

Pinochet, el musulmán y el enano Elias Lindzin (Economía y política del reducto)*

ANDRÉ MENARD**

A continuación hablaremos del concepto de reducto, y más precisamente de la ambivalencia que lo define. Pero para ello es necesario referirse previa y brevemente al contexto mayor de donde surge como problema. Se trata de una investigación sobre lo mapuche como enunciado y como efecto de archivo, es decir como efecto de su inscripción por unos aparatos de registro. En este sentido hemos leído la conquista de la Araucanía por los estados chileno y argentino a fines del siglo XIX, como un proceso de instauración de ciertos aparatos y políticas de archivo, por los que cuerpos, bienes, papeles y territorios (que participaban de otras formas, formas autónomas y no estatales del registro y del archivo) fueron registrados y de esta forma incorporados a sus espacios soberanos¹.

Y serán las formas diferenciales que asumen estas dos políticas de inscripción, las que en cierta medida, explicarían las posiciones divergentes que ha adquirido lo mapuche a uno y otro lado de la cordillera. En muy pocas palabras se puede esquematizar esta diferencia de la siguiente manera: En la Argentina la inscripción de esos papeles y cuerpos mapuches se hizo preferentemente mediante el archivo historiográfico en el caso de los primeros y mediante el museo antropológico, más precisamente el Museo de Plata (fundado en 1888, es decir al momento de la culminación de la llamada Conquista del Desierto) en el de los segundos. Así los antiguos contrincantes político-militares (esos caciques que la historiografía argentina para el siglo XIX dotó de la subjetividad histórico-política de la que carecen son homólogos en la historiografía nacional chilena), terminaron engrosando con sus cráneos, esqueletos, vestidos y máscaras faciales, las colecciones antropométricas bajo la doble forma de trofeos de guerra y de muestras científicas.

Por el contrario, en Chile, la operación museográfica, así como la historiográfica fue notoriamente más difusa. En su lugar se implementó una sistemática inscripción de los cuerpos mapuches pero me-

* Texto leído en el IV Coloquio de Biopolítica. Estado y gubernamentalidad: Dos siglos en las Américas. Universidad de Playa Ancha, Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso; Universidad Metropolitana de ciencias de la Educación. Santiago-Valparaíso. 23 de agosto del 2010.

** Profesor del Departamento de Filosofía, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación.

¹ Para un desarrollo mayor de este tema ver André Menard, "Escándalos del reducto y destinos del archivo mapuche", *Trienal de Chile 2009: los límites del arte*, Santiago de Chile, Trienal de Chile, 2009, pp. 249-274.

dante otra forma del archivo: el registro civil, en tanto máquina de asignación de nombres propios, nombres propios que al conservar la marca lingüística de su mapuchidad, terminaron constituyendo una suerte de reducto racial al interior de la población nacional chilena. De esta forma si en Argentina lo mapuche quedó relegado al espacio preterito (por no decir cadavérico) del vestigio y del referente histórico, en Chile quedó inscrito como registro vigente (por no decir vivo) al interior de la población nacional.

Aparece así el reducto, y lo hace sobre todo en la función ideológica que cumple al interior del discurso de la soberanía chilena. Se trata de una ideología de la soberanía mestiza —fundada en parte por la instalación que hace Andrés Bello en 1844 de *La Araucana* de Ercilla como origen canónico tanto de la literatura como de la nación chilena— por la cual —en diferentes momentos y modalidades a lo largo de la historia— lo mapuche se ha hecho funcionar como una suerte de núcleo pre-político y pre-histórico de la soberanía nacional. Capital de autoctonía y fuente ética de la que emanarían los valores de pureza, salud, espiritualidad, identidad o ecología (por nombrar algunos) sobre los que se sostendrían los diversos proyectos de comunidad nacional desplegados por nacionalismos de derecha como por populismos de izquierda.

Es esta inscripción racial, es decir poblacional y ética de lo mapuche, en parte lo que posibilita las siguientes fotografías. La primera fotografía retrata a Augusto Pinochet a escasos meses de su derrota electoral en el plebiscito de 1988, en el marco de una larga visita a la región de la Araucanía, que recordemos, fue la región en la que su opción, el “sí”, triunfó con el mayor porcentaje a nivel nacional. “Allí —y aquí cito al diario *El Mercurio*— se le confirió el título de “Ullmen fta longko” ([traducido como] Jefe Principal y Gran Conductor) con la entrega del Makuñ (manta laboreada con los símbolos del poder mapuche) y la Klava (bastón de mando conocido también como Piedra del Toqui)”².

La segunda apareció unos cinco meses después de la muerte de Pinochet, en mayo del 2007, en el diario *Las Últimas Noticias* de Santiago. Se trata de un dirigente mapuche (su nombre es José Segundo Huaiquipan), vestido de manta y trarilonco, captado durante una visita de Michelle Bachelet a la Araucanía y que el diario no dudó en presentar como la reencarnación del mismísimo Pinochet.

² *El Mercurio*, Santiago, 21-02-1998, p. A10.



go al
rá cor
ese pa
respo
mesti
cerca
forma
o la I
Pueb
de de
plaza
nacio
ferido
trasna
to éti
diver
la ide

cura,
los úl
1884
termi
de Pi
Vatic



En el caso Argentino, por el contrario, la imagen de algo análogo al reducto mapuche vivo y expresándose políticamente no aparecerá con claridad —para los ojos de la historiografía y la antropología de ese país— sino hasta mediados de los años 1980. Pero este reducto responderá a una lógica diferente de la que lo sostiene en la ideología mestiza de la soberanía nacional chilena. Se trata de un reducto más cercano al que ha producido cierta forma del derecho internacional, forma consagrada por instrumentos como el Convenio 169 de la OIT o la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, y que instala a los pueblos indígenas como sujetos de derecho a nivel mundial. Hasta cierto punto, esto implica un desplazamiento del reducto como capital de autoctonía, desde un nivel nacional a uno internacional. De esta forma su potencial ético es transferido fuera de los límites de la soberanía nacional para orientar formas transnacionales o interestatales de la soberanía basadas en el rendimiento ético que subyace al espacio prepolítico de la autoctonía o de la diversidad cultural (es decir de una política reducida a una política de la identidad).

En este contexto resulta ilustrativo el caso de Ceferino Namuncura, aquel hijo del importante cacique Manuel Namuncura (uno de los últimos caciques en presentar su rendición al ejército argentino en 1884) que fue entregado a los curas salesianos, y que a los 19 años terminó muriendo de tuberculosis en Roma. A casi un año de la muerte de Pinochet, en noviembre de 2007 fue finalmente beatificado por el Vaticano, beatificación que produjo fervor popular en la Argentina en

general y en la Patagonía en particular, destacándose la explícita referencia a la dimensión indígena vehiculada por su persona. En este sentido es interesante revisar las siguientes imágenes: La primera, es la fotografía que lo retrata en 1905 poco antes de su muerte, y la segunda es una estampa elaborada décadas después en base a esta misma fotografía. En la primera Ceferino aparece vestido de traje y corbata, en la segunda se le ha colocado, junto a la Biblia y a la cruz, una manta mapuche, sobre fondo de montañas nevadas y araucarias.



Dos datos más. Por una parte hay que tomar en cuenta que quizás una de las cosas más milagrosas de Ceferino haya sido su beatificación, puesto que parece ser un santo más bien carente de milagros y otros méritos para serlo. En este sentido se entiende el acento que el discurso oficial de la iglesia puso en la imagen de su simplicidad. Por otra parte, resulta notable la referencia a su falta de resentimiento, es decir a su capacidad de perdón o más bien de resignación ante la derrota y “la agonía de su raza”, lo que lo vuelven un símbolo no de la esencia de una identidad nacional (como ocurre con lo mapuche en Chile), sino que de la reconciliación entre pueblos distanciados por una guerra, o más simplemente entre la víctima y su victimario³.

Es en este sentido que Ceferino parece encarnar otra forma del reducto. No el reducto como fuerza vital y prenatal que funda la soberanía mestiza y nacional. Sino que el reducto como aquel resto de

³El texto del himno compuesto con ocasión de la beatificación de Ceferino por Carlos Seoane dice exactamente: “uniendo dos razas, lirio de Chimpay corazón mapuche, puente sobre el mar”.

refe-
sen-
es la
unda
foto-
en la
anta

vida, aquel mínimo de vida (“la sencillez de la vida cristiana”)⁴ que resta tras el paso de la violencia soberana.

En un caso, el chileno, el reducto mapuche funciona desde fuera de la soberanía⁵. Vibra como reducto ercillano con el fervor y en la excepción de una guerra anterior y exterior a todo contrato (y a su transfiguración sexual como generación mestiza). En el caso argentino —que es un caso transnacional— se trata de aquel resto mínimo de vida sobre el que operará una administración biopolítica y bioeconómica.

Ahora bien, más allá de esta oposición esquemática, aparece la convivencia simultánea de dos momentos en la estructura misma del reducto. Por un lado el del reducto como mínimo de vida remite a un valor deducible de su vulnerabilidad, lo que permite por ejemplo postular a la diversidad cultural como un valor en sí misma. Se trata de un momento especulativo del reducto, es decir de una valoración fundada en la premisa de su escasez, o más bien, de la escasez como reducto. Pero por otro lado, y en forma más o menos complementaria a esta producción relativa del valor, aparece el postulado del reducto como bien absoluto. Así, en lugar de un grado cuantificable de diversidad cultural, aparece la cultura misma como reducto, es decir como lugar del valor. En este sentido encontramos la serie de criaturas más o menos trascendentales con que se ha venido a sustantivizar la diferencia tras el desplazamiento de la noción de raza como su distribuidor preferencial. Identidad, cosmovisión, espiritualidad, son algunas de las formas que ha adquirido esta enunciación post-racial del reducto.

Detengámonos en su enunciación espiritual. En una sentencia resiente de la corte de Apelaciones de Valdivia a favor de una comunidad mapuche afectada por un proyecto industrial en sus tierras, entre otros antecedentes se señalaba el siguiente:

“No cabe duda que existe una vinculación de las comunidades indígenas del sector donde se emplazará el proyecto con el medio ambiente que lo rodea, por lo que es atinente en la especie lo que señala la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas que en su artículo 25 contempla el derecho de los pueblos indígenas a “mantener y fortalecer su propia relación espiritual con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído u ocupado y utilizado de otra forma”⁶.

Parafraseando a Patricio Marchant, se podría decir que sólo un

⁴ En el discurso pronunciado en la ceremonia de su beatificación, el enviado papal Tarcisio Bertone decía: “Tú nos recuerdas que la santidad no es algo excepcional, reservada a un grupo de privilegiados, la santidad es la vocación común de todos los bautizados. De la vida laboriosa, de la vida cristiana ordinaria”.

⁵ Afuera que según la perspectiva desde la que se tome la ideología mestiza, puede estar en los márgenes del cuerpo mestizo y soberano, como “perturbaciones” locales, suerte de caspa o resistencias temporales y periféricas destinadas a desaparecer bajo el peso de la Historia como historia del progreso (es la visión por ejemplo de Sergio Villalobos). O puede estar al centro de este cuerpo mestizo, como el núcleo de alteridad presoberana sobre el que se funda la comunidad soberana y nacional (visión transversal a los nacionalismos y populismos de izquierda y derecha).

⁶ En www.politicaspUBLICAS.net. Noticia del 7 de agosto de 2010. Las cursivas son nuestras.

pueblo sin espíritu (es decir sin territorio, sin separación entre lengua sacra y lengua profana y sin mezcla de sangres, o en otras palabras un pueblo no europeo) puede tener una relación espiritual con sus bienes, propiedades y en términos más generales con su historia, su economía y su política. El espíritu en este caso, señala la operación reduccional, por la cual el silencio de lo intraducible (es decir el silencio de un cuerpo y su presencia... en otro momento se hubiera dicho el silencio de una raza) es elevado al rango del Espíritu con mayúscula (es decir al ámbito de la traducción infinita y trasparente), y de esta forma al rango de argumento jurídico o político. Pero esta elevación deja intacta la oposición entre un sustrato de la naturaleza y la presencia extendido bajo el plano superior de la historia y la política. El argumento jurídico político de las relaciones espirituales, funciona en sí mismo como un reducto pre-político y pre-histórico (o post-político y post-histórico) sobre la superficie del discurso soberano (o super-soberano), suerte de agujero por el que se suspende la posibilidad de un sujeto histórico-político mapuche que cuestione los fundamentos de la misma soberanía.

De lo anterior se desprende otra cualidad del reducto: el que en función de sus dos momentos, sale o saca de la política, y esto en dos direcciones posibles: una pre-política y una post-política. Para comprender esto debemos volver a la fotografía de Pinochet vestido de Ülmen füta longko, pero para compararla esta vez con otra imagen. Se trata de un montaje publicado diez años después en el diario *La Segunda*, durante el arresto de Pinochet en Londres y en el que se indican las doce enfermedades de su cuerpo.



En la fotografía de 1989, vemos cómo Pinochet encarna el reducto mapuche en su sentido pre-político de fundamento pre-histórico y pre-soberano de la soberanía nacional Chilena. Aparece empuñando el toqui o klava, arma y símbolo del jefe de guerra mapuche, es decir de la violencia no sólo pre-soberana sino que anti-soberana que animó nuestra guerra fundacional (la guerra de Arauco). Sobre esta potencia pre-histórica y pre-política Pinochet está montando una subjetividad histórico-política.

Vamos a la otra imagen. En otros trabajos la hemos leído como un devenir porno-star de Pinochet, es decir como un sometimiento de su cuerpo a los requerimientos del montaje pornográfico, por el cual la exigencia de mostrar y de demostrar la realidad de un funcionamiento, obligan a una desarticulación fragmentaria de los cuerpos en planos parciales (*close-up*) alternados con planos más generales. Una de las consecuencias de este formato —reforzado por la exigencia funcional de producir un efecto en el espectador lo que eclipsa la importancia de las historias y sus nombres propios— es la puesta en flotación del sujeto y su nombre propio. Este se desprende del marco corporal en tanto asignador de individualidad y de responsabilidad. Esta despersonalización pornográfica sería según Klossowski una estrategia de los espíritus (con minúscula) para evitar el juicio final, juicio de Dios o del Espíritu con mayúscula⁷. “La pornografía es una forma de la lucha del espíritu contra la carne”, dice en su novela el Baphomet: Esto pues Dios quiere someter a los espíritus a un orden de existencia por la asignación a cada espíritu de un cuerpo. El espíritu adquiere así dos propiedades: la identidad y la inmortalidad, las dos propiedades necesarias para que el espíritu sea juzgado una vez llegado el día del juicio.

En su novela Klossowski habla de una guerra de los espíritus contra Dios, debido a que han descubierto que el número de los elegidos ya ha sido determinado y que muchos de ellos serán condenados. De modo que para evitar el juicio los espíritus intentan imponer el orden pornográfico del Anticristo, es decir uno en que la relación un espíritu/un cuerpo sea disuelta, multiplicando y confundiendo los espíritus que pueblan los cuerpos. Se trata de disolver la decencia del yo, es decir la unicidad como referente del nombre propio y como condición de responsabilidad.

En este sentido se entiende que la pornograficación formal del cuerpo de Pinochet opere como una estrategia para postergar el juicio al poner en flotación su nombre propio sobre un cuerpo instalado en

⁷ Ver el comentario que le dedica Deleuze en el apéndice “Klossowski o los cuerpos-lenguaje”, Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, Madrid, Paidós, 1994.

primer plano como superficie de carne sobre el que vienen a inscribirse los nombres de las enfermedades.

Del sujeto histórico-político Pinochet, es decir del soberano, el aliado o el adversario, pasamos al paciente, es decir al fenómeno, o a la suma de fenómenos biológicos. Y del reducto como exterioridad y condición pre-política de la subjetividad política, pasamos al reducto como resto post-político, encarnado por el cuerpo enfermo o por el cuerpo sobreviviente como límite exterior de esta misma subjetividad política.

Esta ambivalencia se hace evidente al analizar las formas que adquiere la economía actual del reducto, economía centrada en gran parte en la noción de patrimonio.

Como ya lo adelantamos más arriba, esta administración del reducto implica una estructura del valor organizada entre su enunciación como valor absoluto al estar definido por su potencia (o su preciosura) y como valor relativo al estar definido por su escasez o su vulnerabilidad. Al revisar muy rápidamente la constitución de la noción actual de patrimonio, constatamos que su evolución corresponde hasta cierto grado con un movimiento al interior de esta ambivalencia del reducto⁸.

En términos muy esquemáticos, y reproduciendo las lecturas más tradicionales sobre el surgimiento de la categoría político-económica del patrimonio, se puede decir que en su origen a principios del siglo XIX, el patrimonio se asociaba preferentemente a la noción filiativa de la herencia. Patrimonio era aquello que señalaba la continuidad, el valor, la potencia de un espíritu nacional, y que en la mayoría de los casos se materializó en monumentos arquitectónicos o en obras de arte (vehículos de esa otra forma del espíritu que indica el genio). Luego, y en línea con lo anterior, se hará hincapié en su dimensión testimonial. El patrimonio como aquello que no sólo contiene la energética de un espíritu heredado, sino que testimonia respecto de un pasado, es decir que indica una ausencia, una extinción, una pérdida. Con la noción de testimonio se asoma tras el enunciado de la continuidad filiativa, la discontinuidad del pasado como territorio de la muerte, la ruina y otras vulnerabilidades. Y éstas terminarán asumiendo el primer plano del patrimonio a partir de la segunda mitad del siglo XX, consagrándose por ejemplo con la adopción por la UNESCO de la categoría de patrimonio intangible o patrimonio inmaterial el año 2003. Esta categoría nos reenvía al espacio de las relaciones espi-

⁸Debo a las conversaciones con Rafael Prieto esta entrada al patrimonio.

rituales, es decir al reducto como lugar de una presencia en peligro, una presencia (una oralidad, una gestualidad, una corporalidad, ¿una raza?) vulnerable y por lo tanto objeto de especulación y de inscripción en un mercado.

Esta evolución de la noción de patrimonio, desde la dimensión filiativa del reducto como expresión de continuidad, a su dimensión especulativa como escasez, ¿puede tener que ver con que Europa haya vivido en carne propia la experiencia del exterminio? Quizás. No deja de ser significativo que esa circunstancia explique la relación que desde mediados del siglo XX vincula el valor del testimonio de ese exterminio, con el exterminio mismo como una forma de patrimonio histórico y político (de ahí los debates surrealistas que de tanto en tanto cruzan Europa entre los defensores de la shoa y los defensores de la esclavitud africana como máximas expresiones del genocidio). En este sentido es notable el que la beatificación de Ceferino y a través de él su elevación a marca del reducto vulnerable, coincida con la denuncia de las técnicas concentracionarias implementadas por el Estado Argentino en la llamada Conquista del Desierto. El genocidio es codificado por la noción de deuda histórica y deviene así patrimonio, y más precisamente patrimonio moral de un sujeto acreedor de la deuda. Pero en virtud de una operación especulativa general, la vulnerabilidad de este reducto siempre puede ser capitalizada bajo una forma general del patrimonio, es decir, la deuda puede ser capitalizada en un horizonte patrimonial más general (regional, nacional, popular, humano...), incluso por el Estado o por el mismo sujeto histórico "deudor".

Y entre genocidio y genocidio se nos aparece la figura del "musulmán", tal como la trata Agamben sobre todo a partir del testimonio de Primo Levi. En su análisis aparece la relación entre imposibilidad del testimonio y testimonio de esta imposibilidad, junto con la categoría propiamente biopolítica de vida nuda, y que podemos leer como una expresión de aquel reducto post-político o post-soberano que el Vaticano beatificó en Argentina en la persona de Ceferino Namuncura y en el que Pinochet trató de disolver su responsabilidad jurídico política.

Ahora bien, si vamos al texto de Primo Levi, más precisamente a su libro *Si esto es un hombre*, vemos que en él el reducto no se agota en la extrema vulnerabilidad del musulmán. En el capítulo "los hundidos y los salvados" aparece quizás uno de los personajes más extravagantes del libro. Elías Lindzin, "un enano de no más de un metro y medio" pero provisto de una musculatura portentosa que lo hace

⁹ Primo Levi, *Se questo è un uomo*, Roma, Einaudi, 2005, p. 86. La cursiva es nuestra.

moverse “potente e inquieto como un *animal*”. “Sería un buen modelo para un Hércules, dice, pero a condición de no mirarle la cabeza”. Y pasa a describir un cráneo átroz, macizo, como de piedra, sobre un rostro duro y compacto, como *de macho cabrío* “un instrumento hecho para golpear”. Y comenta “*de su persona emana un sentido de vigor bestial*”. Más adelante describe su infatigable capacidad de trabajo, sus múltiples destrezas (prende fuego bajo la lluvia, sabe hacerse una cuchara con un pedazo de chapa, canta con voz de bajo, puede ingerir ocho litros de sopa sin vomitar, escupe a distancias increíbles). Y acota que nunca lo ha visto callado, herido ni enfermo. Habla constantemente, siendo imposible inducirle a un discurso coherente y nunca le falta público. Es “naturalmente e inocentemente ladrón: en lo que manifiesta la *astucia instintiva de los animales*”. Y finalmente se pregunta si Elías es un loco llegado al Lager por casualidad, o si manifiesta un atavismo extraño al mundo moderno, pero mejor adaptado a las condiciones del campo. O si por el contrario es un producto del mismo campo... A lo que responde: “Hay algo verdad en cada una de las tres suposiciones (...) Es en primer término un sobreviviente: es el más apto, el ejemplar humano más idóneo para este modo de vida”¹⁰, lo que en parte explica la simpatía que produce en los mismos capos del campo.

De esta forma, y en lugar de una escala de degradación que iría de lo más humano a lo más animal hasta llegar a lo más orgánico, entre Elías y el musulmán parece abrirse un espacio que excede a lo humano tanto por el costado orgánico del musulmán como por costado animal de Elías. Nótese en este sentido la proliferación de figuras de animalidad en el retrato que le dedica Primo Levi. Pero sería un error entender esta animalidad como un mero sustrato bioevolutivo de lo humano. Se trata por el contrario de la animalidad como reducto excesivo, como potencia de un devenir animal, de aquel excedente carismático y pre-político que condiciona la política. Animalidad y organicidad del reducto. Potencia y vulnerabilidad como límites pero también como polos de la condición inhumana de lo humano: el polo del musulmán como humanidad reducida a su mínima expresión vital; y el polo de Elías Lindzin como irreductibilidad pura, como reducto que de tan irreductible escapa a lo propiamente humano. Cómo leer sino la frase con que Levi concluye su retrato: “Pero quisiéramos agregar una cosa más. Elías, de lo que se puede juzgar desde afuera, y por cuanto la frase pueda tener de significativo, Elías era verosímil-

¹⁰ *Ibid.*, p. 88.

mente
decir n
co (es
gestión
de la z
produ
parecía
so viol
cierta
parte e

mente un individuo feliz"¹¹. ¿Puede haber algo más inhumano —es decir menos testificable o más irreductible que esa felicidad?

¹¹ *Ibid.*, p. 89.

Y es que quizás el *lager* mismo como reducto pre- y post-político (es decir como lugar de la pura excepción soberana y de la pura gestión biopolítica) también parece prefigurar la estructura del valor de la actual economía patrimonial, en la medida en que junto con producir y provocar industrialmente restos mínimos de vida humana, parecía inducir o invocar espiritualmente, el advenimiento de ese exceso violento de vida como pura fuerza, pura presencia, exceso que en cierta forma el nazismo —como buen nacionalismo— consideraba parte esencial del patrimonio espiritual de su soberanía.