

Canibalismo, Nobilismo y Heterogeneidad: Comentario al libro Los Vencedores, de Guillaume Boccara

*Cannibalism, nobilism and heterogeneity: A Commentary of Los
Vencidos, by Guillaume Boccara.*

ANDRÉ MENARDⁱ

RESUMEN

El artículo busca analizar la obra de Guillaume Boccara Los Vencedores, centrándonos en el aparato conceptual mediante el cual identifica un modo propiamente mapuche de inscribirse en la historia. Este modo sería el de una “lógica canibal”, caracterizada por aquel “movimiento de apertura al Otro” y por el acto de “captación de la diferencia” que lo realiza. Revisaremos los supuestos que subyacen a esta “lógica” tratando de demostrar que pese a su distinción crítica y frontal respecto de las propuestas historiográficas emanadas desde los “estudios fronterizos”, la propuesta de Boccara sigue circunscrita dentro del mismo esquema conceptual y metafísico por el que la heterogeneidad de los procesos históricos y políticos es nuevamente reducida a un encuentro entre dos entidades parejamente homogéneas: la homogeneidad histórica de Occidente y la homogeneidad alógena de un Otro contra-histórico. A modo de conclusión exploraremos los posibles nexos que la noción de guerra tiende entre esta lógica canibal y la tesis nobiliaria de una “lucha de razas”, tal como la planteara Foucault en su análisis de los discursos histórico-políticos.

Palabras claves: Mapuche, Política, Lógica Canibal, Heterogeneidad, Lucha de Razas.

ABSTRACT

This article analyzes Guillaume Boccara's book "Los Vencedores", centering on the conceptual scheme through which the author identifies a specifically Mapuche way of being registered in history. This specific way is that of a "cannibal logic" characterized by the "movement of openness unto the Other" and by the act that actualizes it: "identifying the differences". We will comment of the assumptions of this "logic" attempting to demonstrate that even in spite of its critical distinction with that area of Mapuche historiography associated to the so-called "estudios fronterizos" (front-line studies), Boccara's proposal still fits comfortably within the same conceptual and metaphysical apparatus that limits the heterogeneity of historical and political processes to the encounter of two homogenous entities: the historical homogeneity of the West and the exogenous homogeneity of a counter-historical Other. We conclude by exploring the relationships that the idea of war can establish between this cannibal logic and the nobiliaria thesis of a "race clash", as proposed by Foucault on his analysis of historical and political discourses.

Key Words: Mapuche, politics, cannibal logic, heterogeneity, Race Clash.

ⁱ Departamento de Antropología, Universidad de Chile. E-mail: peromenard@gmail.com
Recibido: Enero 2009. Aceptado: Octubre 2009.

SOBRE LAS FUENTES TEÓRICAS

Por fin contamos con la versión en castellano de un libro que en cierta forma fue anticipado por su propia tesis (Boccara 2007). Vislumbrada bajo la forma de artículos dispersos, podemos decir que esta tesis ha marcado un antes y un después en el campo mapuchográfico. El interés de la presente publicación es que nos permite acceder al voluminoso cuerpo argumentativo que la desarrolla historiográfica y teóricamente.

¿Pero cuál es la novedad de esta tesis? Creemos que ésta remite justamente a los dos niveles ya señalados: por un lado presenta la novedad historiográfica (y de importantes consecuencias teóricas) de reconocer la historicidad del término “mapuche” y su puesta en relación con el término “reche” que le antecedería. La tesis central del libro gira en torno a la significación que tendría este desplazamiento de los etnónimos concretada según el autor a fines del siglo XVIII. En este sentido se hablará de un proceso de “etnogénesis” por el cual los antiguos reches se habrían transformado en mapuche, producto del contacto secular con la sociedad colonial hispanocriolla y con sus diversos dispositivos de control y disciplinamiento, tránsito que correspondería al paso desde un horizonte identitario limitado a un plano estrechamente parental, a un horizonte identitario ampliado hacia configuraciones territoriales más vastas y en las que se concretaría una nueva conciencia étnica.

La segunda novedad ofrecida por esta tesis, refiere al plano más teórico o antropológico de los mecanismos sociales y las lógicas culturales que habrían guiado este proceso. Aparece entonces el recurso a cierta lógica caníbal o mestiza, fórmula por la que se intenta replantear la noción de identidad referida al sujeto indígena y que en cierta forma opera mediante una inversión de los principios ontológicos de cierta metafísica occidental del ser social. En este marco aparece una imagen de la sociedad opuesta a la idea de un ser orientado hacia la persistencia de sí mismo, en la continuidad de una esencia interior opuesta a la alteridad exterior. Las metáforas del caníbal y del mestizo vendrán a explicar esta lógica social exótica. Estas metáforas remiten, sin embargo, a dos fuentes teóricas diferentes y no necesariamente compatibles: por un lado la noción de lógica mestiza remite a la obra de Jean-Loup Amselle (1991) y a la deconstrucción de la noción de etnia que emprende en el ámbito africano. Para este autor la noción de etnia, lejos de reflejar un epifenómeno sociológico o histórico de carácter trascendente o absoluto, remitiría más bien a ciertos mecanismos políticos contingentes determinados por la relación de diferentes poblaciones con ciertos núcleos

estatales. De esta forma demuestra cómo unos mismos sujetos son reconocidos (o se reconocen) como pertenecientes a una determinada etnia, mientras que en otras circunstancias y por otros actores políticos o económicos son identificados como miembros de una etnia diferente. De esta forma y más que a una serie de contenidos culturales, raciales o lingüísticos bien definidos, la etnia remitiría al efecto clasificatorio de los aparatos estatales reales, imperiales, coloniales o científicos. En este contexto el carácter mestizo de los sujetos estaría dado por su capacidad para circular por estas diferentes clases y niveles de identificación. En una línea coherente con cierta tradición antropológica e historiográfica africanista, línea muy consciente del debate anticolonialista y post-colonial, podemos decir que la obra de Amselle constituye una crítica a los conceptos culturalistas de la etnia mediante una puesta en primer plano de los mecanismos y de las dinámicas políticas que determinan sus discursos.

En lo que respecta a la metáfora caníbal, salimos del debate africanista y nos sumergimos en el mundo del americanismo y más particularmente en las teorías elaboradas por el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro para el ámbito amazónico. En su trabajo encontramos explícitamente propuesta la idea de una inversión de los supuestos clásicos sobre la identidad que han guiado cierta sociología y etnología a lo largo del siglo XX. A través de la imagen del caníbal como de su práctica literalmente antropofágica, Viveiros de Castro (1993: 387), plantea una idea de la sociedad como un ser intrínsecamente o esencialmente incompleto, cuyo centro se haya en el otro y su sentido en la captación de este otro. Surge un sujeto indígena como sujeto de una “cosmología” para la cual “los otros son una solución (...) antes de ser un problema”. Así podemos decir que hasta cierto punto la tesis de Boccara se basa en una transposición al sujeto reche/mapuche del análisis que Viveiros dedica en el artículo citado a la sociedad tupí del siglo XVII (Viveiros de Castro 1993).

Si bien ambas fuentes teóricas plantean una revisión crítica de nociones antropológicas clásicas como las de etnia, cultura y sociedad, ésta toma direcciones contrarias, lo que vuelve su síntesis algo problemática. Se trata de coordinar la deconstrucción de corte político-historicista del africanismo de Amselle con el neoculturalismo estructuralista de Viveiros de Castro, el cual —y pese a trabajar en el artículo citado con un expediente historiográfico— reivindica la tipología etnológica clásica al definir las sociedades salvajes como sociedades frías que, si bien, no desconocen la historia, consideran que ésta le ocurre a los otros. El panorama se complica más cuando vemos aparecer a Foucault como el otro gran referente teórico y al problema político

de los mecanismos de dominación, disciplinamiento y resistencia como uno de los principales ejes de análisis. Retomaremos más adelante las posibles salidas a esta contradicción de perspectivas teóricas.

En primer lugar nos concentraremos en la tesis de Boccara, o más bien en el aparato conceptual que monta para describir y explicar el proceso de “etnogénesis” que identifica en el paso del etnónimo *reche* al de *mapuche*. El tratamiento de dicho proceso se articula sobre una propuesta teórica de historización del sujeto o de la sociedad reche-mapuche y que se enfrenta explícitamente con toda la serie de posturas antropológicas e historiográficas que han caracterizado a esta sociedad, desde el paradigma ya señalado de las sociedades frías, exteriores a la historia, hasta aquellas posturas más francamente evolucionistas, sino racistas, como las de Villalobos (1997). De esta forma uno de los principales planteamientos de Boccara (2007), remite a esta crítica de la noción ahistórica de la sociedad mapuche, y su caracterización como una *sociedad caliente* que *adhiera a la historia* con especial agilidad y dinamismo estratégico.

De esta manera Boccara opera un doble gesto de campo. Por un lado introduce en el campo antropológico y contra el imaginario ahistorizante del sujeto etnológico, la evidencia del movimiento histórico como una cualidad intrínseca a la constitución de un sujeto y de una sociedad mapuche. Por otro lado, opera el gesto inverso de inyectar una perspectiva antropológica a la perspectiva estrechamente histórica que ha caracterizado el campo mapuchográfico en los últimos años, y más precisamente a los llamados “estudios fronterizos”.

Y es en este doble gesto de reivindicación de la dimensión histórica del sujeto antropológico, y de la dimensión antropológica del sujeto histórico, donde aparece el aparato conceptual que quisiéramos discutir, y que corresponde a cierto modo propiamente mapuche de inscribirse en la historia. Este modo es el de una “lógica caníbal”, caracterizada por aquel “movimiento de apertura al Otro” y por el acto de “captación de la diferencia” que lo realiza.

En segundo lugar y a modo de conclusión exploraremos las posibles articulaciones teóricas entre el análisis fundado en esta “lógica caníbal” y el análisis foucaultiano centrado en la dimensión política. Para ello intentaremos una relectura de las tesis de Viveiros de Castro desde el análisis de los discursos histórico-políticos desarrollado por Foucault en los años 70, viendo los posibles nexos que la noción de guerra tiende entre la lógica caníbal y la tesis nobiliaria de una “lucha de razas”.

LO CANIBALIZABLE, EL CANÍBAL Y SU CANIBALIZADO¹

Veamos más de cerca la estructura lógica de esta lógica caníbal. En la medida en que la sociedad reche-mapuche está guiada por una filosofía “a la tupi”, por la que el Otro es visto como una solución a su incompletitud ontológica, y que de esta forma presenta una forma de identidad descentrada, es decir, orientada hacia una exterioridad poblada de alógenos, entonces, todo aquello que -ya- no sea reche-mapuche será potencialmente canibalizable, por lo tanto mapuchizable. Desembocamos así en un esquema en el que la oposición entre el Yo y el Otro toma la forma de una oposición entre un *Yo en acto* y un *Yo en potencia*, el primero correspondiente al Yo mapuche caníbal y canibalizante, y el segundo al Otro no-mapuche y canibalizable.

Ahora bien, nos parece que Boccara no asume plenamente las consecuencias de esta forma fuerte y rigurosa de la lógica caníbal ya que la debilita mediante un tercer término: el Otro canibalizado. De esta forma la oposición fuerte Yo caníbal/Otro canibalizable es reemplazada en los hechos por su versión débil, Yo caníbal/Otro canibalizado, versión que no sólo es débil, sino que contradictoria respecto de la primera. Ya que si la fuerza y el sentido de la lógica caníbal se basan justamente en la implacable eficacia de su captación de los elementos alógenos (tales como los célebres ejemplos del trigo y el caballo españoles), el término “canibalizado” indica un punto o un momento imposible de esta lógica, un punto ilógico de indeterminación entre el Otro canibalizable y el Yo que lo canibaliza. Pero también entre este Otro y el (segmento del) Yo en que se transforma una vez canibalizado. En otras palabras, para una lógica caníbal “absolutamente” eficaz, es decir para una en la que el Yo caníbal se esmera en comerse o en captar al otro canibalizable hasta disolver su diferencia (difiriendo la homogeneidad incompleta del Yo y la succulenta alogeneidad del Otro), la aparición del canibalizado no puede comportar más que una mancha en su eficacia; ya que si bien constituye un testimonio de la efectuación del acto caníbal, por otro lado acusa la imperfección de su realización. El canibalizado no puede funcionar más que como el resto indigesto y portador de un rastro, de la posibilidad de una memoria y de una historia del Yo, pero de una historia contraria a la lógica que definiría su sobrevivencia.

Llegamos así a una segunda pregunta: ¿Cuál es el destino de la historia desde el punto de vista de una lógica “absolutamente” caníbal, es decir, de una lógica incapaz de ver al Otro que persiste tanto al interior del *Yo* como en ese *Yo potencial* en que se transforma el *Otro* desde la perspectiva de su apetito? En este sentido, cuando Boccara presenta la sociedad ma-

puche como una “sociedad caliente, abierta a los cambios, que adhiere a la historia y se desliza armoniosamente en el acontecimiento” (Boccara 1999: 105), podemos interrogarnos sobre el tipo de vínculo con la historia que está sugiriendo. La imagen de una adherencia inmediata a la historia y de un deslizamiento sin ruido en el acontecimiento, parece confirmar la ausencia de reflexividad que describimos en la lógica caníbal fuerte y su invisibilización del Otro canibalizado. Sin embargo, es justamente su insistencia, bajo la forma del resto o del ruido, lo que permite la toma de distancia del Yo respecto de sí mismo y la explicitación de su propia historia. Adherir armoniosamente a la historia absorbiendo incesantemente esos alógenos cronológicos que son los acontecimientos es una cosa, compartir la conciencia de una historicidad con el historiador o el antropólogo que, como Boccara, da cuenta de esta historicidad, es otra cosa.

Lejos de querer plantear la existencia de una conciencia histórica universal, nos interesa señalar cómo el reconocimiento de la historicidad caníbal mapuche no implica la enunciación por el caníbal de su propio canibalismo en tanto que dependencia estratégica del Otro. Esto nos lleva a preguntarnos sobre la posibilidad para el caníbal de acceder al estatus de agente de su devenir histórico y no de simple objeto de los acontecimientos o de las lógicas que lo adhieren a la historia hasta volverlo armoniosamente imperceptible.

Esta cuestión muestra toda su pertinencia en la medida en que Boccara se propone el desmontaje del modelo de los Estudios Fronterizos, juzgados con toda razón etnocéntricos y atacando sus postulados de base: la absorción inevitable de una cultura inferior como la mapuche por el poder civilizador de la cultura superior, absorción que en definitiva respondería al movimiento natural de la Historia. Fiel a esta ideología, Villalobos (1997) afirma que “la lucha o las relaciones pacíficas en la Araucanía constituyen fenómenos fronterizos, que ocurren en la periferia de la historia mundial y se manifiestan en el marco de la expansión de la cultura occidental como un hecho menor, una perturbación momentánea sin trascendencia” (Villalobos 1997: 5-6). El problema es que ante esta imagen de la Historia como expresión de un ethos occidental evolucionando en un movimiento implacable de absorción omnívora de todo, inclusive de la sociedad mapuche, Boccara instala un monstruo análogo que opera la absorción inversa: la lógica caníbal canibalizando esta misma Historia, plegándola “en un sentido prohibido” (Boccara 2007: 305).

Con esta afirmación confirma la naturaleza alógena de la Historia a ser canibalizada por el Yo mapuche. Es siempre la idea de un acontecer exte-

rior al que la sociedad debe adherir, abrirse y adecuar su propio movimiento. Llegamos así a una suerte de versión caníbal del choque de las civilizaciones: el ethos occidental expresado por el movimiento de la Historia, canibalizando la cultura y la sociedad mapuche. El ethos mapuche y su lógica de apertura canibalizando la Historia. Y en los dos casos, la posibilidad de un sujeto político o histórico mapuche termina sepultada. ¿Pero sepultada por qué? Por el fantasma de la homogeneidad que ordena la mutua manducación de estos dos monstruos igualmente ávidos de absorber la infinita alogeneidad que se abre a sus pies: la Historia (la occidental, es decir la de la razón, por lo tanto la única historia) la diversidad de culturas, la Cultura (la mapuche, es decir la caníbal) los avatares de una historia...

Nada nos impide ver en este debate la actualización de una complementaridad metafórica surgida de un antropomorfismo sexual de los más clásicos: la Historia como el ímpetu de penetración fálica, el Indio como la voracidad de absorción vaginal. Occidente como fuerza y movimiento de penetración, violentando los bordes de una periferia femenina, el Indio como espacio de captación colmado y modelado por las irrupciones masculinas de la Historia. Nos encontramos en el terreno pornográfico del mestizo y sus metáforas, el mismo que sostenía los modelos del ethos latinoamericano de un Morandé y antes de un Octavio Paz y su referencia a la *chingada*, la mujer violada y por extensión la india violada por el conquistador, imagen arquetípica del origen del cuerpo y de la cultura latinoamericana.

Esta aparición del mestizo ha servido para instalar la imagen del resto irreductible, de la persistencia de contenidos corporales o culturales intraducibles detrás de o pese a la palabra occidental. Boccara intentará escapar a los esencialismos que subyacen a estas formas del resto mestizo, proponiendo una forma identitaria más abstracta, ya no los contenidos culturalmente concretos (como los ritos populares) o corporalmente concretos (como la filiación o los gestos), sino más bien una lógica, una forma vacía: la lógica caníbal o mestiza (señalemos que utiliza estos dos términos en forma indiscriminada)² que no sólo es la prueba de esta persistencia, sino que su condición misma. Y en lugar de quedarse en la identificación del resto como un elemento marginal, subalterno, intraducible o exterior al lenguaje, lo transforma en el centro de su análisis.

Sin embargo, y como hemos tratado de mostrar en los párrafos anteriores, la lógica caníbal, tal cual es planteada en oposición simétrica a la perspectiva mestiza de Villalobos (1997) y su nacionalismo chileno-céntrico, produce a su vez un nuevo resto: el canibalizado, es decir, el rastro al interior

del “cuerpo mestizo o caníbal” (cuerpo colectivo y metafórico) de su condición mestiza y caníbal. Llegamos así a un punto en el que la indistinción entre estos dos términos, mestizo y caníbal, se vuelve insostenible. Mientras el primero de ellos connota una condición de heterogeneidad pasiva por ser adquirida de manera involuntaria a través de la filiación, el segundo connota una voluntad activa con fuertes implicaciones guerreras y políticas. De esta forma, y en un primer momento, podemos suponer de la parte de Boccara (2007), una preferencia teórica por la imagen del canibalismo. Pero observando más detenidamente, constatamos que es algo más que una simple preferencia. Es la expresión de una necesidad lógica, ya que al esquematizar la relación entre estos dos términos, constatamos que si el mestizaje remite a la composición final del cuerpo (individual y social), el canibalismo remite a su mecanismo de producción. El (cuerpo) mestizo será por lo tanto efecto del (mecanismo) caníbal. De esta forma, si la sociedad mapuche es mestiza, es porque presenta una serie de trazos alógenos (caballos, trigo, técnicas, mujeres, cautivos, nombres, vestimentas, etc.) que fueron incorporados por la acción de una lógica caníbal. Pero esta dimensión activa es finalmente sostenida por el cuerpo, sino *completo* al menos *coherente* de una lógica.

Así, podemos decir que la relación del caníbal con su canibalismo es análoga a la del mestizo con su cuerpo, en el sentido de que la lógica caníbal (en tanto condición cultural) y el mestizaje (en tanto condición racial) aparecen en cierta forma asociados al orden de lo dado, suerte de a priori o de campo que determina la formación y la acción de un sujeto histórico y que relega su potencial ilógico, respecto de esta lógica “profunda”, en el silencio del segundo plano o lo remite a otro nivel de explicación, sometiéndolo a otra lógica. Una lógica diferente a la del yo y del otro (es lo que ocurrirá en el análisis de Boccara al desplazar la lógica caníbal a un segundo plano tras otras lógicas, políticas y económicas, que habrían instalado un núcleo de contradicción al interior de la sociedad mapuche).

Pero el sujeto así sepultado, no debe ser confundido con la imagen del individuo como actor dotado a la vez de un cuerpo anatómico y de una racionalidad universal y transparente en sus decisiones. Lo que estamos entendiendo aquí por sujeto refiere más al déictico que a la substancia de un sustantivo. Sería la condición de enunciación de los diferentes postulados de homogeneidad (o de síntesis tales como la cultura, la raza, el canibalismo, la tradición, la historia, etc.), su punto de enunciación marcado por la huella de una heterogeneidad estructural. Y es justamente este espacio de heterogeneidad el que termina eclipsado por el modelo mestizo o el de la lógica caníbal, ya que si bien éstos parecieran hacer su apología, terminan por excluirlo

tras la preeminencia de la oposición homogeneizante entre la homogeneidad del yo y la alogeneidad del otro.

Es en este sentido que Boccara puede esquematizar su estudio como una visión de las “dos caras de la conquista”, señalando eso sí, que esto “no significa que la historia de este contacto pueda ser reducida a la confrontación de dos protagonistas” (Boccara 2007: 200) y recurre al concepto de “proceso de mestizaje y de hibridación socioculturales” como factores “de nuevos agentes colectivos e individuales” (Boccara 2007: 200). Sin embargo, toda la heterogeneidad y la productividad anunciadas son instaladas explícitamente como el resto intratable de su propio análisis, el cual se articula sobre “las estrategias de sujeción peninsulares y la reacción indígena en forma separada” (Boccara 2007: 200), y dejando de lado “la emergencia de nuevos protagonistas: los intermediarios o *passeurs*, quienes cumplen un rol vinculante entre las dos sociedades y concurren a la formación de un espacio fronterizo complejo y específico” (Boccara 2007: 200).

Desde nuestro punto de vista, el problema no está en que se dejen estos nuevos personajes fronterizos, intermediarios y pasadores, en los márgenes del análisis. El problema está en relegar la pregunta por la heterogeneidad de la sociedad (implicada por las nociones de mestizaje e hibridación) a un espacio intermedio, una tierra de nadie, exterior a la homogeneidad mapuche como a su equivalente española. Toda la problemática vehiculada por la presencia del heterogéneo al interior del cuerpo social indio-mestizo, bajo la forma del resto canibalizado, es de esta forma anulada por su desplazamiento hacia un nuevo resto encarnado en el cuerpo doblemente exterior del lenguaraz. En cierta forma este intermediario, cuyo tratamiento es dejado de lado, responde a una simbólica del “entremedio” entendido como barrera protectora de las identidades bien delimitadas. Ahora bien, en la heterogeneidad encarnada en su cuerpo, y de esta forma evacuada del “cuerpo social”, la pregunta por el sujeto termina expulsada del análisis.

Una lógica análoga funciona en la imagen del mestizo utilizada en los modelos ya señalados de un Morandé, de un Paz o de un Villalobos. La potencia heterogénea y heterogénica de este mestizo es eclipsada por la imposición de una voluntad de síntesis (cultural o nacional) que funde su propio deseo de homogeneidad sobre la homogeneidad que opone el cuerpo mestizo a los cuerpos mutuamente alógenos de sus progenitores. Se trata de un malentendido sobre el origen, ya que la heterogeneidad no refiere tanto al hecho de tratar con dos orígenes diferentes, como a un origen perpetua-

mente diferido³, es decir, al origen como espacio isótropo de discusión más que como ancla y cadena de filiación.

En lo que respecta a la lógica caníbal, hemos visto cómo una lógica “puramente” caníbal funcionando limpiamente y sin restos, implica la existencia de sólo dos conjuntos: el conjunto homogéneo del Yo y el conjunto (homogéneamente) heterogéneo del Otro, el cual, como lo hemos visto, desde el momento en que se constituye en tanto que Otro, es susceptible de canibalización, es decir, de integración en el Yo⁴. Esto implica la existencia de un paisaje organizado sobre un mismo plano de homogeneidades, roto solamente por la línea que separa el acto de su potencia. Pero una cosa es describir el paisaje lógico como un campo dado, como un espacio de lo “ya actuado” y/o de lo “aún no actuado”, y otra cosa es el interesarse en las fuerzas y los accidentes que lo producen y lo transforman. Y es sin duda ahí, en el acto, en el paso al acto, que todo se juega, y en esto Boccara estará seguramente de acuerdo. Este punto, en el que el acto aparece como una huella legible, es justamente el lugar del *canibalizado*, “entremedio” heterogéneo y a medio camino entre la homogeneidad del Yo y la alogeneidad del Otro, y que abre la lógica caníbal a su propia excepción.

En este sentido podemos decir que si la lógica caníbal abre la sociedad al Otro, la enunciación del resto canibalizado abre la sociedad a ella misma. En cierta forma, ésta corresponde a una apertura histórica de la sociedad, pero no en el sentido de una historia de la diferencia organizada en torno a la circunscripción cultural de los préstamos, tal como lo hace por ejemplo Pitarch (1996) en su libro sobre los mayas tzeltales de Cancun. En pocas palabras, según la tesis de este autor, los tzeltales habrían desarrollado una forma de absorción cultural que al asignar los préstamos tomados de la sociedad “castellana” (es decir no-maya) al centro de la comunidad y de la persona (centro físico y espiritual respectivamente), los relegaría a un espacio de representaciones rituales opuesto a la periferia considerada como el espacio propio de una cotidianidad indígena.

Mediante esta estrategia ontológica, los mayas tzeltales impedirían la transformación de estas costumbres alógenas en *habitus* interiorizado. De esta manera combatirían la posibilidad misma del mestizaje y del sincretismo mediante una operación que podemos llamar caníbal, pero en la cual el resto canibalizado funciona como rastro histórico activo, dedicado a delimitar el adentro y el afuera de una identidad, y que en este proceso se transforma en un objetivo político en sí misma. No discutiremos aquí el contenido, los supuestos ni las consecuencias de semejante tesis, sólo nos interesa subra-

yar el reconocimiento que hace Pitarch de lo canibalizado como *registro*. Sin embargo, no aceptamos la idea de que su función se reduzca a un *registro histórico* destinado a la marca del límite entre dos homogeneidades: la homogeneidad del Yo y la homogeneidad de un Otro que debe ser circunscrito en su alogeneidad, y todo esto en el marco de una política vernácula de la identidad.

En lugar de ver el resto canibalizado como registro y marca histórica dejada por una intrusión alógena en el cuerpo indio, lo vemos como la condición misma de una historicidad, la fuente, no el efecto del devenir histórico. Por lo demás, esto nos permite evitar una reducción del problema de la historicidad al de una conciencia histórica y de su rol como definidora de un sujeto, ya que si existe una conciencia, esta sería la del registro, y no solamente en el sentido de alguien consciente del acto de registrar, sino que en el sentido del registro como la única manifestación de lo que podemos llamar una conciencia⁵. Así por ejemplo, cuando el cacique Mangil citaba en una carta enviada al general Urquiza, la *Historia de Chile* escrita en 1849 por el obispo Eyzaguirre, para señalarle la existencia de ciertos tratados firmados entre la corona española y la nación mapuche (Mangil 1860, citado en Pavéz 2008: 312), no vemos muy bien de qué podría servir el interrogarse en términos llanamente historiográficos sobre la existencia de una conciencia histórica común a Mangil y al autor del libro. O en términos caníbales, si esta historia de Chile funciona efectivamente como un elemento alógeno en proceso de canibalización al servicio de los objetivos políticos del cacique. Siempre podremos decir que, puesto que la utilizaba, esa historia de Chile ya estaba canibalizada y por lo tanto neutralizada en su poder intrusivo. O en términos de Pitarch (1996), preguntarnos si a través de su utilización, la *Historia de Chile* servía para identificar y en consecuencia neutralizar el alógeno castellano. Lo que subyace a todas estas preguntas es la evidencia de un desdoblamiento, una diferencia desde la cual la historia como efecto e instrumento político, puede ser enunciada. En este sentido recordemos que según Pitarch (1996), para alcanzar el objetivo político de la neutralización, el uso también debía estar marcado por un desdoblamiento respecto de un tiempo y de un espacio de la cotidianidad propiamente indígena.

Identificamos un desdoblamiento análogo en cierta institución o práctica descrita por Ignacio Domeyko (1846), en el viaje que realizara por la Araucanía a mediados del siglo XIX. En su momento hablaba de una forma declamatoria que, como a otros cronistas y viajeros, le llamó poderosamente la atención. En su diario de viaje escribía:

“Esta forma declamatoria que parece canto sirve también a los araucanos desde hace siglos para otorgar vigor a todas las comunicaciones oficiales entre los caciques, así como también entre cada cacique y sus súbditos; ocupa el lugar de escrituras, sellos, otras formas tan indispensables para el mundo civilizado. El mensajero enviado por un poderoso cacique a otros, sea para comunicarles una asamblea, un parlamento o una expedición guerrera, recorre el país de casa en casa, y con el mismo tono del que no abusan en el trato corriente, a menos que lo requiera la hospitalidad, anuncia órdenes e instrucciones” (Domeyko 1846: 686).

Lo notable en esta descripción de Domeyko es el reconocimiento de la dimensión escritural contenida por esta retórica “notarial” mapuche, dimensión que es confirmada en las frases siguientes:

“Únicamente cuando se presenta la necesidad urgente de una reunión, por ejemplo, cuando se trata de repeler una invasión enemiga, encienden fuegos que les sirven de telégrafos naturales, y aunque no poseen hasta ahora leyes impresas, códigos, constitución, rey, presidente ni dictador para toda la nación, hay entre ellos más unidad y acuerdo contra el enemigo común que en otras partes” (Domeyko 1846: 686).

Se trata de un desdoblamiento del espacio-tiempo cotidiano marcado por un mismo punto de excepción: el que arde en esos telégrafos primitivos, así como el que marca la voz en los discursos políticos.

Lo que nos interesa mostrar con esto, es que el resto producido por la lógica caníbal remite a una dimensión política y escritural más general que la de simple marca destinada a identificar la dimensión histórica mediante la enumeración –por parte del antropólogo o del sujeto indígena embarcado en una política de la identidad– de los “préstamos culturales” y sus efectos al interior de un cuerpo *propriadamente* indio. Es decir, de una visión de la historia como una historia de los “préstamos culturales”, lo que en definitiva equivaldría a una historia de la relación del indígena con la Historia. Boccara (2007) y Villalobos (1997) se encontrarían nuevamente, aunque esta vez alrededor de la imagen de una actitud mapuche ante la Historia como pura reacción, es decir, como una relación esencialmente reaccionaria. Contra esta reducción del espacio indio al estatus de simple efecto mestizo de la Historia por acción del canibalismo, surge el resto canibalizado como condición de heterogeneidad previa a toda productividad histórica. En este sentido podemos aceptar que el libro *Historia de Chile*, del obispo Eyzagui-

rre, entre las manos de Mangil pueda ser calificado de heterogéneo, y cuya heterogeneidad puede aumentar de grado si se considera que aparece como una cita dentro de una carta. Pero de haber heterogeneidad, ésta no debe buscarse en la naturaleza alógena del texto citado, ni en la sobre-alogeneidad de la escritura alfabética que la registra. Ella ocurre mucho antes, en el hecho de estar actuando en el espacio extraordinario y propiamente político del pacto o de la guerra, espacio cuya gravedad (Mangil está comunicándose con el presidente de la Confederación Argentina) justifica el uso de cierto tono, acción cuyas consecuencias implican un vínculo directo con la historia en tanto efecto de una producción y no como agente externo del cambio.

LA ENUNCIACIÓN Y LOS LÍMITES DE LA IDENTIDAD

Estilo retórico, telégrafos salvajes, cartas, libros de historia... expresiones de un mismo substrato de heterogeneidad que liga a través de un mismo resquebrajamiento al Yo y al Otro. Parafraseando a Daniel Sibony (1991) podemos decir que en este caso “el corte hace el vínculo”, pero precisando que entendemos esta fórmula de una manera diferente, ya que si para este autor el objetivo explícito sería el de superar la lógica de la diferencia mediante una puesta en primer plano del movimiento de idas y vueltas que liga los dos bordes del corte, como la forma dinámica de una síntesis terapéutica, lo que para nosotros ocupa el primer plano es la incesante ramificación del corte en nuevos cortes y en nuevos espacios intermedios. Se trata de ver el corte y su poder de difuminar los bordes que se quiere reunir, lo que de paso reúne todos los postulados de homogeneidad en torno a una común propensión al corte.

No obstante lo anterior, debemos reconocer que pese a los preceptos de una lógica caníbal fuerte, Boccara (2007) dedica una importante sección de su estudio (sobre todo la tercera parte) a las transformaciones experimentadas por la sociedad reche-mapuche a lo largo de su contacto con los hispano-criollos y llega a identificar unas situaciones de inestabilidad y de contradicción en su interior. Las presenta (siguiendo aquí el análisis dedicado por Viveiros de Castro (1993) a la sociedad tupí) como el efecto de su lógica caníbal, en la medida en que la incorporación sistemática de los elementos alógenos termina por transformar al cuerpo de la misma sociedad, en lo que entiende como una reestructuración y como la expresión de un proceso de transculturación que derivará en un escenario de inestabilidad y

de creciente conflicto interno. De esta forma propone “la hipótesis de que la inestabilidad que existe en la Araucanía y en la Pampa es la expresión de una tensión estructural entre lo económico y lo político. Mientras que el modelo económico de *maloca-conchavo* se ha desgastado completamente durante esta segunda mitad del siglo XVIII, el dominio político se encuentra aún en plena redefinición y reestructuración” (Boccaro 2007: 350). Tras la lógica caníbal adviene el conflicto entre estas dos otras lógicas que oponen la sociedad a ella misma:

“La nueva lógica económica de producción para el mercado ha empujado a las comunidades indígenas a una escalada de la expansión que ninguna estructura política macro-regional permite aún regular u organizar. Este descalabro entre la lógica económica de crecimiento y la lógica política de dispersión, esta distorsión entre un aumento del poder económico de ciertos caciques y la permanencia del funcionamiento político que reposa sobre una extrema fluidez de las redes de poder, han seguramente contribuido de forma importante a la multiplicación de las guerras intestinas. Habrá que esperar el final del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX para que agregados socio-políticos macro-regionales se institucionalicen en Araucanía y en la Pampa” (Boccaro 2007: 350).

En la Araucanía aparecen los futamapu, esas grandes unidades territoriales extendidas a lo largo de cuatro zonas geográficas bien delimitadas (zona andina, zona precordillerana, valle central y costa), y en las pampas argentinas los poderosos cacicatos que Boccaro reconoce como el producto de la capacidad de “negociación, de comercio y de maloca” de sus líderes. Constata igualmente que “las guerras intestinas tienden a declinar en el período en que las reestructuraciones políticas llegan a término”. Pero después de haber abierto el análisis a los procesos y a los mecanismos que mermaban la homogeneidad política del Yo, incorporando la dimensión productiva del conflicto y de su negociación, vemos como éstos son rápidamente relegados al plano del Otro, colocado del otro lado del corte:

“la constitución progresiva de agregados políticos macro-regionales pareciera ser el producto de la política española de pacificación y de negociación y a la vez el resultado de una necesidad estructural interna” (Boccaro 2007: 351).

Retorno de una razón culturalista reprimida, por la cual la política y la negociación española retoman su lugar clásico en oposición antagónica con la “necesidad estructural” india. Cita implícita a la oposición planteada

por su director de tesis, Nathan Wachtel, en su clásico *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, entre *acontecimiento* europeo (la conquista) y *estructura* (social y cultural) indígena, y desarrollo de un tercer término propuesto por Wachtel al final de su libro: la idea de una *praxis* indígena como término de mediación (en este caso mestiza o caníbal) entre los dos términos anteriores (Wachtel 1917).

Más adelante, Boccara enuncia otra dimensión afectada por esta reestructuración económica, y más tarde política: “los mecanismos de la definición identitaria”. Así la aparición de la nueva estructura económico-política (organizada en torno a agregados regionales mayores), se acompañará de “la emergencia de una conciencia política y étnica macro-regional”. Hace nuevamente referencia a la red de cortes internos, bajo la fórmula de la “línea de diferenciación identitaria” (que toma del mismo Wachtel) “entre las diferentes unidades sociales [más locales y fragmentarias como el *ayllarewe* y más tarde el *futamapu*]”, pero para señalar su progresiva subordinación a “la oposición fuerte mapuche/huinca [que] se constituye perdurablemente” (Boccara 2007: 392).

En esta proposición encontramos el núcleo de la tesis de Boccara y lo que sin duda constituye su principal aporte al corpus mapuchográfico: la introducción del problema de la historicidad del significante “mapuche”, historicidad fundada sobre su oposición al significante anterior “reche”. La manifestación de esta historicidad constituye en primera instancia un fenómeno de escritura, ya que se trata de un problema historiográfico de presencia o ausencia de un significante al interior de los corpus textuales estudiados. Hasta aquí permanecemos en el terreno común de la escritura como nombre propio (colectivo) y como “línea de diferenciación identitaria”. Pero un problema puede surgir en la medida en que la primacía de la dimensión dinámica explicitada como “mecanismos de definición identitaria” es reemplazada por la pregunta por la identidad entendida como un referente o un significado anterior al significante, como el objeto de una “conciencia política y étnica” anterior a su enunciación o a su registro.

En su tesis, Boccara intenta mostrar las circunstancias, los mecanismos y los procesos por los cuales la sociedad *reche* devino *mapuche* hacia fines del siglo XVIII. Y escapa al nominalismo que plantea esta cuestión, indicando las correspondencias estructurales tras este desplazamiento del nombre. Así la palabra *reche*, que significaría la “gente verdadera”, “gente pura” o más bien algo como “sólo gente”, habría funcionado más como un deíctico que como un nombre o un adjetivo pleno. Marcaría una perspectiva más que

una identidad étnica o nacional, el punto de vista desde el cual se expresa un sujeto respecto de un mundo o de unas humanidades ubicadas en la posición de objeto⁶. Esta acepción calza bien con el retrato de una sociedad regida por la lógica caníbal, ya que la identidad funcionaría efectivamente según una pura forma excéntrica, vacía de contenido o de substancia y articulada por el contrario, en torno a la dimensión relacional del “apetito” de incorporación del Otro. En este contexto se puede decir que la “línea de diferenciación identitaria” se encontraría al interior mismo del cuerpo social, bajo la forma de la “incompletitud ontológica” que la lleva en búsqueda del Otro, y de esta forma, a dividir su identidad inscribiendo sobre ella la marca heterogénea de un quiebre que separa lo homogéneo de su alógeno. Pero al mismo tiempo se nos dice que junto a esta línea de diferenciación interior al cuerpo social reche, proliferaría una serie de otras líneas de división, líneas de división “internas” (esta vez internas a la sociedad en lugar de la identidad) que la fragmentarían en una horizontalidad segmental. Ahora bien, es este tipo de segmentalidad la que será subordinada por la nueva “línea de división identitaria” del siglo XIX bajo la etiqueta del significante “mapuche”. Todo deja suponer que este nuevo significante implicó, a través de “la emergencia de una conciencia política y étnica macro-regional”, un desplazamiento del nombre propio colectivo, desde la insubstancialidad déictica del significante “reche” a la completitud ontológica del nombre, del etnónimo nacional cuya homogeneidad habría sido reafirmada por el mecanismo de inscripción que operaron los pactos y los tratados celebrados fundamentalmente con ocasión de los grandes parlamentos, o más tarde, mediante leyes, fundamentalmente aquellas concernientes a la propiedad indígena.

Sin embargo, se nos dice que lo que permite y significa la persistencia de este cuerpo social reche-mapuche, más allá de todas estas transformaciones, es la insistencia de su lógica caníbal como energía ontológica pero también estratégica. Entonces, ¿qué pasa con el heterogéneo, implicado por semejante lógica, a lo largo de esta serie de desplazamientos históricos? Podemos esbozar una respuesta esquematizando el paso de la sociedad reche a la mapuche como un desplazamiento de la línea de diferenciación heterogénea entre el Yo y el Otro, desde su centro caníbal e inmanente hacia la periferia de una frontera nacional. Sin embargo, esta respuesta hace desaparecer al heterogéneo como negociación permanente sobre la homogeneidad y sus límites, y lo hace al menos dos veces. Una primera vez al suponer tras la heterogeneidad caníbal de la sociedad reche, la homogeneidad fragmentaria de su condición segmental, operando de esta forma una jerarquización de los posibles *otros* y sus líneas de diferenciación, jerarquización que pone en la cúspide de la alteridad la imagen del español en toda su pretendida homoge-

neidad y deja en una oscuridad relativa las formas que podía tomar la guerra de captación caníbal (en sentido literal y figurado) en el contexto pre- o parahispánico que deberíamos imaginar como el medio “natural”, “primitivo” o al menos prehistórico de semejante ontología de lo social. Y el heterogéneo desaparece una segunda vez bajo el peso de la razón estructural que permite superar el desfase entre orden político y orden económico surgido en el siglo XVIII, lo que deja suponer que el destino, o incluso el deseo, subyacente a la sociedad entendida como cuerpo y sujeto (es decir, como lugar de una conciencia identitaria) era el de superar estos desfases estructurales, de alcanzar el orden y el equilibrio de una síntesis más o menos acabada. Podemos entonces preguntarnos si esto no implica que la incompletitud ontológica que definía al *socius* reche no llevaba en sí mismo los gérmenes de su propia negación (o más bien de la negación de su negatividad ontológica), si ella no estaba teleológicamente destinada a completarse etnogenéticamente en la afirmación positiva del significante “mapuche”.

Desde otro punto de vista, esta pregunta plantea el problema de la noción de *contradicción* que permitiría la incorporación parcial de esta heterogeneidad en el análisis. Se pueden confrontar la contradicción estructural que oponía lógica económica y política al interior de la sociedad indígena –contradicción negativa que logra superar– con unas contradicciones más positivas, ya que ellas habrían afectado la coherencia sociológica del Otro. En este sentido se nos dice que “los indígenas saca[ro]n un feliz provecho de las contradicciones de la sociedad colonial”, instaurando un comercio informal con “los vagabundos y marginales de la frontera” (Boccaro 2007: 330). Por otro lado, nada se nos dice de la contraparte lógica de este movimiento estratégico, es decir, del provecho que habría podido sacar simultáneamente la sociedad colonial y más tarde la sociedad chilena de las eventuales contradicciones de la sociedad mapuche. Ni tampoco sobre el provecho que determinados actores mapuche habrían podido sacar de estas mismas contradicciones. El problema es, finalmente, que seguimos enfrentados a la imagen del *socius* durkheimiano, teóricamente reprimido por la lógica caníbal (reche o tupí), y provisto de una conciencia colectiva lo bastante subjetiva como para reconocer y calcular su beneficio.

Por otra parte, los mecanismos coloniales de dominación, control y disciplinamiento subrayados por Boccaro, representan sólo una cara de la historia de las relaciones entre ambas sociedades, la cara visible desde una perspectiva centrada en el polo del Estado respecto de una periferia homogéneamente segmental y por lo tanto ubicada en el espacio de una objetualidad inconmensurable respecto de su subjetividad de agente político e histórico

central⁷. Existe la cara opuesta y complementaria de Villalobos (1997) quien, desde la misma perspectiva estatal, interpreta la pérdida de la independencia mapuche como el producto de sus propios apetitos y decisiones finalmente subordinadas a la determinación supra-individual del sentido implacable de la Historia y del Progreso. Por un lado tenemos pura dominación versus pura resistencia. Por el otro la pureza de una Historia embarcada en un único movimiento evolutivo. Y en los dos casos una misma marginalización del heterogéneo que opone a la perspectiva estatal respecto de sí misma, develando su dimensión segmental (visible en la serie de líneas de tensión política, religiosa, burocrática, de clase o geográfica que la fragmentan). Marginalización, asimismo, del heterogéneo que opone a la sociedad segmental respecto de sí misma en sus enunciados homogeneizantes y jerarquizadores (por ejemplo, bajo la forma de una “conciencia política y étnica macro-regional”, de una “línea de diferenciación identitaria” más amplia o de una centralización efectiva del poder político y económico por algunos *big men*)⁸.

Vemos cómo la noción misma de contradicción implica el horizonte de una completitud y de una coherencia de sentido homogéneamente determinados (o de una condición constitutiva del movimiento de la Historia como sentido único) y cuyo defecto daría pie a un vínculo perverso con la completitud del Otro: diálogo de los cuerpos enemigos comunicados por sus heridas estructurales. La noción de contradicción nos deja así prisioneros del cuerpo y de sus metáforas. Es en este sentido que reconocemos la pertinencia de la oposición planteada por Deleuze y Guattari (1980) entre la noción de contradicción y la de línea de fuga. Esta implicaría la dimensión heterogénea de los movimientos que escapan tanto a los códigos fijos de una centralidad estatal como a los de una segmentalidad primitiva.⁹ Pero, a diferencia de estos autores y de su arranque teórico hacia la esfera de las grandes oposiciones (por ejemplo entre el esquizo y el paranoico o entre estructuras molares y fugas moleculares), lo que nos interesa es saber qué sucede con el sujeto ubicado en, o atravesado por estas líneas de fuga, en el sentido de saber en qué se transforma el acto de enunciación de un sujeto (de una identidad, de una nación, de una raza, de un territorio...) haciéndose cargo de la inmanencia y de la ubicuidad de esta dimensión huidiza y heterogénea. Se trata de considerar lo más inmanente y lo más general tras el desfase estructural identificado por Boccara. Volvemos a la idea de una ramificación del corte y a la importancia de sumergirse en las diferentes dimensiones de su ubicuidad.

Veámos recien cómo la emergencia de una nueva línea de diferenciación identitaria emerge contra el fondo de síntesis y de superación de una contradicción. Boccara hablará de un proceso de etnogenesis que podemos

esquematzar como el paso del deíctico *reche* al etnónimo *mapuche*. Este movimiento onomástico aparece sobre el plano de inscripción de un corpus historiográfico rigurosamente estudiado por este autor y a partir del cual pudo establecer la existencia de las contradicciones sociológicas ya señaladas. Ahora bien, creemos que el colocar este desplazamiento del nombre en una secuencia histórica, oculta una contradicción aun más estructural y que afecta al acto de nombrarse a sí mismo. Se trata de la diferencia que separa la forma deíctica del *nosotros* o del *yo*, y la substancialidad del *yo mismo* o del nombre propio¹⁰. El desfase entre estas dos formas es inmanente al lenguaje y sería incorrecto colocarlos sobre un mismo plano histórico-evolutivo. En definitiva, lo que queremos decir es que la caracterización de un período o de una sociedad por una de estas fórmulas de enunciación del sujeto (en el doble sentido de enunciación como acto realizado por el sujeto y en el de acto de lenguaje que produce al sujeto como objeto de enunciación), constituye una perspectiva parcial y esconde las dinámicas que tienden todo postulado de representación expresado por, o referido a un sujeto.¹¹

De hecho, pensamos que la oposición entre *reche* y *mapuche*, persiste hasta el día de hoy en la polisemia actual del etnónimo *mapuche*; este puede transitar desde la acepción más modernamente étnica de lo *mapuche* como una entidad nacional equivalente a la de los chilenos, vascos, palestinos o croatas, hasta la acepción que le identifica con la noción siempre pre- o paraestatal de los pueblos “indígenas” o “aborígenes”. Si podemos encontrar la primera acepción en el discurso de aquellos grupos políticos *mapuche* embarcados en proyectos autonómicos más o menos partidistas, la segunda aparece en el discurso de aquellos otros actores que no dudan en aceptar la existencia de *mapuche* en todos los países del mundo¹². Todo sucede como si la oposición entre la identidad macroregional y la conciencia surgida a fines del siglo XVIII vehiculada por el etnónimo *mapuche* correspondiera a las formas “modernas”, es decir, más “nacionalistas” y/o autonomistas del uso actual del término *mapuche*, mientras que pareciera haber una continuidad entre la función deíctica del término *reche* y la función indicadora de un espacio local asociado a la idea de autoctonía con que la segunda acepción actual de “*mapuche*” se opone o más bien se superpone al registro identitario producido por los aparatos estado-nacionales

LÓGICA CANÍBAL Y TESIS NOBILIARIA

A partir de esta problemática del sujeto y de su enunciación, quisiéramos concluir retomando la pregunta por las compatibilidades e incompatibilidades de las fuentes teóricas utilizadas por Boccara y más precisamente

en lo que respecta a la problemática combinación de las tesis de Viveiros de Castro con las de Foucault. En este sentido resulta evidente la discordancia en la forma en que estos dos autores entienden la cuestión del sujeto. Planteado en forma esquemática, podemos decir que en Foucault (2000) el sujeto no puede ser desligado de los mecanismos de poder que lo producen. El sujeto es un efecto del poder. Mientras que por el otro lado, para Viveiros de Castro (2002) el sujeto es un efecto de la cultura, o de la cosmología que lo produce. De ahí su afirmación de que “es justamente porque el antropólogo toma al nativo muy fácilmente por otro sujeto que no consigue verlo como un sujeto *otro*, como una figura de Otro que, antes de ser sujeto u objeto, es la expresión de un mundo posible” (Viveiros de Castro 2002: 117). Así desde esta perspectiva, la noción de lógica caníbal no puede ser entendida como un producto perverso, es decir, como un efecto de resistencia a los mecanismos de dominación, castigo y control instalados por el aparato imperial español, sino que como la “expresión de un mundo posible” que preexiste a estas aplicaciones históricas del poder.

No obstante lo anterior, esta improbable combinación teórica puede tener cierta justificación. Pensamos en el hecho de que la propuesta foucaultiana se plantea como una investigación centrada en los aparatos de poder, en el ejercicio del poder, comprendidos en definitiva como lo único a lo que el investigador tiene acceso por oposición al inevitable silencio y a la impenetrable oscuridad a que estos dispositivos condenan a lo que podría comprenderse como un “sujeto otro”, en el sentido de un sujeto anterior o exterior a aquel producido y controlado por los dispositivos de dominación. Encontramos aquí el modelo de investigación explícitamente propuesto por Boccara fundamentalmente en la segunda parte del libro en torno a la imagen del “poder creador”. La movida operada por Boccara sería la de compensar esta carencia estructural de una visión del otro lado del poder (una “visión de los vencidos”, que en la versión en castellano se transformarían en “vencedores”, contra-parafraseando el clásico de su director de tesis...) con el sujeto otro y el mundo posible de una lógica caníbal a la Viveiros de Castro.

El problema es que semejante combinación no hace más que confirmar lo que hemos planteado más arriba en relación a la recaída del argumento de Boccara en el ámbito de los supuestos de Villalobos y sus reprochables estudios fronterizos: el poder y la historia remiten en definitiva al ámbito blanco y occidental, entendido como el exclusivo ámbito de los dominadores y por lo tanto como objeto privilegiado de un estudio a la Foucault, mientras que al instalarse como la contra-cara del poder, los reche-mapuche reenviarían a un ámbito otro, a uno de esos “mundos posibles” soñados por

Viveiros de Castro y en resistencia a los mecanismos de poder y a los motores de la historia.

Por lo demás, esta recaída culturalista limita justamente la potencia que tiene la perspectiva foucaultiana para lograr uno de los objetivos del trabajo de Boccara: el dar cuenta de la dimensión histórica de la sociedad mapuche así como de una dimensión mapuche de la historia. Esto ya que uno de los aspectos de la obra de Foucault más pertinentes para estos efectos, consiste en el haber problematizado la cuestión de la historia y de los diferentes discursos histórico-políticos que la sostienen. Así al caracterizar la nueva etapa en las relaciones mapuche/huincas como el paso de la guerra declarada a la “guerra chica”, Boccara retoma la inversión que Foucault (2000) propone del aforismo de Clausewitz: “la política es la continuación de la guerra por otros medios”¹³. Sin embargo, nos parece que no alcanza a captar todas las potencialidades de esta fórmula foucaultiana aplicada al ámbito mapuche. En su curso de 1976, *Defender la sociedad*, Foucault proponía una revisión del devenir de los discursos histórico-políticos. Señalaba en primera instancia un discurso centrado en la soberanía y en su continuidad. El modelo estaría dado por la historia del Imperio Romano. La historia es desde esta perspectiva la historia de la continuidad del poder y de la soberanía. A este mismo tipo de discurso histórico-político se engancharía por ejemplo la monarquía francesa, que se entendía como la continuación de esta soberanía romana.

Más cerca de nosotros, podemos decir que el discurso histórico-político de Villalobos va en el mismo sentido al entender la historia fronteriza como un capítulo más en la continuidad de la Historia del progreso de occidente. Contra este discurso histórico-político, que para esquematizar llamaremos *royalista*, es decir asociado a la defensa de la monarquía absoluta, surgirá para el caso Francés, y a comienzos del siglo XVIII, la postura nobilista, planteada fundamentalmente por el conde de Boulainvilliers. Éste introduce como código de lectura de la historia de Francia la imagen de una lucha de razas; según Boulainvilliers (citado en Foucault 2000), en Francia convivían por un lado los nobles que serían descendientes de los bárbaros francos que invadieron la Galia romana, mientras que el bajo pueblo y la burguesía serían descendientes de la raza galo-romana. Mientras que por su parte el rey, siendo también descendiente de los invasores francos, habría pasado a llevar a sus iguales, los nobles, reclamando la soberanía absoluta, operación que habría concretado mediante una alianza estratégica con la raza galo-romana representada por la iglesia. De esta forma, Boulainvilliers concreta un movimiento de “descentramiento” del discurso histórico fuera

del Estado, llevándolo al espacio de la guerra, de la lucha de razas, lo que tiene por consecuencia un replanteamiento total de la idea de soberanía la idea de la historia como historia de la continuidad o de la evolución de una misma soberanía, de un mismo estado de derecho, de una misma paz (*pax romana* o paz fronteriza) se transforma en un discurso falso, en un discurso que trata de ocultar bajo el velo de la legalidad y de la paz, una situación que en realidad es la consecuencia –y la continuación– de una guerra. En el caso de Boulainvilliers, de una invasión que le dará ciertos derechos a los nobles, derechos de conquista y que la monarquía absoluta no respeta superponiéndole la primacía de una soberanía estatal. En otras palabras, desde esta perspectiva, el derecho no remite a otro fundamento que al resultado de una guerra. Es en este contexto que debemos leer la inversión del aforismo de Clausewitz citada por Boccara: la política como continuación de la guerra por otros medios coincide con esta idea de que lo que está detrás de la soberanía, la paz y el derecho, son los avatares de una misma guerra, de una conquista y del conflicto inextinguible entre conquistadores y conquistados.

En este mismo sentido la perspectiva nobiliaria de un Boulainvilliers deberá hacer frente a un tipo de sujeto histórico producido por la filosofía y la teoría jurídica sobre todo desde el siglo XVIII: el salvaje, “ese hombre de la naturaleza que los juristas y los teóricos del derecho postulaban antes de la sociedad para constituirla, como elemento a partir del cual podía constituirse el cuerpo social” (Foucault 2000: 179) y que en el fondo “tanto en el pensamiento jurídico del siglo XVIII como en el pensamiento antropológico de los siglos XIX y XX, es esencialmente el hombre del intercambio” (Foucault 2000: 180). Aparecerá entonces como su adversario el bárbaro, quien a diferencia del salvaje “no se asienta en un fondo de naturaleza al que pertenece. Sólo surge contra un fondo de civilización y choca con él (...) No hay bárbaro sin una historia previa, que es la de la civilización que él viene a incendiar” (Foucault 2000: 181). Contra el intercambio del salvaje, aparece la dominación y la rapiña vehiculada por el bárbaro, es decir, en vez de “ejercer una ocupación primitiva del suelo”, “se apodera de una propiedad previa” y del mismo modo su libertad “sólo se apoya en la libertad perdida de los otros” (Foucault 2000: 181)¹⁴. Y un dato importante, antes de ser un hombre de naturaleza, el bárbaro está siempre ligado a una historia, “surge contra un fondo de historia” (y si llegara a ser un hombre de naturaleza lo sería en la medida en que la naturaleza es un reino de violencia y depredación) (Foucault 2000: 182).

El análisis propuesto por Foucault nos permite, por un lado, releer el problema de la relación mapuche con la historia y la política sin tener que

recurrir a suplementos explicativos supra-históricos y supra-políticos. Nos referimos a aquellos aparatos conceptuales asociados a una metafísica de la cultura expresada bajo la forma de *admpaus*, cosmovisiones, lógicas diversas, caníbales u otras, *ethos* segmentales, etc. En la lectura foucaultiana, por el contrario, la explicación se mueve en el espacio abierto por la inmanencia del poder y de los discursos históricos que lo acompañan. Y por otro lado, esta lectura nos da una nueva pista hacia el difícil acomodo entre esta perspectiva teórica y la de Viveiros de Castro. Para ello debemos referirnos a un texto de Viveiros de Castro que ya hemos citado, pero que Boccara no utiliza. Se trata de su artículo sobre el perspectivismo amazónico, traducido en castellano como “Las cosmologías indígenas de la Amazonía” (2004). El principal supuesto de este trabajo se basa en la siguiente inversión metafísica: para occidente y su cosmología naturalista, la naturaleza-el cuerpo, pertenecen al ámbito de lo dado y de lo universal, mientras que la cultura-el espíritu pertenecen al ámbito de lo construido-lo relativo. Inversamente, para los amazónicos (que rápidamente se vuelven los amerindios y llegan incluso a mundializarse en las sociedades cazadoras recolectoras del norte de Asia y de Oceanía...) la cultura-el espíritu remitiría a un lugar universal y dado y la naturaleza-el cuerpo al espacio de lo relativo y de lo construido. En este marco surge la idea de un “perspectivismo amazónico” según el cual el lugar del espíritu, que es el lugar de la cultura y del sujeto, corresponde a un punto de vista que puede ocupar diferentes cuerpos, entendidos deluezianamente como paquetes de afectos que justamente afectan a este punto de vista. Así según Viveiros de Castro (2004), para la cosmología amazónica el tapir se ve como un humano, ve a los humanos como jaguares y al charco en que chapotea como la casa tribal, mientras que el jaguar verá a los humanos como tapires y a sí mismo como humano, etc.

¿Pero cómo pasamos de la selva amazónica a la monarquía francesa? Creemos que la respuesta está en volver al nativo de Viveiros de Castro, pero para dejar de verlo como salvaje y considerarlo en su dimensión de bárbaro, es decir de sujeto que al escapar de la naturaleza como común denominador, y como común denominador de lo humano (naturalismo del humanismo) se inscribe en el espacio sin salida de una historia, y de una historia que es la historia de una serie de guerras (y de alianzas), pactos y venganzas entre actores inconmensurables, cuyo único espacio en común es justamente el del conflicto. Esto último resuena en el acercamiento al problema de la venganza en la sociedad tupí, tal como la trata Viveiros de Castro en el artículo utilizado por Boccara. Según Vivieros de Castro (1993), la venganza en la sociedad tupí, “sociedad para la guerra”, cumple la función no menor de ser la instancia de producción del tiempo; la guerra y la venganza funciona-

rían como una suerte de contra-don, por la cual se establece un tiempo de espera (espera de la venganza) y a la vez se constituye una memoria (de los asesinatos anteriores). El tiempo así construido deja de ser el tiempo vacío y homogéneo del discurso histórico-político soberano, de los reyes y los Estados, tiempo vacío que éstos requieren como una página cuadriculada sobre la cual ir anotando la serie acontecimientos que amueblan el espacio de su continuidad histórica. La venganza instaaura un tiempo diferente, un tiempo que ya no está dado como espacio vacío y homogéneo, sino que debe ser producido histórica-políticamente por la serie de deudas y esperas que establecen tanto dones como venganzas. Contra la imagen de un tiempo dado y natural, surge esta imagen de un tiempo construido y eminentemente histórico: tiempo amazónico, pero también tiempo bárbaro. Tiempo nobiliario de la conquista y su recuerdo.

Quizás la superación de la contradicción teórica entre el filósofo francés y el antropólogo brasilero pase por este desplazamiento desde una lógica caníbal a una lógica nobiliaria. Por esta última quizás se podrían entender por ejemplo la ausencia en muchos discursos políticos mapuche de una referencia a la Pacificación de la Araucanía como “derrota” y su comprensión como algo más cercano al pacto o a la alianza entre iguales, es decir –en términos de Rolf Foerster– entre “señores”, o en términos de Boulainvilliers, entre “nobles”, o en términos hobbesianos, entre “leviatanes”. Pero cuidado, el no entender la Pacificación como derrota, no implica una aceptación de la soberanía estatal chilena, es decir no significa sumisión, ni tampoco el reconocimiento de un sustrato humanista común entre ambas “razas” en el cual buscar un “derecho natural”. La idea de no-derrota tiene más que ver con lo que indica el estrepitoso título de la versión en castellano del libro de Boccarda, el hecho de sentirse *vencedor* en tanto miembro de una raza no sometida a la máquina humanista de disolución mestiza del proyecto histórico-político chileno, del conservar la misma inconmensurabilidad que separa al cuerpo indio del cuerpo no-indio según Viveiros de Castro, pero que podemos decir es la misma inconmensurabilidad que en términos de Boulainvilliers separaba a los nobles francos del bajo pueblo galorromano, en tanto vencedores de una historia que es la historia de una guerra inextinguible, y que por inextinguible exige renovar los pactos y las alianzas incesantemente. Se trata de una victoria sobre el no-tiempo del olvido. La victoria de no haber perdido al menos la esperanza de la venganza.

Agradecimientos : Esta investigación se encuentra financiada a través del Proyecto Fondecyt post-doctoral 3080028.

Notas

- 1 En este apartado y en el siguiente se retoman algunas ideas planteadas en mi tesis doctoral (Menard 2007).
- 2 Por ejemplo, encontramos en el libro la fórmula “lógica mestiza” en las páginas 176, 305, 371 y 412, en las páginas 371 y 411 utiliza la fórmula doble “lógica mestiza y predatora”, mientras que en la página 193 utiliza la fórmula más abstracta “lógica social de captación de la diferencia”.
- 3 Daniel Sibony (1991), habla de un “origen compartido” como espacio dividido y atravesado de incesantes idas y vueltas.
- 4 Esto supone que al *canibalizado* como resto del Otro en el Yo, le corresponde en el espacio alógeno, el resto infinito de aquello que sin ser Yo no ha sido reconocido como Otro canibalizable. Otro del Otro que debería explicar el hecho de que la canibalización no ocurre toda de una sola vez, sino que implica una sucesión en el tiempo. No obstante, persiste la siguiente interrogante: ¿Qué hace que del infinito no-Yo surja el Otro? Se trata de la pregunta por el sujeto histórico detrás de la elección canibal, es decir de la lógica que explicaría el orden o el sentido de esta secuencia canibal.
- 5 Remitimos aquí al extenso proyecto filosófico de deconstrucción del sujeto de la conciencia, en especial a su momento derrideano y su articulación con el problema de la escritura como marca y diferencia. Sin embargo, cabe señalar que este afán no es ajeno al campo antropológico y que en su momento fue explícitamente tratado por Lévi-Strauss (1950). Allí planteaba esta noción de la subjetividad como el efecto de un corte indefinidamente desplazable entre un sujeto y un objeto o en sus propios términos “la capacidad del sujeto de objetivarse indefinidamente” (Lévi-Strauss 1950: xxix).
- 6 “...las palabras indígenas que se traducen habitualmente por ‘ser humano’ (...) no denotan la humanidad como especie natural, sino la condición social de persona (...). Lejos de ser el resultado de un proceso de restricción semántica que consistiría en tomar un nombre común como si fuera un nombre propio (o sea, tomando ‘gente’ como nombre de la tribu), estas palabras hacen lo opuesto, yendo del sustantivo al pronombre (usando ‘gente’ como en la expresión pronominal la gente [que en portugués brasileiro equivale a ‘nosotros’ o al francés ‘on’])” (Viveiros de Castro 2004: 50-51).
- 7 Recordemos que para Lacan (1978) el sujeto es aquél capaz de mentirme.
- 8 Sobre el concepto de la segmentalidad como punto de vista, ver J-L Amselle: “... como frecuentemente se ha señalado, la segmentalidad no puede ser definida más que en forma relativa: no es más que un modo particular de los vínculos que los grupos establecen con los otros y puede intervenir en diferentes niveles (linajes, clanes, estados, etc.). En definitiva, parece difícil definir las sociedades segmentales como un tipo que se opondría al de las sociedades con Estado ya que podemos estimar que los linajes o las aldeas son pequeños Estados o inversamente que los Estados son grandes linajes (...) Si dejamos de pensar en términos tipológicos y si consideramos la segmentalidad como un punto de vista, al mismo tiempo desaparece la idea de una antropología política avocada a clasificar los sistemas políticos, dejando lugar a una antropología de los poderes” (Amselle 1991: 111 y 113).
- 9 “Se dice, erradamente (sobre todo en el marxismo), que una sociedad se define por sus contradicciones. Pero esto sólo es cierto a gran escala. Del punto de vista de la micro-política, una sociedad se define por su línea de fuga, que son moleculares. Siempre hay algo que chorrea o que huye, que escapa a las organizaciones binarias, al aparato de resonancia, a la máquina de sobrecodificación” (Deleuze y Guattari 1980: 263-264).
- 10 Seguimos aquí a Jean-Luc Nancy cuando plantea que la comunidad se revela en la muerte del otro y por este hecho, en un espacio que ya no es el espacio del yo [*moi*], es decir de los “sujetos y substancias, en el fondo inmortales”, pero en el de los “yo [*je*] que son *otros*”. Esta revelación de la comunidad en el espacio incompatible de la muerte (que siempre es la muerte de un otro) hace que ya no sea la fusión de los “yo [*moi*] en un Yo [*Moi*] o un Nosotros superior”. De esta forma la comunidad de los seres mortales, que siempre es la comunidad de los otros, ocupa el lugar de su imposibilidad, “de su comunión imposible”, de la imposibilidad del ser comunitario como sujeto (Nancy 1990: 42).
- 11 Para un análisis en este sentido de la noción de sujeto y su relación con la del testigo, ver Agamben (1999).
- 12 Cf. las entrevistas a Marcelina Neculqueo realizadas el 2001 por Foerster y Menard, y el 2007 por Marcelo González. Más allá del ámbito rural en que se recogieron estos discursos, cabe señalar las propuestas jurídico-políticas de intelectuales como Víctor Toledo, retoman en cierta forma esta perspectiva.
- 13 “Finalmente, precisemos que considerar a la política como un campo de fuerzas en el seno del cual se hacen y deshacen constantemente relaciones de poder, remite a aprehender lo social como un campo de luchas. Concebir el poder y la voluntad de dominación, no como un simple hecho de represión o de coerción física, sino como un espacio de creación, conduce a cambiar el enfoque sobre los períodos de guerra y de paz. La guerra ya no se resume en un conflicto armado. Mientras las armas son silenciadas, otros dispositivos siguen funcionando y llevan una guerra a través de otros medios. De ahí la interrogación de Foucault: “¿Es necesario entonces invertir la fórmula y decir que la política es la extensión de la guerra pero con otros medios? Quizá, si se quiere todavía mantener una distancia entre la política y la guerra, en vez de adelantar

que esta multiplicidad de relaciones puede ser codificada –en parte, nunca totalmente– sea bajo la forma de la guerra, sea bajo la forma de la política; estas dos serían las diferentes estrategias (aunque prontas a caer la una en la otra) para integrar estas relaciones de fuerza desequilibradas, heterogéneas, inestables, tensas” (Boccaro, G. 2007: 205).

- 15 En este sentido resulta interesante constatar cómo Nicolás Palacios en su *Raza Chilena* (1904) plantea la continuidad psicológica entre godos y araucanos, rescatando en los primeros su actuación en el rol de los bárbaros que llegaron a destruir el imperio decadente y corrompido de la raza latina y meridional. Por otro lado encontramos desde una perspectiva más negativa (y también en el período que va de fines del siglo XIX a principios del XX) la asociación de los mapuche con cierto “instinto de rapiña”. Para esta imagen véase por ejemplo la novela *Mariluan* (1861) de Blest Gana.

BIBLIOGRAFÍA

- Amselle, J. L.** 1991. *Logiques métisses*. Payot, Paris.
- Agamben, G.** 1999. *Ce qui reste d'Auschwitz, l'archive et le témoin, Homo Sacer III*. Rivages, Paris.
- Blest Gana, A.** 1862. *Un drama en el campo; La venganza; Mariluán*. Imprenta de la Voz de Chile, Santiago.
- Boccaro, G.** 1999. “Organisation sociale, guerre de captation et ethnogenèse chez les Reche-Mapuche à l'époque coloniale”. *L'Homme* 150: 85-118.
- Boccaro, G.** 2007. *Los Vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. Línea Editorial IIAM-Universidad Católica del Norte/ Universidad de Chile. San Pedro Atacama, Santiago.
- Deleuze G. y F. Guattari.** 1980. *Mille plateaux, capitalismo et schizophrénie* 2. Minuit, Paris.
- Domeyko, I.** 1977 (1846). *Mis Viajes II*. Editorial Universitaria, Santiago.
- Foucault, M.** 2000. *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Lacan J.** 1978. *Le Moi dans la théorie de Freud et dans la technique psychanalytique*. Seuil, Paris.
- Lévi-Strauss, C.** 1950. «Introduction à l'oeuvre de M. Mauss». En *Sociologie et anthropologie*. M. Mauss, pp: I-L. Presses Universitaires de France, Paris.
- Menard, A.** 2007. *Pour une lecture de Manuel Aburto Panguilef (1894-1952). Ecriture, délire et politique*. Tesis doctoral, Ecole des hautes études en sciences sociales. Paris.

- Nancy, J. L.** 1990. *La communauté désœuvrée*. Bourgeois, Paris.
- Palacios, N.** 1904. *La raza chilena. Libro escrito por un chileno y para los chilenos*. Imprenta Alemana de Gustavo Schaffer, Valparaíso.
- Pavez, J.** (compilador) 2008. *Cartas mapuche, siglo XIX*. CoLibris y Ocho Libros. Santiago.
- Pitarch Ramón, P.** 1996. *Ch'ulel: Una etnografía de las almas tzeltales*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Sibony, D.** 1991. *Entre-deux. L'origine en partage*. Seuil, Paris.
- Villalobos, S.** 1997. "El avance de la historia fronteriza". *Revista de Historia Indígena* 2: 5-20.
- Viveiros de Castro, E.** 1993. "Le marbre et le myrte, de l'inconstance de l'âme sauvage". En *Mémoire de la tradition*, editado por A. Becquelin y A. Molinié, pp: 365-431. Société d'Ethnologie, Nanterre.
- Viveiros de Castro, E.** 2002. "O nativo relativo". *Mana* 8(1): 113-148.
- Viveiros de Castro, E.** 2004. "Las cosmologías indígenas de la amazonía". En *Tierra Adentro*, editado por A. Surallès y P. García Hierro, pp: 37-80. International Work group for Indigenous Affairs, Lima.
- Wachtel, N.** 1971. *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Alianza, Madrid.