populistas de la derecha chilena, José

Antonio Kast. En su programa de radio en una conocida emisora de tendencias derechistas, el

36 Un ejemplo de esta situación lo encontramos en el trabajo de Alvarado Lincopi (2017), “El racismo, como posibilitante de la relación de servidumbre, permitió legitimar la precarización laboral Mapuche. En definitiva, llevar «sangre araucana» permitía y justificaba la explotación. Raza y clase se conjugaban en las vidas Mapuche migrantes en Santiago.” (129).

37 Como mencionábamos más arriba, la precarización de la vida en el Wallmapu va de la mano del actuar de las grandes empresas en el territorio. Para más detalles de esto, revisar: Aylwin et al. (2015) y Klubock (2014).

político se dio el espacio para comentar sobre Héctor Llaitul, donde señalaba que “ni siquiera le daría la categoría de Mapuche... es un terrorista”. Luego se refiere de manera romántica a que “los Mapuche no son terroristas, son un pueblo de paz”. El gesto colonial racista se manifiesta a través de como el ‘blanco’ determina quién es el otro/a Mapuche según su actuar. Quien no sigue la ley Estatal no puede ser Mapuche, es una amenaza terrorista. (“VIDEO | José Antonio Kast sobre Héctor Llaitul: "A él ni siquiera le daría la categoría de Mapuche")).

Es por esta razón que encontramos en Llaitul y la CAM un rechazo a los accesos que el Estado ofrece para la ‘incorporación’ al tejido nacional: “Creemos que las vías que el sistema ofrece, sus programas y políticas sociales, resultan funcionales al sistema que nos oprime, no nos sirven” (Arrate y Llaitul 123). Sin embargo, desde la institucionalidad la lógica sigue siendo la misma. Debemos enfatizar que esto tampoco ha significado que quienes han decidido participar en los proyectos estatales chilenos hayan mejorado sus condiciones de vida dentro del contexto y lógicas neoliberales:

Actualmente, no hay políticas consistentes que permitan a los Mapuche insertarse plena y significativamente en los procesos productivos del país, más allá de los intentos que hacen de manera individual por sortear los obstáculos. Es más, las políticas estatales dirigidas a la población Mapuche rural siguen siendo asistencialistas y generando, por ende, fuertes relaciones de dependencia. Tal situación no ayuda a los procesos integrativos y de diálogo intercultural; por el contrario, refuerza la tendencia a la marginación económica y social y a la diferenciación entre Mapuche y no Mapuche, como también la dependencia de los programas y recursos estatales. (de la Maza y Marimán 134)

De manera concreta, reflejo del *modus operandi* del Estado lo encontramos en el documento *Re-conocer. Pacto social por la multiculturalidad* (2008). El texto estipula las

medidas que se tomarán para avanzar en “el compromiso básico sobre el que se podrá construir el Pacto Social por la Multiculturalidad”, donde a cada “tarea” se le identifica una “institución responsable y los resultados esperados” (2). La razón de estas acciones se debe a que “los indígenas sostienen que su problemática no ha sido asumida en forma integral” (2). Más aún, tanto en sus primeras páginas como en las últimas, el documento reitera que:

Todo lo que se ha mencionado sólo será posible si se cuenta con la *plena participación* de los pueblos indígenas y sus dirigentes.

Finalmente, una contribución ineludible es la que deben hacer todos los chilenos en *el esfuerzo de construir una sociedad multicultural*, que acepte las diferencias y que destierre toda forma de racismo y discriminación.

Es posible la construcción de un Pacto Social por la Multiculturalidad que permita enfrentar los desafíos que tiene el país de cara al siglo XXI. Se trata de una tarea difícil, pero *el futuro desarrollo de Chile, integrado al mundo, en paz y con alta gobernabilidad, sólo será posible si ese Pacto se hace realidad*. (21-22, énfasis nuestro)

Estas líneas resumen lo que hemos venido discutiendo sobre el camuflaje del Estado en torno a la imposición del neoliberalismo como el mejor, y por ello único, modo de vivir en sociedad.³⁸ Por un lado, la interpelación a la aceptación total de estas políticas por parte de las

³⁸ Tomo esta idea en parte de lo que argumenta Castree (2008) quien argumenta que las políticas neoliberalizadoras deben ser observadas con atención ya que se desarrollan con una multiplicidad de especificidades que no solo se relacionan a una ideología neoliberal (neoliberalismo), sino que son más bien un proceso (neoliberalización). La intención es enfatizar que no existe en sí una forma genérica que podemos denominar como “neoliberalismo”.

comunidades indígenas, obliga a estas a aceptar la vía institucional y, si es que es necesario, dejar de lado prácticas que no se alineen con los planes del Estado. Por otro lado, se hace un llamado a los chilenos para que hagan un “esfuerzo” y acepten a este otro/a indígena para que estos últimos ingresen al tejido social de la nación. Así, el actuar institucional busca desvincularse de la responsabilidad social, política y económica que tienen hacia las comunidades indígenas, dando énfasis en que el cambio y la aceptación social proviene de la agencia individual de la ciudadanía. En otras palabras, lo que se implica en el documento es que el racismo y la discriminación no son parte estructural del capitalismo que fomenta el Estado. Si existe y se mantiene el conflicto en el Wallmapu es debido a la falta de colaboración entre los pueblos indígenas y los chilenos. Desde la perspectiva del Estado, somos la ciudadanía los responsables de la falta de “desarrollo” y “paz” en el Wallmapu. Peor aún, deja en claro la intransigencia del Estado para asumir un cambio ideológico que permita cambiar su actuar:

El patrón de poder hacia una sociedad mediante el establecimiento de jerarquías raciales, ya sea a través de la violencia extrema o también por el confuso control de la diferencia, es la constante que caracteriza hoy en día el momento multiculturalista. Más aun considerando que detrás de toda la construcción de las políticas indígenas en Chile, el meollo de problema – que toca a toda la sociedad Mapuche y por supuesto a sus migrantes- persiste, el control del territorio Mapuche a manos del Estado, empresas nacionales y multinacionales y su constante acumulación. (Antileo Baeza 157)

La violencia estatal, los abusos y la represión de las fuerzas armadas y de seguridad privada, el racismo y la precarización de la vida que tienen su origen en las grandes empresas capitalistas y el Estado chileno son completamente omitidas desde el discurso oficial. Este nuevo pacto multicultural busca imponer la sumisión al capitalismo global (“el futuro desarrollo de

Chile, integrado al mundo”) y la obediencia plena al Estado y sus políticas (“la alta gobernabilidad, sólo será posible si ese Pacto se hace realidad”). Lo cual es ideológicamente heredado de las políticas de la dictadura, cuando se empiezan a implementar políticas explícitas de ‘integración’ del pueblo-nación Mapuche a la nación chilena, buscando eliminar ‘lo indígena’ y homogenizar a la población (Caniuqueo Huircapan 95). Actualmente, como argumentamos, esto se oculta a través de los discursos multiculturales, pero el objetivo es el mismo.

Como consecuencia de esto, personas como Héctor Llaitul y la CAM se convierten en peligros que deben ser combatidos ‘con todas las de la ley’. El werken de la CAM menciona “somos antisistémicos, porque no aceptamos la dominación occidental [Estado y capitalismo] como modelo de vida y lo hacemos a través de la lucha territorial” (Arrate y Llaitul 123). Entienden su lucha como parte de un “proceso de descolonización ideológica y práctica” (122), el cual los posiciona fuera de lo que se ha denominado como “indio permitido” (Hale y Millaman 2005). Esta es la “categoría de identidad que se obtiene cuando los regímenes neoliberales reconocen activamente y abren espacios para la presencia indígena colectiva, incluso la agencia.” (284). El concepto proviene directamente de un encuentro entre los autores con Silvia Rivera-Cusicanqui, quien buscaba categorizar la forma en que “los gobiernos utilizan los derechos culturales para dividir y neutralizar a los movimientos indígenas” (Hale 4). Entendemos entonces que en la actualidad, este tipo de práctica institucional busca resquebrajar las luchas sociales, aceptando ‘conceder’ ciertas demandas de los pueblos indígenas, siempre y cuando no interfieran ni menoscaben la soberanía del Estado-nación.

La falacia detrás de este tipo de reconocimiento es lo que hemos descrito como parte de las mecanismos multiculturales que genera el Estado para mantener el status quo neoliberal en beneficio de las grandes empresas. Como señala Hale (2004): “Sin el estado,... el desarrollo económico neoliberal carecería de los medios coercitivos y de la legitimidad mínima para

proceder” (19). Develada esta falacia, queda por responder a la pregunta de lo que sucede cuando las organizaciones que luchan por la reivindicación Mapuche (como la CAM), conscientes de estas trampas institucionales, ponen en práctica lo que Llaitul llama el “derecho a rebelarse”.

2.2. El jaguar muestra sus garras: el Estado administrador de la violencia y defensor del capital
Ya se ha mencionado que las políticas articuladas por el Estado chileno frente al conflicto con el pueblo Mapuche tienen como fin último mantener la soberanía del primero frente al segundo. De esta forma, sin importar que tipo de gestiones realice el Estado (como el pacto social discutido), el “reconocimiento” de los pueblos indígenas siempre está inscrito dentro de una estructura de dominación colonial. Nos vemos frente a un dilema que explica el por qué del actuar de personas y organizaciones como Héctor Llaitul y la CAM: Si como Estado no eres capaz de reconocerme a mí y a los míos por lo que somos (como pueblo) y no por lo que te beneficia que seamos (mano de obra barata, etnoturismo, etc.), las opciones se reducen a dos caminos: rendirse o luchar. Una decisión que es clara según Llaitul:

luchar es una necesidad de este minuto, una necesidad urgente. Eso no significa que todos deban ir al choque, lo que significa es que al menos alguna gente tiene que sacrificarse. ¿Por qué me tocó a mí? Bueno, porque no quiero ver al pueblo Mapuche dentro de veinte años en estado de extinción, en un proceso como el que vivieron los selknam o los kawashkar. Entonces, si a uno le tocó, hay que asumir ese deber y jugarse el pellejo. Y a uno le tocó porque entran en juego fuerzas espirituales, como nos enseñaron los antiguos. (65)

Lo que nos interesa analizar a continuación es cómo la violencia institucional que se desencadena en el Wallmapu no es algo nuevo, sino algo constitutivo de la relación del Estado chileno y el pueblo Mapuche. En particular, más que buscar las causas desde una perspectiva

histórica (que nos remonta al tiempo de la ocupación en el siglo XIX), busquemos reflexionar que el Estado, por más democrático, diverso, multicultural y progresista que se haga llamar, mantiene la condición de ser el único (de manera auto-proclamada) que puede usar la violencia como instrumento para cumplir sus objetivos. En el conflicto al que nos referimos se deja ver esto de manera explícita. De los muchos ejemplos de persecución política que se dan por parte del Estado, es probablemente el caso Luchsinger-Mackay el más emblemático. Durante el quinto aniversario del asesinato de Matías Catrileo, en la madrugada del 4 de enero de 2013, un grupo de desconocidos prende fuego a la casa del matrimonio Luchsinger-Mackay, resultando en la muerte de la pareja. Del caso se ha inculcado y condenado al machi Celestino Córdoba (a 18 años de cárcel) y se ha buscado imputar a varios Mapuche más, entre otras circunstancias que explicitan la persecución e intereses políticos. Es además, uno de los tantos casos donde el Estado ha hecho uso de la Ley Antiterrorista.³⁹ Basta una simple comparación entre la condena al machi y las reacciones del gobierno de turno y la derecha (“Gobierno aspiraba a “una pena mayor” para Córdoba y analizará presentar un recurso de nulidad”), y la sentencia del caso que asesino a Catrileo, Walter Ramírez (3 años y un día de libertad vigilada) para que quede en evidencia la radical discriminación, racismo y persecución que sufren los dirigentes y activistas Mapuche (“A diez años de la muerte de Matías Catrileo, su hermana acusa ‘impunidad absoluta’”). Sobre este caso, el abogado Salvador Millaleo señala:

³⁹ Esta es la ley 18314 que “Determina conductas terroristas y fija su penalidad” (Biblioteca del congreso nacional), promulgada el 16 de mayo de 1984 durante la dictadura en Chile. Nos remitimos a remarcar el hecho de que el uso de leyes creadas en una dictadura para facilitar la persecución política sean usadas por gobiernos que se jactan de ser democráticos, es una prueba más de lo que señalamos más adelante con respecto al poder y la autoridad del Estado.

“Si hubiera una política de reconocimiento adecuada en este país no debería haber tanta relación con la administración de justicia, entre el poder Judicial y el pueblo Mapuche... Esto es un síntoma de una enfermedad, una distorsión que ha llegado a un punto culminante, sin embargo, no existe una real voluntad para resolver realmente el problema, incluso el gobierno ha anunciado un catastro para poner punto final a las demandas de tierras indígenas, entonces no vemos voluntad política para resolver el problema de fondo, que tiene raíces profundas”. (“Chile / Mapuche. Caso Luchsinger-Mackay: Las dudas que enturbian la sentencia”)

El problema de fondo es que el Estado no es capaz de poder reconocer una alteridad que amenace a su autoridad. Esto quiere decir que las demandas de autodeterminación del pueblo Mapuche no son válidas para la institucionalidad. Es consecuencia de esta amenaza también que la persecución política hacia los Mapuche que luchan por su autonomía sea tan brutal, al punto de llegar a convertir el territorio Mapuche en una zona militarizada y hacer uso de todo tipo de mecanismo represivo, particularmente la Ley Antiterrorista como se ejemplificaba con el caso del machi Córdova. Arendt (1970) describe que la autoridad tiene como marca distintiva “el reconocimiento incuestionable de aquellos a quienes se les pide que obedezcan” y por ello, “no es necesaria la coacción, ni la persuasión.” (45). Si bien su definición no se remite en particular a la autoridad del Estado, para el contexto de nuestro análisis nos permite comprender las razones por las cuales el uso de la violencia estatal se legitima y utiliza.

Por lo anterior, surge lo que Llaitul denomina la “vuelta del weychafe”, el cuál es “un llamado de la tierra, una convocatoria desde nuestra espiritualidad en el contexto de esta nueva amenaza [la tercera invasión mencionada más arriba], tal vez la definitiva si no defendemos nuestros derechos fundamentales de territorialidad y autonomía” (61). Es importante recalcar que esta “vuelta” no se contextualiza en un plano romántico de mirar al pasado indígena como lo

mejor, sino que se es consciente de que los roles tradicionales cambian con el paso del tiempo y que por ello “se debe discutir a fondo cómo debería ser un weychafe en la actualidad” (61). Además, no se entiende tampoco como un mecanismo de alienación de la sociedad dominante, sino que al contrario, se ve como un lugar desde donde también se puede aprender (61). Nos parece profundamente relevante esta posición, ya que, Llaitul y la CAM han sido perseguidos como una de las mayores amenazas terroristas del país, creando una imagen que busca caracterizarlos como parte de los grupos de criminales y terroristas intransigentes (“Gobierno informó 17 “actos terroristas” en La Araucanía durante el primer semestre”). Esto se relaciona a lo que Weber (1919) planteaba hace ya cien años al concebir que el “Estado es aquella comunidad humana que, dentro de un determinado territorio (el "territorio" es un elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima” (2), una idea que Butler (2004) retoma al señalar que la diferencia entre la violencia legítima frente a la ilegítima es que la primera es la que producen los Estados reconocidos, mientras que la segunda es producida por todos aquellos que son desposeídos, sin Estado o que no son dignos de ser reconocidos (87). Es más, la autora describe cómo el término “terrorismo” aparece para calificar las violencias que se consideran ilegítimas. De esta forma, se deslegitiman ciertas formas de violencia cometidas por entidades políticas que no tienen un Estado. Como consecuencia, las acciones terroristas son vistas como apolíticas, como aquellas que emergen de extremistas irracionales que no son parte de la comunidad humana (88-89).

Las palabras de Butler resuenan en nuestro contexto. Los últimos cinco gobiernos, comenzando con Ricardo Lagos (2000-2006) pasando por ambos gobiernos de Michelle Bachelet (2006-2010, 2014-2018) y de Sebastián Piñera (2010-2014 y 2018 hasta la actualidad), han aplicado a destajo el discurso de la amenaza terrorista para justificar el uso de la represión en su actuar y desvincularse como el origen y perpetuador de la violencia en la zona (Por ejemplo,

el ex-ministro del interior de Piñera, “Chadwick: 'La lucha contra la violencia terrorista en La Araucanía no debe descansar ni un minuto’”). Su propia constitución se da en base a la subyugación de las comunidades indígenas que habitaban el territorio al omitir su existencia: en la Constitución vigente creada en la dictadura no existe mención alguna de los pueblos indígenas. Heredero de la tradición occidental liberal, el modelo que estructura la orgánica está basada en una división racial que se perpetúa a lo largo de su existencia y que, como mencionábamos más arriba al hablar del capitalismo racial, depende para poder funcionar y mantener su soberanía actual. El otro/a indígena entonces siempre es subalternizado y, en este sentido, se le asigna un rol funcional en la sociedad.

Esto está estrechamente relacionado a lo que Zizek (2012) dice sobre el poder real del Estado, fuera de las apariencias democráticas:

Podemos tener un Estado –un sistema de poder público- tan legítimo como deseemos, que se somete a la prensa crítica, se elige a través de elecciones democráticas, etc... Es decir, aparentemente nos sirve a nosotros. Pero no obstante, si observamos detenidamente cómo funciona el poder aún del Estado más democrático, para que muestre verdadera autoridad (y el poder necesita autoridad), tiene que haber, como si estuviera constantemente entre líneas, un mensaje de ‘sí, sí, sí, somos legalizados a través de elecciones, pero básicamente, nosotros podemos hacer contigo lo que queramos’ (1:28:39-1:29:22)

La lucha autodeterminista Mapuche, al desafiar la autoridad del Estado, socava el poder que este tiene en el territorio (de la nación, no solamente en el Wallmapu). Frente a esta amenaza debe desplegar toda la violencia necesaria (y legítima desde su propia comprensión) para poder frenarla. Arendt (1970) menciona que cuando el poder se siente comprometido por algún peligro, aparece la violencia, pero que si esta se deja sin control, eventualmente el poder desaparece (56).

Esto se debe a que poder y violencia son opuestos: donde existe uno como absoluto, el otro se encuentra ausente (56). Mientras que el poder es, para Arendt, la capacidad de los humanos de actuar en acuerdo, por ello nunca es una propiedad individual, sino que pertenece a un grupo. Por ello, seguirá existiendo en la medida de que el grupo lo siga avalando y se mantenga unido, es decir, en la medida de que mantenga su legitimidad (44). Esta definición, pensada en el contexto de los Estados se traslada en la idea de las democracias representativas, donde como grupo de personas otorgamos poder a la institucionalidad y la legitimamos. Esta definición de poder es atractiva debido a que nos responsabiliza de las acciones generadas por quienes lo detentan, esto es, el Estado.

Por su parte, Arendt define la violencia como instrumental: es un medio que necesita una guía y una justificación para conseguir el fin que persigue (51). De esta forma, nunca es legítima, solo es justificable, y va perdiendo su credibilidad en la medida se extiende hacia el futuro en vez de acabar (52). De modo contrario, la legitimidad se basa en un apelar hacia el pasado (52), lo que permitiría que el poder se mantenga. Sin embargo, el peligro del uso de la violencia radica en que como medio (aunque su objetivo sea a corto plazo) termine sobrepasando al fin que persigue. De esta forma, si los objetivos no se alcanzan rápidamente, se introduce la violencia en todo el cuerpo político (80). Obviamente, no existe Estado que detente una autoridad absoluta y que no deba hacer uso de la violencia para mantener su poder. Lo que nos interesa recalcar es que el uso de ella es inherente para un Estado y que al ser quienes tienen su monopolio legitimado, se naturaliza la dominación a la cual nos vemos subyugados no porque carezcamos de poder, sino por el hecho de que se lo entregamos al Estado. Indudablemente, hay asimetrías entre el nivel de violencia que sufrimos por parte del Estado según nuestras condiciones sociales.

A pesar de lo anterior, en nuestro caso, estas diferencias son reducidas a una misma lógica represiva: nuevamente, el uso de la Ley Antiterrorista. Retomamos esto para ejemplificar el

punto a través de la experiencia sufrida por Elena Varela durante el rodaje de *Newen Mapuche* (2011). El 07 de mayo del año 2008 es detenida en el proceso de filmación por más de cuarenta civiles no identificados, luego de interrogaciones y amenazas, fue trasladada a una cárcel de alta seguridad. Además, fue requisado todo su material filmico. Prontamente es acusada de ser la líder intelectual de dos asaltos a bancos y de formar parte de un grupo armado revolucionario (culpada específicamente de asociación ilícita, robo con homicidio y robo con violencia). Durante dos años de proceso luchó por reivindicar su causa hasta que el 22 de abril de 2010 recupera su libertad (2:00:09-2:01:21).

Siendo afectada por la muerte de Alex Lemún en 2002, la directora decide ir a investigar y registrar la lucha autonomista Mapuche. Previo a su encarcelamiento, había establecido relaciones con Mapuche en clandestinidad, quienes de esta manera evitaban caer en manos de las fuerzas estatales, además realizaba entrevistas y registros en las comunidades Mapuche de la Araucanía y a los presos políticos en las cárceles. Su interés por mostrar esta versión de la historia (omitida absolutamente por los medios de comunicación) fue lo que la llevó a convertirse en objetivo de la inteligencia policial. El resultado del documental es paradójico, ya que lo que se nos muestra en sus imágenes (la persecución política y la represión) es lo que le sucedió a su realizadora. Ejemplifica este caso la postura del Estado en torno al conflicto, mantener el poder y manipular la información es requisito necesario para mantener el control en la zona.⁴⁰

⁴⁰ Un caso similar al de la documentalista es el de Felipe Durán, quien fue detenido en su casa el 22 de septiembre de 2015 junto a Cristian Levinao, un comunero Mapuche que se encontraba en la clandestinidad. Durán fue acusado de porte ilegal de armas y elementos explosivos por lo que fue puesto en prisión preventiva hasta que fue declarado inocente diez meses después de su detención. En uno de sus testimonios, declara la razón de su cautiverio (“Felipe Durán, fotógrafo de Wallmapu: 'Estoy preso porque mi trabajo confronta los

Al mismo tiempo, esto es lo que genera las condiciones para construir un territorio Mapuche autodeterminado. Esto es, si es que el Estado necesita hacer uso de la violencia como medio para mantener su poder, esto implica que su poder no es absoluto. Al no serlo, se pueden generar opciones alternativas de sociedad y socialización. Con esto, no queremos dar a entender que la forma de vida Mapuche, o más bien, la que Llaitul y la CAM buscan para su pueblo, sea la forma que deberíamos adoptar. Simplemente, postulamos que la lucha que ellos realizan nos permite comprender que no es bajo el Estado actual la manera en que deberíamos estar relacionándonos. Así, retomando las caracterizaciones que daba Melamed (2015) sobre como el capitalismo siempre es racial y se basa en las desigualdades entre las personas para generar la acumulación, el Estado chileno, en su estructuración liberal-capitalista, promueve una “antirrelacionalidad”, esto es, una tecnología para reducir la vida colectiva a relaciones que sustentan las democracias capitalistas neoliberales (78). Basada en la división y luego en su interconexión para sustentar el capital, esta tecnología es el “algoritmo base del capitalismo” que busca controlar la manera y condiciones entre las relaciones (78).

Esto se condice con lo que Butler (2004) describe como gubernamentalidad (explicando este concepto acuñado por Foucault). Esta es definida como un modo de poder que se preocupa por mantener y controlar los cuerpos y las personas, su producción y regulación, y la circulación de los bienes en la medida en que se mantenga y restrinja la vida de la población (52). La similitud entre este modo de poder y las tácticas que emplea el capitalismo, no son en absoluto coincidencia. Por ello, podemos encontrar en el Estado la simbiosis de esto como el lugar primero desde donde surgen, se imponen y defienden estas formas de poder. La caracterización que la autora hace de la gubernamentalidad pareciera alejarnos de las concepciones de autoridad y poder a las que nos referíamos más arriba. Esto porque la visión de que la soberanía se

intereses de latifundistas y transnacionales”)

relaciona con la legitimidad por el Estado y el mandato de la ley, proveyendo una fuente y símbolo unificado de poder político, ya no funciona (53). Sin embargo, tanto Foucault como Butler señalan que tanto la soberanía como la gubernamentalidad pueden coexistir. Es más, la autora indica que estas formas de poder se unen en el momento en que la ley es suspendida para adaptarse a las necesidades administrativas que buscan mantener y proteger la territorialidad de la nación, incluso cuando vuelve a la ley como un campo táctico de operaciones (54-55).

Por estas razones podemos entender por qué el uso de la Ley Antiterrorista funciona como una táctica para proteger el poder del Estado, mientras que otras leyes son suspendidas en su uso (cuando la primera hace uso de testigos anónimos, tiempos de prisiones preventivas extensos, etc.). Este complejo entramado de maquinaciones y administraciones estatales (que en muchos sentidos corre el riesgo de quedarse en abstracciones teóricas) responde a una situación que es bastante ‘simple’ y material: la mantención de la tierra Mapuche en manos de los capitalistas. Frente a este hecho, Llaitul reflexiona:

No es la violencia la que nos condena ante los ojos del Estado chileno –porque no somos violentos y ellos lo saben-; es nuestra lucha contra los ricos. Tocamos a fondo los intereses de los sectores más pudientes, representamos la pugna contra los que controlan el poder económico y manipulan las instituciones políticas.

Nuestra contienda tiene un contenido anticapitalista porque queremos recuperar la tierra de manos del capital. No tenemos otro camino. (Arrate y Llaitul 141).

El análisis de Llaitul es reiterado por José Huenchunao Mariñan (2016), quien comenta: “el Estado no responde a los intereses de nuestro pueblo, sino que responde a los intereses de la contraparte (los grupos económicos); un Estado relacionado históricamente con el sistema (capitalista y neoliberal) que afecta directamente al pueblo Mapuche” (17).

Llaitul y Mariñan sintetizan y concretan nuestras reflexiones: el peligro de la autodeterminación Mapuche radica en el Estado por tener que aceptar una alteridad que socava su estructura liberal-capitalista. Esta amenaza al poder debe ser combatida con las tácticas de control que tienen a mano las instituciones, por un lado las herramientas de asimilación multicultural (visto en la sección anterior) o a través de la violencia que monopolizan (por ser el Estado el único capacitado para usarla legítimamente). Así, se mantiene un status quo que permite la acumulación capitalista en el Wallmapu y descarta otras formas de relacionarnos como matriz que estructure la institucionalidad. A su vez, consideramos que el mayor obstáculo reside en la renuncia al poder y responsabilidad política de quienes habitamos en un territorio que se estructura bajo estos parámetros. Por ello es necesario dialogar y reflexionar junto a quienes luchan por formas alternativas de relación humana, como se refleja en *Weichan* (2012).

Similar análisis hace Melamed (2015) en el contexto de los Estados Unidos y Canadá, al indicar que los movimientos descolonizadores modernos ofrecen marcos diferentes, los cuales, basados en su relación con la tierra, la responsabilidad colectiva y la contra-soberanía, han ido aumentando su fuerza durante décadas de resistencia a las formas de inclusión multicultural liberales (83), considerando especialmente que las racionalidades económicas son las que estructuran los conceptos de participación democrática y de derechos liberales actualmente, ofreciendo poca resistencia a los daños de la financialización (83). Así, como planteábamos más arriba, la antirrelacionalidad como la forma de relacionarnos dentro del contexto actual invalida otras formas de relacionalidad, cumpliéndose lo que Marx señalaba sobre el Estado democrático capitalista al describir que en este no es posible dirigir la actividad individual hacia el bienestar material de la sociedad en su conjunto, donde “cada persona ve en la otra persona no la *realización*, sino la *limitación* de su propia libertad” (citado en Melamed 82).

¿Qué implicaría entonces reflexionar, dialogar y actuar desde otras perspectivas que sean anticapitalistas y anti-Estado?

2.3. ¿El ocaso del Estado?

La mayoría de las cosmologías indígenas tienen un concepto expansivo del mundo: en vez de partir desde adentro (ego) y moverse hacia el exterior (lo que caracteriza a la ontología/epistemología occidental tradicional desde Descartes), los pueblos indígenas parten desde afuera y se mueven hacia adentro (Blaser et al. 7). Esto puede resumirse en el concepto de *relacionalidad*, presente en la gran mayoría de las cosmovisiones indígenas. Básicamente, estas cosmologías señalan que las relaciones son lo que construyen la realidad y que esta no puede existir si es que estas relaciones no se producen (8). En consecuencia, el conocimiento indígena está construido en base a relaciones (con uno mismo, con la familia, con las comunidades/naciones, y con los no-humanos) que no están limitadas al tiempo, el espacio o el lugar, debido a que son espirituales y frecuentemente extendidas hacia los ancestros y hacia los que no han nacido aún (8). Estas formas de conocimiento, según Mariman (2010), “involucran mucho más que el reconocer las conexiones entre naturaleza y sociedad. Esta distinción en sí misma no existe en la mayoría de las cosmologías indígenas” (9). De esta forma, describe que los principios fundamentales para el pueblo Mapuche están basados en la igualdad, la reciprocidad, la redistribución y la horizontalidad; actuando de esta manera, se previene la creación de jerarquías y la acumulación de los recursos en pocas manos (188). Podemos considerar el Xafkintu, una forma de intercambio no monetaria asociada a potenciar las relaciones de apoyo mutuo, como un ejemplo de lo mencionado (Anchio Boroa 62)

En relación a lo anterior, Llaitul se refiere al concepto del territorio desde la perspectiva Mapuche. Señala que este es un “espacio vital integral en el que estamos relacionados con los

demás elementos del entorno natural y espiritual” (Arrate y Llaitul 48). Por ello, el concepto de reciprocidad es fundamental y contiene una relación estrecha no solo con las personas, sino que también con la tierra (50). Esto establece que exista una concepción comunitaria que no está basada en el concepto de propiedad propiamente tal (sea individual o comunitaria), sino que el espacio territorial tiene un sentido de pertenencia que se liga a un linaje que comparte un pasado, un presente y un futuro común (51). En consecuencia, la CAM reivindica su posición anticapitalista que se sustenta en la reconstrucción del ser Mapuche a través de la lucha por el territorio y la autonomía (148-149): “el control territorial es la base para la reconstrucción de nuestro pueblo, porque la nueva situación genera experiencias de autonomía territorial en las que las comunidades establecen las bases para un proceso de liberación de largo alcance” (156). A través de estos logros se puede alcanzar el desarrollo del pueblo Mapuche como sujeto político y no como objeto de políticas estatales con el fin de integrarlos y dominarlos (Llaitul 27).

El alcanzar este objetivo depende de y nos permite, al mismo tiempo, comenzar a establecer diálogos en torno a las perspectivas de mundo y cómo estas deben nutrirse las unas a las otras y no imponerse. Este hecho, que en sí parece simple, involucra un complejo entramado que hemos ido exponiendo sobre el poder del Estado y el capital. Rescatamos el hecho que este tipo de luchas no son únicas para el pueblo Mapuche. A lo largo de nuestro hemisferio, las luchas autonomistas de las comunidades indígenas han marcado la década del noventa y los albores del siglo XXI: “La reemergencia indígena del continente fue un factor importante para comprender la actuación del mundo Mapuche, o de su juventud, que decidió dar un giro a la historia de su pueblo, principalmente con fuerza de voluntad” (91). Esto se circunscribe a los procesos de descolonización que se gestan desde las comunidades indígenas a lo largo del continente. Es pensar estas luchas, dialogar con ellas, lo que nos permite convertirnos, por un lado en aliados,

pero también en críticos de ‘nuestras’ propias concepciones de mundo (occidental, liberal, capitalista) que nos limitan y determinan.

A diferencia del supuesto nuevo pacto social “Re-conocer” que se planteó desde el Estado chileno (unidireccional, homogeneizador, neoliberal), tenemos que entender que un reconocimiento de la alteridad, mía, tuya, nuestra, conlleva el pensarnos desde una horizontalidad. Zibechi (2004) la describe como “una visión particular de la democracia. Podríamos decir que horizontalidad es un camino y a la vez una forma de caminar ese camino (...) La horizontalidad básicamente es un esfuerzo, una demanda a cada uno por poner lo mejor de sí, por no descansarse en las habilidades ajenas, por avenirse a las decisiones y a los tiempos del colectivo.” (5). Vinculado a esto, el autor indica que de una forma muy desigual gana terreno una idea diferente de cambio social que no es de ninguna manera ni precisa ni clara, pero que sin embargo postula con convicción que los cambios deben ligarse a la reconstrucción de los vínculos que el sistema destruye cotidianamente (desde hace siglos); además de que estos cambios serán “entre nosotros” o simplemente no serán (6). Comprendiendo cómo funcionan los mecanismos antirrelacionales del capitalismo potenciados por el Estado, los nuevos impulsos de cambio social están creciendo de la mano de este tipo de perspectivas, que descubren en la experiencia diaria que la autonomía se convierte en la vía para lograr crear el mundo donde queremos vivir.

Citado en *Weichan*, aparecen las siguientes palabras de la machi Millaray:

“Nosotros como Mapuche en lucha, nos sentimos hermanos de aquella gente del pueblo chileno que lucha. Formamos parte de la misma lucha, enfrentamos el mismo enemigo. Nosotros luchamos y vamos en el camino de la Liberación Nacional Mapuche. Nosotros le hacemos un llamado al pueblo chileno, para que también siga su propio camino de liberación” (en Arrate y Llaitul 60).

La cita ilustra una de las características que, en general, pasa bastante desapercibida en relación al conflicto. Tanto la liberación Mapuche como nuestra liberación (más indeterminada y difusa) dependen en la medida de que retomemos el poder político. Los procesos de descolonización de los pueblos indígenas, y en particular el pueblo Mapuche, los han llevado a definir el horizonte de liberación al cual aspiran (autodeterminación). Quienes no somos parte de estas comunidades, bien tenemos que hacer lo mismo, a nuestro modo y en conjunto. Benjamin Constant señalaba hace ya 200 años nuestra situación: “Entre los modernos, el individuo, independiente en la vida privada, aun en los Estados más libres, es sólo soberano en apariencia” (citado en González 19). Poder eliminar esa “apariencia” es parte de la lucha por demoler las barreras que se erigen desde el Estado y el capital. Para ello tenemos que posicionarnos, darnos cuenta de que un reconocimiento que parte desde mirar a otro/a desde la igualdad y no desde las narraciones institucionales o los medios de comunicación (en su mayoría), ya que repiten las mismas estructuras (de clase, raza, etc.) que nos mantienen aisladas. Llaitul señala que si como sociedad chilena no los acompañamos, “no hay reconocimiento y la legitimidad de nuestras banderas queda disminuida” (Arrate y Llaitul 124). Creemos que acompañarlos en su lucha también hará que mutuamente nos apoyemos en las nuestras, ya que, como dice la machi Millaray, “enfrentamos el mismo enemigo”.

Así, para quienes no somos Mapuche, pero habitamos y convivimos juntos a ellos, tenemos que ser capaces de comprender lo que la machi Millaray señala. La colaboración entre Héctor Llaitul y Jorge Arrate es simbólica en este sentido. Si hemos omitido al segundo para privilegiar el actuar del primero no es una casualidad, sino una obviedad: el conflicto es protagonizado por Llaitul y el resto de los Mapuche en contra de las grandes empresas de la zona y el Estado. Sin embargo, ser actores secundarios no implica pasividad, sino que reflexión y acción. Como señala el mismo Arrate en *Weichan*, “Los chilenos debemos conocer un tema que

los circuitos tradicionales de poder han querido ocultar precisamente por su enorme significado... [y así,] dar más visibilidad a la causa Mapuche, que sistemáticamente se oculta o se deforma” (12). En contra de la sistemática desinformación que circula, conocer (o tal vez 're-conocer') la causa Mapuche desde sus protagonistas, es necesario y vital para conseguir cambiar el estado de las cosas en el Wallmapu.

La masividad de wenufoye (bandera Mapuche) que flameaban luego del estallido del 18 de octubre de 2019 son un ejemplo de que quienes habitamos la región chilena somos cada vez más conscientes de la relación entre las injusticias que han vivido los Mapuche desde la ocupación y la ciudadanía chilena. Si bien hay una variedad de posturas en relación a las demandas, políticas y acciones provenientes de una gran cantidad de grupos, asociaciones, organizaciones, colectivos, comunidades, etc. sobre el conflicto, consideramos en particular que el trabajo de Héctor Llaitul y la CAM, descrito a través de la colaboración con Jorge Arrate en *Weichan*, nos permite señalar (una vez más) nuevas potencialidades de relación. De esta forma, la relación entre los habitantes de un mismo territorio siendo indígenas y no-indígenas, no debe estar mediada por un Estado, sino por los intereses en común. Si la radicalización de ciertos grupos Mapuche ha revelado el aspecto más represivo del Estado, esto ya no debe sorprendernos (sobre todo al revisar la historia desde la perspectiva indígena). Más bien, debe estimularnos a considerar que los caminos que este ha construido para mediar entre las comunidades indígenas y las no-indígenas solo son benefactoras de una lógica servil al capital y los grupos que detentan el poder. Por ello, los caminos que la CAM recorre a diario en el Wallmapu son tierra fértil de modelos alternos que transitan 'por fuera' de la institucionalidad estatal y de la triada apropiación-acumulación-explotación capitalista.

3. Del reconocimiento de la identidad a la práctica del deseo: la ética de la liberación

“No es indecente porque es pornográfico,
sino porque lo dice el Gobierno”

El director desnudo, “Shake Things Up”

“el poder me forma y forma la trayectoria de mi deseo,
debilitada por su fuerza acabo aceptando sus condiciones”

Ludditas Sexxxuales

“La libertad, incluso la de la voluntad, primero debe realizarse
y no debe asumirse como dada positivamente”

Adorno

Alineado con las tendencias hegemónicas globales, vivimos un proceso en Chile donde los discursos sobre la tolerancia y la diversidad han adquirido un rol fundamental. El Estado liberal en su ala progresista, ha optado por incorporar al discurso institucional estos conceptos para ampliar los horizontes de 'lo permitido' socialmente e incorporar al tejido social las múltiples identidades minoritarias. Esto lo vemos claramente en relación a las políticas adoptadas en relación a las identidades sexuales y de género. Nuestro interés es reflexionar cuáles son las lógicas que operan en esta apertura y de qué manera funcionan para poder regular, para así mantener el control de los sujetos. Tomando como referencia los estudios de Foucault (1988; 1997; 2008) y de teóricas feministas como Judith Butler (1993; 1999), Erin Manning (2013), entre otras, consideramos como Adorno (2005) que las sociedades contemporáneas crean la ilusión de una supuesta liberación sexual, a través de la integración de quienes no poseen

conductas heteronormativas. Así, la sexualidad “canalizada y explotada en innumerables formas por la industria material y cultural, coopera con este proceso de manipulación en la medida en que es absorbida, institucionalizada y administrada por la sociedad” (Adorno 72).

Particularmente, nos interesa pensar como desde el paradigma liberal se han concebido las políticas identitarias. Los valores liberales limitan nuestras experiencias vitales como experiencias personales que pueden llegar a ser similares a las de otras personas, constituyendo así identidades colectivas con las cuales poder identificarnos. Pero un aspecto fundamental es comprender que somos seres que están intrínsecamente relacionados con todo lo que nos rodea:

los cuerpos en general... no deben considerarse como individuos, como objetos dados de una vez por todas, sino como procesos... todos los cuerpos, son cuerpos en plural porque son procesos, procesos que están constituidos por mecanismos de afectos y asociaciones que ocurren a nivel *inter*, *intra* y *supra*-individual. Para dar solo un breve ejemplo de lo que quiero decir aquí, piense en cómo nuestros cuerpos nacen a través de un encuentro *inter*-individual, cómo están formados por fuerzas *supra*-individuales, como sus ubicaciones geográficas, y cómo están formados por cuerpos *intra*-individuales como el aire que respiramos o los alimentos que comemos. (Bottici, “Anarchafeminism”)

Nuestras particularidades se entrelazan a todo el mundo en el que nos desenvolvemos, estableciendo una relación de afectos que determinan nuestra forma de existir. Así, podemos problematizar que no es que no haya una identidad, sino que todas estas son mucho más complejas debido a los procesos ecológicos en lo que circulamos; esto es, la identidad “es el pináculo de un campo relacional que se ajusta a una determinada constelación... Un cuerpo es el cómo de su aparición, no el qué de su forma” (Manning 17). Es decir, la (auto)identificación es cómo decidimos mostrarnos en nuestras relaciones con otros, que al mismo tiempo está

determinada por los valores hegemónicos que nos dominan. Por esto, entendemos que el cuerpo no es un ente que pueda o deba ser definido por parámetros concretos que lo determinen, ya que esto lo restringe en sus posibilidades de actuar en el mundo.

A continuación, veremos cómo la ley funciona como reguladora de identidades para así poder controlar su interacción en el mundo. Específicamente, el reconocimiento de identidades a través de derechos demarca cuales son los límites de nuestras experiencias y deseos; “[si] sólo habla –y exige hablar por mandato del Estado- ese lenguaje, los heteróclitos e insólitos modos de decir(nos) colapsan y se clausuran en un monolingüismo que recorta perspectivas, posibilidades y obstaculiza imaginarios radicales. (flores 33). Luego, tomando como ejemplo el trabajo de la performer chilena Hija de Perra (1980-2014), en particular sus *Interpretaciones inmundas* (2012) y su intervención en la ciudad de Arica (2013), reflexionamos sobre las capacidades que las prácticas culturales tienen para desbordar las nociones liberales sobre el cuerpo, dejando de lado las nociones que buscan establecer qué es un cuerpo y cuál es su funcionamiento, para comprender que este es un proceso, potenciando así nuevas posibilidades de relacionarnos en el mundo. En palabras de flores (2014), “el desafío es pensar formas de activación de las identidades que no cabalguen sobre agendas neoliberales, sino como localizaciones situacionales desde las que (d)enunciar nuestros cuerpos y deseos que batallan contra el imperio binario que gobierna los modos de sentir y pensar” (33).

3.1. Gobernar es regular: la ley como moral del Estado

A través de un recuento histórico-legislativo de Chile de las dos últimas décadas, podemos contextualizar lo que ha sido el ‘avance’ de la sociedad chilena en torno a las posibilidades de ser en torno a las identidades sexo-genéricas. El interés acá es cartografiar las políticas adoptadas por los diversos gobiernos posdictatoriales relacionadas a las demandas sociales en estas

temáticas, no rastrear las críticas y practicas de organizaciones que abogan por este tipo de luchas. Como mencionábamos, nuestro interés está en analizar los mecanismos y en particular las leyes, que permiten al Estado facilitar la administración los cuerpos de la sociedad y cuál es su relación a los mandatos neo-liberales de la sociedad global en la que se inscribe Chile.

Siguiendo lo expuesto por Ludditas Sexxxuales (2016), la relevancia que le adjudicamos a las leyes del Estado se relaciona a la importancia que tienen el sexo y el género para las “artes de gobernar”, convirtiéndolos en “enclaves estratégicos” (28). Así, entendemos que la sexualidad “es regulada de distintos modos en los distintos sistemas sociales, que propician, favorecen e institucionalizan determinadas formas de expresión sexual al tiempo que actúan de forma coercitiva o directamente prohibitiva con respecto a otras que se consideran potencialmente peligrosas y desestabilizadoras del orden social.” (Andrés 65)

Principalmente desde los estudios de Foucault (1988; 1997; 2008), comprendemos que la relación de poder y sexualidad son básicos para los gobiernos para poder controlar a las sociedades. De manera sintética, el mismo Foucault (1997) resume esto al hablar sobre su *Historia de la sexualidad*: “se trata de analizar 'la sexualidad' como un modo de experiencia históricamente singular en el cual el sujeto es objetivado para sí mismo y para los otros, a través de ciertos procedimientos precisos de 'gobierno'.” (33). Por ello, “[c]omo construcción sociocultural e histórica, la sexualidad no se encuentra aislada del ámbito político, sino que constituye en sí misma una cuestión política, siendo el sistema sexual parte esencial del sistema social.” (Andrés Granel 65).

Considerando lo anterior, las diversas acciones legislativas adoptadas buscan proteger y reconocer a las personas que se identifiquen fuera de los parámetros heteronormativos, pero como veremos, no dejan de perpetuar la moral heterosexual. Un ejemplo de esto es la modificación del artículo 365, que arrastraba desde el siglo XIX penas de cárcel a personas que

practicasen la “sodomía”. Su modificación en el año 1999 buscó especificar el contenido de la ley, eliminando de ella las conductas sodomitas, pero sin dejar de discriminar a las personas por su orientación sexual: “El que accediere carnalmente a un menor de dieciocho años de su mismo sexo, sin que medien las circunstancias de los delitos de violación o estupro, será penado con reclusión menor en sus grados mínimo a medio.” (Código Penal de Chile). En este sentido, una de las organizaciones más fuertes dentro de la lucha por la reivindicación de las minorías sexuales y de géneros, el MOVILH (Movimiento de Integración y Liberación Homosexual), menciona en relación a este artículo: “El primero fija edades de consentimiento sexual distintas en función del sexo y la orientación sexual. Mientras para heterosexuales y lesbianas la edad de consentimiento sexual es de 14 años; para las personas gay es de 18 años, aspecto que el Comité de los Derechos del Niño de la ONU ha considerado abiertamente discriminatorio” (“Artículos 365 y 373 del Código Penal”).

Durante 2018 se buscó declarar inconstitucional este artículo, sin embargo, el Tribunal Constitucional terminó por rechazarlo al no conseguir mayoría (cinco votos a favor y cinco votos en contra). Los ministros que buscaban la eliminación del artículo declararon:

los homosexuales son personas. Como tales, *son sujetos de derecho*. Ellos son, en el lenguaje de la Constitución, una persona humana. Nada hay en el lenguaje de la Constitución que permita considerar a los homosexuales en una situación de inferioridad respecto a los heterosexuales... el artículo 365 atenta gravemente contra la igualdad ante la ley... penetra en la esfera más íntima del sujeto –el varón menor adulto- y sin atender a su libre consentimiento, sanciona sus relaciones homosexuales y lo trata como objeto de protección y no como una persona sujeta de derechos (El Mostrador, énfasis nuestro)

Podemos dar cuenta entonces que aunque la legislación chilena ha avanzado durante el siglo XXI en relación al reconocimiento y protección de los derechos de las minorías sexuales, aún persisten en las leyes y en sus legisladores actitudes homófobas que perjudican la libertad de las personas⁴¹. En relación a esto y buscando resguardar la discriminación arbitraria hacia las personas, en el año 2012 se promulga y publica la ley Ley 20.609 que establece medidas contra la discriminación, más conocida como ley Antidiscriminación o Ley Zamudio, en honor al joven torturado y asesinado por un grupo de neonazis por ser homosexual⁴², que trajo como consecuencia la aprobación de la ley que llevaba siendo tramitada por años en el congreso.

Específicamente, la ley tiene como objetivo principal, según señala en su artículo primero, “instaurar un mecanismo judicial que permita restablecer eficazmente el imperio del

⁴¹ Similar actitud encontramos en el artículo 373 de Código Penal, que indica: “Los que de cualquier modo ofendieren el pudor o las buenas costumbres con hechos de grave escándalo o trascendencia, no comprendidos expresamente en otros artículos de este Código, sufrirán la pena de reclusión menor en sus grados mínimo a medio.” Desde el MOVILH han buscado se ha criticado la existencia de este artículo debido al uso discriminatorio con que se ha relacionado históricamente:

Este artículo ha sido históricamente utilizado para detener parejas del mismo sexo que expresaban sus afectos públicamente. Aunque hoy son pocas las policías que se atreven a apelar a este artículo en tanto se ha instalado una suerte de invalidación social del mismo, el mismo es usado por guardias de espacios públicos o privados para denigrar u ofender a la diversidad sexual, mientras que las familias lo usan como amenazas contra las parejas de sus hijos, sólo por ser del mismo sexo, dañando la dignidad de los jóvenes.

⁴² “Muere Daniel Zamudio víctima y símbolo de la violencia homofóbica” (El Mostrador)

derecho toda vez que se cometa un acto de discriminación arbitraria.” (Biblioteca del Congreso Nacional). En su segundo artículo, define lo que se entiende por “discriminación arbitraria”:

Para los efectos de esta ley, se entiende por discriminación arbitraria toda distinción, exclusión o restricción que carezca de justificación razonable, efectuada por agentes del Estado o particulares, y que cause privación, perturbación o amenaza en el ejercicio legítimo de los derechos fundamentales establecidos en la Constitución Política de la República o en los tratados internacionales sobre derechos humanos ratificados por Chile y que se encuentren vigentes, en particular cuando se funden en motivos tales como la raza o etnia, la nacionalidad, la situación socioeconómica, el idioma, la ideología u opinión política, la religión o creencia, la sindicación o participación en organizaciones gremiales o la falta de ellas, el sexo, la maternidad, la lactancia materna, el amamantamiento, la orientación sexual, la identidad de género, el estado civil, la edad, la filiación, la apariencia personal y la enfermedad o discapacidad.

El posible avance en términos legales que este tipo de ley genera esta relacionada a las condiciones que exigimos como sociedad a las instituciones públicas. En este sentido, la presión de grupos minoritarios (como el MOVILH o Iguales), han logrado resquebrajar la tendencia patriarcal y homofóbica del Estado para expandir el reconocimiento de las personas que no se inscriben dentro de los parámetros hetero-sexuales/normativos. Además, en un contexto globalizado, la discriminación por sexo, género u orientación sexual (además de la raza y la etnia) es reprochada desde los discursos liberales hegemónicos. Ejemplo de esto, lo vemos en la declaración de la Corte Interamericana de Derechos Humanos en relación al caso Atala⁴³:

43 El caso Atala Riffo y niñas vs. Chile, fue emblemático, al igual que el asesinato de Daniel Zamudio, en términos de avances legislativos contra la discriminación por orientación sexual, ya

Si bien es cierto que ciertas sociedades pueden ser intolerantes a condiciones como la raza, el sexo, la nacionalidad o la orientación sexual de una persona, los Estados no pueden utilizar esto como justificación para perpetuar tratos discriminatorios... el Derecho y los Estados deben ayudar al avance social, de lo contrario se corre el grave riesgo de legitimar y consolidar distintas formas de discriminación violatorias de los derechos humanos (en Benítez y Coddou, “Ley Antidiscriminación: Una comprensión republicana”)

Estos ejemplos legislativos sirven para plantear uno de los puntos principales que queremos elaborar acá, el poder del Estado de derecho delimita a través de las leyes la posibilidad de los cuerpos de ser socialmente. Foucault (1997) es certero al referirse a esto señalando que cuando se hace un análisis del poder en base a la institución política, solo se puede concebir al sujeto como un sujeto de derechos: “Entonces uno tiene un sujeto que tiene o no tiene derechos, a quien la institución de la sociedad política le ha *otorgado o quitado* estos derechos.” (300, énfasis nuestro). Vemos entonces que los ejemplos anteriores nos muestran el lado positivo de la ley, la cual es modificada para poder ampliar los derechos de un grupo minoritario de la sociedad. Pero como bien señala Foucault, esto no es necesariamente la única tendencia dentro de este juego de poder legal, el cual estará determinado en gran parte por quienes ostenten el poder, tanto en el sentido fáctico como los diversos gobernadores, como quienes poseen una

que fue uno de los casos que marcó precedentes en la lucha contra la discriminación. Karen Atala recurre en 2004 a la Corte Interamericana de Derechos Humanos debido “a la responsabilidad internacional del Estado por el trato discriminatorio y la interferencia arbitraria en la vida privada y familiar de Karen Atala Riffo, debido a su orientación sexual, en el proceso judicial que resultó en el retiro del cuidado y custodia de sus hijas” (Ficha Técnica: Atala Riffo y Niñas Vs. Chile). En 2012 la Corte resuelve en favor de ella.

influencia en ellos. En el caso chileno encontramos el aborto: desde el año 1931 el aborto terapéutico estaba regulado por el Código Sanitario a través del artículo 119, permitiendo interrumpir los embarazos de las mujeres que corrían algún peligro. En el año 1989, para finales de la dictadura de Pinochet, el artículo es modificado prohibiendo el aborto para cualquier caso (Palavecino 1).

En el año 2014, la en ese entonces presidenta de Chile en su segundo mandato (2014-2018), Michelle Bachelet anunciaba en la cuenta pública del 21 de mayo que era necesaria discutir en el congreso la aprobación de un proyecto de ley que “despenalice la interrupción voluntaria del embarazo en casos de riesgo de vida de la madre, violación e inviabilidad del feto” (BBC, “Polémica en Chile por anuncio de Bachelet sobre aborto terapéutico”). En 2015, ingresa el proyecto de Ley 21.030 que regula la despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo en tres causales y en septiembre de 2017 es aprobado. Cabe resaltar que la libertad de abortar no es un derecho para la mujer y es penado cualquier intento de aborto que se encuentre fuera de las tres causales que contempla la ley mencionada (para mayor información, revisar los artículos 342 al 345 del Código Penal de Chile). Este ejemplo refleja el aspecto negativo de la dependencia a las leyes y la manera en que las ideologías hegemónicas determinan cuál es la moral que nos rige en sociedad. Particularmente, no nos interesa problematizar las discusiones políticas entre los grupos conservadores y los progresistas que rechazan o fomentan leyes de esta índole, sino que buscamos problematizar que dentro del paradigma liberal que nos determina actualmente, las disputas por la libertad de las personas se reducen a los consensos obtenidos y legalizados en los aparatos jurídicos.

De esta forma se construye en gran medida el discurso de la diversidad. Como menciona flores (2014), este es el concepto que “mapea cultural y políticamente lo no heterosexual, supone un control y disciplinamiento exhaustivo de las narrativas no heterosexuales por parte de

instancias institucionales, que se transforma en mandato de adoptar ciertos guiones de inteligibilidad hacia las propias comunidades de la disidencia sexo-genérica.” (31). Así, la sociedad civil y los gobiernos establecen diálogos para negociar las conductas que deberían ser (o no) permitidas. En esta retórica de la diversidad, bandera de lucha del pensamiento liberal, encontramos en la idea de identidad su mayor batalla. Las políticas identitarias se convierten en una zona de disputa entre grupos sociales, pero dentro de la lógica de los derechos, siempre es el Estado quien tiene la última palabra sobre quienes son parte del tejido social, por ello,

las políticas identitarias tienen que ser agitadas pero en permanente tensión crítica,... más cuando el único y excluyente horizonte que se percibe como político es el lenguaje de derechos y su inscripción jurídica. Por supuesto que el campo jurídico-normativo es un campo de intervención política, de desnaturalización de construcciones misóginas, patriarcales, heteronormativas, clasistas y racistas, pero si nuestro activismo sólo habla –y exige hablar por mandato del Estado- ese lenguaje, los heteróclitos e insólitos modos de decir(nos) colapsan y se clausuran en un monolingüismo que recorta perspectivas, posibilidades y obstaculiza imaginarios radicales. (33)

Adoptar como única medida de reconocimiento a los derechos que podemos tener como sujetos, nos delimita a adoptar un lenguaje controlado y administrado por el Estado. Esto conlleva una aceptación implícita de la moral que desde éste se detenta, enmarcando las posibilidades de constituirnos como cuerpos y como seres deseantes. Por ello, pensar en una “práctica ética animada por el reconocimiento de la singularidad de toda voz que evite anular las particularidades con que opera la violencia heteronormativa y capitalista sobre cada cuerpo” (33) es lo que nos permitiría replantear nuestra propia concepción de ser tanto a nivel personal como en relación a las demás personas.

Recapitulando, dentro de los parámetros de nuestra sociedad, es utópico (por ahora) pensarnos fuera del alcance regularizador del Estado. Debemos pensar como las leyes sustentan esta capacidad de control y cuáles son las consecuencias que conllevan, especialmente dentro de los paradigma liberal del ‘sujeto de derechos’. Y, más específicamente, como esta noción de sujeto se plasma como parte de un status quo que delimita la forma en que nos constituimos individualmente y nos relacionamos con otros/as. Más que un análisis jurídico, nos interesa reflexionar en la capacidad de construir críticas y prácticas que desborden estas limitaciones institucionales para dejar de prescindir de herramientas legislativas que, valga la redundancia, legitimen las potenciales formas de ser. El énfasis que buscamos en relación a la ley se basa en entender esta como el punto de fuga donde las ideologías, convenciones y paradigmas se materializan para establecer las pautas conductuales. En el contexto chileno, esto se traduce en comprender que el liberalismo y el capitalismo-neoliberal son las dos fuerzas de orden (político-filosófico y económico, respectivamente) del poder institucional.⁴⁴ Así, pensar en una ética que prescinda de un aparato legal que la sustente; de esta forma, se quiebra la homogenización de los sujetos de derechos que mantiene un control sobre el cuerpo al identificarlo, contenerlo y reprimirlo. En consecuencia, se articula una ética que se opone a la moral institucionalizada y que nos permita practicar “la disciplina de lo bueno para mi cuerpo... aquello que estimula mis pasiones alegres y mis potencias, aquello que me compone con más cuerpos y en más afinidades y alegrías” (Ludditas Sexxxuales 19).

⁴⁴ Esta concepción está basada en lo que refiere Cappelletti (2010) al describir la perspectiva anarquista sobre el Estado, señalando que este “es el órgano de la clase dominante y que el poder económico genera el poder político, pero éste no es sino un momento del proceso genético: también es verdad que la clase dominante es órgano del estado y que el poder político genera el poder económico, la relación es aquí circular y, sin duda dialéctica.” (14)

Los riesgos que las luchas sociales acarrearán en esta búsqueda por un reconocimiento de derechos yace en nuestra incapacidad de pensarnos fuera de la dialéctica consenso-disidencia. Como consecuencia, el Estado se convierte en el regente de las identidades permitidas, su ley es la que valida cada una de las subjetividades, clasificando y (in)visibilizando. En este contexto, flores (2011) advierte que el potencial disidente actual “abona los supuestos de que más allá de las instituciones del Estado, no hay poder –ni mundo- posible, por lo tanto, desconoce -y se ocupa de silenciar- aquellos agenciamientos y modos de organización que no tienen al Estado como principal interlocutor.” (“Un pensamiento lumpérico. De comunidades imaginadas, protocolos identitarios y lenguaje de derechos”) Las consecuencias de esto:

se uniformizan los lenguajes, las acciones, los discursos, las consignas, las interlocuciones, bajo las convenciones de una lengua técnico-administrativa. Así, los pliegues de las identidades, los quiebres de la identificación sexual, las formas singulares de habitar los cuerpos, si no se inscriben en el catálogo estatal de lo reconocible, desaparecen del discurso público y se desactiva la potencialidad refractaria de sus gestos convulsivos y disruptivos de los procesos de normalización. (3)

El Estado es el origen del problema al momento de plantear una forma de vida, una ética, que permita a cada individualidad poder expresar sus deseos en libertad: esta es la condición ontológica para la ética (Foucault 284). El problema yace en que el poder político institucionalizado solo puede generar sujetos que sean sujetos de derecho (y por ello, no personas libres), es decir a un ciudadano. Es en la incorporación a la ciudadanía donde los sujetos son incluidos como parte del tejido social del Estado. Por ello, se imposibilita el poder plantearse libre dentro de los márgenes del derecho: “Desde el derecho se instituye la política (organización del poder), se establecen los mecanismos de control y vigilancia y el sistema de legitimidades

que opera en una sociedad. Así, el derecho a través de sus normas mantiene y reproduce un tipo de relación entre hombres y mujeres, les define una identidad y les asigna un lugar en la vida social”. (Fries y Matus 11).

La ley es la moral impuesta por el Estado a quienes vivimos bajo su ‘custodia’, lo que produce que la “simpatía” sea concedida a todo quien perpetúa “los modos de la opresión social... mientras que los modos de comportamiento que son contrarios a la violencia del orden social en sí se tratan sin piedad.” (Adorno 83). Consideramos que en este punto podemos vislumbrar las consecuencias conductuales de estas imposiciones. Si bien la ley-moral institucionalizada es la determinante en la configuración identitaria legítima de las subjetividades (concediéndole así el ‘reconocimiento’), es fundamental comprender que estas pautas reguladoras son inscritas en nuestros cuerpos desde el momento en que nos desenvolvemos en sociedad. Como consecuencia, nos preocupamos de fiscalizar nuestras propias conductas y las ajenas (como demostró Foucault); como describen Agudio y Ndikung (2016),

Expulsados en el mundo, estamos sujetos inmediatamente a procesos de aprendizaje y lenta, inevitable e irrevocablemente, moldeados por convenciones sociales, paradigmas, ideologías, esquemas y por una innumerable lista de preconcepciones adquiridas que pronto representan el esqueleto de nuestro sistema moral y superego. Continuando nuestro camino de maduración a lo largo de un sistema educativo universal occidental que ha encontrado o forzado su camino en casi todas partes en las cuatro esquinas y rincones del mundo, nos convertimos en sujetos aprendidos insertados en un juego de rol perverso como cuerpos políticos sujetos a las voluntades capitalistas y a la camisa de fuerza del capitalismo.

3.2. Hacia una ética de la liberación, el rupturismo de Hija de Perra

Establecida nuestra postura sobre la función primordial que tiene la ley para el Estado, consideramos que el trabajo de la performer Hija de Perra (2000-2014) nos permite pensar en prácticas que desbordan las categorías identitarias institucionalizadas. De esta manera, resquebrajar la moral estatal permite pensar desde la fractura una “ética de la liberación”. Esta implicaría en una primera instancia, socavar la idea de sujeto de derechos como fin último de reconocimiento, planteando una ética específica “no en relación con una jurisprudencia abstracta, abarcadora y generalizable” sino que una norma ética que este orientada a una construcción de persona que puede resumirse en el postulado anarquista de “vive como te gustaría que se viviera en el futuro” (Ferrer 19). Debemos así rechazar los mandatos que nos imponen los discursos liberales a favor del capitalismo neoliberal para combatir las lógicas mercantiles de vida, como describe flores (2011): [v]ivimos un presente insensible a todo lo que no es, pragmáticamente, utilidad y ganancias, ajustado a una relativa tiranía de las identidades que se vuelven cuantificables, mercantilizadas y en nuevos relatos estabilizadores, en un mundo que sólo habla la lengua de los derechos (4).

En este contexto, Víctor Hugo Pérez Peñaloza (1980-2014), más conocido por su nombre de performer transgénero, Hija de Perra, desarrolló su labor artística. Fue una drag queen, activista, ensayista y educador. Actuó en clubes nocturnos, galerías, museos, películas y videos musicales, también realizaba cátedras sobre sexo seguro, género y sexualidad en universidades y espacios públicos. Asidua opositora de los discursos liberales que imponen pautas para las agendas sobre sexualidad y género, se posicionó críticamente hacia las teorías del norte global, como la teoría queer, que consideraba como un acto de colonización más hacia nuestros cuerpos-territorios. Desde una unión de diversas estéticas provenientes del transformismo sucio y obscuro que recuerda a las películas de John Waters y su protagonista Divine junto con la

irreverente y nihilista actitud rebelde del punk, Hija de Perra articula en su trabajo una postura contracultural que dispara contra las concepciones liberales higienizadas sobre la sexualidad de nuestra sociedad, al mismo tiempo que cuestiona la verdadera libertad que estos discursos supuestamente ofrecen a través de las políticas identitarias que buscan determinar a los sujetos:

Como un esfuerzo para lidiar con el asunto inconveniente de la sexualidad en su país, el activismo-performance de Hija de Perra se desplegó sobre múltiples plataformas, sin jamás renunciar su característica intensidad y grado de exageración. Al rechazar cualquier identificación con la normalidad, y a lo contrario exhibir orgullosamente una identidad aberrante y plurisexual, la artista se convirtió en la voz e inspiración de numerosas sexualidades no-normativas en Chile y a sus afueras. La estética transgresora de Hija de Perra, junto a su parodia del patriarcado, la religión, y el fascismo, escandalizó y traspasó los límites morales prevalecientes dentro de su cultura, creando en cambio un lugar para la educación, el placer, y la socialidad disidente tanto para sus contemporáneos como para los que hoy siguen su legado. (Eilers, “Todo inmundo y glamoroso)

Dentro del cuerpo de su obra destacan su carrera musical relacionada a sus constantes shows como performer del underground santiaguino en clubes nocturnos desde el año 2000 en adelante, caracterizadas por su ácida sátira social y política al son de la música electrónica y las letras sobre sexo y coprofilia. Además, esta faceta iba acompañada de múltiples colaboraciones con otras transformistas y performers de la escena under, en particular rescatamos el disco póstumo *Envergadura* (2017) que recopila las canciones que hizo junto a Perdida a lo largo de los años. En paralelo, realizó una variedad de video clips, cortometrajes, documentales y largometrajes a lo largo de los años, siendo *Empaná de pino* (2008) dirigida por su amigo Edwin “Wincy” Oyarce la más reconocida hasta la fecha, donde en el rol protagónico encarna a una

travesti que vende empanadas de pino de carne humana, junto a su sirvienta Perdida, mientras recurre a fuerzas sobrenaturales para resucitar al “Caballo”, su difunta pareja (CineChile, “Empaná de pino”).

Además de esto, en los últimos años de su carrera realizó intervenciones en espacios académicos vinculadas a presentar sus investigaciones sobre las teorías de género, feministas, queer, entre otras. Dentro de este contexto es que presenta sus *Interpretaciones inmundas* (2012) que consideramos más adelante para nuestro análisis donde la autora presenta su postura en relación a las actitudes coloniales que dentro de los espacios académicos se dan en relación a las teorías sociales, con especial crítica a la teoría queer. Vinculada a esta actividad, la performer realizaba también en los últimos años de vida presentaciones sobre género y educación sexual en ambientes universitarios a las que denominaba como “clases venéreas”.

Uno de los puntos en común de todos estos trabajos radica en que el cuerpo se convierte en el espacio de resistencia primario contra las condiciones sexo-genéricas que se nos imponen. A través de la exageración, la artista tensiona estas nociones naturalizadas y devela a través de su propio cuerpo las características performáticas que componen las ideas de sexo y género en nuestra cultura. De esta manera, entendemos que si bien el cuerpo es el espacio donde se inscriben los ideales de una sociedad, estos pueden ser tachados y rescritos para construir otras formas de ser posible. Creemos que estas últimas plantean una postura ética que comprende la relacionalidad de nuestros cuerpos y la exploración de nuestros deseos, buscando dejar de lado el funcionamiento institucionalizado que se establecen desde las políticas del Estado y su retórica liberal de derechos. Entonces, la potencia destituyente que caracteriza el trabajo de Hija de Perra permite evadir la búsqueda del reconocimiento institucional a través de la lógica del sujeto de derecho dada la implicación de que al darle esta atribución al Estado reforzamos su poder.

Esta utilidad esta regida por la capacidad de que el poder-sobre las personas determinan gran parte de nuestra capacidad de acción con lo que nos rodea. Categorías como sexo o género son establecidas e impuestas en los cuerpos, buscando establecer las normas del hacer de cada cuerpo desde nociones abarcadoras, dejando de lado las singularidades de cada ser. Si bien los avances en la esfera de la representación han conseguido incorporar a las minorías sexuales, consideramos que aún nos mantenemos dentro de un territorio binario que reduce las capacidades de salir de categorías totalizantes, como Butler (1999) señala, “[e]stos límites siempre se establecen dentro de los términos de un discurso cultural hegemónico basado en estructuras binarias que aparecen como el lenguaje de la racionalidad universal.” (12). De esta forma es como se establece lo que es o no una persona:

la "coherencia" y la "continuidad" de "la persona" no son características lógicas o analíticas de la personalidad, sino más bien, normas de inteligibilidad socialmente instituidas y mantenidas. En la medida en que la "identidad" está asegurada a través de los conceptos estabilizadores de sexo, género y sexualidad, la noción misma de "la persona" se pone en tela de juicio por el surgimiento cultural de aquellos seres de género "incoherentes" o "discontinuos" que parecen ser personas pero que no se ajustan a las normas de género de inteligibilidad cultural por las cuales las personas se definen. (23)

Así, a pesar de que la expansión de la categoría de “persona” en los discursos liberales, estar sujetos a los diversos derechos que legitiman los tipos de persona y sus acciones no aseguran, por un lado, que esto se vaya a mantener así (como vimos con el ejemplo del aborto más arriba) y, en segundo lugar, cada vez que alguien se establezca al margen de estas categorías, será 'ininteligible'. En otras palabras, sujetos de no-derechos que deberán tomar la decisión de adaptarse o ser marginados dentro del tejido social:

Los géneros "inteligibles" son aquellos que, en cierto sentido, instituyen y mantienen relaciones de coherencia y continuidad entre el sexo, el género, la práctica sexual y el deseo. En otras palabras, los espectros de discontinuidad e incoherencia, en sí mismos pensables solo en relación con las normas existentes de continuidad y coherencia, están constantemente prohibidos y producidos por las mismas leyes que buscan establecer líneas de conexión causales o expresivas entre el sexo biológico, los géneros culturalmente constituidos, y la "expresión" o "efecto" de ambos en la manifestación del deseo sexual a través de la práctica sexual. (23)

Esto se debe a la característica fundamental del poder de existencia de los cuerpos: son relacionales a lo que los rodea y de esta manera afectan y son afectados por otros cuerpos y los elementos del medio ambiente (Massumi, *Affect, Power, Violence — The Political Is Not Personal*). Entonces, como describe Massumi (2017), el cuerpo es fundamentalmente transindividual, por lo que “el afecto excede al individuo, vinculando sus capacidades a su entrelazamiento relacional con los demás y el exterior”. Pensarnos como cuerpos que afectan y son afectados por lo que nos rodea, permite contextualizar concretamente las etiquetas que el poder-sobre establece en las personas, ya que el problema “es dar cuenta del poder-sobre, que limita el poder-de y reduce el devenir mediante la represión o la canalización normativa de la actividad.” Claro es que el Estado no es el único poder-sobre que coarta las potencialidades de los cuerpos, pero en nuestro contexto en particular, es este el que posee un interés mayor para nuestro análisis de la regulación a través de la lógica del sujeto de derechos.

Las performance de Hija de Perla difuminan las pautas del poder-sobre los cuerpos, distorsionando los cánones sexo-genéricos de la desobediencia sexual, visualizando el carácter performático de nuestro día a día. De esta forma, la “moral-sexual” chilena que busca “la

regulación de las prácticas y goces vinculados al ejercicio de la sexualidad” (Blanco 11) es develada, criticada y ridiculizada en la obra de la artista. Ejemplo de esto queda plasmado en su obra musical compilada en *Envergadura* (2017), donde en canciones como “Me desnudo” se exhibe la satisfacción por la promiscuidad y el goce de la excitación sexual, mientras se interpela irónicamente a figuras tradicionales del credo católico (como el padre Alberto Hurtado) buscando respuestas a sus conductas.

De manera general, su cuerpo de trabajo cumple con las características que Phelan (1993) adjudica a la performance, la cual utiliza el cuerpo del/a performer para plantear una pregunta sobre la incapacidad de asegurar la relación entre subjetividad y el cuerpo en sí.⁴⁵ En relación al género, la autora destaca el rol de la performance para resistir la reproducción de lo que ella llama la “reproducción de metáfora”:

la performance es capaz de resistir la reproducción de la metáfora, y la metáfora que más me interesa resistir es la metáfora del género, una metáfora que sostiene la jerarquía vertical de valor a través del marcado sistemático de lo positivo y lo negativo. Para promulgar esta marca, la metáfora del género presupone cuerpos unificados que son biológicamente diferentes. Más específicamente, estos cuerpos unificados son diferentes en "un" aspecto del cuerpo, es decir, la diferencia se encuentra en los genitales. (Phelan 150-151)

Esta unicidad de cuerpos separados en hombre/mujer es lo que a grandes rasgos sigue determinando la forma de hacer política del paradigma liberal. La necesidad de dicotomizar, evaluar y clasificar los cuerpos, recae una y otra vez en la incapacidad (o falta de voluntad) de

⁴⁵ En el caso de Hija de Perra, incluimos también su carrera musical dentro de lo que Phelan menciona, debido a que si bien su trabajo musical ha sido compilado en el disco mencionado, este se realizaba dentro del contexto de sus shows en clubes nocturnos.

comprender las singularidades que nos componen como seres en relación: “desde la misma lógica heteronormativa que binariza cuerpos y mundos, te fuerzan a 'definir' las identidades.”

(flores 28). Por ello,

Es imprescindible interrogar los límites de las estructuras del conocimiento institucionalizado que delimitan la visibilidad y decibilidad, esa matriz heterosexual que produce seres despreciados, inferiorizados, descartables.

Trabajar contra el agravio, la injuria, implica detener el daño y reparar, pero fundamentalmente supone cambiar las condiciones institucionales que hacen del género una forma de violencia sobre los cuerpos y las vidas. (29)

Hija de Perra es una de las que interroga esta forma de hacer política, y a través de la apropiación del desprecio y lo descartable por la moral-sexual de la sociedad, construye su performance. Al mismo tiempo, desconfía de las posturas académicas importadas del 'primer' mundo que han buscado marcar la pauta a seguir del pensamiento y la práctica crítica. Así, sus performance buscan fracturar los discursos y espacios normados por estas dos tendencias contrarias entre sí. En consecuencia, Hija de Perra refleja la importancia política que adquiere el uso del cuerpo en el espacio público. Si es el cuerpo el lugar predilecto para inscribir los diversos discursos que controlan el quehacer de las personas, este es también el lugar desde donde se deconstruyen y reconstruyen nuevas posibilidades de ser:

Las afirmaciones políticas son hechas por los cuerpos a medida que aparecen y actúan, cuando se niegan y persisten en condiciones en las que ese hecho solo se toma como un acto de deslegitimación del Estado. No es que los cuerpos son simplemente fuerzas vitales mudas que contrarrestan las modalidades de poder existentes. Más bien, son en sí mismas modalidades de poder, interpretaciones

encarnadas, que participan en acciones aliadas. (Butler, "Bodies in Alliance and the Politics of the Street")

Hija de Perra se resiste a la sociedad heteronormativa y sus imposiciones mientras lucha, en palabras de Grosz (1995), por dar cuenta que el reconocimiento de los cuerpos y los placeres no pueden ser comprendidos ni como constantes fijas ni biológicamente dadas que no estén marcadas por el poder (218); por esto, en una reorganización de esta estructura es donde ve "un modo de vivir y utilizar cuerpos y placeres más allá de los regímenes de sexualidad que establecen el heterocentrismo" (219). Su trabajo opera en este contexto ya que produce una ruptura en relación al régimen sexual de la heteronormatividad. Es su cuerpo bizarro y extravagante el que rompe con el *status quo*. Es la imagen de su cuerpo lo que le permite producir una tensión (visual) entre lo que está permitido y lo que no está en las imposiciones sociales de género:

la monstruosidad de Hija de Perra funciona como una máquina de significado para reivindicar los cuerpos considerados monstruosos: clase trabajadora, sexualmente desviada, cuerpos excesivos; los cuerpos están repletos no solo de un extraño deseo sino también de un deseo destructivo y vengativo. A diferencia de la versión desinfectada de "gay" producida por una agenda global LGBT, esta actuación interrumpe los guiones de las subjetividades de género basadas en la respetabilidad homonormativa y la libertad individual (hetero) sexual para participar en el mercado (sexual). (Valle 234)

En plena plaza pública de Arica en el año 2013 Hija de Perra ponía esto en práctica al exponer en un discurso (sin título) sobre las violentas consecuencias de los sistemas patriarcales heteronormados. Básicamente, su intervención se centra en cómo desde los tiempos de la colonización por españoles y portugueses y la incorporación de su cosmología (cristiana

católica), hasta nuestros días, la sociedad chilena vive en un estado controlado bajo el régimen del poder patriarcal, burgués y heterosexual. Esta es la herencia de las sociedades occidentales del primer mundo que aniquilan a los nativos y su sociedad libre de sexualidad (sodomitas para la iglesia). En este contexto, Hija de Perra afirma que los hombres y las mujeres están hechos y tienen reglas específicas que se han naturalizado. En este punto, describe cómo el género y la sexualidad son figuras políticas organizadas bajo sistemas de poder que alientan o castigan. Hija de Perra invita a las personas a pensar en esto y, en particular, por qué todos estos temas nunca se discuten en el sistema educativo. Al mismo tiempo, describe cómo el capitalismo genera un mercado para todos, incluidas las minorías, mientras que políticamente son rechazados.

La tensión del espacio público y los discursos que lo ordenan a través de la palabra-imagen que proyecta la performer representa lo que Patricia Espinosa describe como una contra-práctica: “una lógica tendiente a desestabilizar el binario, la definición de sujeto... a partir de un ejercicio de empoderamiento discursivo público y privado. Se trataría entonces, de descomponer marcos que nos atrapan” (42). Mostrar la artificialidad de las normas impuestas al cuerpo es el objetivo principal de la artista. Las identidades institucionalizadas son parte de los aparatos que permiten la regulación y administración de esta moral-sexual: “asumir el lugar prefijado es asumir la serialización que quita sorpresa, que tranquiliza al poder que ha logrado individualizar y al mismo tiempo marginalizar la diferencia de sus actores; una diversidad cultural, sexual, genérica, que no deba ser aceptada al des-racializarse, y al des-sexualizarse.” (41). Poder que también Hija de Perra detecta en los discursos académicos provenientes del 'Norte': “Hoy hablo situada geográficamente desde el Sur pero muchas veces pareciera que me valido hablando desde el Norte, como siguiendo el pensamiento que nos guía la matriz del dominador. Me refiero con esto a cómo los nuevos saberes del Género se agolpan en nuestros límites territoriales y nos

encasillan con nuevas etiquetas para fomentar y entender el ejercicio de la existencia y sus diferencias sexuales.” (2, “Interpretaciones inmundas...”).

Sobre esto es necesario considerar cómo los alineamientos globales se estructuran luego de 1989: además del triunfo del capitalismo, el liberalismo será por antonomasia la postura que se adoptará en gran parte del mundo, tanto a nivel político como valórico. Pensar en las luchas por los derechos de las mujeres que surgen desde estas ideologías y sus consecuencias en las conductas tanto de gobiernos como personas. Uno de los hitos que ha marcado esta tendencia global se ha gestado desde las Naciones Unidas y la conferencia de Beijing en 1995 donde las lógicas que buscan generar políticas para la mejora de las condiciones de las mujeres están arraigadas en lo que en ese entonces era el nuevo contexto mundial. Por esto, la posición que Hija de Perra argumenta devela los problemas que surgen desde estas posturas ya que la sospecha que la artista elabora en torno a esto se relaciona a considerar cómo estas articulaciones son parte de un entramado colonial que impone una visión reduccionista de lo que es el género, la sexualidad y la mujer, bajo el manto ilusoria del progresismo liberal.

En sociedades como la chilena, donde los discursos hegemónicos han pasado de un tradicionalismo reaccionario (que aún mantienen parte de poder) a un discurso progresista liberal, muchas de las reivindicaciones de minorías son acogidas por parte de las instituciones estatales que se inscriben dentro de estas lógicas. Esta es una de las estrategias más efectivas para mantener controlada a las poblaciones sin tener que utilizar medios coercitivos; “el funcionamiento psíquico de la norma le ofrece al Poder regulador un camino más insidioso (más efectivo) que la coerción explícita” (Ludditas Sexxxuales 29). Por ello, reflexionar a través de la performance de Hija de Perra permite entrever como el “lenguaje del mandato” opera dentro de nuestra sociedad actual y así poder “criar la lengua del desacato” (flores 22). Lenguaje que no solo proviene de un discurso hablado/escrito, sino que es a través del cuerpo donde se

materializa. Es necesario “poner el cuerpo” como señala Sutton (2010): “La resistencia política implica, en primer lugar, poner el cuerpo material en acción para afectar el curso de la sociedad ... los cuerpos moldean tanto el panorama político como la conciencia encarnada de los participantes” (161).

Poner el cuerpo implica no solo hablar, pensar y desear cambios, sino también estar (corporalmente) presente e involucrado, "poner en acción todo el ser (encarnado), comprometerse con una causa social y asumir los riesgos corporales, el trabajo y las demandas de tal compromiso.”(161-162). El cuerpo es el primer recurso que tenemos contra las estructuras de poder, ya que es un lugar de resistencia, como describe Peterson: “En la lucha contra las estructuras de poder existentes, el cuerpo es la interfaz más primaria de resistencia al poder. Sin embargo, el cuerpo es más que una interfaz de la resistencia de poder, el cuerpo militante es un poder de resistencia ”(citado en Sutton 172). Por lo tanto, el uso del cuerpo por Hija de Perra es en sí mismo una forma de lucha contra la norma institucional. Poner el cuerpo de arrastre en el espacio público para convertirse en un lugar de resistencia. Un cuerpo travestido, exuberante, bizarro que, en palabras de Butler (1993), es "subversivo en la medida en que se refleja en la estructura imitativa por la cual se produce el género hegemónico y cuestiona la afirmación de la heterosexualidad sobre la naturalidad y la originalidad" (85).

En este sentido, la genealogía en la que se inscribe Hija de perra dentro de la performance chilena puede rastrearse hasta las primeras generaciones de artistas más comprometidos con esta forma de arte en plena dictadura militar en la década de los setenta. Aparecen principalmente las figuras de Francisco Copello y Carlos Leppe, en especial este último debido a que parte de las temáticas trabajadas en sus obras se relacionaban estrechamente a la situación político-represiva de la época y “por posicionar temas relativos a la homosexualidad y el travestismo en un momento en que constituían tabú incluso en los medios más ‘progresistas’” (González Castro,

López y Smith 82). A finales de la misma década encontramos también a Elías Adasme como otro de los referentes en el uso del cuerpo como acto político y artístico. De este artista rescatamos principalmente el uso de espacios públicos en plena dictadura como lugares para intervenir con sus obras (por ejemplo *A Chile* realizada entre 1979 y 1980), lo cuál recuerda a las intervenciones dentro del espacio público de Hija de Perra, aunque a diferencia de Adasme, esta última se centra más en incluirse en contextos de movilizaciones y protestas sociales que en producir una obra en particular.

A pesar de la relación existente entre los artistas mencionados, es con el dúo Yeguas del Apocalipsis conformado por Pedro Lemebel y Francisco Casas en 1987 con quien encontramos una estrecha relación en la labor de la performer. Su trabajo se vincula tanto a la dictadura como a la nueva era democrática pactada entre las élites gobernantes, además de un denuncia hacia una sociedad homofóbica que no abría espacios en la transición para las minorías sexuales. Como ejemplo, tomamos la performance “La conquista de América” realizada el 12 de octubre (en el ‘día de la raza’) de 1989 en el edificio de la Comisión Chilena de Derechos Humanos en Santiago. En ella, el dúo baila cueca sobre un mapa de América del Sur cubierto con trozos de botellas de Coca-Cola. Llevando puesto solo unos pantalones negros, a medida que bailaban, las manchas de sangre se esparcían sobre el mapa. En un contexto en donde las desapariciones de personas en dictadura y la pandemia del SIDA eran contingentes dentro del discurso nacional, las Yeguas del Apocalipsis logran entremezclar memoria y política dentro en su obra. Podemos inscribir dentro de estas líneas genealógicas la labor de Hija de Perra, que si bien toma parte de su estética de imaginarios foráneos (como Divine), recordemos que si bien la performance “puede extraerse de un rico repertorio e iluminar una historia compleja... siempre está in situ, cada instancia particular marcada por la confluencia de tradiciones en un escenario particular” (Taylor 272).

En relación con esto, la importancia que adquiere “poner el cuerpo” en la performance de Hija de Perra implica al mismo tiempo la idea de recuperar el cuerpo con la singularidad que lo define. Dar cuenta de la importancia de esto permite comprender que la artificialidad de los parámetros impuestos por el Estado chileno no solo pueden ser resistidos, sino que abre un campo de posibilidades para pensar de manera radical lo que normalmente se limita a una función (re)productiva, “dado que las performances siempre participan en los sistemas sociales, aclaran las relaciones de poder” (Taylor 272). De esta forma, podemos pensar que recuperar el cuerpo implica lo que Ludditas Sexxuales describen como:

Destruir las máquinas de fabricación de los géneros y así generar una contraproductividad desde el placer-saber, desde el deseo como fuerza creadora y productiva, desde un placer reflexivo que no re-organice y reterritorialice la ontología de la función corporal de la biopolítica sino que arengue una excitación permanente que nos haga salir de la cadena productora-re-productora (31)

Recuperar el cuerpo es la acción de entender el cuerpo como un espacio propio relacional, es hacer de nuestros cuerpos un lugar de elección y no uno de imposición de estructuras de poder. La imagen de Hija de Perra materializa esto en su extraña apariencia de drag queen “desidentificada”, esto es, como respuesta a los aparatos de poder estatales y globales que emplean sistemas de subyugación racial, sexual y nacional, la supervivencia cultural, material y psíquica se logra a través de gestionar y negociar el trauma histórico y la violencia sistémica (Muñoz 161). A través del proceso de desidentificación de las identidades normativas, se pueden establecer nuevas prácticas políticas en relación a la sexualidad. Una política del deseo más que de la identidad nos posiciona en un campo fecundo de potencialidades de ser-en-relación con lo que nos rodea; “nuestra tendencia a clasificar nuestros pensamientos y la pregunta sobre la identidad ayudan a mantener la heteronormatividad”, por ello es necesario

“plantearse estar *más allá* de la pregunta, y en un escenario de seres improbables, raros, inciertos, movedizos, *intersectos*, y todos con los mismos privilegios en el existir. Situarse, entonces, más allá de las políticas de la identidad y con más cercanía respecto de las ‘políticas del deseo’ y de las modalidades singulares en el existir.” (Grau 49-50). De manera más sintética y explícita, es lo que Ludditas Sexxxuales describen como una “[v]iralidad del deseo libertario anti-identitario” (34).

Desde este escenario, Hija de Perra se pregunta en sus *Interpretaciones inmundas* (2012) por la idea de ser normados y así simular un regimiento, en vez de que existan individuos que tengan una “ambigua lectura sexual” (5-6). Es desde acá que cuestiona la potencialidad queer: por un lado, siguiendo a Zizek, cuestiona la capacidad de lo queer de poder salir de las nuevas tendencias capitalistas multiculturales que fagocitan cualquier acción que busca ir contra los mandatos del mercado (7). Sin embargo, ve en la teoría queer una capacidad de renovar los límites etimológicos sin referirse a nada en particular, por lo que su naturaleza efímera podría aplicarse a toda persona que no se sienta parte de los parámetros normativos sociales,

Se plantea que nada en nuestras identidades es fijo, el género al igual que otros aspectos de la identidad son performativos, las personas, por lo tanto, pueden cambiar.

Su aporte es la posibilidad de subvertir y desplazar aquellas nociones de género que han sido naturalizadas y reificadas apoyando la hegemonía masculina y el poder heterosexual. Se desafía la idea de que ciertas expresiones de género son originales o verdaderas, mientras que otras serían secundarias y falsas. (8)

Sin embargo, es cautelosa en recordarnos que este aporte podrá ser así mientras sea una constante transgresión a la norma y no se caiga en discursos que busquen simplemente renovar la paleta de colores de la diversidad neoliberal. Por ello encontramos en su imagen un grotesco y

una transgresión a través de la inmundicia que rompe con los discursos higienizados de seguridad y diversidad sexual. Valle (2019) describe esto al mencionar que Hija de Perra, a diferencia de otras drag queens, “no pretendía encarnar a una mujer hermosa y perfecta, sino más bien un reflejo grotesco de lo que la mirada masculina desea y construye como feminidad. En este sentido, Hija de Perra encarna la exageración de las normas para realizar la feminidad hasta el punto de lo absurdo, más en la línea de 'Divine' de las películas de John Waters que de RuPaul” (232). En este sentido, leer todo cuerpo transgénero/transsexual como una práctica de por sí subversiva, sería caer dentro de la agenda homonormativa funcional al neoliberalismo, el cuál esta basado en las identidades gay urbanas de la clase media norteamericana (Lancaster citado por Valle). Por ello, el uso del bondage, las excreciones corporales, las prótesis de genitales, se convierten en el escenario de los show de Hija de Perra en mecanismos que desestabilizan las narrativas del sujeto (de derechos) y el uso del cuerpo funcionales a la hegemonía de mercado (232).

Para el contexto chileno, Blanco (2010) describe lo que ha sido el *modus operandi* de las políticas basadas en la lógica del liberalismo de mercado: Estamos frente a una existencia situada dentro del tejido social producido por la tecnocracia:

La certeza de la estabilidad de los regímenes asalariados, alrededor de la cual se había construido el sujeto colectivo de la política, ha sido reemplazada por la oferta individuada de identificación del mercado... Al ser sustituible, unido a la incertidumbre laboral de estos ciudadanos desechables del hipermercado, se agrega el hecho político más radical de vivir la experiencia ilusoria de la elección como síntoma de la democracia. Si antes el trabajo humanizaba hoy sirve para mediar exactamente el proceso inverso. Esto significa la completa alienación del

individuo. Queda claro que la posibilidad de elegir equivale a la de imaginar un lugar de pertenencia y reconocimiento anclado en la compra. (33-34)

En este punto podemos estrechar la relación entre la retórica de los derechos de los sujetos y las pautas del mercado por las que se rige. Ya que todo sujeto tiene la capacidad de consumir 'libremente', las identidades se verán en gran parte reconocidas por las elecciones que se hagan de este consumo. El problema de las agendas liberales que las minorías sexuales propician impulsan una incorporación plena a esta realidad. Lo que nos lleva nuevamente a lo planteado en un inicio, desde la moral-sexual impuesta a través del paradigma liberal de derechos, las posibilidades de construir una sociedad libre que no imponga conductas sobre los cuerpos que la conforman es un ideal ilusorio. Frente a este hecho la labor de Hija de Perra es volver a politizar la posición que tenemos como personas dentro de la sociedad y concebimos como sujetos, pero no así como sujetos-de-derechos que establece el marco normativo. Frente al “cierre de las ofertas identitarias para la formación del lazo social, hechas por la invasión del imaginario privatizado del mercado, [que] ha provocado un vaciamiento histórico ideológico del sujeto como actor-individuo” (Blanco 73), la performance de la artista ofrece una ruptura. El desborde producido por sus shows abre un potencial imaginario radical para concebir otras formas de ser-en-relación para romper con la hegemonía neo-liberal.

De ahí la importancia que dábamos a las ideas de Sutton sobre “poner el cuerpo”, ya que este no constituye en sí un acto solitario, sino que al contrario, permite comprender el aspecto relacional que cada persona posee:

poner el cuerpo se trata de la unión, de involucrar a otros cuerpos en el proyecto de crear un cambio social, de construir poder juntos desde abajo. Desde esta perspectiva, poner el cuerpo como una práctica de resistencia no es una tarea solitaria o individual, sino un proceso colectivo y encarnado que genera

solidaridad y conocimiento valioso ... La resistencia no se trata solo de grandes ideas o visiones, sino también del trabajo duro diario que requiere una inversión de recursos corporales. (Sutton 176-177)

Hija de Perra no ofrecía “grandes ideas” dentro de sus shows, pero esto no implicaba que su trabajo sea menos valorado. Al contrario, una vez que entendemos que las “grandes ideas” son simplemente eso, ideas utópicas que pueden impulsar, pero nunca concretarse, nos damos cuenta que los actos cotidianos son los que debemos analizar y cambiar. Que Hija de Perra diera un énfasis en este sentido a muchos aspectos de nuestra vida diaria como las labores domésticas, como describe Valle (2017), para luego pasar a imaginarios BDSM monstruosos, abyectos y coprofilicos, puede leerse como la incapacidad de combatir la prisión de la 'normalidad' impuesta. El ideal de decencia inscrito por las normas es pauta conductual que establece cuales comportamientos son o no respetados y reconocidos. Por esta razón, vemos como los grupos que luchan por la reivindicación minoritaria a través de derechos deben representar estos valores. La ilusión de esto yace en que el reconocimiento institucional busca regular y no conceder libertad. En gran medida esto se debe a las concepciones que se tienen en relación al género y al sexo, por ello, en primera medida esto debería ser modificado permaneciendo en una constante reinención, como señala flores (2014):

La solicitud de reconocimiento también implica que las instituciones transformen su comprensión del género, cuerpo y deseo, significa reclamar un imaginario alternativo con un horizonte radical. Interrogarse por el lenguaje con que se hace esa solicitud y con qué lenguaje se articulará el reconocimiento, es una apuesta por utilizar las palabras que nosotrxs inventamos, infundiéndole la fuerza necesaria y el poder social efectivo para que se vean transformadx al usarlas y se

transformen las normas del género esperadas, aquellas implícitas en el proceso de la asignación sexual. (55)

Así, tomar el poder sobre nuestros cuerpos y deseos para construir un saber en conjunto con el resto permite identificar que más que una política liberal de derechos que nos conceda garantías, necesitamos establecer, lo que llamamos en un principio, una ética de la liberación que se practique en nuestro diario vivir a través del ejercicio de nuestra libertad.

3.3. Contornos de una ética de la liberación

La base fáctica para toda ley es, en resumidas cuentas, el monopolio de la fuerza que tiene el Estado. La ilusión liberal del derecho insiste en que el Estado y su gobierno sobre la sociedad debe ser legítimo, por lo que debe ser capaz de citar una autoridad que justifique este uso de la fuerza. Dicha autoridad es, supuestamente, nuestra especie. En consecuencia, el Estado más que conceder un derecho, es el que los garantiza (GegenStandpunkt “The Human Right”). En última instancia, esta es la falacia liberal de los derechos. A raíz de esto es que urge analizar y reflexionar sobre las alternativas que podemos practicar que no deban basarse en este paradigma. Es tiempo de abandonar los valores liberales para re-construir la sociedad que deseamos. Arrancar del paradigma de derechos el poder que constituye la base normativa de nuestros cuerpos es fundamental. Por ello, un giro hacia los ideales libertarios.

La performance de Víctor Hugo Pérez Peñaloza como Hija de Perra permite visibilizar las limitaciones del sistema liberal de mercado al desbordarlo. Este exceso que no puede ser contenido es terreno fértil para pensar en una ética de la liberación. Ahora bien, qué es lo que esta ética plantea es el trabajo a construir. Por un lado, comprender que el cuerpo es un proceso en construcción que, como señala Castillo (2014), “el cuerpo y su relación con el mundo no está decidida de antemano... [Pensar] un cuerpo siempre abierto, ilimitado, extraño a la trascendencia de la infinidad de sus planos” (115-116). De esta forma, la obra de Hija de Perra nos muestra este

punto base para establecer una ética que desborda los límites y lógicas del reconocimiento instalado en las democracias liberales (126). Ampliar las posibilidades “[d]ejar de desear querer ser 'alguien'... combatir el uno de nuestra identidad y hacernos múltiples, devenir imperceptibles, indiscernibles, impersonales... cuerpo que se define por los afectos de lo que es capaz” (Ludditas Sexxxuales 36). Como la performance de Hija de Perra, podemos desprendernos de los mandatos autoritarios que definen nuestras identidades y la forma en que nos relacionamos. Dejar de lado un cuerpo-yo (pre)establecido y (re)productivo, útil al sistema global capitalista: “no hay una identidad que precede a las interpelaciones normativas” (61). Entender el cuerpo como espacio principal de resistencia permitirá detener la reproducción del orden social.

La característica principal del cuerpo es su interrelación con otros. La manera en que damos formas a lo que nos constituye esta supeditado siempre a un proceso constante que se moldea por el contexto-presente que habitamos. Por ello, una perspectiva ética que resalta la liberación como eje principal, no puede comprenderse desde la noción liberal de libertad individual que ha regido en los últimos siglos. En relación a esto, Foucault (1997) se preguntaba: ¿Somos capaces de tener una ética de los actos y sus placeres que puedan tener en cuenta el placer del otro? ¿Es el placer del otro algo que puede integrarse en nuestro placer, sin referencia a la ley, al matrimonio, a lo que no sé? (258). Pensar en el deseo-placer y no en la identidad permite cambiar la perspectiva de relacionarnos con lo que nos rodea, así, más que la búsqueda del reconocimiento institucional de mi yo-identidad, podemos construirnos constantemente según el devenir de nuestros intereses. Desde una ética de la liberación, esto nos lleva a vivir deseando la fractura del orden social impuesto, sus jerarquías y, la construcción y administración del cuerpo individual desde el aparato estatal. En síntesis, “[l]a política de identidad y la política de reconocimiento son mecanismos de reterritorialización y estabilización: intentan permitir que el capitalismo se reproduzca, así como proporcionar soluciones (lo que creo que son ineficaces)

para que los sujetos cada vez más ansiosos y precarios se mantengan a flote.” (Klein, “The Paradoxes of Identity Politics”).

Finalmente, necesitamos reconocer que las relaciones de poder siempre están presentes en nuestra interacción con un otro. Por ello, la toma de conciencia de este hecho es parte de lo que debe constituir una ética de la liberación. Pensarnos como seres relacionales abre la concepción de libertad que puede ser resumida (hasta cierto punto) en: no puedo ser libre si el otro no es libre. Como lo describe Esposito (2003) citando a Bataille, “A 'decidirse', principalmente respecto de uno mismo. A hacerse no-entero, sino parte, partición, *partage* con el otro que nos rodea y atraviesa. A darnos sin reservas, ya que 'una virtud que da es la virtud mas noble'. Sobre todo si se hace el don de uno mismo (202).

Así, la práctica de una ética de la liberación nos permite pensar y buscar realizar una práctica ética que desmantela los discursos hegemónicos multiculturales del sistema valórico liberal, rechazando la concesión de derechos como medio y fin último de reconocimiento. En paralelo, comprende que el poder del capital a nivel global parte por ser contrarrestado en la singularidad-cuerpo; comprendiendo sí que nunca es un ente aislado de otras singularidades ni de su entorno. Resultando entonces en un proceso conjunto que, siempre que se desee, y por ello es una ética, logre desarticular las condiciones que establecen el orden social de dominación.

4. “Del h2 a las filas de la revolución”: rap y revolución en Chile

“el verdadero peligro que veo es que, si las cosas se dejan a sí mismas,
va haber una catástrofe... esa es mi visión pesimista”

Slavoj Zizek

“tengo el sentido sexto, veo gente muerta,
toy desarrollando el séptimo
pa hacer que esta esté despierta”

Salvaje Decibel

Corrían los que serían los últimos años de la dictadura (1986-1989) cuando en Chile comienza a practicarse una nueva expresión cultural que, poco a poco, se propagaría por los barrios populares de Santiago: el hip hop. Movimiento proveniente de los guetos negros y latinos de Estados Unidos, se posicionó en los noventa como una de las prácticas culturales de mayor difusión en el país. Luego de más de treinta años de historia y práctica local, el rap (uno de los cuatro pilares de la cultura hip hop, junto al breakdance, el grafiti y el DJ) se ha convertido en uno de los referentes populares entre las generaciones más jóvenes. Dentro de este estilo musical, el rap político (también llamado consciente o combativo) ha sido una de las formas más practicadas dentro de la escena del hip hop. Emerge en los Estados Unidos post-industriales como una forma de resistencia, dando voz a los problemas de los afroamericanos que enfrentan la discriminación y negligencia institucional (Beighey y Unnithan 134).

Desde bandas como los *Panteras Negras* hasta los grupos y solistas que aparecen en los últimos años, como *Portavoz*, el sentido político de las temáticas de las canciones se torna en la

pedra angular desde donde se puede argumentar y reflexionar sobre la importancia que tiene este estilo de música como crítica social. Específicamente, postulamos que el rap político chileno actual posiciona dentro del discurso público, problemáticas que han sido invisibilizadas por los medios tradicionales de comunicación. Así, problemas sociales y políticos como la precariedad laboral, el consumo como principio de libertad, los problemas de abusos de alcohol y drogas en sectores marginales como medio de control social, al igual que la televisión y las escuelas, son, entre otras, las temáticas que aparecen en estos trabajos. Además, el rap político retoma las ideas revolucionarias que se propagaron en los años sesenta y setenta en el continente y las resignifica, dando nuevas luces sobre lo que se entiende y cuál es la importancia de ser un revolucionario hoy⁴⁶.

A través de esta práctica, se busca romper con los discursos dominantes que buscan narrar y dar sentido a lo que ocurre en el país. Esto permite comprender cómo desde el rap se pueden combatir las ideas que reproducen la nación-Estado actual y así, abrir una reflexión sobre las dinámicas que regulan y fuerzan las conductas de los sujetos en la sociedad, estableciendo los límites que cada uno de ellos debe tener acorde a los ideales (liberales y capitalistas) del Estado. Basándonos en *Escribo Rap con R de Revolución* (2012) del rapero Portavoz, argumentamos que actualmente podemos encontrar en Chile una vuelta a los ideales libertarios⁴⁷ que se inspiran en

46 Como veremos más adelante, el rap político chileno se inscribe en una tradición dentro de la música chilena, a pesar de que parte importante de su desarrollo está inspirado (obviamente) en la cultura hip hop proveniente de EE.UU.

47 Al usar este término, hacemos referencia a las corrientes de pensamiento que han criticado los ideales liberales y, en especial, al capitalismo como modelo socioeconómico. El concepto abarca múltiples perspectivas, pero la más identificada es el anarquismo. Con respecto a esta corriente de pensamiento, concordamos con el análisis de Ibáñez (2014) que describe un auge del

las luchas sociales históricas, en especial de los años sesenta y setenta. Nuevamente aparecen en el imaginario de ciertos grupos (jóvenes, clases medias y populares) la lucha contra la hegemonía burguesa y la búsqueda de tomar el poder para el pueblo. Sin embargo, esta lucha revolucionaria que busca un cambio radical de las estructuras sociales no busca ser una mimesis del período predictadura. Más bien, toma como referente estas luchas, las reivindica en la memoria local y, más importante aún, las actualiza a nuestra realidad actual.

Es así como la figura del *revolucionario* vuelve a aparecer en escena para articular un posicionamiento radical con respecto a la forma de entender y hacer política en el Chile de la postransición. En estrecha relación con las políticas y prácticas de los gobiernos de la llamada transición (esto es, gobiernos del consenso reformista en la forma de hacer política y marcadamente neoliberales), hoy en día la revolución y la auto-identificación de ciertos sujetos como revolucionarios se entiende, en parte, en clave de las ideologías que definían la conciencia social en la década de los sesenta y setenta. Palieraki (2008) es clara en contextualizar la situación chilena de estos años: “Mientras que la revolución cubana confirmaba en los hechos que en América latina se podía llegar al poder por la vía de las armas, el ejemplo del Che Guevara y sus escritos contribuían a la formación de un discurso, de un imaginario, de una estética y de una nueva moral revolucionaria propia de los años 1960. La violencia reaparecía como inherente a lo político.” (5). Sin embargo, este hecho no puede ser el único factor que explique el actuar de sujetos y grupos revolucionarios: “el impacto de la revolución cubana no anarquismo en el siglo XXI (para más detalles revisar *El anarquismo es movimiento*). Dentro de esta reaparición situamos en el contexto chileno el trabajo y pensamiento de Portavoz y otros raperos políticos del Chile actual. Dentro de estos trabajadores culturales, más que una identificación como anarquistas, encontramos una fuerte influencia de los ideales del anarquismo.

puede explicar todo. Evocar la ‘influencia extranjera’, creer en una imitación ciega de los modelos venidos del exterior, para explicar el nacimiento y el recorrido de la nueva izquierda revolucionaria en Chile, y en general en América latina, sigue siendo un enfoque insatisfactorio.” (5).⁴⁸

Podemos pensar que otra de las vertientes que han influenciado nuestros imaginarios revolucionarios actuales también se relaciona a las reformas universitarias de la década y el impacto que tiene hasta el día de hoy el ’68. Rivera Tobar (2018) señala que “1968 constituyó un hito... en tanto condensó las tensiones sociales del período. El triunfo de comunistas y gremialistas significó una síntesis, a la vez que un punto de inflexión en los proyectos de sociedad en disputa, dando cuenta que las experiencias reformistas en las universidades [específicamente los casos de la Universidad Técnica del Estado y la Universidad Católica de Santiago] deben ser comprendidas de manera singular al ser diversas en sus contenidos y... dicotómicas en sus consecuencias sociales.” (177). Si bien los caminos revolucionarios tomaron la vía armada como medio para tomar el poder político, nuestra historia nacional está también marcada por la vía chilena al socialismo que caracterizó el triunfo de Allende y la Unidad Popular a principios de los setenta.

A pesar de los resultados que ambos caminos tuvieron, los sucesos históricos y las memorias de quienes lucharon en esas décadas contra la represión estatal y de las elites conservadoras, reaparecen hoy en grupos sociales que nuevamente buscan un cambio social radical. Es en relación a esto que Beverly (2009) critica a quienes han caracterizado como un ‘error’ las luchas armadas de este período. Señala que en Latinoamérica, esta ha sido una de las

⁴⁸ Nuestra misma historia está caracterizada por las constantes luchas y revoluciones que han caracterizado nuestro continente desde la formación de los Estado-naciones a principios de siglo XIX hasta nuestros días, como describe Greg Grandin en *A Century of Revolution* (2010).

razones fundamentales que ha mantenido la hegemonía neoliberal en nuestros territorios: “Si bien hay muchas razones para ser críticos o escépticos sobre la lucha armada, una visión de ella como un ‘error’, incluso cuando se produce desde la izquierda,... [es lo que] ha sostenido la hegemonía neoliberal en América Latina” (49)⁴⁹. A pesar de esto, Beverly destaca una fuerte influencia de estas luchas en las corrientes de izquierda que han aparecido en el continente en las últimas décadas (49).

Fuera del espacio de la política, en especial de los partidos de izquierda reformistas que hoy en día se adaptan a la configuración neoliberal mundial, diversos grupos vuelven a tomar las banderas de lucha que antecedieron la dictadura para proponer nuevas vías. Más que desde una organización partidaria, podemos pensar que la lógica actual opera desde los “átomos sueltos”

⁴⁹ Mientras que la crítica de Beverly nos muestra como la izquierda partidaria/reformista es la que ha contribuido a mantener la hegemonía neoliberal, recordemos que esta se instala, por primera vez en el mundo, desde el Estado con la dictadura de Pinochet (Harvey 7). Desde este punto en adelante, en especial desde los noventa con el llamado ‘Consenso de Washington’, el capitalismo se volcó hacia su neoliberalización como respuesta para confrontar su propia crisis (15). El objetivo, restituir el poder de clase: “La neoliberalización no ha sido muy efectiva para revitalizar la acumulación global de capital, pero ha tenido un éxito notable en restaurar, o en algunos casos (como en Rusia y China) en crear una élite económica. El utopismo teórico del argumento neoliberal, concluyo, funcionó principalmente como un sistema de justificación y legitimación de todo lo necesario para lograr este objetivo.” (19). De esta manera, podemos comprender que las izquierdas ‘neoliberalizadas’ se tornan parte de esta elite dominante, explicando el porqué de su actitud frente a una hegemonía neoliberal: “Si bien la neoliberalización pudo haber sido sobre la restauración del poder de clase, no necesariamente ha significado la restauración del poder económico para las mismas personas.” (31).

que describe Ferrer (2004)⁵⁰, en búsqueda de sustentar una “moral revolucionaria... para poder transformarse en ‘contrapesos’ de coyunturas históricas determinadas” (22-23). La figura del revolucionario actual aparece de la mano de sujetos que buscan radicalizar las luchas sociales en respuesta de la medida política impuesta en la transición, ineficaz en resolver las desigualdades sociales. Básicamente, la moral revolucionaria plantea una ética de acción que permita fugas al sistema liberal social, político y económico que reina como *ethos* actualmente. En sintonía con esto,

...el valor estimulante e incitador que reviste la insurrección generalizada en el imaginario revolucionario clásico es reemplazado en el imaginario revolucionario neanarquista por la atracción hacia lo que se podría llamar *la revolución continua e inmediata*. Es decir, la consideración de la revolución como una dimensión que es *constitutiva* de la propia acción subversiva. La revolución se concibe como algo que se encuentra *anclado en el presente* y que no es, por consiguiente, algo que sólo se desea y se sueña como acontecimiento futuro, sino que es *efectivamente vivido*. (Ibáñez 31)

En el contexto actual de un capitalismo global, la (re)vuelta de pensamientos radicales abre nuevas opciones para plantearnos que herramientas disponemos en la lucha contra la

⁵⁰ Ferrer señala que el anarquista era “un átomo suelto en medio del encadenamiento elemental que a todos obligaba, y cuyo vínculo orbital con la cultura popular era paradójico. Los anarquistas estaban muy próximos a las prácticas populares y a la vez se ubicaban en la frontera ideológica de las mismas. Fueron la inflorescencia salvaje de prácticas populares en formación, o bien la continuidad urbana de tradiciones tribales y campesinas de resistencia. Esa condición paradójica va a determinar la relación entre creencias libertarias y prácticas de subjetivación.” (21).

hegemonía del mercado. A través de estas nuevas formas de lucha, podemos analizar las continuidades que existen entre la figura del revolucionario dentro del rap político de Portavoz⁵¹, al mismo tiempo que permite encontrar las rupturas con las formas de pensarse revolucionario en la década de los sesenta-setenta. Consideramos que el mayor quiebre radica en desplazar al Estado como camino para la reforma social (como se intentó hacer en el gobierno de Allende). En sustitución de esto, reaparecen pensamientos y prácticas ligadas a la autonomía con respecto de las instituciones tradicionales del Estado y los valores liberal-capitalistas:

Lo revolucionario es la voluntad de romper dispositivos de dominación concretos y situados, es el esfuerzo para bloquear el poder en sus múltiples manifestaciones, y es la acción para crear espacios que sean radicalmente ajenos a los valores del sistema y a los modos de vida inducidos por el capitalismo. Es, por lo tanto, *sobre el presente y sobre su transformación, limitada pero radical*, que se pone el énfasis y es, por eso, por lo que se dedican tantos esfuerzos en crear espacios de vida y formas de ser que se sitúen en ruptura radical con las normas del sistema y que hagan surgir nuevas subjetividades radicalmente insumisas. (31)

Por lo tanto, entenderemos que el concepto de revolución es redefinido desde una posición presentista: “nada puede ser pospuesto para el día siguiente de la revolución, porque ésta no se ubica en el porvenir, sino que tiene sólo el presente por única morada y se produce en cada espacio y en cada instante que se consigue sustraer al sistema.” (32).

51 El rapero no se identifica como anarquista personalmente. Esto no impide que las temáticas de su trabajo se relacionen con los ideales libertarios. Así, encontramos un “anarquismo extramuros” porque “desarrolla unas prácticas y unos valores indudablemente anarquistas desde fuera de los movimientos específicamente anarquistas y al margen de cualquier referencia explícita al anarquismo.” (Ibáñez 20)

4.1. Cantos revolucionarios, de la Nueva Canción chilena al rap político

Hablar de revolución en nuestro contexto, tanto a nivel nacional como a nivel hemisférico, nos remite a hitos (como la Revolución cubana en el '59) y personajes (como el "Che" Guevara) que lucharon contra la hegemonía capitalista a mediados del siglo pasado. Cuando argumento que la figura del revolucionario reaparece en el rap político, estos procesos y personajes históricos forman parte de los imaginarios para rearticular un discurso revolucionario. Dentro del mundo de la música en el contexto chileno, la Nueva Canción es probablemente el movimiento cultural contemporáneo que articuló los ideales de justicia e igualdad social de muchos pueblos, pero que además, ayudó a "generar, formar e iluminar ideas inspiradoras y libertadoras que animaban a cientos de miles de personas en los sesenta, setenta, ochenta y más allá" (McSherry *La Nueva Canción chilena* 16). La Nueva Canción reflejaba los intereses de las grandes poblaciones invisibilizadas por la hegemonía de clase, dándoles un lugar para consolidar las aspiraciones políticas y sociales que destacaron la época de los sesenta y setenta en Chile (y del resto de Latinoamérica), al mismo tiempo que plasmaba una visión alternativa de mundo (27).

Éste fue el rol fundamental del movimiento de la Nueva Canción chilena que comenzó a disputar los espacios de dominación cultural e identitaria elitistas, estableciendo al pueblo como protagonista y parte principal de la sociedad. Los músicos encontraron en sus canciones el medio de comunicación para entablar un diálogo con los sectores populares, al mismo tiempo, que la elite perdía el control y el poder sobre ellos (31-38). Como menciona Ángel Parra, los cantantes de la Nueva Canción fueron "reporteros de la realidad, de lo que estaba pasando" (McSherry *La Nueva Canción chilena* 29). Más aún, el movimiento ayudó a generar grandes cambios en el país, tanto desde los aspectos estéticos-musicales (por ejemplo, el rescate del folklore y de instrumentos indígenas), como desde los aspectos políticos y sociales que se popularizaban en la

época. La Nueva Canción fue protagonista en la transmisión y práctica de las ideas revolucionarias (*La Nueva Canción chilena* 55).

Si bien la dictadura militar marcó un quiebre en la continuidad de estos ideales al finalizar el gobierno de Allende abruptamente, esto no significó que los ideales revolucionarios hubieran desaparecido. Todo lo contrario, con lo que respecta a la Nueva Canción, el exilio de gran parte de sus representantes ayudó a propagar su música alrededor del mundo. Como consecuencia, los abusos de la dictadura se dieron a conocer a través de los exiliados (entre ellos los músicos) que armaron redes para apoyar y solidarizar con quienes estaban en Chile (McSherry *The Political Impact of Chilean New Song in Exile* 14). En el contexto local, la dictadura carecía de una política cultural en su inicio, lo que se relacionó a la desaparición de gran parte de la actividad cultural (Morris 123). Para mediados de los setenta, aparece lo que se dio a conocer como Canto Nuevo, estilo que continuó con el legado de la Nueva Canción bajo la dictadura. Este estilo pasa a ser una de las posturas disidentes al autoritarismo militar en un escenario donde las políticas culturales buscaban reforzar el “deber ser nacional” (*Política cultural del gobierno de Chile* 1975)⁵².

⁵² Este documento ilustra la importancia que le dieron al rol de la cultura desde la junta militar en la manipulación de las personas y su intento para que se convirtieran en ‘ciudadanos ideales’. Por ejemplo, señala que “si se quiere propiciar una auténtica política cultural, es preciso antes que nada perfilar lo más nítidamente posible el estilo de vida que, estando más acorde con la idiosincrasia misma chilena, conduzca al “deber ser nacional”.” (19) Este “deber ser” está estrechamente relacionado a los valores que se buscaban fomentar a través de la *Declaración de principios del gobierno militar* (1974): Chile es un país de tradición “cristiana e hispánica”. Lo cultural se entiende entonces como “el único medio eficaz para mantener ciertos valores, sostener principios y conservar puros los hábitos y sentimientos colectivos, que son los que

Por esta razón, el Canto Nuevo, consolidado ya para el inicio de los ochenta, mostrará una faceta más experimental en torno a la composición de su música además de tener la necesidad, debido a la censura, de expresar en sus letras versos metafóricamente complejos y poéticos (Morris 126). A pesar de esto, el mensaje que transmitían los músicos del Canto Nuevo y las convocatorias masivas que se consolidaban en conciertos generó la reacción del gobierno militar. Sin poder frenarlo del todo, se buscó que su difusión no fuera masiva (128-129).⁵³ Un ejemplo que tanto Morris (1986) como Araya (2016) rescatan de la capacidad de resistencia y organización social es la serie de conciertos llamados “Gran noche del folklore”, creados por el sello Alerce, nacido en 1976 a manos de Ricardo García.

posibilitan que un país mantenga su unidad, defina sus metas y avance por el camino de la superación, o caiga irremediabilmente en las más hondas crisis morales, de cuyas consecuencias sobrevienen los más graves conflictos políticos, sociales y económicos.” (37)

⁵³ Esto se relaciona a lo que Araya (2016) describe sobre la industria discográfica y producción musical chilena con la llegada de la dictadura. Los militares se encargaron de cerrar radios, requisar y quemar matrices de grabación y cerrar plantas de prensado de discos. El autor señala: “La rearticulación del poder político en un comienzo y las diversas transformaciones sociales y tecnológicas posteriores, hicieron que el panorama de la industria musical y discográfica en Chile sufriera un cambio drástico, y si bien no desapareció del todo, tuvo que reinventarse y adecuarse para sobrevivir en un medio hostil, carente principalmente de espacios donde representar la música, redefiniendo su rol en más de un aspecto.” (13). Desde el aspecto de la difusión y específicamente de la importancia que tuvo el casete, revisar Jordán, “Música y clandestinidad en dictadura: la represión, la circulación de músicas de resistencia y el casete clandestino” (2009).

Para la década de los ochenta, aparecían también en Chile bandas de estilos pop influenciados por el punk y el new wave ingleses como Los Prisioneros (su primer álbum, *La voz de los ochenta* es de 1984) y los Pinochet Boys (a pesar de su fugaz existencia). De igual manera, la escena del rock chileno no ‘desapareció’ luego de la dictadura, pero como señala Salas (2003):

Al consumarse la década de los setenta, el RCH [Rock Chileno] había atravesado un tiempo de supervivencia a contramano. El estilo que predominó en esa etapa fue el progresivo, ya fuera en sus variaciones sinfónicas, fusión o como puente al folk, lo que continuaba el proceso iniciado junto a la NCCH [Nueva Canción Chilena] hacia 1973. Mas esta continuidad es frágil porque esta generación no tuvo una resonancia masiva, pero aun así logró trasponer la indiferencia general para asegurar la existencia de un nicho rockero entre músicos y público. Y junto con esto, el Folklore Progresivo Urbano Andino siguió desarrollando la fructífera veta de hibridación entre rock y nueva canción, superando la impasse ideológica (132).

De forma paralela, las filiales de las industrias musicales transnacionales como EMI y RCA comienzan a reproducir a nivel local lo que producían sus casas matrices en los países anglófonos (Araya 70). En este escenario, podemos comenzar a hacer una de las conexiones entre el movimiento hip hop que se desarrollaba en EEUU y los primeros artistas de esta cultura en Chile. En un artículo del año 89⁵⁴, la revista *Rolling Stones* posiciona entre los mejores álbumes de la década a la banda Public Enemy con *It Takes A Nation Of Millions to Hold Us Back* (puesto #12). En un conteo más reciente (2015) de la revista *Slant*⁵⁵, el álbum pasa del

54 “100 Best Albums of the Eighties” (The Rolling Stones)

55 “The 100 Best Albums of the 1980s” (The Slant Magazine)

puesto 12 al 3, además de que encontramos al trio De La Soul en el puesto #9 con el álbum *3 Feet High and Rising* (1989). La importancia de esta cultura en los años ochenta se conecta con que en esa misma década familias de exiliados volvían al país:

La música rap estaba entrando por varias vías diferentes. Esto se debió, en primer lugar, a un aflojamiento general de la censura, en tanto los medios de comunicación se abrían ligeramente a influencias extranjeras. En segundo lugar, mientras Pinochet comenzaba a readmitir a las familias de exiliados, los hijos de estas familias, que habían vivido la mayor parte de sus vidas en Europa como extranjeros, se traían consigo sus cintas musicales. De este modo, la música comenzó a propagarse entre amigos. Particularmente influyente fue la música de Public Enemy, cuya postura radical atrajo a muchos jóvenes involucrados en el hip hop en aquel tiempo. Public Enemy rapeaba acerca de la opresión que se vivía en los guetos urbanos de Estados Unidos, una situación cada vez más parecida a la de las poblaciones chilenas. Y ellos no sólo tenían un sonido, sino además todo un estilo de vida y una actitud ad hoc. (Quitow 7)

Poch Plá (2011) señala que la cultura hip hop “es un arma, que puede ser utilizada contra un enemigo mayor como el sistema social opresivo y desigual” (24). Si bien esta práctica cultural no es comparable numéricamente a lo que fue la Nueva Canción, ambos tienen la similitud de concebir la música más allá del entretenimiento. Además, aunque hoy en día se ha popularizado masivamente el consumo de la cultura hip hop comercial (esto es, basada en los criterios del mercado más que en sus ideas políticas) a nivel global, destaca por su capacidad revolucionaria: el HipHop Político, Activista, Popular o Combativo... entrega un mensaje crítico y reflexivo, pero que además existe desde la acción, es el HipHop que se aprende y enseña en los talleres, que se organiza en Colectivos, que se vincula con

organizaciones sociales y territoriales, que emplea la Educación Popular primero como necesidad (reconstrucción del sujeto) y luego como método (taller), es el HipHop que se autogestiona, desde el completo y el choripán, hasta las producciones musicales de excelente calidad y producidas por sus mismos creadores, sin más intermediarios; que realiza Tokatas por la Solidaridad y Festivales de HipHop de primera línea, legitimados y reconocidos por todos quienes conocen algo de esta kultura. (24-25)

Al igual que la Nueva Canción, la cultura hip hop nace desde una necesidad de cuestionar las historias oficiales y los discursos dominantes. La dictadura buscó exterminar los ideales de izquierda (tanto los moderados como los revolucionarios) de los cuales cantaban los músicos de la Nueva Canción. Instauró una sociedad nacionalista y conservadora, en primera instancia, para pasar a mediados de los años ochenta a instaurar también las lógicas neoliberales a través de los Chicago Boys. Esta refundación de la nación afectó transversalmente a todos los sectores sociales. Dentro de las múltiples consecuencias que esto tuvo y tiene hasta el día de hoy, la apertura del país al mercado global significó la reprivatización de las grandes empresas recuperadas y nacionalizadas en la época de la UP, además de la erosión de las medidas sociales que el proyecto de Allende instaló para combatir las desigualdades sociales. Es decir, el poder popular que poco a poco se había consolidado desde los años sesenta y en especial desde el año setenta con la elección de Allende, se pierde el 11 de septiembre de 1973 cuando Pinochet y sus aliados imponen el golpe cívico-militar. En este contexto, la elite vuelve a tomar el control del país apoyada por la violencia y el terror que los militares impusieron en Chile. Mencionamos esto porque la cultura hip hop aparece en nuestro país luego de que ya se habían consolidado las políticas neoliberales:

con la sociedad alejándose de las ideologías del pasado, y con un Santiago progresivamente marcado por la segregación económica y una mentalidad individualista y consumista, el hip hop representó una aproximación fresca y novedosa a las cambiantes realidades de Chile. Estos jóvenes dejaron atrás formas culturales más dominantes o tradicionales, como la poesía, literatura, teatro y música folclórica y rock, por una forma artística que les permitía participar de manera nueva y más directa. Era además una alternativa a los ritmos tradicionales latinoamericanos, como la cumbia y el merengue, y al baile nacional chileno, la cueca. (Quitow 6)

El hip hop se establece en Chile en plena dictadura, producto de la apertura a los mercados norteamericanos que importaron su capital y sus culturas:

Hay acuerdo en señalar que en Chile el Hip Hop surge en el año 1984 con el *breakdance* bailado por jóvenes provenientes de poblaciones o barrios pobres de los alrededores de Santiago. Lentamente surgen grupos como Montaña Breakers, B14, T.N.T. y Floor Masters. Luego, Los Marginales y los Panteras Negras, cuyo líder, Lalo Meneses, dará a conocer importantes situaciones de la vida cotidiana de las poblaciones. Los grafiteros pintan contra la dictadura y los primeros DJs muestran sus *scratches*. (Tijoux, Facuse y Urrutia 434)

Lo que es interesante de este fenómeno es que este movimiento nace como forma de resistencia a los discursos dominantes de una sociedad blanca, burguesa y racista que había excluido de los derechos civiles a las poblaciones negras y latinas en los Estados Unidos, al mismo tiempo que explotaban sus cuerpos proletarios. Al llegar a nuestro país, más allá de convertirse en uno de los ejemplos de imperialismo cultural, el hip hop adquiere características locales que van a permitir a las generaciones jóvenes articular sus protestas, realidades y pensamientos a través de los

nuevos medios de expresión característicos de esta cultura. La aparición en dictadura, el uso del coa local, las representaciones de la cotidianidad de sus practicantes y la crítica a la hegemonía cultural que tiene los Estados Unidos (la “Macdonalización” de Chile) son características que destacan dentro de la escena local (Quitow 12). Sin embargo, no se puede negar la fuerte influencia de las bandas de hip hop gringas como los mencionados Public Enemy, en el estilo de mensajes políticos y la performance de lo que es ser hiphopero (como la ropa o los movimientos corporales al bailar y posear).

Ésta es una de las grandes diferencias entre este movimiento y la Nueva Canción, ya que esta última tenía como uno de sus objetivos reducir la presencia de la cultura norteamericana en el país⁵⁶. Lo llamativo que fue el hip hop para los jóvenes adolescentes del final de la dictadura radica en la respuesta que este les daba a lo que representaba la cultura nacional del momento: valores conservadores y represivos de la dictadura militar en conjunción a los recién impuestos valores neoliberales. A diferencia del contexto latinoamericano en el que aparece y crece la Nueva Canción, el hip hop aparece en Chile y se desarrolla al mismo tiempo que desde el Estado y el sector privado se instala e impulsa el modelo capitalista neoliberal.

Este aspecto es importante para entender las nuevas significaciones que adquiere la figura del revolucionario, ya que para la Nueva Canción chilena la revolución venía desde la toma del Estado para generar cambios sociales y políticos en el país. En este sentido, McSherry (2017) señala que los músicos acompañaron los procesos de transformación social y apoyaron la candidatura de Allende constantemente: “Los músicos compartían una sensación de euforia acerca de las posibilidades de lograr la transformación social y política de Chile; había cambiado

⁵⁶ Para un análisis profundo de esto, revisar el capítulo 3 “El surgimiento de la Nueva Canción chilena” en *La Nueva Canción chilena. El poder político de la música, 1960-1973* (2017) de J. Patrice McSherry.

el equilibrio del poder, pues ahora el Estado estaba comprometido con los sectores populares.” (*La Nueva Canción chilena* 137). Para finales de los ochenta y en especial en lo que se ha llamado la ‘transición a la democracia’, esta euforia transformadora no era parte de las mentes de los jóvenes, que habían nacido y crecido bajo el autoritarismo de Pinochet. Hoy en día, el Estado es protagonista en la defensa de los ideales del mercado, regido por las tendencias de consumo y por las presiones de las agendas políticas que la elite chilena impone para mantener su poder. El apoyo de grandes sectores de la sociedad a esta lógica —la reciente reelección de Sebastián Piñera da prueba de ello— es evidencia del desmantelamiento de las ideas revolucionarias de los sesentas y setentas a nivel popular, además del cambio cultural impuesto en la época posterior al golpe.

En este escenario, una de las principales características del movimiento hip hop radica en la importancia que tiene su propia autogestión desde quienes lo construyen⁵⁷. El énfasis dado a la autonomía con respecto del Estado va de la mano con comprender que éste ya no es el lugar desde donde se crea poder popular y se transforma la sociedad. Compartimos la opinión de Poch Plá al decir que esta cultura se expandió en los sectores populares de la capital porque sus practicantes le daban sentido a las formas de expresión que se identificaban con “los oprimidos del mundo” (Poch Plá 77). Parte fundamental del desarrollo en Chile fue y sigue siendo la auto-educación y la difusión de los propios practicantes debido a la necesidad de configurar lazos y redes asociativas y solidarias entre quienes comparten los valores de la cultura. Estos fueron asumidos por los primeros grupos de rap (Panteras Negras, M-16, Los Marginales, entre otros) dejando un legado que continúa gracias a los gestores del estilo (como el caso de Portavoz que veremos más adelante). Parte de este legado es concebir al rap como un arma que permite comunicar la realidad de los sectores populares (84). Al mismo tiempo, se diferencia del

⁵⁷ La importancia de esto y sus consecuencias se analiza en la última parte de este trabajo.

concepto de clase que se identifica con los discursos más tradicionales y rígidos de la izquierda que estimulaban la creatividad de los cantantes de la Nueva Canción. Para los integrantes de la cultura hip hop, la clase no estaba ligada a una militancia política y/o partidaria, sino al mundo que los rodeaba:

...la discriminación, la cesantía, la violencia, la falta de oportunidades, y de otro lado, la asociatividad, el espacio común de interacción, la solidaridad y la alegría. Estos elementos son los que determinaban la vida social de los jóvenes de fines de los años '80. Por ello, su concepción clasista de la realidad se fundía con la conciencia que existía de ser marginado, segregado, apartado, discriminado, etc. De allí que el asumirse desplazado del sistema social, pero además en un constante conflicto con él, fue lo que dio origen al discurso predominante de esta primera etapa del HipHop. (85)

Uno de los mejores registros visuales que se encuentra de esta primera generación es el documental *Estrellas en la esquina* (1986), en el que se entrevista a practicantes de breakdance (en Renca principalmente). Serán ellos quienes construyan el primer momento del movimiento hip hop en Chile —vale mencionar que parte de las personas entrevistadas son miembros del que es considerado el primer grupo de rap chileno, los Panteras Negras. Para el final del documental se exponen los argumentos principales de lo que significa hacer breakdance y hip hop; en boca de uno de los entrevistados, significa ser un “comunicador social” que cuenta lo que le rodea, especialmente lo que está mal y debe ser cambiado. El mismo uso de la palabra “break” se relaciona a esto, traducido por el entrevistado como “quiebre”, simbolizando el poder transformador que tiene esta forma de expresión cultural. Este cambio se da con el “cambio de toda la forma de vida”, la transformación de la sociedad debe ser radical.

Desde los primeros practicantes de la cultura hip hop en Chile, estas nuevas formas de expresión representaban en una primera instancia un espacio de refugio contra las desigualdades sociales a través de la relación entre pares. Individuos alienados en sectores poblacionales de la periferia santiaguina, se reunían para disfrutar del hip hop en medio de una sociedad que seguía bajo el yugo militar. Sin embargo, limitarlo a esto sería invisibilizar uno de los aspectos más importantes del hip hop: comunicar y cambiar las desigualdades sociales que afectan a la mayoría de las personas. Es así que desde sus orígenes en Chile el hip hop tiene una base revolucionaria en sus postulados sobre los cambios que debe tener una sociedad. El trabajo de los raperos actuales como Portavoz, es la conjunción de estos ideales llevados a la música.

4.2. Cambios radicales: ser revolucionario hoy

En el año 2009, Zizek presenta *What Does It Mean to Be a Revolutionary Today?* Abre el debate citando a Adorno y a sus *Tres estudios sobre Hegel* (1963) para señalar que un gran pensador no es el que se mantiene actual con el paso del tiempo sino el que permite que nuestros tiempos sean analizados a través de su pensamiento. Este comentario le permite introducir la idea que la importancia del comunismo y su actualidad, radica en ser una herramienta para poder criticar los eventos que acontecen hoy en día. De igual forma, Adorno amonesta que es necesario abandonar la nostalgia frente a un pasado que supuestamente fue mejor (el socialismo de Estado, el Estado de bienestar, las democracias directas, etc.) y analizarlas críticamente. Para mantener el objetivo del comunismo de conseguir la emancipación de las personas, debemos *reinventarlo constantemente*. De esta forma, a la pregunta sobre qué es lo que significa ser un revolucionario hoy, Zizek responde de manera sencilla: el principal problema al que se debe enfrentar es al capitalismo en sí mismo. Éste es el fin último al que debemos aspirar, el cual supedita las otras formas de desigualdades existentes como el racismo, el sexismo, los problemas ecológicos, etc.

Es más, enfatiza que no debemos caer en la falacia del ‘capitalismo con rostro humano’ por el cual ciertos pensadores de izquierda abogan hoy en día. El fin del capitalismo es el mínimo común para el revolucionario. A esto se agrega que para Zizek nos acercamos a una *situación revolucionaria*. Definida como el momento en el que la mirada racional y pragmática que hoy impera en la política para cambiar las falencias sociales (es decir, ver cómo actúa el racismo y combatirlo, ver cómo funciona el sexismo y eliminarlo, etc.), es realmente una aproximación utópica. Es decir, lograr cambiar las desigualdades sociales con políticas del ‘paso a paso’ es una imposibilidad.

Zizek es claro en enfatizar que siempre será importante participar y aliarse con sujetos y movimientos sociales que combatan las injusticias, aunque éstos se focalicen en ciertos aspectos específicos, como el racismo o el sexismo. Sin embargo, debemos mantenernos en alerta ante la participación de muchos de estos sujetos o movimientos en el capitalismo, que es un fenómeno totalizador. Adorno afirma que los valores liberales y la búsqueda de reformar el capitalismo para que sea más ‘humano’ no solo es utópico, sino que son la causa principal del desmedro de las democracias alrededor del mundo. Si así se hace, se corre el riesgo, según Zizek, de llevarnos a diversas crisis que, como Naomi Klein ha expuesto en *The Shock Doctrine* (2007), pueden ser utilizadas para reforzar las ideologías dominantes. En este escenario, Zizek considera que la opción racional es tomar el poder del Estado para poder usarlo en su contra. Debido a la poca factibilidad de una organización fuera de éste se hace necesario tomar el control, aunque en una última instancia debemos estar en contra de su existencia. Plantea la pregunta: “¿Sabemos realmente cómo movernos fuera del Estado?” Obviamente, responder esta pregunta conlleva un debate que es extenso y complejo. Sin embargo, nos parece que es una reflexión que debe estar siempre presente en cualquier práctica que busque socavar la construcción liberal-capitalista de nuestras sociedades.

Frente al panorama catastrófico en que vivimos, llamado “apocalíptico” por Zizek, donde nos desesperamos, pero también nos habituamos a la impotencia de vernos en un mundo que se sustenta en la explotación por unos pocos de todo lo que nos rodea (tanto humanos como no-humanos), se hace imprescindible cuestionar las bases que han sostenido y consolidado el capitalismo como modelo último y único de sociedad. Es ineludible que desmantelemos la totalidad de los mecanismos que lo fomentan y, al mismo tiempo, busquemos y practiquemos formas alternativas de ser (de uno mismo, en sociedad, en el mundo). El epígrafe que abre este ensayo hace referencia a esta idea: si no nos decidimos por hacer algo y dejamos continuar este apocalipsis, solo la absoluta catástrofe nos espera. Retomar la revolución en el siglo XXI permite estar constantemente replanteándonos como acabar con el capitalismo. Esto no significa, eso sí, que el molde revolucionario de los imaginarios de los años sesenta y setenta deba ser el que guíe nuestra accionar hoy en día. La radicalidad hoy no es la radicalidad del ayer, pero la energía transformadora de la revolución si es necesaria hoy en día para “volver a pensar y a crear una respuesta al capitalismo” (Moulian 29).

Es evidente, como Moulian expresa, que las estrategias de la izquierda (las revoluciones y las reformas) en el siglo XX fracasaron en la lucha contra el capitalismo (43). Como el autor describe, las revoluciones del siglo pasado fueron incapaces de lograr el fin último: eliminar al Estado. En “El fracaso de las soluciones de izquierda”, Moulian detalla los eventos que llevaron a la revolución bolchevique a convertirse en una dictadura del proletariado, manteniendo (y creando con más fuerza) un Estado burocrático. Cada una con sus propias características locales, las revoluciones del siglo XX siguieron un patrón similar en lo que concierne al rol, o más bien necesidad, del Estado. Sin embargo, este no es el camino que debemos tomar forzosamente al hablar de revolución. En este sentido, Ibáñez (2014), parafraseando a Castoriadis, dice: “o bien lo social-histórico es abierto y permite la creatividad radical, o bien nos vemos condenados a

repetir indefinidamente lo que ya existe” (10). La perspectiva de revolución por la cual nos tenemos que advocar debe ser de una apertura continua y que evite cristalizarse bajo cualquier circunstancia. Así, evitaremos el gran error de la izquierda del siglo XX, la “Estadolatría, el culto al Estado” (Moulian 111). Además, una constante auto-reflexividad nos permite estar replanteándonos los parámetros sociales, ayudando a ampliar el espectro de la democracia. De esta manera es como planteamos que debemos enfocarnos en comprender y practicar la revolución, o mejor dicho, las revoluciones del siglo XXI.

Llevar este debate a la esfera del rap político ejemplifica, y permite identificar y reflexionar, sobre cómo se viven cotidianamente estas situaciones, desde qué puntos de vista se critican y cuáles pueden ser las formas de combatir al ‘sistema’.⁵⁸ Buscar medidas ‘pragmáticas’ y ‘racionales’ a un modelo que históricamente ha fallado carece de la capacidad de resolver las desigualdades sociales. Las problemáticas de esta situación se ven expresadas en las canciones que componen el disco de Portavoz. La misión de su trabajo es informar sobre los problemas sociales que se viven cotidianamente por la gran mayoría de quienes habitan el país. Al mismo tiempo, diferenciándose de las noticias sensacionalistas, la crónica roja, el chisme banal y otras formas de información que rigen los medios de comunicación como la prensa y la televisión, lo que narra el rapero siempre está ligado a la interpretación de los hechos desde su posicionamiento como trabajador (cultural). Es desde una conciencia de clase crítica que su trabajo se conforma como un referente para hacer frente a las violencias enraizadas en las

⁵⁸ Como mencionamos en el capítulo 1, tomamos este concepto de *Desafíos comunes* (2012) de Araujo y Martuccelli, quienes la definen como la percepción que tienen los chilenos del neoliberalismo, explicando que en nuestra sociedad más que una adhesión consciente a la lógica neoliberal (homo neoliberal), hay un sentimiento transversal de enfrentarse a “una experiencia multiforme de coerción y sometimiento a un Sistema tentacular.” (72)

mismas estructuras sociales. A partir de esta denuncia nace una práctica que busca en el día a día oponerse a la normalización de las desigualdades, tanto desde la información entregada como desde un llamado al alzamiento en contra del sistema que las sustenta.

Su trabajo permite indagar hasta qué punto los mecanismos (discursos y prácticas) institucionales chilenos pueden ser agentes de cambios sociales para lograr una mayor igualdad. Nuestra hipótesis es que al ser aparatos al servicio de una hegemonía liberal-capitalista, esto no solo es poco probable, sino que, como se ha dado desde la fundación del Estado-nación chilena, la institucionalidad siempre ha estado al servicio de los poderosos, reprimiendo a la gran mayoría de las personas en el territorio en su lucha por la autodeterminación.⁵⁹ Es desde esta perspectiva que postulamos que el auge de pensamientos de izquierda radicales (los pensamientos libertarios) surge del aprendizaje que nos deja el observar la historia de nuestro país, permitiendo desmantelar las estructuras ideológicas que subyacen en las instituciones desde su refundación en la dictadura de Pinochet y la transición de los noventa (como continuadora del legado dictatorial). En este sentido, más que postular que el ejemplo de Portavoz es uno de prácticas culturales anarquistas, nuestro interés radica en reflexionar sobre cómo el rapero produce una rearticulación del imaginario revolucionario en su trabajo para así combatir la forma en que se ha estructurado el Estado chileno en tiempos de posdictadura y postransición.

4.3. Portavoz como portavoz

⁵⁹ La evidencia más obvia y cruda de esto se palpa en las múltiples masacres y represiones perpetradas por las fuerzas armadas y los gobiernos chilenos a lo largo de la historia. Para una lista de las masacres en el siglo XX, ver “Masacre perpetradas en el siglo XX” (2000) de Iván Ljubetic.

Andi Ferrer Millanao, más conocido como Portavoz, nace el año 1988 en Santiago de Chile. Poblador del barrio Juanita Aguirre en la comuna de Conchalí, desde pequeño se introduce en el mundo del hip hop gracias a su hermano, quien le mostraba bandas de rap norteamericanas. Sus primeras producciones musicales fueron junto a la banda Salvaje Decibel con la edición del disco *Poblacional* en el año 2007⁶⁰. Además del trabajo junto a ellos, Portavoz ha colaborado con múltiples bandas del hip hop chileno. Es también parte del colectivo Lumpen Crew, que al igual que Salvaje Decibel y el propio Portavoz, componen sus canciones como forma de materializar los ideales de la revolución. A modo ejemplar, en “Despertando del golpe”, canción del colectivo, se señala:

“El proyecto histórico de los trabajadores y el pueblo, que colapsó en 1973, hoy en día es tomado y enriquecido por nuestras experiencias y anhelos, por los hijos y nietos de quienes fueron protagonistas de las luchas en el siglo XX. Ya despertamos del largo letargo de la derrota, por ello, comenzamos a gestar desde las entrañas del neoliberalismo nuestra propia estrategia de Poder Popular...”

(6:55-7:11)⁶¹

60 “Portavoz” en *Wiki Rap*.

61 El texto continúa: “ya que juntos con los trabajadores y el pueblo, nos encaminaremos a nuestra emancipación, empoderándonos de nuestras vidas y nuestro destino. El electoralismo de algunos sectores de izquierda, de manera ilusa y por intereses creados, sella la posibilidad del cambio social a una estrategia gradualista que olvida, o que quiere olvidar, que la institucionalidad de la democracia burguesa jamás permitirá las grandes transformaciones que necesitan las grandes mayorías. El oportunismo descarado del PCCH tiene como objetivo unos escaños parlamentarios y lograr integrar un reformado bloque en el poder, a través de su alianza con la Concertación. ¡Porque a 4 décadas del Golpe de los ricos, los pobres nos organizamos

Anteriormente, en el año 2012, Portavoz lanza su primer y único disco hasta el momento: *Escribo Rap con R de Revolución*. Basados en los materiales de ese disco, nos proponemos analizar las maneras en que el ideal revolucionario se plasma en la producción de Portavoz. Esto permitirá argumentar que la revolución, lejos de haber sido erradicada por la dictadura y los sucesivos gobiernos chilenos, se mantiene como un referente y motor de lucha para el cambio social en la actualidad. La segunda canción del disco que lleva el nombre de este, “Escribo Rap con R de Revolución”, explicita las intenciones del rapero de cantar a favor de la transformación social que se hace urgente y necesaria en la actualidad:

Traje rap para que tomen,
para que tomen conciencia
hoy dejo en los reglones
mis cojones y no hay vuelta,
me escurro entre las grietas
del muro que deja en tu cabeza
la ideología burguesa con su puta prensa,
quieren callarme
pero nací gritando
y una vez que los ojos abres
ya no sabes cerrarlos
en un país donde si el pobre roba,
la cana lo espera
y si lo hace un empresario,
claro llega a la moneda. (0:39-1:01)

para luchar y lucharemos para vencer!” (6:55-7:11).

Abrir la canción con un juego de palabras —“traje rap para que tomen/ para que tomen conciencia”— no es solo un recurso humorístico; más bien hace referencia a la despolitización de la cultura y, en particular, del rap a nivel global al pasar a ser parte de las industrias culturales y convertirse en un fenómeno de consumo masivo. De esta forma, el disco abre con una invitación que busca alejarnos de la idea de que la música y el rap son acompañamientos para la diversión (“traje rap para que tomen conciencia”) y enfatiza la intención crítica que subyace todo su trabajo. La frase “tomar conciencia” busca llamar la atención de quien escucha para señalarle la importancia del mensaje. Esto tiene un objetivo en particular: “[escurrirse] entre las grietas/ del muro que deja en [nuestra] cabeza/ la ideología burguesa con su puta prensa”. En este sentido, tomar conciencia se relaciona con percatarnos de cómo se producen y cómo funcionan las regulaciones que las ideologías dominantes nos imponen. Los “muros” de la burguesía nos impiden salir y ver la realidad desde otras perspectivas que no sean las que buscan la normalización en nuestra sociedad.⁶² En concreto, la posición de Portavoz se liga a las críticas que señalan que las desigualdades sociales provienen de las diferencias de clases existentes en la sociedad chilena y el hip hop es uno de los caminos que permiten visibilizar esto:

El hip hop como cultura popular y callejera siempre ha tenido un carácter social y político, pues nace desde sectores específicos de la sociedad y en determinados contextos políticos, y en ese sentido, es imposible desapegarlo de la realidad en que se desarrolla. Todo arte en la historia se ha convertido en un medio de comunicación de los pueblos y de los más desposeídos en la sociedad, de expresión de nuestra identidad y el mundo que queremos. Asimismo, todo arte es

62 La crítica del rap a la prensa y medios de comunicaciones masivos, y su relación con la mantención de las ideologías dominantes es un factor constante en el trabajo de los raperos como Portavoz. Este tema será abordado más adelante en el trabajo.

un ejercicio de goce y disfrute individual, donde lo pasamos bien creándolo y compartiéndolo con nuestros amigos. Lo importante es no creer ese mito que el arte esta desvinculado de la sociedad, porque esa creencia solo le sirve a los ricos y poderosos, para mantenernos callados y haciendo un arte superficial y vacío.

(“Portavoz y el rap del otro Chile”)

Es más, la misma subsistencia de estas desigualdades es necesaria, fomentada y justificada en muchos casos por la clase dominante (a través de los ‘conocimientos expertos’, los políticos y los medios de comunicación). La lectura del rapero sobre el capitalismo que nos domina se enfatiza más al observarlo en los primeros segundos del video oficial (0:04-0:07) de la canción sentado leyendo un libro de Marx y Engels (probablemente el *Manifiesto comunista*). Este gesto señala uno de los tópicos recurrentes dentro de su trabajo: a través del pensamiento crítico (y) de las ideologías de izquierda podemos adquirir el conocimiento necesario para darnos cuenta del funcionamiento de la sociedad. En entrevista para el blog *Rimas Rebeldes*, el rapero dice refiriéndose al caso chileno: “La izquierda política en Chile está en una ambigüedad... y cuando no tenemos seguridad respecto a nuestro proyecto político, los ricos toman el poder o nos vuelven a meter sus proyectos, reformulando el neoliberalismo” (“E.E.R.: Vocero de la calle, entrevista con Portavoz”).

La toma de conciencia entonces se convierte en una posición disidente frente a los dispositivos hegemónicos. Desde esta posición, se enfatiza el activismo y el rechazo constante a las opresiones estructurales del sistema que constantemente buscan “callarnos”. La característica principal que el rap político de Portavoz adquiere es la negación a este silencio, tanto porque hay una comprensión de sus orígenes y funcionamientos, como también porque hay una voluntad de combatirlo. El verso “nacé gritando” adquiere entonces un sentido práctico que se traduce en no

permitir que los consensos sociales sigan marginando a quienes no ocupan posiciones privilegiadas.

Ejemplo de esto son los cuatro versos finales de esta primera parte citada, donde el rapero canta: “en un país donde si el pobre roba,/ la cana lo espera/ y si lo hace un empresario,/ claro llega a la Moneda”. La alusión directa al primer mandato de Sebastián Piñera no es menor, ya que, por un lado, se refiere a las conductas ilegales y faltas éticas que lo han llevado tanto a ser uno de los empresarios más poderosos del país como presidente en dos oportunidades.⁶³ Por otro lado, aparece una de las críticas que Portavoz esgrime en su trabajo: lo político no puede estar solo de la mano de quienes históricamente han detentado el poder. La idea de que los cambios sociales necesarios (es decir, de las mismas estructuras que buscan ordenar el tejido social), van a ser impulsados por quienes dominan su funcionamiento, es una de las grandes falacias que debemos combatir. En consecuencia, lo político será definido como tener una “propia opinión y visión crítica”, idea plasmada en su texto, teniendo en cuenta además la importancia del lugar desde donde se rapea y las consecuencias que esta práctica tiene. En palabras de Portavoz: “mi texto es político,/ de un contexto político,/ creado por decisiones políticas y/ significa que si mi

⁶³ Uno de los casos más emblemáticos fue lo sucedido en la década de los ochenta cuando Piñera trabajaba como gerente general del Banco de Talca: “El 28 de agosto de 1982 el entonces ministro de la Corte de Apelaciones Luis Correa Buló lo declaró reo y ordenó su arresto por fraude en contra del Banco de Talca e infracciones a la Ley General de Bancos... Piñera eludió la detención manteniéndose oculto durante 24 días, tiempo que demoraron sus abogados en tramitar un recurso de amparo para garantizar su libertad.” (Salazar 76). Además, a lo largo de su carrera como empresario y político se ha visto en más de una ocasión acusado por otras conductas similares (Becerra 2016).

rap es político/ no es porque creo en políticos/ es porque tengo mi propia opinión y visión crítica” (1:04-1:12).

Que el poder de cambio se gestione por fuera del Estado es uno de los ideales revolucionarios actuales. Posicionarse desde este lugar a través de la propia “visión crítica” es el pilar fundamental para lograrlo. Para los socialismos del siglo XXI, esto es el principal cambio que se debe adoptar para generar nuevas formas de lucha contra el capitalismo. Esta nueva forma de concebir la transformación social “no concibe que los cambios se hacen desde y en el Estado y que su momento fundante es la toma de ese poder, se propone crear, a través de la lucha social, instituciones socialistas a una escala posible (muchas veces microsical) dentro del mismo capitalismo” (Moulian 113)

La factibilidad de generar este tipo de luchas se ve dificultado por las razones de ser que priman desde la impostura del neoliberalismo como modelo social. Esto se traduce en que en la medida en que tengamos capacidad de consumir, podremos alcanzar y satisfacer nuestras ‘necesidades’. Claramente, este enfoque coopta el actuar político y lo minimiza. Para Portavoz, esto se ha manifestado en el ‘miedo’ del pueblo a la revolución. En “Al Pueblo le Asusta la Revolución”, el rapero retrata estas dos perspectivas de acción y sus consecuencias. Parte la canción diciendo: “Al pueblo la revolución le causa espanto,/ Extraña situación si la revolución no es más que cambio,/ Y si hay algo que el pueblo nunca deja de hacer siempre/ Cambiar, cambiar y continuamente estar cambiando./ Cambia el celular varias veces al año/ Cambia de plan, de empresa Movistar, Entel o también Claro/ Cambia casa comercial y tarjetas de crédito/ Cambia lo viejo por lo nuevo aunque el chauchero este esquelético” (0:23-0:45).

Lo político entonces, entendido desde lo que Portavoz plantea, busca fomentar (tanto a nivel personal como colectivo) ser críticos frente a la realidad que se nos presenta; nos permite dismantelar esta lógica de consumo como forma de acceder a cambios sociales. Esta lógica no

solo va relacionada al consumo de bienes, sino que está ligada a todas las esferas sociales que son determinadas por la ideología neoliberal. Es por esto que no extraña que el pueblo “Cambia su voto y su candidato de un rato a otro/ Como quien cambia los platos, tal vez los zapatos rotos” (0:46-0:51). Esta situación imposibilita gestar un “cambio verdadero/ Un cambio por mejor vida más digna pal pueblo entero/ Por una sociedad más justa, culta en busca de emancipación” (1:21-1:28).

Debido a esto, se vislumbra la importancia y la decisión de utilizar el rap como medio de comunicación para fomentar la práctica de lo político por fuera de las instituciones y sus representantes. Si bien las instituciones del Estado no son conformadas solamente por los políticos, éstos, desde la posición que traza Portavoz, son la imagen que representa los abusos de poder, junto y en unión con el empresariado y los medios de comunicación que generan las desigualdades sociales. En este escenario, la imagen de la dictadura aparece nuevamente recontextualizada: “sigue dura mi postura firme/ contra esta dictadura/ que te anula y te hace jurar que eres libre” (“Escribo Rap con R de Revolución” 1:35-1:39). Desde la transición chilena y la nula voluntad política por cambiar las prácticas jurídicas (constitución) y económico-sociales (neoliberalismo) que se impusieron en dictadura, se ha generalizado la ilusión de que el progreso individual y del país va de la mano de las capacidades personales de cada sujeto de la sociedad.

Esto se liga a lo que Noel Castree (2008) resume como la base de la lógica neoliberal, señalando que ésta “ve al mercado como el *mejor* mecanismo para asignar bienes y servicios para satisfacer las diversas necesidades de los actores en todo el mundo” (143). Wendy Brown también afirma que el neoliberalismo opera como una forma de razón que al ascender en la sociedad (como hoy ya ha hecho a nivel mundial) pasa a ser lo que estructura la forma de gobierno dentro de ellas, extendiéndose a todas las esferas sociales. Es decir, la métrica

económica determina la forma de tomar decisiones y cuáles políticas deben adoptarse. Se desprende de esta lógica que la responsabilidad social pasa a ser responsabilidad individual: sobre cada sujeto recae la posibilidad de ‘surgir’ en la sociedad haciéndonos, parafraseando a Portavoz, jurar que somos libres en la supuesta capacidad que tenemos de elección (de consumo).

Las nefastas consecuencias para la clase trabajadora de este estado de las cosas se retratan en “Te quieren”, canción que versa sobre los mecanismos que se conjugan desde el Estado y los sectores privados (como los medios de comunicación) para mantener el orden existente. De esta forma, los cuerpos trabajadores son constantemente regulados desde diversos frentes (en el trabajo, a través de los medios, en las escuelas) para mantenerlos fuera de la acción política y de la opción de cambio social. Esto se correlaciona a como la hegemonía neoliberal concibe el rol del individuo en sociedad, un sujeto-consumidor. Se añade a esto lo que Ruiz (2015) describe como la carencia de capacidad que tienen las instituciones políticas que emergieron de los pactos de la transición para procesar los intereses, demandas y conflictos de la nueva realidad chilena (26). El ideal de sujeto que aparece como consecuencia de la transformación neoliberal es lo que Portavoz describe en su canción al decir como “nos quieren”:

Te quieren laborando alejado del sindicato
trabajando piola sin desacato a su mandato,
...
Te quieren acopiado y con estrés
que después con control en mano veas al Morandé
o el 133 pa que respetes la autoridad
te quieren atontado y atrapado por la realidad.
Nos quieren en la escuela, pero para prepararnos

pa ser mano de obra barata pa, pa demandarnos,

...

Te quieren indiferente frente al presente

como un inerte ente obediente frente al gerente,

a la gente o a cualquier dirigente que represente lo interese

y la mente del régimen de la gente pudiente (1:06-1:48)

La forma en que “nos quieren” permite que el orden existente (el capitalismo) se mantenga. De alguna manera, todos los sujetos forman parte y aportan para que esto siga siendo así. Todas las piezas son necesarias para mantener la maquinaria capitalista funcionando; lo que busca la revolución es un movimiento colectivo que nos lleve a un cambio real de las estructuras sociales. El pragmatismo y la racionalidad (lo que señala Zizek y Brown), solo nos llevan a “más parches, pero no un cambio estructural”. Acontece la “desciudadanización”, donde la política y la economía ya no se ven como procesos sociales, sino que se constituyen como un resultado dado, “Una dinámica ajena, de aparente juego ‘racional’ de instituciones expertas, ante la cual no cabe más que la contemplación pasiva” (Ruiz 24).

En la segunda parte del coro es donde se expone la importancia de luchar contra esto: “Y si me quieren ignorante,/ yo me informo./ Y si me quieren obediente,/ yo no les compro./ Y si me quieren derrotado,/ no hay mano, capitalismo/ el cataclismo en el que te quieren atrapado” (2:10-2:21). Nuevamente aparece la importancia de informarse para tener la propia “visión crítica” (“Escribo Rap con R de Revolución”), al mismo tiempo que es necesario confrontar el orden al cual quieren que estemos resignados. La búsqueda de la “anulación” de las prácticas políticas que buscan combatir las desigualdades sociales junto a la falacia neoliberal que presenta la idea de libertad asimilada a la capacidad de consumo, es el centro de la preocupación del rapero. En este contexto, es “simple la conclusión del tema/ si no eres parte de la solución/ te haces parte del

problema/ hace rap para alucinar/ y denigrar a la mujer/ o pa' contar la realidad y/ rebelarse contra el poder" ("Escribo Rap con R de Revolución" 1:13-1:23). Un llamado a la radicalización permite poder confrontar las ideologías dominantes, las formas de hacer esto, nacerán de cada uno y una. La importancia, no perder el enfoque de la lucha.

La primera batalla que tienen los artistas, para Portavoz, es tener una postura clara y sin relativismos:

Comienza a posicionarte, luego a adentrarte en el fuego

Y no te apartes con descartes huecos

Vamos a aclararte: el arte no es un juego

¿A quién vas a cantarle, a los ricos o al pueblo?

Decídetete, con una postura dura, inclínate

Aclara el panorama, sal de la rama, defínete

¿Cuál es tu clase? ¿Cuál es tu causa?

¿Cuál es tu contenido y objetivo? ¿O eres sólo ruido y paja?

Artista que no critica al sistema es un conformista

Se entrega al capitalismo mismo, le hace la pega

La neutralidad no existe, si persiste

Una realidad desigual que nos embiste ("Rebelarte" 0:14-0:45)

El panorama es claro: el artista debe estar comprometido con su causa y utilizar su trabajo a favor de ella. Contra el "conformista" que asimila al arte como una forma de entretenimiento más, aparece el arte con compromiso social y revolucionario, que no está dispuesto a trazar su posición. Sin embargo, se debe estar consciente de que el arte no puede cambiar por sí a la sociedad: "Sólo haciendo canciones no vamos a transformar la sociedad... La militancia se da cuando comenzamos a insertarnos en los problemas sociales y a buscar soluciones

concretas, cuando te comenzai a organizar con tus iguales y te olvidai de que soy rapero, músico o artista, cuando te ves con tus hermanos de clase” (“E.E.R.: Vocero de la calle, entrevista con Portavoz”). A pesar de esto, el arte comprometido puede nacer desde una realidad que apremia y permite canalizar las denuncias sociales. Esto no implica en sí que se deba ser parte de una militancia previa o tener una formación política. Portavoz es ejemplo de ello,

Antes de ponernos a leer y a formarnos teóricamente ya vivíamos las contradicciones del modelo neoliberal y las estábamos contando en nuestras letras... me di cuenta que para conseguir nuestros objetivos tenemos que organizarnos, de la importancia de la fuerza colectiva y de estudiar, formarse para tener argumentos sólidos con los cuales enfrentar este modelo (“Construir la Nueva Vida: entrevista a Portavoz”).

Se afirma entonces que el arte es un canalizador de las desigualdades sociales, el cual puede funcionar como punto de partida para impulsar el compromiso social. Así, el rap político se convierte en un verdadero portavoz de las luchas sociales⁶⁴. Esto se complejiza al pensar en la validez que pueda tener un discurso político en ciertos espacios. En el año 2015, Portavoz es invitado para hacer un show en el concurrido y exclusivo (por sus precios) festival Lollapalooza. Frente a las críticas que aparecieron, Ferrer Millanao respondió a través de su Facebook:

“Nuestro compromiso y consecuencia no pasa por rapiar o no en un evento como Lollapalooza, nuestro compromiso está en nuestra militancia COTIDIANA junto a nuestro pueblo, con nuestros vecinos y vecinas en la Asamblea, como uno más entre tantos, en nuestras poblaciones,

⁶⁴ Lo cual no implica la elección de la chapa “Portavoz”, a la cual Andi Ferrer responde: “Es una hueá de cabro chico, coincidió ahora con mi pensamiento, pero fue solo coincidencia. Si me preguntai, me lo cambiaría. Me pondría Andi no más” (“E.E.R.: Vocero de la calle, entrevista con Portavoz”)

sindicatos y lugares de estudio, y me siento orgulloso que mis amigos, compañeros y cercanos estén claros de eso.” (“La afilada respuesta de Andy Portavoz a Noesnalaferia tras crítica por su confirmación en el Lollapalooza”).

Más allá del aspecto polémico que esta participación desató, lo que nos parece importante es problematizar como ciertos discursos ‘deben’ tener espacios específicos. En este caso, el rap político debe restringirse a los lugares que le ‘corresponde’, donde Portavoz y bandas similares tocan constantemente (asambleas, protestas, sindicatos, actividades culturales, bares ‘under’, etc.). Esto se relaciona al “pensamiento uniforme que ha pretendido imponer el capitalismo neoliberal [que] no admite otros horizontes que no sean el propio” (Arrate 207). Esto es, en la sociedad de mercado se impulsa el consumo de la ‘revolución’, sin embargo, al mismo tiempo esta se debe contener. Cada sujeto/objeto de consumo debe estar regulado y delimitado en su exposición. Puedes comprar la polera del Che Guevara, pero no debes ‘comprarle’ sus ideas. Por eso es fundamental la construcción de izquierda que “aspira a subvertir el orden de las cosas” (207). La participación de Portavoz en Lollapalooza puede ser leída desde esta visión: si buscamos romper el orden existente, debemos infiltrarnos en todos sus espacios.

Es por esto que para el rapero la posicionalidad es fundamental para la lucha social y define su rap como “...revolucionario/ poblacional, popular, contra el capital y el Estado”, ya que “antes de ser rapero, primero soy pueblo obrero y poblador” (“Rebelarte” 0:55-1:05). Se entiende entonces que el artista comprometido lucha desde las filas de los trabajadores porque es parte de ellos. Esta posición se asemeja al compromiso social de los músicos de la Nueva Canción. McSherry (*The Political Impact of Chilean New Song in Exile* 2017) señala que al ser electo Allende, los músicos “querían apoyar al nuevo gobierno y contribuir a construir la vía chilena al socialismo, pues estaban profundamente comprometidos con la promesa que ofrecía la Unidad Popular” (156). La gran diferencia es que para Portavoz y otros raperos políticos su arte

comprometido no va en apoyo ni de gobiernos, instituciones o partidos; la 'vía chilena' al socialismo ya no será de la mano del Estado y sus instituciones. Este quiebre producto de la dictadura y la transición será un giro sin retorno para la manera en que debemos pensar la revolución actualmente. Como señala el mismo Portavoz, "dentro de los márgenes del capitalismo" no es posible velar por los intereses de una mayoría, por lo que el cambio estructural solo es posible desde la autonomía del pueblo en relación al gobierno de "unos pocos"; el hip hop tiene que estar al servicio de esta revolución ya que la democracia representativa es un poder más de dominio ("Entrevista a Portavoz por Radio Tegobi").

En este camino musical revolucionario, que toma gran fuerza en la época de la Nueva Canción, los diversos acontecimientos históricos han traspasado y mutado como entendemos las formas de lucha social. Eduardo Carrasco, miembro del grupo Quilapayún, es muy consciente de este proceso al señalar que el discurso que en un momento se llamó revolucionario sigue vigente, la historia va cambiando los motivos y a esos motivos la canción siempre tiene algo que decir, una esperanza, una rabia. La actualidad no debe medirse con criterios solamente mediáticos, la relación que uno tiene con el mundo y la historia en que se está metido es lo que hace que algo sea actual. Movimientos completos de música como el reggae y el hip hop están conectados con la vida de la gente, lo que no se refleja en las radios, sino que en las plazas, en las micros, que representan las luchas sociales actuales. ("Quilapayún: Nos sentimos sobrevivientes y se lo debemos a Allende"). El devenir que ha tenido la música en el territorio no se ha desligado por completo de pensar la canción como medio revolucionario. El rap es uno de estos medios de comunicación para informar, "de acá sale un sentido de responsabilidad por hacer rap, más allá del placer que se sienta al hacerlo" ("El rap social de Portavoz").

Podemos incorporar al rapero como parte de una genealogía musical que se nutre, y nutre al mismo tiempo, de los discursos de izquierda socialistas y radicales. Como el mismo canta:

“Oye, tú no eres na', no eres chicha ni limona'/ Te lo pasai manoseando tu dignidad, na'a ma'/ Lo dijo Víctor Jara en los setenta/ Hoy yo lo repito: empápate el potito y despierta” (“Rebelarte” 1:45-1:55). Además de Víctor Jara, Violeta Parra, Atahualpa Yupanqui y la Nueva Canción, Portavoz se liga a las diversas corrientes musicales que a través de diversos estilos, presentan un contenido social (“El rap social de Portavoz”). En este sentido, el punk, el reggae y el hip hop, y bandas como Los Prisioneros o The Clash, como también Nina Simone, Michael Jackson, Bob Marley, James Brown, Héctor Lavoe son parte del repertorio de influencias a la hora de componer (“Portavoz y el rap del otro Chile”). Vemos que estas abarcan una multiplicidad de estilos, siendo unos más y otros menos políticos. Sin embargo, la postura es clara: “el arte está con el pueblo o con el burgués” y quienes se consideren “artista apolítico” y que se “juran indiferentes” solo hacen que “se escurra el orden existente” (“Rebelarte” 1:58-2:26).

Esta posición política, su radicalidad, está inscrita en una tradición de izquierda que se aleja profundamente de lo que han sido los gobiernos de la transición/postransición. Es de experiencias de luchas históricas que Portavoz define su contenido político:

En lo político, rescato muchas experiencias de lucha de los movimientos populares, tanto en Chile, como en Latinoamérica, sobre todo los que han tratado de construir alternativa revolucionaria, desde los diferentes sectores del pueblo (trabajadores, pobladores y estudiantes), frente a la elite política o la política tradicional. De acá en Chile, rescato al MIR histórico de las décadas del '60 y '70, también la experiencia de los trabajadores con Clotario Blest, las mancomunales con Recabarren, etc. De Latinoamérica, toda la experiencia de los movimientos revolucionarios, como los Zapatistas, Nicaragua Sandinista, etc. (“un MC que escribe Rap con R de Revolución”)

Esta tradición revolucionaria permite ver de forma crítica a los partidos políticos y coaliciones que se han alternado el poder sin intenciones de cambiar las estructuras hegemónicas. Por eso, el cambio real, revolucionario, no está dentro de los límites de la democracia representativa en la que nos desenvolvemos. Se hace necesario “levantar un proyecto político propio, fuera de lo que es la NM [Nueva Mayoría] y a partir de las distintas luchas de reivindicación que se están dando. No soy quien para decir las tareas que se vienen, pero veo que lo importante es crear un proyecto propio y que proclame los derechos sociales del núcleo trabajador” (“Construir la Nueva Vida: entrevista a Portavoz”). Su posición se asemeja a lo que Moulian (2001) plantea al mencionar que la lucha por el socialismo debe debilitar al Estado y la tradición occidental que lo posiciona como el lugar donde se localiza el poder político: “es necesario... más bien reforzar los elementos libertarios” (117).

Desde la visión de Portavoz, se reactualiza la idea del revolucionario que busca luchar en contra de estas injusticias. Similar a la férrea voluntad de quienes luchaban por estos ideales (“patria o muerte, venceremos”), se nos presenta la disposición frente a la lucha como un estilo de vida que trasciende el solo acto de hacer música. O más bien, este quehacer es parte de una práctica vital que busca tomar todos los espacios en busca de una transformación: “este es el camino que sigo/ no hay quien me detenga/ tendrán que taparme a tiro/ como a Rodrigo Cisternas” (“Escribo Rap con R de Revolución” 1:40-1:45).⁶⁵ Esta voluntad se reafirma en el coro de la canción que dice,

y en cualquier lugar que venga la muerte
bienvenida sea
mi ideal se queda en mi gente

⁶⁵ “Trabajador asesinado por carabineros en el marco de una huelga contra la empresa forestal Planta Celulosa Horcones.” (La izquierda diario)

prepárate, organízate y levanta la frente
identifica al enemigo
el futuro es el presente
y en cualquier lugar que venga la muerte
bienvenida sea
mi ideal se queda en mi gente
entre tanta tele, competición y reggaetón
yo escribo rap con R de Revolución (1:46-2:06)

Inmediatamente después, canta el siguiente verso: “Es cierto, ser un revolucionario es mi proyecto,/ pero soy humano con defectos varios igual que el resto,/ también soy dominado pero a pesar de esto,/ no me he conformado puesto que me paro y lo intento” (2:07-2:18). Tanto en el coro como en el verso que le sucede, se retoman y sintetizan las ideas principales que caracterizan la música de Portavoz, la necesidad de una organización popular en contra del “enemigo”, la importancia de generar medios de comunicación de información alternativos a los grandes medios y el deseo de lucha que trasciende los intereses personales y que se genera de manera colectiva.

Desde estos tres ángulos, Portavoz construye la idea de ser revolucionario en la actualidad. La idea de un trabajo desde la conformación de comunidad se refuerza en el video de la canción. En el primer coro podemos ver imágenes que muestran al rapero participando de una huelga de trabajadores, mostrando la importancia de prepararse, organizarse y levantarse frente al enemigo. La idea de que “el futuro es el presente” arroja luces sobre la importancia de la gestación de la revolución en este tipo de accionar. Dentro de una sociedad que aboga por el consenso como medida de control, las protestas y huelgas son en reiteradas ocasiones criminalizadas (trabajo principal de los medios de comunicación a la hora de cubrir estos

eventos, si es que los cubren); de esta forma, las posibilidades de un cambio profundo a las estructuras sociales se ven disminuidas. Por esta razón, para la segunda y última vez que escuchamos el coro, las imágenes del video hacen un recorrido por diferentes manifestaciones (del sector público, de estudiantes, de la población de Aysén). Así, se enfatiza la importancia de la toma de las calles (espacio público) para presentar la actualidad de la revolución, al mismo tiempo que ejemplifica la importancia de las luchas colectivas.

Así, podemos entender que el actuar de las nuevas generaciones es mucho más que un capricho de la efervescencia que emerge en las calles, por el contrario, nace de un análisis crítico de la historia reciente de nuestro país. En este escenario, el pensamiento crítico frente a lo que nos rodea y la determinación de luchar por los cambios necesarios para alcanzar la igualdad social se plasman como una práctica vocacional,

Yo también pienso por mí mismo
y creo que el relativismo
no sirve pa na
nos deja donde mismo.
Por eso me defino,
voy contra el capitalismo
y grito quiero poder popular y sigo firme y digno y digo:
Tú no harás que yo calle,
ni los pacos me toman
tú no harás que yo pare,
mejor que me lo coman
porque esta es mi misión,
mi vocación, definición, contribución, mi posición (2:40-3:01)

Consideramos que esta “misión” de la cual se habla es el proyecto revolucionario que busca omitir las formas de abordar la política en que se organiza el Estado para construir una nueva sociedad. Pensar en una democracia participativa que busca “la politización del cuerpo político, materializada en su constante posibilidad de incidir sobre la acción de los representantes” (Moulian 122) es un camino democratizador que debemos seguir. Se puede agregar a esto la búsqueda de un “movimiento asociativo mancomunal y solidario” (Arrate 213), donde las decisiones pasen por un bien colectivo más que el interés individual (baluarte del neoliberalismo). Así, podremos erosionar el “falso liberalismo político” (Ruiz 2015) en que nos encontramos, que restringe y reduce la democracia a gestos que no cuestionan la legitimidad del sistema.

El trabajo de Portavoz es uno de los medios que encontramos en la actualidad que canaliza estos ideales. Inscrito en una tradición musical y política de izquierda, fomenta una alternativa revolucionaria que permite cambiar las bases sociales impuestas para crear espacios democráticos reales “en el aquí y ahora, donde se lleva a cabo la única revolución que existe y que se vive realmente, en nuestras prácticas, en nuestras luchas y en nuestro modo de ser.” (Ibáñez 7).

4.4. Medios autónomos

La cultura de la dominación está caracterizada por imponer las lógicas capitalistas a todas las esferas sociales. El Estado se convierte en un agente del mercado que actuará en base a cuáles sean los beneficios económicos en desmedro de los beneficios sociales. Parte importante para mantener esta situación es el funcionamiento de los grandes medios de comunicación. Es por esto que el rap político tiene como uno de sus ejes principales de acción el contrarrestarlos a través de su música. Una de las frases más célebres que enfatizan esto es del rapero Chuck D., de

Public Enemy, al señalar (supuestamente) que el rap es el CNN de los negros. En el caso de Portavoz, esto pasa a ser una de las banderas de lucha principales: “Un rapero es vocero del pueblo, un guerrero leal/ No hago rap por el rap, hago rap pa' pensar/ Pa' revelar verdades que la prensa no te va a mostrar/ Pa' dar nuestra versión y visión de lo contingente/ Por la reconstrucción de nuestra población rebelde/.../ Y cada rima es una bala a tu conciencia,/ Rap pal pueblo, guerra al capital” (“Dando cara” 3:46-4:18). Mientras que los grandes medios de comunicación son la voz que articula los deseos de quienes dominan en la sociedad, el rap entrega la “versión y visión” de quienes raramente aparecen en la prensa o canales de televisión, y cuando lo hacen, son retratados como los parias sociales (delincuentes, violentos, drogadictos, etcétera). Luchar contra las historias oficiales, que legitimizan los valores liberales, al sistema capitalista y las desigualdades que produce, es una tarea necesaria. Esto se describe en la canción “Donde empieza” al hablar desde donde parte la violencia social, si desde la protesta callejera o desde el modelo capitalista, que es “la violencia inmensa de todos los días” 0:51-0:52). Mientras las autoridades “condenan un tipo de violencia/ la que atenta contra el sistema de la gran empresa/ contra su propiedad, sus leyes y su policía” (0:43-0:50), la violencia del sistema capitalista es omitida. Esto no es una mera coincidencia, ésta no sale en la prensa porque su función es “trenza[r] mensajes con eficiencia pa vencer la resistencia/ y es que su Estado es la eficiencia organizada de la clase alta/ contra la que elabora por casi nada” (1:16-1:25).

Desde esta perspectiva se entiende tanto la desconfianza hacia los grandes medios, como el peligro que éstos representan para cualquier acción revolucionaria. Se hace imprescindible contar con medios de producción propios para poder mostrar y contar la realidad social que se vive. Esta autonomía con respecto a los grandes medios se ha visto potenciada y facilitada a niveles masivos gracias a la propagación del internet. El uso de páginas como YouTube ha servido a artistas con el compromiso de Portavoz para subir su música y comunicarlos alrededor

del mundo. El disco completo del rapero puede ser escuchado íntegramente en esta página; de igual manera, los videos oficiales de algunas de sus canciones, como “Escribo Rap con R de Revolución” pueden ser accedidos a través de ella. Ver la cantidad de millones de reproducciones que éstos tienen es un indicativo de la masividad alcanzada gracias a las tecnologías de la era digital. El internet como medio de difusión es la forma más eficaz de compartir los trabajos, “la huela, en serio es una herramienta sumamente útil, o sea nosotros nos damos cuenta por... cómo tú logras convocar tanta gente solamente publicándolo por Facebook, o sea entonces la importancia del Internet como herramienta de convocación... es un medio a utilizar de todos modos” (Tascón España 77). Además, los avances tecnológicos no solo han servido a esta razón, sino que también han ayudado a que quienes son parte del mundo del hip hop puedan tener autonomía para realizar sus obras. Esto se liga al “sentido real e histórico del Hip Hop” que es la lucha social, ejemplificado en la dualidad entre lo que es rap más comercial versus el más autogestionado, el cual busca difundir un mensaje, un ideal (76). Esto es relevante ya que se concibe que el hacer autónomo le da al trabajo atributos propios y que no está sometido a las dinámicas del mercado (76).

Esto se retrata en el documental “Autodidaktas” (2013), el cual muestra la labor de distintos artistas del mundo del hip hop en Chile. A través de diversas entrevistas a hiphoperos chilenos dedicados a las diversas áreas de su cultura (productores, raperos, beatboxeros, grafiteros/diseñadores, etc.), la línea común que los identifica al hablar se refleja en las palabras del rapero y productor ARB, quien señala: “la esencia siempre va a estar enfocado a ser autodidacta, el que tiene esa esencia bien clara, es el que va a llegar bien lejos” (0:40-0:48). Es más, esta forma de autonomía no solo se vive desde la creación, sino que también se entiende como una forma de ser, como indica CreaBeatbox al decir que el ser autodidacta se debe ser “en la vida” (1:01-1:02). Por esto, la colaboración se convierte en una práctica común entre raperos,

como dice Masdekas, existe un gran valor en que “todo quede entre ellos” al referirse al trabajo colaborativo. Enfatiza que esto permite no depender de personas fuera del mundo del hip hop “a meter la manito”, ya que este tipo de personas ve esta cultura “como negocio” (1:26-1:33). La capacidad del hacer desde uno mismo permite entonces que el acceso a la cultura hip hop esté al alcance de la mano, sin necesidad de tener grandes recursos. Esto ha permitido, en palabras de GuerrilleroKulto, entender porque el hip hop es una de las culturas urbanas más potentes en todo el mundo (2:35-2:42). Al igual que lo reflejado en las letras de Portavoz, los hiphoperos señalan a lo largo del documental que el potencial del movimiento y su utilidad radican en luchar por la autonomía, la autoeducación, generar lazos con personas que estén en situaciones similares y no pensar que lo que importa es tener fama y tocar en grandes escenarios. Como dice Portavoz, “El rap es nuestra terapia, la voz de los barrios, de la calle, de los sin voz, es la bendita expresión musical más accesible para todos y todas, es el periódico de la juventud de América Latina y todos los pueblos del mundo. Es libertad” (“Portavoz y el rap del otro Chile”). Es, en resumen, remarcar la importancia política y de resistencia que tiene la cultura hip hop desde sus orígenes (tanto en EEUU como en Chile, como en donde se practique).

Estas características vuelven a conectar al rap político chileno con la Nueva Canción, ya que como mencionaba más arriba, la una y la otra se posicionan en su contexto como una herramienta para el cambio social. McSherry (*The Political Impact of Chilean New Song in Exile* 2017), para el final de su libro, desarrolla una lista de siete puntos de las contribuciones políticas de la Nueva Canción. En primer lugar, encarnar una visión de mundo alternativa a la que se imponía, donde se luchaba por construir un futuro donde existiera justicia social. En segundo lugar, la Nueva Canción fue una fuerza educadora y politizadora para grandes sectores de la sociedad. En tercer lugar, permitió darle una voz a los sin voz, haciendo que los grandes sectores populares del país dejaran de ser invisibles al Estado y las clases altas. En cuarto lugar, la música

tuvo un poder de convocatoria y unión para las personas. En quinto lugar, las canciones eran un medio nuevo de comunicación política y social. En sexto lugar, la Nueva Canción impulsó la democratización de la cultura en Chile, donde los artistas enseñaban y fomentaban la creatividad de las personas. Por último, formó parte de una herencia y patrimonio cultural, además de ser una fuente de solidaridad entre los chilenos antes y después del golpe (225-229). Claramente, guardando las diferencias contextuales de cada uno de estos movimientos culturales, las semejanzas entre los siete puntos que caracterizan a la Nueva Canción chilena son los ejes de lo que se ha conformado como el rap político chileno.

Esta lucha está presente en las creaciones de los raperos y raperas que se posicionan en contra de la hegemonía que cotidianamente impide alcanzar la justicia social, desplazando y oprimiendo a muchos por el beneficio de unos pocos. Como señala Portavoz: “la ley es la moral de quienes gobiernan/ y como sabrán, nadie nos invitó a diseñar las reglas/ por eso es que mi visión, proyecciones e ideales,/ no cabe en sus instituciones ni en sus tribunales” (“Flow y Venganza” 2:44-2:54)). El rap político de Portavoz nos permite reflexionar décadas después en lo que fueron las grandes luchas revolucionarias de nuestro hemisferio, además de resignificar lo que es ser revolucionario en el contexto del capitalismo global, el cual en su vertiente neoliberal, se ha constituido como una hegemonía avasalladora. Sin embargo, ni la dictadura ni los gobiernos de la transición con su política del consenso reformista, han podido ni eliminar ni detener los ideales revolucionarios. Hoy en día, éstos se han rearticulado para hacer frente tanto al capitalismo como al Estado liberal, permitiéndonos pensar hasta qué punto las instituciones de éste son caminos viables (como se pensaba en la época de la UP) para generar estos cambios sociales. Como mencionábamos al inicio de este ensayo, creemos que los actores y movimientos sociales de diversos espectros preocupados por luchar en contra de las desigualdades sociales pueden ser entendidos de mejor manera cuando retomamos los ideales libertarios que desde sus

orígenes han sospechado y rechazado los valores liberales de la sociedad. La revolución y sus mecanismos de difusión han mutado desde su aparición en el siglo XIX, pasando y visibilizándose masivamente en las décadas de la Nueva Canción, hasta hoy en día, pero su vigencia sigue en pie. Los nuevos caminos que recorre, fuera de la institucionalidad del Estado y de la mano de colectivos sociales que luchan cotidianamente, son por donde debemos transitar para terminar con el sistema capitalista y los valores burgueses.

Por esto, retomando la pregunta de Zizek (2009) mencionada al comienzo de la segunda sección, “¿sabemos realmente cómo movernos fuera del Estado?” Considero que la cultura hip hop chilena y el rap político de Portavoz son ejemplos de cómo comenzar a relacionarnos políticamente fuera de las redes institucionales. La gran importancia que esto tiene se relaciona a lo que se representa en el segundo epígrafe que abre este capítulo. En su canción “Solo somos uno”, el grupo de rap Salvaje Decibel plantea que tienen el “sentido sexto” que les hace ver gente muerta y que se encuentran desarrollando el “séptimo [sentido]” para lograr que esta “esté despierta” (0:52-0:58). El sentido de estos versos sintetiza el rol que tienen el rap político en nuestros tiempos. En un mundo lleno de “gente muerta”, esto es, como sujetos atrapados por una hegemonía neoliberal que busca controlarnos en toda faceta de nuestras vidas, coartando nuestra acción política, el trabajo de artistas como Salvaje Decibel, Portavoz y tantos otros, se transforma en una acción de resistencia a estos discursos. Más aún, vuelven a mostrarnos la necesidad e importancia de retomar los ideales y prácticas de la revolución para poder convertirnos en gestores de cambios sociales que permitan acabar con las desigualdades sociales. El valor del rap político radica en ser un arma que apunta contra la hegemonía para poder nuevamente luchar para construir un mundo más justo. Si las clases altas tienen a las grandes empresas y al Estado para dominar y controlar, estableciendo una relación íntima entre ambas, donde el segundo hace y deshace en favor del primero, reconocer (nuevas) formas para

movernos fuera del Estado es un primer paso para desarrollar otras formas de relacionarnos en sociedad. Tal vez no hay una respuesta concreta y universal a la pregunta de Žizek (afortunadamente), pero sí hay una certeza: la lucha es contra el capitalismo y los valores liberales y la mejor forma de acabar con ellos es la revolución, así:

Luchar ya no consiste sólo en denunciar, oponerse y enfrentarse, es también *crear, aquí y ahora, unas realidades diferentes*. Las luchas tienen que producir resultados concretos sin dejarse condicionar por esperanzas ubicadas en el futuro. Aprender a luchar sin ilusiones respecto al futuro nos conduce a situar todo el valor de la lucha en sus propias características. Es en la realidad misma de las luchas, en sus resultados concretos y en sus planteamientos específicos donde radica todo su valor, y éste no debe buscarse en lo que se halla fuera de ellas mismas: por ejemplo, en tal o cual objetivo final que las dotaría de legitimidad. (Ibáñez 35-36)

Epílogo - Seamos ingobernables

Cabría decir que el anarquismo no existe: es una insistencia.

Christian Ferrer

A lo largo de esta investigación hemos buscado enfatizar la relación simbiótica entre capital y Estado. Los trabajos culturales que guiaron esta reflexión nos permiten dilucidar cómo las desigualdades sociales en la actualidad se relacionan a la reticencia generalizada de pensarnos por fuera de los valores democráticos liberales; una mezcla de miedo y desidia ha impedido que la historia chilena de las últimas décadas pueda romper con estas tradiciones heredadas de la dictadura militar y los gobiernos de la transición. Esto se condice con el estado del mundo en general, ya que la historia del siglo XX nos ha demostrado que no ‘está de nuestro lado’ (como postula el marxismo clásico). Si queremos cambiar el desarrollo histórico que hemos vivido en las últimas décadas, debemos comprender que el voluntarismo es un punto de partida necesario (Zizek 122). Es por esta razón que hemos encontrado en las ideas anarquistas un diálogo que consideramos no solo enriquecedor, sino que necesario para nuestra vida actual.

Esto nos compele aceptar, en primer lugar, que la verdadera revolución del último tiempo ha sido el capitalismo: “[l]a lección deprimente de las últimas décadas es que el capitalismo ha sido la verdadera fuerza revolucionaria, incluso cuando solo se sirve a sí mismo. ¿Cómo es que nos resulta más fácil imaginar el fin de toda la vida en la tierra -un asteroide golpeando el planeta- que un modesto cambio en nuestro orden económico?” (Zizek, “The Pervert’s Guide to Ideology”). Como segundo punto, esta fuerza revolucionaria sobrevive gracias a la labor estatal: el Estado es el aval del capital cuando regula en beneficio de los grandes privados, es su

herramienta cuando utiliza sus instituciones para administrar lo social y es su guardián cuando despliega sus fuerzas represivas para mantener su orden.

Lo anterior nos trae nuevamente a la idea del *poder destituyente* como punto de fuga de nuestras reflexiones, ya que la búsqueda tanto del capital como del Estado de mantener todo lo que conforma la vida social bajo control y administración no es absoluta. Los casos que hemos analizado son un ejemplo de que las alternativas al ‘modelo’ chileno existen; el problema yace en la cualidad fagocitante del mercado que busca incorporar todo aspecto de la realidad y lo social dentro de sus lógicas, y en los aparatos estatales que son funcionales a estas. Es en estas prácticas alternativas en las que encontramos un espacio de resistencia a esta situación, pero que no debe ser reducido solamente a esto. Es en estos espacios que evaden el control estatal y rechazan la inclusión mercantil donde encontramos un terreno fértil para ir ‘más allá’ de la lógica de la economía política que ha regido en gran parte el pensamiento crítico de las últimas décadas, dificultando visionar nuevas alternativas; en palabras de Mario Tronti, “si se hace una crítica del capitalismo permaneciendo en el interior de la economía política no se consigue salir fuera de él” (Tronti y Vinale, “Sobre el poder destituyente - Conversación con Mario Tronti”).

Acá es donde nos reencontramos con las experiencias y análisis de los capítulos precedentes. Cada uno de ellos describe principalmente la intervención estatal en beneficio del capital, pero también rescata la lucha de personas que nos permiten imaginar que otro mundo es posible. Nuestra labor radica en actuar y sumarnos a las múltiples luchas que se desarrollan cotidianamente, encontrando en la reflexión teórica una práctica emancipatoria como las que hemos analizado:

necesitamos nuevas teorías que puedan llevarnos hacia la lucha revolucionaria enraizada en un intento de comprender tanto la naturaleza de nuestra situación contemporánea como los medios por los cuales podríamos participar

colectivamente en una lucha de resistencia que transformaría nuestra realidad actual (hooks 6-7)

Por esta razón el primer capítulo enfatizaba la importancia de volver al concepto de libertad y comprender sus limitaciones dentro del paradigma liberal que nos rige. El punto de partida es comprender que “la ética es la forma considerada que toma la libertad cuando está informada por la reflexión” (Foucault 284). En este sentido, la lucha por la liberación tanto personal como colectiva (no puede existir una sin la otra, como nos recuerda Bakunin) es el impulso de cada una de las personas y sus trabajos analizados en esta investigación, desbordando su propia individualidad para conectarnos con el mundo alrededor. Tomando las palabras de Darling (2013), decimos:

La emancipación no implica para nuestros protagonistas, actores de la realidad social, un cambio de estado de cosas existentes “afuera”, en la correlación de fuerzas solamente, sino antes —y de manera más coherente— un cambio en el modo de concebir dicha realidad, de insertarse en ella y actuar para transformarla. Hacemos referencia a un paso previo, a una sucesión de hechos que decantan en el propio sujeto conduciendo a su propia transformación como emergente de la praxis política colectiva. (318)

En este sentido, parte fundamental para establecer sociedades libres es que esta esté compuesta por individualidades libres—sentencia lógica que si la utilizamos como filtro para dar cuenta del mundo en el que vivimos, pocas oportunidades tendremos de encontrarnos con un lugar que cumpla con este requisito. El totalitarismo de la democracia representativa, máxima expresión del pensamiento liberal, es la mejor herramienta a manos del Estado que el capital mundial tiene a su disposición para mantener su hegemonía. Nuestro actuar debe tener como objetivo un cambio cultural dentro de nuestras comunidades; de lo contrario, entraremos una y

otra vez en el círculo de la historia reciente caracterizado por reformas institucionales de corto alcance. Esto último ha sido suplementado en gran medida por la labor académica que o bien trabaja directamente por mantener el orden actual o, atrapada dentro de las paredes institucionales y burocráticas, no ha sido capaz de adoptar sistemáticamente nuevas miradas sobre la realidad; si es que vemos lo real como un desierto en el cuál poco y nada podemos conseguir, es probable que se deba a que estamos mirando desde una posición teórica que no nos permita considerar otras perspectivas de reflexión y acción (Mezzadra 996).

Así, reiteramos nuevamente que los trabajos analizados en esta investigación abren posibilidades para pensar desde la potencia destituyente como un nuevo lente teórico que nos permita encontrar caminos para salir del desierto. Pero no podemos quedarnos solo con esto, sino que debemos ampliar las miras hacia toda esfera social y destituirla:

Destituir la universidad es establecer lejos de ella lugares de investigación, de formación y de pensamiento más vivos y más exigentes de lo que ella no es —no es difícil—, ver afluir aquí los últimos espíritus vigorosos cansados de frecuentar a los zombis académicos, y solamente entonces darle el golpe de gracia. Destituir la justicia es aprender a arreglar nosotros mismos nuestros desacuerdos, y aportarles algo de método, paralizar su facultad de juzgar y ahuyentar a sus esbirros de nuestras vidas. Destituir la medicina es saber lo que es bueno para nosotros y lo que nos enferma, arrancar a la institución los saberes apasionados que sobreviven en el cajón y no encontrarse ya nunca solo, en el hospital, con el cuerpo entregado a la soberanía artística de un cirujano desdeñoso. Destituir el gobierno es hacerse ingobernables. ¿Quién habló de vencer? Superar lo es todo. (Comité invisible, “Ahora”)

Remarcamos las palabras finales, destituir el gobierno no es vencer, es superar. Cada una de las secciones anteriores han enmarcado la labor de personas que no buscan como meta “vencer” al Estado, sus gobiernos e instituciones y al capitalismo, sino mostrar como desde su posición y reflexiones, acciones, comunidades, etc. se centran en evadir los mandatos más que en luchar contra de ellos. La retórica revolucionara que busca articular a personas y movimientos sociales en la vieja promesa de la toma del poder ha caído una y otra vez en el fracaso. He aquí una enseñanza que debemos recordar: “no debemos olvidar nunca, como dijo Walter Benjamin - hace casi un siglo- que toda revolución, si es una auténtica revolución, no sólo se dirige hacia el futuro sino que redime también las revoluciones fallidas del pasado. Todos los fantasmas por así decirlo; los muertos vivientes de la revolución pasada que deambulan, insatisfechos, finalmente encontrarán su hogar en la nueva libertad” (Zizek, “The pervert’s guide to ideology”).

Si nuestra imaginación política no es capaz de romper con las tradiciones críticas que hemos heredado no podremos conseguir un cambio radical como el que necesitamos para acabar tanto con el capitalismo como con el Estado y las hegemonías liberales: “[e]l pasado inmediato es lo que ha producido este presente: hay que criticarlo. El futuro inmediato está completamente en las manos de quien manda hoy: hay que quitárselo. Nunca hay que olvidar que cuando se piensa en conceptos políticos, es necesario vincularlos estrechamente a las luchas” (Tronti, “Esperanzas desesperanzadas). ¿Que mejor espacio para esto que las ideas anarquistas que buscan romper con las formas heredadas de organización? Si hemos optado por vincular nuestra investigación al anarquismo no es por buscar una identidad que nos represente, sino por las posibilidades que se abren al dialogar con una ideología que en su propia base ha rechazado desde su aparición en el siglo XIX lo que hoy repudiamos: gobiernos autoritarios, democracias

fallidas, elites explotadoras, fuerzas armadas represivas, etc.⁶⁶ El potencial destituyente del anarquismo puede resumirse en las palabras de Ferrer (2006) al señalar que “[e]l anarquismo, pensamiento anómalo, representa ‘la sombra’ de la política, lo inasimilable” (71).

Por esto, podemos terminar diciendo que un mejor futuro es posible si construimos aquí y ahora una acción para establecer sociedades solidarias; esta debe ser nuestra insistencia y, “[q]uizá la solidaridad global sea una utopía, pero si no luchamos por ella, entonces estamos perdidos, y merecemos estar perdidos” (Zizek 127). Cada una de las experiencias descritas en estas páginas nos permiten dar cuenta que esta solidaridad debe ser interrelacional, dando protagonismo y aprendiendo de cada una de las luchas sociales que buscan construir un mejor mundo. Tal vez sea momento no de dejar de lado nuestras diferencias, sino más bien, comprender que éstas son las que nutren una sociedad en la que podamos comenzar a vivir de manera libre.

66 Esto no implica que dentro de las múltiples corrientes anarquistas no hayan tendencias que debemos erradicar, ya sean herencias coloniales o patriarcales, entre otras. Para una crítica de esto desde el pensamiento contemporáneo, revisar Taibo (2018).

Obras citadas

Introducción

Agamben, Giorgio. "What Is a Destituent Power?" *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 32, no. 1, Feb. 2014, pp. 65–74, DOI:10.1068/d3201tra.

Amigos de la Negación, Los. *Cuadernos de negación. Contra el Estado y la mercancía (nro. 2-5)*. Lazo Negro, 2017.

Benjamin, Walter. "Critique of Violence." en Lawrence, Bruce. B, Aisha Karim (eds). *On Violence: A Reader*. 2007, pp. 268-85.

Bottici, Chiara. "Black and Red: The Freedom of Equals." *The Anarchist Turn*, editado por Jacob Blumenfeld, Chiara Bottici, and Simon Critchley, 2013, 9-34.

Calveiro, Pilar. *Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina*. Colihue, 2006.

Cappelletti, Ángel y Carlos Rama. *El anarquismo en América Latina*. Biblioteca Ayacucho, 1990.

Fuentes, Claudio. "Mixta versus Constitucional", *Ciper*, 10 de marzo 2020, <https://www.ciperchile.cl/2020/10/03/mixta-versus-constitucional/>. Accedido: 1 de noviembre 2020.

Graeber, David. "Beyond power-knowledge. An exploration of the relation of power, ignorance and stupidity." 2006. [DOI=10.1.1.533.6142&rep=rep1&type=pdf](https://doi.org/10.1.1.533.6142&rep=rep1&type=pdf)

Holloway, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder - El significado de la revolución hoy*. Vadell Hermanos Editores, 2005.

Lorde, Audre. "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House". *Zami ; Sister*

Outsider; Undersong. Quality Paperback Book Club, 1993, pp. 110-13.

Muñoz, Víctor. *Anarquismo en Chile - Una síntesis histórica desde 1890 hasta nuestros días*. 2014.

---. *Cuando la patria mata. La historia del anarquista Julio Rebosio (1914-1920)*. Editorial Universidad de Santiago de Chile, 2011.

SERVEL. “Plebiscito Nacional 2020 fue la mayor votación de la historia de Chile”, *Plebiscito nacional 2020*, <https://www.plebiscitonacional2020.cl/plebiscito-nacional-2020-fue-la-mayor-votacion-de-la-historia-de-chile/>. Accedido: 1 de noviembre 2020.

Taibo, Carlos. *Anarquistas de ultramar. Anarquismo, indigenismo, descolonización*. Editorial Eleuterio, 2018.

Capítulo 1

Agamben, Giorgio. *From the State of Control to a praxis of destituent power*. No New Ideas Press, 2013.

---. “What Is a Destituent Power?” *Environment and Planning D: Society and Space*, translated by Stephanie Wakefield, vol. 32, no. 1, 2014, pp. 65–74, DOI:10.1068/d3201tra.

Araujo, Kathya, and Danilo Martuccelli. *Desafíos Comunes. Retrato de La Sociedad Chilena y Sus Individuos -Tomo I*. LOM Ediciones, 2012.

Baeza, Angélica. “Piñera Asegura Que ‘En Medio de Esta América Latina Convulsionada, Chile Es Un Verdadero Oasis Con Una Democracia Estable.’” *La Tercera*, 8 de octubre 2019, www.latercera.com/politica/noticia/pinera-asegura-medio-esta-america-latina-convulsionada-chile-verdadero-oasis-una-democracia-estable/851913. Accedido: 15 de agosto 2020.

Barozet, Emmanuelle. “Entre la urna, las redes sociales y la calle: las relaciones entre

- movimientos sociales y partidos políticos en el Chile democrático.” *La Gran Ruptura: Institucionalidad Política y Actores Sociales En El Chile Del Siglo XXI*. Coordinado por Garretón, Manuel Antonio, LOM Ediciones, 2016. pp. 21-58.
- Barrera, Rodrigo. “Chile, segundo país latinoamericano que más militares envía a la Escuela de las Américas.” *Cooperativa.cl*, 29 de octubre 2017, <https://radio.uchile.cl/2017/10/29/chile-segundo-pais-latinoamericano-que-mas-militares-envia-a-la-escuela-de-las-americas/> Accedido: 9 de mayo 2021.
- Blanco, Fernando. *Desmemoria y Perversion: Privatizar Lo Publico, Mediatizar Lo Intimo y Administrar Lo Privado*. Segunda edición, Editorial Cuarto Propio, 2012.
- Big Think. “Slavoj Žižek: Don’t Act. Just Think.” *YouTube*, uploaded by Big Think, 28 Aug. 2012, www.youtube.com/watch?v=Igr6uaVqWsQ&feature=youtu.be. Accedido: 13 de julio.
- Boisard, Stéphane y, Eugenia Palieraki. “¿Una Juventud revolucionaria? Miristas y gremialistas en la era de la 'Revolución en libertad' chilena.” *Revoluciones Imaginadas: Itinerario de La Idea Revolucionaria En América Latina Contemporánea*, editado por Marianne González Alemán y Eugenia Palieraki. RIL editores, 2013, pp. 123-151.
- Bottici, Chiara. “Black and Red: the Freedom of Equals.” *The Anarchist Turn*, editado por Chiara Bottici, Jakob Blumenfeld, Simon Critchley.. Pluto Press, 2013, pp. 9-34.
- . *Imaginal Politics. Images Beyond Imagination and the Imaginary*. Columbia University Press, 2019.
- Brown, Wendy. *Undoing the Demos: Neoliberalism’s Stealth Revolution*. Zone Books, 2015.
- Cappelletti, Ángel. “Falacias de la Democracia.” *Contranatura*,

www.contranatura.org/articulos/Polit/Cappelletti-Falacias.htm. Accedido: 10 de julio de 2020.

---. *La Ideología Anarquista*. 1985. El grillo libertario, 2010.

Chicago Boys. Dirigida por Carola Fuentes y Rafael Valdeavellano. La Ventana Cine, 2015.

Chirio, Maud. “El golpe de Estado de 1964: ¿sobresalto contrarrevolucionario o revolución militar? Estrategias de dominación de los golpistas brasileños.” *Revoluciones Imaginadas: Itinerario de La Idea Revolucionaria En América Latina Contemporánea*, editado por Marianne González Alemán y Eugenia Palieraki. RIL editores, 2013, pp. 73-86.

Comité invisible. *Ahora*, 2018. <https://tiqqunim.blogspot.com/2018/06/ahora-comite-invisible.html>

---. *Spread Anarchy, Live Communism*. 2013. Ill Will Editions, 2015.

Cooperativa. “Así Opera El Panel de Expertos Que Sube Las Tarifas Del Transporte Público.”

Cooperativa.cl, 16 de octubre 2019,

www.cooperativa.cl/noticias/pais/transportes/metro/asi-opera-el-panel-de-expertos-que-sube-las-tarifas-del-transporte/2019-10-16/175053.html. Accedido: 24 de agosto

2020

---. “Documental ‘Chicago Boys’: Se Muestra Un Modelo Económico Que Fue Respaldado Por

Metralletas.” *YouTube*, uploaded by CooperativaFM, 12 May 2019,

www.youtube.com/watch?v=w6GlaTDQwIg&feature=youtu.be. Accedido: 14 de

septiembre.

Cucchetti, Humberto. “Clivajes y cultura revolucionaria en los enfrentamientos políticos de la

- Argentina (años 1960-1970).” *Revoluciones Imaginadas: Itinerario de La Idea Revolucionaria En América Latina Contemporánea*, editado por Marianne González Alemán y Eugenia Palieraki. RIL editores, 2013, pp. 105-22.
- Daza, Paula Andrea. “Aumenta El Número de Muertes a Causa de Las Violentas Manifestaciones En Chile.” *CNN*, 23 de octubre 2019, cnnespanol.cnn.com/video/aumentan-muertes-chile-menor-manifestaciones-violencia-policia-rodrigo-ubilla-sot. Accedido: 15 de agosto 2020.
- Delamaza, Gonzalo. “Sociedad civil, ciudadanía, movimiento social en el Chile de hoy.” *La Gran Ruptura: Institucionalidad Política y Actores Sociales En El Chile Del Siglo XXI*. Coordinado por Garretón, Manuel Antonio, LOM Ediciones, 2016, pp. 109-131.
- Deleuze, Gilles. “Postscript on the Societies of Control.” *October*, vol. 59, 1992, pp. 3–7. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/778828.
- Deutsche Welle. “Violentas Protestas Acaban Con Gran Incendio En Santiago.” *Dw.Com*, 28 de octubre 2019, www.dw.com/es/violentas-protestas-en-chile-acaban-con-un-gran-incendio-en-el-centro-de-santiago/a-51029040. Accedido: 15 de agosto 2020.
- de Privitellio, Luciano. “La revolución es un sueño eterno. Mito y razón en el análisis de la revolución.” *Revoluciones Imaginadas: Itinerario de La Idea Revolucionaria En América Latina Contemporánea*, editado por Marianne González Alemán y Eugenia Palieraki. RIL editores, 2013, pp. 203-16.
- Edelman, Marc. “Development.” *The Handbook of Sociocultural Anthropology*, edited by Deborah Gewertz and James Carrier, Routledge, 2013, pp. 259–74.
- El Mostrador. “El Triste Récord de Chile Como El País Donde El Estado Ejerce La Mayor Violencia Contra Las Personas En El Contexto de Crisis Sociales.” *El Mostrador*, 11

- Nov. 2019, www.elmostrador.cl/destacado/2019/11/10/el-triste-record-de-chile-como-el-pais-donde-el-estado-ejerce-la-mayor-violencia-contra-las-personas-en-el-contexto-de-crisis-sociales. Accedido: 15 de agosto 2020
- Emol. “Presidente Lagos firma nueva constitución política.” *Emol*, 17 de septiembre 2005, <https://www.emol.com/noticias/nacional/2005/09/17/195634/presidente-lagos-firma-nueva-constitucion-politica.html>. Accedido: 3 de junio 2020
- Fabbri, Luce. “Carácter ético del anarquismo.” *Biblioteca anarquista*, 31 de marzo 2013, <https://es.theanarchistlibrary.org/library/luce-fabbri-caracter-etico-del-anarquismo>. Accedido: 20 de septiembre 2019.
- Ferguson, James. “The Uses of Neoliberalism.” *Antipode*, vol. 41, 2010, pp. 166–84, DOI:10.1111/j.1467-8330.2009.00721.x.
- Fischer, Karin. *Clases Dominantes y Desarrollo Desigual: Chile Entre 1830 y 2010*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2017.
- Fisher, Mark. *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Zero Books, 2009.
- Fromm, Erich. *El Miedo a La Libertad*. Paidós Ibérica Ediciones, 2008.
- Foucault, Michel, and Paul Rabinow. *Ethics: Subjectivity and Truth (Essential Works of Foucault, 1954-1984, Vol. 1)*. 1st ed., The New Press, 1997.
- Fuguet, Alberto. *Sobredosis*. Planeta. 1990.
- Gárate Chateau, Manuel. *La Revolución Capitalista de Chile (1973-2003)*. Ediciones Universidad Alberto Hurtado, 2012.
- Garretón Merino, Manuel Antonio. *Neoliberalismo Corregido y Progresismo Limitado. Los Gobiernos de La Concertación En Chile, 1990-2010*. Alianza Editorial, 2012.

- Gill, Lesley. *The School of the Americas: Military Training and Political Violence in the Americas*. Duke University Press Books, 2004.
- Guzmán, Jaime. *Escritos personales*. Editorial JGE Ltda, 1992.
- Harvey, David. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford University Press, 2007.
- Huneus, Carlos. "Tecnocrats and Politicians in an Authoritarian Regime. The 'odeplan Boys' and the 'gremialists' in Pinochet Chile." *Journal of Latin American Studies*. 32.2, 2000, pp. 461-501.
- Infobae. "Los Videos de Las Violentas Protestas En Chile." *Infobae*, 20 de octubre 2019, www.infobae.com/americas/americas-latina/2019/10/20/los-videos-de-las-violentas-protestas-en-chile. Accedido: 15 de agosto 2020
- Joseph, Gilbert, and Greg Grandin. *A Century of Revolution: Insurgent and Counterinsurgent Violence during Latin America's Long Cold War (American Encounters/Global Interactions)*. Duke University Press Books, 2010.
- Klein, Naomi. *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*. First Edition, Knopf, 2007.
- Lagos, Ricardo. "Discurso 17 de septiembre de 2005", <http://www.labconstitucional.cl/wp-content/uploads/2016/05/Discurso-Ricardo-Lagos-17-sept-2005.pdf>. Accedido: 3 de junio 2020
- . *Twitter*, 12 de enero. 2020, twitter.com/RicardoLagos/status/1216510250121138176. Accedido: 3 de junio 2020
- Larroulet, Cristián. "El Aporte de Harberger a Chile." *Facultad de Economía y Negocios Universidad Del Desarrollo*, 6 Sept. 2017, negocios.udd.cl/noticias/2017/09/el-aporte-de-harberger-a-chile. Accedido: 1 de septiembre 2020.

- Larson, Rob. *Capitalism vs. Freedom: The Toll Road to Serfdom*. Zero Books, 2018.
- Lazzara, Michael. *Civil Obedience: Complicity and Complacency in Chile since Pinochet*. University of Wisconsin Press, 2020.
- Lorde, Audre. “The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House”. *Zami; Sister Outsider; Undersong*. Quality Paperback Book Club, 1993, pp. 110-13.
- McCoy, Alfred. *A Question of Torture: CIA Interrogation, from the Cold War to the War on Terror*. New York: Henry Holt and Company, 2013.
- Malatesta, Ericco. *La Anarquía y El Método Del Anarquismo*. Sexta edición, Premià, 1989.
- Marx, Carlos, y Federico Engels. *Manifiesto comunista*. 2da edición. LOM Ediciones, 2012.
- Mayol, Alberto. *El Derrumbe Del Modelo. La Crisis de La Economía de Mercado En El Chile Contemporáneo*. Editorial Catalonia, 2012.
- Moulian, Tomás. *El Consumo Me Consume*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 1999.
- Polanyi, Karl. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. 2nd ed., Beacon Press, 2001.
- Pardo, Daniel. “Los Saqueos Que Se Registraron En Santiago de Chile En Medio de Las Masivas Protestas.” *BBC News Mundo*, 23 de octubre 2019, www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-50148049. Accedido: 15 de agosto 2020.
- Penaglia, Francesco. *Subversión del orden transicional. Del oscurantismo posdictatorial a la esperanza*. El Buen Aire S.A. 2016.
- Revista Capital. “La Mano de Harberger en Desarrollo Social.” *Revista Capital*, 7 Mar. 2013, www.capital.cl/la-mano-de-harberger-en-desarrollo-social. Accedido: 2 de septiembre 2020.

- Richards, Patricia. *Race and the Chilean Miracle: Neoliberalism, Democracy, and Indigenous Rights*. University of Pittsburgh Press, 2013.
- Robin, Marie-Monique, and William Baudon. *Death Squadrons: The French School*. Brooklyn, N.Y: First Run/Icarus Films, 2004.
- Rocker, Rudolf. *Anarcho-Syndicalism*. 1938. Pluto Press, 1998.
- Ruiz, Carlos. “Crisis política en Chile: neoliberalismo, cambios sociales y democracia.” *La Gran Ruptura: Institucionalidad Política y Actores Sociales En El Chile Del Siglo XXI*. Coordinado por Garretón, Manuel Antonio, LOM Ediciones, 2016, pp. 83-108.
- . *De nuevo la sociedad*. LOM ediciones/Fundación Nodo Veintiuno. 2015.
- Rumié Rojo, Sebastián Andrés. “Chicago Boys En Chile: Neoliberalismo, Saber Experto y El Auge de Una Nueva Tecnocracia.” *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. 64, no. 235, 2018. DOI:10.22201/fcpys.2448492xe.2019.235.61782.
- Salazar, Gabriel. *En el Nombre del Poder Popular Constituyente (Chile, Siglo XXI)*. LOM Ediciones, 2011.
- The Pervert's Guide to Ideology*. Directed by Fiennes, Sophie, and James Wilson. Channel 4 DVD, 2014.
- Straume, Ingerid S. “The Political Imaginary of Global Capitalism.” *Depoliticization: The Political Imaginary of Global Capitalism*. Edited by Ingerid S Straume and J.F. Humphrey. NSU Press, 2011, pp. 27-50.
- Tronti, Mario, and Adriano Vinale. “Sobre El Poder Destituyente Conversación Con Mario Tronti.” *Espai En Blanc Revista*, translated by Teresa Ruiz and Fabián Cobos, vol. N^o 9–10–11, 2012, espaienblanc.net/?page_id=635.

U.S. Congress. Senate. Select Committee to Study Governmental Operations with Respect to Intelligence Activities, Final Report. 94th Cong., 2nd U.S. Senate Historical Office www.senate.gov sess., 1976.

U.S. Servicio Informativo y Cultural de los Estado Unidos de América. *Asistencia de Estados Unidos a Chile 1945-1962*.

<https://www.bcn.cl/obtienearchivoid=documentos/10221.1/37170/1/197289.pdf>.

Valdivia Ortiz de Zárate, Verónica. “Terrorism and Political Violence during the Pinochet Years: Chile, 1973-1989.” *Radical History Review*, vol. 2003, no. 85, 2003, pp. 182–90, DOI:10.1215/01636545-2003-85-182.

Wikipedia. “Estallido Social.” *Wikipedia, La Enciclopedia Libre*, 17 de septiembre 2020, es.wikipedia.org/wiki/Estallido_social. Accedido: 18 de septiembre 2020.

Zarzuri, Raúl. “Las transformaciones en la participación política de los jóvenes en el Chile actual.” *La Gran Ruptura: Institucionalidad Política y Actores Sociales En El Chile Del Siglo XXI*. Coordinado por Garretón, Manuel Antonio, LOM Ediciones, 2016. pp. 133-59.

Zero Books. “Is Capitalism Too Big to Fail? (The Capitalist Realism of David Harvey).” *YouTube*, uploaded by Zero Books, 15 Aug. 2020, www.youtube.com/watch?v=DPAt5_CW7Ao&feature=youtu.be. Accedido: 16 de septiembre 2020.

Capítulo 2

Alvarado Lincopi, Camilo. “¿Qué Pueden Temer Los Winkas Si Los Mapuche Nos Unimos?” *Raza, Clase Y Lucha Sindical Mapuche. Santiago, 1925 - 1980.* *Cuhso – Cultura, Hombre, Sociedad*, 27.2, 2017, pp. 121-51.

- Anchio Boroa, Claura. "Xafkintu. Recuperación de nuestro sistema económico. Una propuesta en construcción." *Historias Mapuche: perspectivas para (re)pensar la autodeterminación*, Revista de Historia Social y de las Mentalidades, USACH, vol. 17, no 1, Junio de 2013.
- Antileo Baeza, Enrique. "Políticas indígenas, multiculturalismo y el enfoque estatal indígena urbano." *Historias Mapuche: perspectivas para (re)pensar la autodeterminación*, Revista de Historia Social y de las Mentalidades, USACH, vol. 17, no 1, Junio de 2013.
- Arendt, Hannah. *On Violence*. Harcourt, Brace, Jovanovich, 1970.
- Aylwin, José, Hernando Silva y Paulina Acevedo. *Los impactos de las empresas en los Derechos Humanos del Pueblo Mapuche en Chile*. Observatorio Ciudadano y IWGIA, Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas. 2015
- Aylwin, José, Nancy Yáñez y Rubén Sánchez. *Pueblo Mapuche y recursos forestales en Chile: Devastación y conservación en un contexto de nacionalización económica*. Observatorio Ciudadano y IWGIA, Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas. 2012
- Barker, Joanne. "Self-Determination." *Critical Ethnic Studies*, Vol. 1, No. 1 (Spring 2015), pp. 11-26.
- Blaser, Mario, Ravi De Costa, Deborah McGregor, and William D. Coleman, Editors. *Indigenous Peoples and Autonomy: Insights for a Global Age*. UBC Press, 2011.
- Boccaro, Guillaume y Bolados, Paola. "¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal." *Revista de Indias*, vol. 70, n. 250, pp. 651-90, 2010.
DOI:<http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2010.021>.
- Brown, Wendy. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. The MIT Press, 2015
- Butler, Judith. *Precarious Life: The powers of Mourning and Violence*. Verso, 2004.

Caniuqueo Huircapán, Sergio. “Dictadura y pueblo Mapuche 1973 a 1978. Reconfiguración del colonialismo chileno.” *Historias Mapuche: perspectivas para (re)pensar la autodeterminación*, Revista de Historia Social y de las Mentalidades, USACH, vol. 17, no. 1, Junio de 2013.

Caniuqueo, Sergio, Rodrigo Levil, Pablo Marimán y José Millalén. ¡... *Escucha, winka...!* Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro. LOM, 2006.

Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Instituto Nacional de Derechos Humanos, 2008.

Comunidad de Historia Mapuche. “Quiénes somos”. *CHM*.

<https://www.comunidadhistoriamapuche.cl/quienes-somos/>. Accedido: 14 de junio de 2019.

Cooperativa. “Chadwick: 'La lucha contra la violencia terrorista en La Araucanía no debe descansar ni un minuto'.” *Cooperativa*, 10 de agosto 2018.

<https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/region-de-la-araucania/chadwick-la-lucha-contra-la-violencia-terrorista-en-la-araucania-no/2018-08-10/170805.html>. Accedido: 1 de abril de 2019.

de la Maza, Francisca y José A. Marimán. “Los Mapuche del sur de Chile y sus relaciones interculturales.” *Pueblos Originarios y sociedad nacional en Chile*, editado por John Durston. PNUD, 2013.

Dirección de presupuestos. *Programa Orígenes*. 2004.

Durston, John, editor. *Pueblos Originarios y sociedad nacional en Chile*. PNUD, 2013.

El Desconcierto. “Sentencias sin cárcel e investigaciones vacías: Los Mapuche muertos que Chile olvidó.” *El Desconcierto*, 20 de noviembre 2018.

<http://www.eldesconcierto.cl/2018/11/20/sentencias-sin-carcel-e-investigaciones-vacias-los-Mapuche-muertos-que-chile-olvido/>. Accedido: 1 de abril de 2019.

El Dínamo. “Gobierno informó 17 'actos terroristas' en La Araucanía durante el primer semestre.” *El Dínamo*, 12 de septiembre 2018.

<https://www.eldinamo.cl/nacional/2018/09/12/gobierno-informo-17-actos-terroristas-en-la-araucania-durante-el-primer-semester/>. Accedido: 3 de abril de 2019.

Fuentes, Rodrigo. “Chile / Mapuche. Caso Luchsinger-Mackay: Las dudas que enturbian la sentencia.” *Resumen Latinoamericano*, 12 de junio 2018.

<http://www.resumenlatinoamericano.org/2018/06/12/chile-Mapuche-caso-luchsinger-mackay-las-dudas-que-enturbian-la-sentencia/>. Accedido: 1 de abril de 2019.

Gobierno de Chile. “Ley 18.314, que determina conductas terroristas y fija su penalidad.”

Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, Acceido: 1 de abril de 2019.

---. *Re-conocer. Pacto social por la multiculturalidad*, 2008.

González, Horacio. “Teoría del Estado”. *Cuadernos de Literatura* vol. 19, no. 37, 2015, pp. 17-19. DOI:10.11144/Javeriana.CL19-37.tdes

Hale, Charles. “Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido’”, *NACLA Report on the Americas*, vol. 38, no. 2, 16-21, 2004. DOI:

[10.1080/10714839.2004.11724509](https://doi.org/10.1080/10714839.2004.11724509).

Hale, Charles R. and Rosamel Millamán. “Cultural Agency and Political Struggle in the Era of the Indio Permitido.” *Cultural Agency in the Americas*, edited by Doris Sommer, Duke University Press, 2005, pp. 281–304.

Huenchunao Mariñan, José. “Los Mapuche: el pueblo que lucha para reconstruirse.” *Pueblo Mapuche Y Autodeterminación* editado por Aún Creemos En Los Sueños. Aún Creemos En Los Sueños, 2016, pp. 13-19.

- Manu Karuka. "Black and Native Visions of Self-Determination." *Critical Ethnic Studies*, vol. 3, no. 2, 2017, pp. 77–98, *JSTOR*, www.jstor.org/stable/10.5749/jcritethnstud.3.2.0077.
- Klubock, Thomas M. *La Frontera: Forests and Ecological Conflict in Chile's Frontier Territory*. Duke University Press, 2014.
- La Tercera. "Gobierno aspiraba a 'una pena mayor' para Córdova y analizará presentar un recurso de nulidad". *La Tercera*, febrero 2014, <http://www.latercera.com/noticia/nacional/2014/02/680-567425-9-gobierno-aspiraba-a-una-pena-mayor-para-cordova-y-analizara-presentar-un-recurso.shtml>. Accedido: 5 de marzo de 2015.
- Llaitul, Héctor. "¿Compra-venta, expropiación o control territorial?" *Pueblo Mapuche Y Autodeterminación* editado por Aún Creemos En Los Sueños. Aún Creemos En Los Sueños, 2016, pp. 21-28.
- Llaitul, Héctor y Jorge Arrate. *Weichan. Conversaciones con un weychafe en la prisión política*. Ceibo, 2012.
- Jodi Melamed. "Racial Capitalism." *Critical Ethnic Studies*, vol. 1, no. 1, 2015, pp. 76–85. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/10.5749/jcritethnstud.1.1.0076.
- Mora, David, editor. *Interculturalidad crítica y descolonización - Fundamentos para el debate*. Instituto Internacional de Integración, 2009.
- Newen Mapuche*. Dirigida por Elena Varela, Ojo Film, 2011.
- Pairican, Fernando. "La vía xampurria (mestiza) hacia la Autodeterminación." *Ciper*, 23 de julio 2020, https://www.ciperchile.cl/2020/07/23/la-via-xampurria-mestiza-hacia-la-autodeterminacion/#_ftnref1 Accedido: 13 de enero 2020.
- . "La violencia política Mapuche." *Pueblo Mapuche Y Autodeterminación*. Editado por Aún Creemos En Los Sueños. Aún Creemos En Los Sueños, 2016, pp. 5-12.

- . “Una lucha por conquistar derechos civiles”. *Pueblo Mapuche Y Autodeterminación*. Editado por Aún Creemos En Los Sueños. Aún Creemos En Los Sueños, 2016, pp. 37-43.
- . “Rutas Mapuche hacia la autodeterminación.” *Pueblo Mapuche Y Autodeterminación*. Editado por Aún Creemos En Los Sueños. Aún Creemos En Los Sueños, 2016, pp. 51-58.
- . *Malon: La Rebelión Del Movimiento Mapuche, 1990-2013*. Pehuén, 2014.
- Palma, Karina. “A diez años de la muerte de Matías Catrileo, su hermana acusa 'impunidad absoluta'”. *Radio Universidad de Chile*, 2 de enero 2018, <https://radio.uchile.cl/2018/01/02/a-diez-anos-de-la-muerte-de-matias-catrileo-su-hermana-acusa-impunidad-absoluta/>. Accedido: 1 de abril de 2019.
- Parra, Felipe. “VIDEO | José Antonio Kast sobre Héctor Llaitul: 'A él ni siquiera le daría la categoría de Mapuche'”. *Radio Agricultura*, 27 de noviembre 2018, <https://www.radioagricultura.cl/agriculturatv/2018/11/27/video-jose-antonio-kast-sobre-hector-llaitula-el-ni-siquiera-le-daria-la-categoria-de-Mapuche.html>. Accedido: 1 de abril de 2019.
- Pozo, Menares G. “¿Cómo Descolonizar El Saber?: El Problema Del Concepto De Interculturalidad. Reflexiones Para El Caso Mapuche.” *Polis*, vol. 13, no. 38, 2014, pp. 205-223.
- Ramírez Sánchez, Felipe. “Chile: muertos en ‘Transición a la Democracia’”. *El ciudadano*, 8 de febrero 2010, <https://www.elciudadano.com/justicia/chile-muertos-en-transicion-a-la-democracia/08/02/>. Accedido: 29 de marzo de 2019.
- Richards, Patricia. “Of Indians and Terrorists : How the State and Local Elites Construct the Mapuche in Neoliberal Multicultural Chile.” *Journal of Latin American Studies*, vol. 42, no. 1, 2010, pp. 59–90. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/40784895.

- . *Race and the Chilean Miracle: Neoliberalism, Democracy, and Indigenous Rights*. University of Pittsburgh Press, 2013.
- Rincón, Mónica. “Pueblos indígenas: ¿Nuevo Trato?”. *Ciper*, 17 de noviembre 2018, <https://www.ciperchile.cl/2018/11/17/pueblos-indigenas-nuevo-trato/>. Accedido: 27 de marzo de 2019.
- Rioseco Díaz, Juan Pablo. “Felipe Durán, fotógrafo de Wallmapu: 'Estoy preso porque mi trabajo confronta los intereses de latifundistas y transnacionales'”. *El Desconcierto*, 28 de julio de 2016, <https://www.eldesconcierto.cl/2016/07/28/felipe-duran-fotografo-de-wallmapu-estoy-presos-porque-mi-trabajo-confronta-los-intereses-de-latifundistas-y-trasnacionales/>. Accedido: 1 de abril de 2019.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa : una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón, 2010.
- Sepúlveda, Nicolás. “Informe policial secreto: Camilo Catrillanca estaba en la mira de Carabineros”. *Ciper*, 27 de noviembre 2018. <https://www.ciperchile.cl/2018/11/27/informe-policial-secreto-camilo-catrillanca-estaba-en-la-mira-de-carabineros/> Accedido: 10 de marzo de 2019.
- The Pervert's Guide to Ideology*. Dirigida por Sophie Fiennes, Slavoj Žižek, P Guide Productions Zeitgeist Films, 2012.
- Tricot, Tito. *Aukan. Violencia histórica chilena y resistencia Mapuche*. Ceibo, 2017.
- . *Autonomía Mapuche*. Ceibo, 2013
- . *Palabras de Tierra. Crónicas de la Resistencia Mapuche (1995-2014)*. Ceibo, 2014.
- Vergara, Jorge, Hans Gundermann y Rolf Foerster. *Estado, conflicto étnico y cultura. Estudios sobre pueblos indígenas en Chile*. Ocho Libros, 2013.

VV.AA. *Historias Mapuche: perspectivas para (re)pensar la autodeterminación*, Revista de Historia Social y de las Mentalidades, USACH, vol. 17, n° 1, Junio de 2013.

Weber, Max. "El político y el científico." 1919.

Zibechi, Raúl. "Los impactos del zapatismo en América Latina." *Ekintza Zuzena*, no 31, 1 de noviembre de 2004, pp. 1-7.

Capítulo 3

Adorno, Theodor W. *Critical Models. Interventions and Catchwords*. Columbia University Press, 2014.

BBC. "Polémica en Chile por anuncio de Bachelet sobre aborto terapéutico". *BBC*, 21 de mayo de 2014, shorturl.at/IJQR5. Accedido: 20 de marzo de 2019.

Benítez, Dinka y Alberto Coddou Mc Manus. "Ley Antidiscriminación: Una comprensión republicana". *Ciper*, 10 de mayo de 2012, <https://ciperchile.cl/2012/05/10/ley-antidiscriminacion-una-comprension-republicana/>. Accedido: 14 de julio de 2019.

Blanco, Fernando A. *Desmemoria y Perversión: privatizar lo público, mediatizar lo íntimo, administrar lo privado*. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2010.

Bottici, Chiara. "Anarchafeminism. Towards an ontology of the transindividual". *Public Seminar*, 2 de diciembre de 2019, <https://publicseminar.org/2019/12/anarchafeminism/>. Accedido: 3 de enero de 2020.

Butler, Judith. "Bodies in Alliance and the Politics of the Street." *Sensible Politics : the Visual Culture of Nongovernmental Activism*, 2012, pp. 116-137.

---. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge, 1993.

---. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1999.

---. *Precarious Life: The powers of Mourning and Violence*. Verso, 2004.

Cappelletti, Ángel. *La Ideología Anarquista*. 1985. El grillo libertario, 2010.

Castillo, Alejandra. *Ars disyecta: figuras para una corpo-política*. Palinodia, 2014.

CineChile. “Empaná de pino”. *CineChile*, <https://cinechile.cl/pelicula/empana-de-pino/>.

Accedido: 20 de marzo de 2020.

Corte Interamericana de Derechos Humanos. “Ficha Técnica: Atala Riffo y Niñas Vs. Chile”.

Corte Interamericana de Derechos Humanos,

http://www.corteidh.or.cr/cf/jurisprudencia2/ficha_tecnica.cfm?nId_Ficha=196&lang=es.

Accedido: 20 de marzo de 2019.

Eilers Smith, Julia. “Living in Foul”. *CCS BARD*, [https://ccs.bard.edu/museum/exhibitions/522-](https://ccs.bard.edu/museum/exhibitions/522-living-in-foul)

[living-in-foul](https://ccs.bard.edu/museum/exhibitions/522-living-in-foul). Accedido: 18 de diciembre de 2019.

---. “Todo inmundo y glamoroso”. *ArtiShock*, 2 de agosto de 2019,

<http://artishockrevista.com/2019/08/02/hija-de-perra-ektor-garcia-jota-mombaca-en-aguante/>. Accedido: 18 de diciembre de 2019.

El Mostrador. “Muere Daniel Zamudio víctima y símbolo de la violencia homofóbica”. *El*

Mostrador, 27 de marzo de 2012,

<https://www.elmostrador.cl/noticias/pais/2012/03/27/muere-daniel-zamudio-victima-y-simbolo-de-la-violencia-homofofica/>. Accedido: 2 de marzo de 2019.

El Mostrador. “TC valida artículo del Código Penal que la mitad de sus ministros califican de homofóbico”. *El Mostrador*, 20 de agosto de 2018,

<https://www.elmostrador.cl/braga/2018/08/20/tc-valida-articulo-del-codigo-penal-que-la-mitad-de-sus-ministros-califican-de-homofobico/>. Accedido: 3 de marzo de 2019.

Espinosa, Patricia. “La contrapráctica como táctica a lo heteronormativo.” *Por un Feminismo Sin*

Mujeres: Fragmentos del Segundo Circuito Disidencia Sexual.

- Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Ferrer, Christian. *Cabezas De Tormenta: Ensayos Sobre Lo Ingobernable*. Argentina: Utopía Libertaria, 2006.
- flores, valeria. *Desmontar la lengua del mandato, criar la lengua del desacato*.
<https://www.bibliotecafragmentada.org/desmontar-la-lengua/>, 2014.
- . “Un pensamiento lumpérico. De comunidades imaginadas, protocolos identitarios y lenguaje de derechos”. *Escritos heréticos*, 2 de noviembre de 2011.
<http://escritoshereticos.blogspot.com/2011/11/un-pensamiento-lumperico-de-comunidades.html>. Accedido: 6 de enero de 2019.
- Foucault, Michel, and Robert Hurley. *The History of Sexuality: Volume 1*. Camberwell, Vic: Penguin, 2008.
- Foucault, Michel, Paul Rabinow, and James D. Faubion. *The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984*. New York: New Press, 1997.
- Foucault, Michel, Luther H. Martin, Huck Gutman, and Patrick H. Hutton. *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. London: Tavistock Publications, 1988.
- Gobierno de Chile. “Ley N° 21.030. Regula la despenalización de la interrupción voluntaria del embarazo en tres causales”. *Cámara de diputados y diputadas*, 31 de enero de 2015,
https://www.camara.cl/pley/pley_detalle.aspx?prmID=10315&prmBL=9895-11.
Accedido: 17 de enero de 2019.
- González, Francisco, Leonora López y Brian Smith. *Performance art en Chile: Historia, procesos y discursos*. Ediciones Metales Pesados, 2016.
- Grau, Olga. “Por el lugar de los *intersectos* o de las subjetividades en intersección.” *Por un Feminismo Sin Mujeres: Fragmentos del Segundo Circuito Disidencia Sexual*.

- Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual (Ed.), Santiago: CUDS, 2011, pp. 45-55.
- Grosz, E A. *Space, Time, and Perversion: Essays on the Politics of Bodies*. New York: Routledge, 1995.
- Helena Andrés Granel. *Anarquismo y sexualidad*. La neurosis o las barricadas editorial, 2015. Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual (Ed.). Santiago: CUDS. 2011. 39-43.
- Hija de perra. “Discurso de Hija de Perra en marcha por la diversidad sexual 2013 en Arica”. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=0XY009QcQSA>. Accedido: 27 de enero de 2019.
- . *Envergadura*. 2017. <https://www.youtube.com/playlist?list=PLx0k28xqOAJCP7QyyzSTR48nuba90zXZ3>. Accedido: 11 de enero de 2021.
- . “Interpretaciones inmundas de cómo la Teoría queer coloniza nuestro contexto sudaca, pobre, aspiracional y tercermundista, perturbando con nuevas construcciones genéricas a los humanos encantados con la heteronorma”. *Revista Punto Género*, vol. 4, 2015, pp. 9-16. DOI:10.5354/0719-0417.2014.36405.
- Klein, Adam Louis. “The Paradoxes of Identity Politics – A critique of recognition”. *Public Seminar*, 1 de octubre de 2018, <http://www.publicseminar.org/2018/10/the-paradoxes-of-identity-politics/>. Accedido: 3 de diciembre de 2019.
- Ludditas Sexxxuales. *Ética Amatoria Del Deseo Libertario Y Las Afectaciones Libres Y Alegres*. Barcelona: Aldarull, 2016.
- Manning, Erin. *Always More Than One. Individuation's Dance*. Duke University Press, 2013.
- Massumi, Brian. “Histories of Violence: Affect, Power, Violence — The Political Is Not Personal”. *Los Angeles Review of Books*, 13 de noviembre de 2017,

- <https://lareviewofbooks.org/article/histories-of-violence-affect-power-violence-the-political-is-not-personal/>. Accedido: 20 de diciembre de 2019.
- Ministerio de Justicia. *Código Penal*. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 21 de julio de 2020, <http://bcn.cl/2f6m7>. Accedido: 30 de julio de 2020.
- Ministerio de Salud Pública. *Código Sanitario*. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 6 de noviembre de 2020, <http://bcn.cl/2f8kr>. Accedido: 12 de diciembre de 2020.
- MOVILH. “Artículos 365 y 373 del Código Penal”. *MOVILH*, http://www.movilh.cl/chilediverso/365_y_373_del_Codigo_Penal.html. Accedido: 3 de marzo de 2019.
- Muñoz, José E. *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- Palavecino Cáceres, Adriana. “Dilemas éticos y jurídicos a propósito del aborto en Chile”. *Polis*, 38, 2014. DOI: <http://journals.openedition.org/polis/10329>
- Sutton, Barbara. *Bodies in Crisis: Culture, Violence, and Women's Resistance in Neoliberal Argentina*. New Brunswick, N.J: Rutgers University Press, 2010.
- Taylor, Diana. *The Archive and the Repertoire – Performing Cultural Memory in the Americas*. Duke University Press, 2003.
- Valle, Manuela. “El Che de los Gays and Hija de Perra: Utopian Queer Performances in Postdictatorship Chile” en Kim Beauchesne y Alessandra Santos (eds.). *Performing Utopias in the Contemporary Americas*. New York: Palgrave. 2017. pp. 219-238.
- Yeguas del Apocalipsis. “1989/La conquista de América”. *Yeguas del Apocalipsis*, <http://www.yeguasdelapocalipsis.cl/1989-la-conquista-de-america/>. Accedido: 11 de enero de 2021.

- Araya Alfaro, Sergio. *Aproximación a la producción discográfica en Chile (1973 – 1989). Nuevas prácticas y escuchas*. 2016. Universidad Alberto Hurtado, Tesis para optar al grado de Magister en Musicología Latinoamericana.
- Arrate, Jorge. *La (re)vuelta De La Izquierda: Diagnósticos, Desafíos Y Visiones Para La Construcción De Una Nueva Izquierda En Chile*. Ocho Libros Editores, 2011.
- Becerra, Abril. “Desde el Banco de Talca hasta las coimas de LAN: La lista negra de Sebastián Piñera”. *Radio Universidad de Chile*, 9 de agosto de 2016.
radio.uchile.cl/2016/08/09/desde-el-banco-de-talca-hasta-las-coimas-de-lan-la-lista-negra-de-sebastian-pinera. Accedido: 5 de agosto de 2019.
- Beighey, Catherine and N. Prabha Unnithan. "Political Rap: the Music of Oppositional Resistance." *Sociological Focus*. 39.2, 2006, pp. 133-143.
- Beverley, John. "Rethinking the Armed Struggle in Latin America." *Boundary 2*, 36.1, 2009, pp. 47-59.
- Brown, Wendy. *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*. Zone Books, 2017.
- Castree, N. "Neoliberalising Nature: the Logics of Deregulation and Reregulation." *Environment & Planning A*, Vol. 40.1, 2008, pp. 131-152.
- Declaración De Principios Del Gobierno De Chile*. Editorial Jurídica de Chile, 1988.
- Ferrer Millanao, Andi “Portavoz”. “Construir La Nueva Vida: Entrevista a Portavoz.” *Revista Bagual*, 4 de abril de 2016, www.revistabagual.cl/2016/04/construir-la-nueva-vida-entrevista.html.
- . “E.E.R.: Vocero de la calle, entrevista con Portavoz.” *Rimas Rebeldes*, julio de 2014, <http://rimas-rebeldes.blogspot.cl/2014/07/eer-vocero-de-la-calle-entrevista-con.html>
- . “Entrevista a Portavoz, un MC que escribe Rap con R de Revolución.” *Periódico*

- Solidaridad*, julio de 2017, periodico-solidaridad.blogspot.cl/2012/07/entrevista-portavoz-un-mc-que-escribe.html
- . *Escribo Rap con R de Revolución*. Independiente, 2011.
- . “Escribo Rap con R de Revolución”. *YouTube*, subido por el poc, 1 de agosto de 2012, www.youtube.com/watch?v=HX4U6Umv99g.
- . “La afilada respuesta de Andy Portavoz a Noesnalaferia tras critica por su confirmación en el Lollapalooza.” *Radio Villa Francia*, www.radiovillafrancia.cl/la-afilada-respuesta-de-andy-portavoz-a-noesnalaferia-tras-critica-por-su-confirmacion-en-el-lollapalooza
- . “Portavoz”, *Wiki Rap*, <https://rap.fandom.com/es/wiki/Portavoz>.
- . “Portavoz y el rap del otro Chile.” *Rimas Rebeldes*, diciembre de 2015, rimas-rebeldes.blogspot.cl/2015/12/portavoz-y-el-rap-del-otro-chile.html
- . “Portavoz: el rapero que se robó las miradas en Lollapalooza 2015.” *La Tercera*, 20 de marzo de 2015, www2.latercera.com/noticia/portavoz-el-rapero-que-se-robo-las-miradas-en-lollapalooza-2015/
- Ferrer, Christian. *Cabezas De Tormenta: Ensayos Sobre Lo Ingobernable*. Argentina: Utopía Libertaria, 2006.
- Grandin, Greg, and G M. Joseph. *A Century of Revolution: Insurgent and Counterinsurgent Violence during Latin America's Long Cold War*. Duke University Press, 2010.
- Gobierno de Chile. *Política Cultural Del Gobierno De Chile*. Editora Nacional Gabriela Mistral, 1975.
- González, Freddy Pecador. *Autodidaktas, Documental Hip-Hop*. Euforia Films, 2013.
- Harvey, David. *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford University Press, 2005
- Ibáñez, Tomás. *Anarquismo Es Movimiento: Anarquismo, Neoanarquismo Y Postanarquismo*. Virus Editorial, 2014.

- Klein, Naomi. *The Shock Doctrine*. Penguin Books Ltd, 2007.
- La Izquierda Diario. “A 11 años del asesinato de Rodrigo Cisternas a manos de Carabineros”. *La Izquierda Diario*, 3 de mayo de 2018, www.laizquierdadiario.cl/A-11-anos-del-asesinato-de-Rodrigo-Cisternas-a-manos-de-Carabineros. Accedido: 20 de junio de 2019.
- Ljubetic, Iván. “Masacre perpetradas en el siglo XX”. *Breve Historia del Partido Comunista de Chile*, Archivo Chile, 2000.
- Lumpen Crew. “Despertando del golpe”, *YouTube*, subido por Telaraña Audiovisual, 12 de septiembre de 2012, www.youtube.com/watch?v=0InZu3PukUU.
- McSherry, J P. *La Nueva Canción Chilena: El Poder Político De La Música, 1960-1973*. LOM, 2017.
- . "The Political Impact of Chilean New Song in Exile." *Latin American Perspectives*, 44.5, 2017, pp. 13-29.
- Moreno, Rodrigo. *Estrellas En La Esquina*. Colectivo Teleanálisis, 1988.
- YouTube*, subido por Rosmin, 10 de agosto de 2011, www.youtube.com/watch?v=29hMijqhLuc. Accedido: 17 de enero de 2019.
- Morris, Nancy. "Canto Porque Es Necesario Cantar: The New Song Movement in Chile, 1973-1983." *Latin American Research Review*, Vol. 21, No. 2, 1986, pp. 117-136.
- Moulian, Tomas. *Socialismo Del Siglo XXI: La Quinta Vía*. LOM, 2001.
- Palieraki, Eugenia. “La opción por las armas. Nueva izquierda revolucionaria y violencia política en Chile (1965-1970)”. *Polis, Revista Latinoamericana*, Vol. 19, 2008, pp. 1-18.
- Poch Plá, Pedro. *Del Mensaje a la Acción. Construyendo el Movimiento HipHop en Chile (1984-2004 y más allá)*. Editorial Quinto Elemento, 2011.
- “Quilapayún: Nos sentimos sobrevivientes y se lo debemos a Allende”, *YouTube*, subido por CooperativaFM, 20 de abril de 2015, www.youtube.com/watch?v=p_Y6YMCXbNA.

- Quitow, Rainer. "Lejos de NYC: el hip hop en Chile", *Bifurcaciones*, N° 2, 2005, pp. 1-13.
- Rivera Tobar, Francisco. "El '68 chileno: orígenes universitarios del triunfo y la derrota popular 1961-1983". *Los '68 latinoamericanos: movimientos estudiantiles, política y cultura en México, Brasil, Uruguay, Chile, Argentina y Colombia*, compilado por Pablo Augusto Bonavena y Mariano Millán, Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2018, pp. 175-199.
- Rolling Stone. "100 Best Albums of the Eighties". *Rolling Stone*, 16 de noviembre de 1989, <https://www.rollingstone.com/music/music-lists/100-best-albums-of-the-eighties-150477/midnight-oil-diesel-and-dust-160596/>. Accedido: 12 de agosto de 2019.
- Ruiz Encina, Carlos. *De Nuevo La Sociedad*. LOM, 2015.
- Salas Zúñiga, Fabio. *La Primavera Terrestre: Cartografías Del Rock Chileno Y La Nueva Canción Chilena*. Editorial Cuarto Propio, 2003.
- Salazar, Manuel. *Sebastián Piñera*. Momentum, 2009.
- Salvaje Decibel. *Poblacional*. Independiente, 2007.
- Slant Magazine. "The 100 Best Albums of the 1980s", *Slant Magazine*, 5 de marzo de 2012, <https://www.slantmagazine.com/features/best-albums-of-the-1980s/>. Accedido: 13 de agosto de 2019.
- Tascón España, Pablo. "Movimiento Hip Hop en Ciudad de Punta Arenas". *Liminales. Escritos sobre psicología y sociedad*, Vol. 1. N° 6, Noviembre 2014, pp. 67-81.
- Tijoux, María Emilia et al. "El Hip Hop: ¿Arte popular de lo cotidiano o resistencia táctica a la marginación?". *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, Vol. 11, N° 33, 2012, pp. 429-449.
- Zizek, Slavoj. "What does it mean to be a revolutionary today?" *YouTube*, subido por Adrian

Cousins, 6 de julio de 2009, www.youtube.com/watch?v=_GD69Cc20rw. Accedido: 23 de febrero de 2019.

Epílogo

Comité invisible. *Ahora*, 2018, <https://tiqqunim.blogspot.com/2018/06/ahora-comite-invisible.html>

Darling, Victoria. “Reflexiones sobre el poder destituyente de los movimientos sociales en América Latina”. *Andamios*, vol.10, n.21, 2013, pp.303-320, DOI: www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632013000100014&lng=es&nrm=iso>.

Ferrer, Christian. “Misterio y Jerarquía”, *Cabezas De Tormenta: Ensayos Sobre Lo Ingobernable*. Argentina: Utopía Libertaria, 2006.

Foucault, Michel, and Paul Rabinow. *Ethics: Subjectivity and Truth (Essential Works of Foucault, 1954-1984, Vol. 1)*. 1st ed., The New Press, 1997.

hooks, bell. “Theory as Liberatory Practice.” *Yale Journal of Love and Feminism*, vol. 4, no. 1, 1991, pp. 1-12. <https://digitalcommons.law.yale.edu/yjlf/vol4/iss1/2>.

Mezzadra, Sandro. “Beyond the State, beyond the Desert.” *South Atlantic Quarterly*, vol 110, no. 4, 2001, pp. 989-997, DOI : 10.1215/00382876-1382384.

The Pervert's Guide to Ideology. Dirigida por Sophie Fiennes, Slavoj Zizek, P Guide Productions Zeitgeist Films, 2012.

Tronti, Mario. “Esperanzas desesperanzadas”. *Artillería inmanente*, 20 de enero de 2020, <https://artilleriaainmanente.noblogs.org/?p=1314>. Accedido: 11 de diciembre de 2020.

Tronti, Mario, and Adriano Vinale. “Sobre El Poder Destituyente Conversación Con Mario Tronti.” *Espai En Blanc Revista*, translated by Teresa Ruiz and Fabián Cobos, vol. No. 9–10–11, 2012, espaienblanc.net/?page_id=635.

Zizek, Slavoj. *La nueva lucha de clases – Los refugiados y el terror*. Anagrama, 2016.