



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO
POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**Resistencias latinoamericanas y democracia biopolítico/inmunitaria:
Habitares y territorialidades en común desde Wallmapu**

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:
MAYRA ERÉNDIRA NAVA BECERRA

TUTOR PRINCIPAL
DRA. EVA LETICIA ORDUÑA TRUJILLO
CIALC-UNAM

CIUDAD UNIVERSITARIA, CD.MX., OCTUBRE 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Victoria,

A Sombra.

Agradecimientos

A Víctor, por todo el apoyo, escucha, comprensión, psicosis, recorridos, conversaciones, mezcales, libros, sueños, compañía y acuerpamientos.

A mi tutora Dra. Eva Leticia Orduña Trujillo, por toda su ayuda, paciencia y disposición para leerme y escucharme.

A mis sinodales: Dra. Yasmín Hernández y Dra. Gaya Joanna Makaran Kubis, por su perspectiva crítica y abierta que ayudó a enriquecer esta tesis.

Al Dr. Ramón Chaverri Soto, por su ayuda y disposición para acompañar esta tesis y por ser mi amigo.

Al Dr. José María Calderón.

A la memoria del Dr. Miguel Concha Malo.

A mi manada: Omar, alias Mara; Miji, Pam, Iván, Sergio. Por todo su amor, escucha, silencios, cercanías y distancias necesarias para seguir juntos.

A las nuevas larvas: Mariana y Gabriela, por sus locuras, detonaciones y risas.

Al sur del continente, cuya fuerza y belleza indomable de su territorio y su gente siguen haciendo posible otra vida vida, otro horizonte, otro fin del mundo.

A Bárbara, Nicole, Fabiola, Neyen, Jorge, Caro, América, Mayra chica, Cote-Relmu, Raga, Anita. Porque su existencia me brindó el apoyo que calentó el corazón; sus gestos y su sostenimiento me abrieron las rutas de comprensión de lo que significa generar otros habitares, otros alianzas y otras políticas. Porque la revuelta y la insurrección está en la amistad. Un abrazo a la distancia.

A CONAHCYT por el apoyo brindado para la realización de esta tesis de agosto de 2017 -agosto de 2021.

Índice

Introducción	1
Capítulo 1.....	14
De la democracia biopolítico-inmunitaria a las posibilidades de habitar en común desde Latinoamérica	14
1.1 La resistencia latinoamericana y los movimientos sociales.....	14
1.2 Biopolítica, inmunidad, democracia y comunidad.....	17
1.3 Territorio, biopolítica y geopolítica: Democracia inmunitaria en Latinoamérica.....	37
1.4 Horizontes en común, por un habitar como forma-de-vida.....	49
Capítulo 2.....	52
Resistir, destituir y habitar desde Latinoamérica: más allá del antagonismo y la subalternidad	52
2.1 Biopolítica-inmunitaria, neoliberalismo y democracia	52
2.2 La categoría resistencia: usos y límites teórico/políticos	58
2.3 Resistir: una apuesta desde la vulnerabilidad del cuerpo.....	73
2.4 Resistencia como poder destituyente.....	78
2.5 Habitar y resistir, aportes desde Latinoamérica.....	83
Capítulo 3.....	86
Democracia biopolítica/inmunitaria en el Estado chileno. Un paradigma para comprender la región latinoamericana.....	86
3.1 Dictadura, transición y constitución política: más allá de la lógica excepcionalista.....	88
3.2 Democracia biopolítica-inmunitaria en Chile: neutralización de la conflictividad o política de los acuerdos	107
Capítulo 4.....	112
Resistir. Habitar y territorialidades en común desde Wallmapu.....	112
4.1 Las rutas de la resistencia molar y sus grietas en el territorio ocupado por el Estado chileno: 2006-2020	118
4.2 Habitar y territorialidades en común. Entre las grietas del paradigma biopolítico-inmunitario.....	133
4.2.1 Territorialidades: agenciamientos y ritornelos.....	138
4.3 Cartografías: micropolíticas y habitares en búsqueda de lo común ...	148
Conclusiones	166
Bibliografía	179

Introducción

*La inmunidad, aunque necesaria para la conservación de nuestra vida,
una vez llevada más allá de un cierto umbral,
la constriñe en una suerte de jaula
en la que acaba por perderse no sólo nuestra libertad,
sino el sentido mismo de nuestra existencia.
Roberto Espósito.*

*...la guerra de clases no es, de hecho, más que una guerra entre entornos.
Entre el entorno unificado por los flujos del capital territorializados
por el Estado y los entornos fragmentarios donde se constituyen las comunidades
que inventan nuevas cohabitaciones. Una política habitable se construye
a partir de prácticas que reconfiguran entornos,
haciendo existir la multiplicidad de lugares mediante
la creación de los trayectos a los que pertenecemos...
Josep Rafanell i Orra*

La tesis que a continuación se presenta es una investigación realizada en el Doctorado en Estudios Latinoamericanos de la UNAM, en el campo 3 de investigación “Estado y sociedad: instituciones, procesos y movimientos sociales en América Latina”. La investigación se sitúa específicamente en este campo por el interés en contribuir a la comprensión de los actuales procesos de resistencia social en la región latinoamericana, tanto en su sentido teórico, como político. Decidimos abordar tal asunto a partir del paradigma biopolítico inmunitario como una de las formas que adquiere el dominio actual. A continuación, presentaremos los fundamentos que sostuvieron la investigación y la forma en que desarrollamos los objetivos.

Planteamiento del problema

El paradigma biopolítico-inmunitario permite comprender de manera específica el modo en que la vinculación cuerpo-territorio-resistencias se constituye en espacio de pugna entre el interés capitalista-neoliberal del actual orden del mundo, y las formas de vida que se han generado en esas territorialidades. El régimen biopolítico-inmunitario pone en marcha diversos tipos de técnicas normalizadoras para fortalecer la forma de vida capitalista y su gestionamiento: mecanismos medicalizadores, militares, jurídicos, económicos, pedagógicos, que no sólo toman al cuerpo-población-territorio como objetivo de control, sino también a los cuerpos individuales que lo conforman. Dicho régimen es de tal eficacia que, cuando se pretende resistir a él, se le puede estar fortaleciendo, pues las prácticas resistentes pueden derivar, más allá de su intención, la intensificación de rasgos inmunizadores; por ejemplo la reivindicación de identidades subalternas cerradas y endogámicas, la generación de prácticas separatistas, la lucha por derechos particularistas, la reproducción de discursos de odio al interior de las minorías sociales con el fin de defender sus propios derechos, las demandas de inclusión y reconocimiento, etc. La democracia inmunizadora como forma que adquiere dicho paradigma, suele responder con mecanismos inmunizadores al sustraer a cada cual en su propia esfera y bajo protección de sus derechos particulares, incluyendo cuotas de representación e inclusión, pero no deshaciendo el fundamento de las inequidades sociopolíticas ni las relaciones de poder que las atraviesan; intensificando un conflicto entre quienes quedan incluidos y reconocidos y quienes quedan expuestos, debido a que la lógica-inmunitaria se sostiene en la protección de determinada forma de vida, a costa de anular, neutralizar, incluso exterminar a

las formas de vida que considera como una radical diferencia a las formas dominantes o necesarias para el mantenimiento del orden actual. De esta manera, el paradigma biopolítico-inmunitario tiene como horizonte deshacer lo común a partir del fortalecimiento de mecanismos de separación, antagonismo, discordia y apartamientos entre inmunizados y expuestos.

La región latinoamericana no está exenta de esas condiciones y la especificidad en que esto se expresa tiene que ver con una historia de despojo, invasión y colonización, pero también con una historia de constantes y potentes prácticas de resistencia. Siguiendo con este planteamiento, nos preguntamos: ¿cómo se resiste en Latinoamérica en el marco de la democracia biopolítica-inmunitaria? ¿Cómo resistir sin fortalecer sus mecanismos? ¿Cuáles prácticas de resistencia emergen por fuera de esa lógica biopolítica-inmunitaria en la región latinoamericana y cuáles serían sus rasgos específicos?

Hipótesis de trabajo

Si, como hemos referido, la democracia biopolítica-inmunitaria tiene como uno de sus objetivos la fragmentación de lo común, la separación entre inmunizados y excluidos, la producción de identidades y causas cerradas, la generación de mecanismos de escisión sostenidos en un fundamento de protección de la vida, la propagación de fronteras cada vez más fortalecidas hacia todo lo que considera una amenaza y al mismo tiempo la inclusión neutralizadora por mecanismos de reconocimiento, o a través de dispositivos democráticos que permitan la administración del cuerpo/población/territorio; entonces las prácticas de resistencia

tienen que desagregarse de esa lógica, generar un desplazamiento de esas disposiciones biopolíticas inmunitarias, moverse por fuera de las exigencias de reconocimiento identitario, generar prácticas y relaciones que coloquen en el centro la conformación de formas de vida en común, vinculadas territorialmente, más que la búsqueda de un derecho.

Para indagar en estos cuestionamientos y trabajar nuestra hipótesis, decidimos mirar al Sur del continente, eligiendo una de las zonas que en la historia contemporánea de la región se ha enfrentado a procesos de violencia que han impactado en el resto de América Latina en cuanto a la reconfiguración del poder y resistencia, lo que ha permitido problematizar y repensar la formación del Estado en la región, la democracia, los procesos de resistencia y la instalación del proyecto neoliberal. Nos referimos al territorio ocupado por el Estado chileno, particularmente la región de la Araucanía, ancestralmente llamada Wallmapu. Territorio donde se cruzan diversas conflictividades, incluida la relacionada con el pueblo ancestral mapuche, pero no únicamente.

Objetivos

Ante las preguntas y la hipótesis referida, formulamos los siguientes objetivos:

Objetivo principal: identificar las prácticas de resistencia que se configuran en la región de Wallmapu, en el marco de la democracia biopolítica-inmunitaria chilena, enfatizando las prácticas que se vinculan territorialmente y derivan en formas de habitar en común.

Nuestros objetivos particulares consistieron en:

- Distinguir los rasgos generales de la democracia biopolítico-inmunitaria, particularmente en la región latinoamericana, colocando atención en sus rasgos particulares en términos geopolíticos y su relación concreta con los procesos de resistencia.
- Identificar las características específicas en que adquiere forma la democracia biopolítica-inmunitaria en Chile, resaltando los momentos claves de su configuración.
- Determinar los alcances y límites de los abordajes conceptuales dominantes de la noción de resistencia, ante el panorama biopolítico inmunitario.

Abordaje metodológico

Se procuró una perspectiva al margen de los clásicos abordajes latinoamericanistas de la resistencia social y su relación con la figura del Estado y la democracia, con la finalidad de cartografiar la conflictividad que tiene lugar en la región y de tal descripción desprender implicaciones en las formas en que hoy acontecen los procesos de resistencia. De esta manera se asumió una mirada crítica y “complejizadora” que permitió abordar la problemática en términos de procesos relacionales, evitando con ello cosificar el fenómeno abordado. Nos sumamos, de esta manera, al llamado de González-Casanova de “abrir el camino a una comprensión más profunda de los conocimientos fundamentales sobre la transformación de la sociedad contemporánea actual y virtual, dominante y alternativa” (González-Casanova, 2017, p.14). Esto implicó el desarrollo de un

abordaje metodológico que asume no sólo que la realidad es compleja, sino que necesita de la construcción de un pensamiento que pueda estar a la altura de esa realidad.

Nos interesó, siguiendo a Pablo Dávalos, dar cuenta de una “trama de disputas sobre los territorios (geopoder) y sobre los individuos (biopoder), en una trama más molecular, por decirlo de alguna manera, y que generan discursos, prácticas, retóricas, símbolos, instituciones, que atraviesan a los individuos y los territorios y los inscriben en una trama de relaciones de poder” (Dávalos, 2010, p. 28). Así, consideramos que la mirada en el tratamiento metodológico en esta tesis fue de carácter relacional y procesual (Ibáñez, 1995; Ibáñez, 1987;), pues entendemos que lo social no es algo terminado o realizado, sino que su carácter de especificidad se fundamenta en su devenir, en su estado de realización permanente. Por lo tanto, no podemos fragmentar la realidad social, sino tratar de comprenderla en su multicausalidad (Morin, 1990) e interdefinibilidad (González-Casanova, 2017). En este sentido, nos asumimos como parte de la realidad misma a la que estudiamos, consideramos que la objetividad es siempre subjetividad y, por lo tanto, el recurso al que podemos apelar es una lectura crítica y reflexiva, para no dejar de cuestionar nuestra interpretación, puesto que “el saber sobre lo social produce siempre efectos sociales en retorno, o lo que es lo mismo, el saber sobre lo social constituye siempre, por propia naturaleza, un saber normativamente comprometido, se quiera o no, se sea consciente de ello o no” (Ibáñez, 1987, p. 74).

Con base en dichos fundamentos metodológicos, se siguió el siguiente procedimiento:

- a) Realizamos, en un primer momento, un estado del arte que nos permitió ubicar las condiciones en que se encontraba el estudio del paradigma biopolítico-inmunitario en la región latinoamericana y desde los Estudios Latinoamericanos. Ahí nos percatamos que nuestra investigación era pertinente y relevante, pues, aunque la investigación de los estudios sobre biopolítica desde la región tiene por lo menos dos décadas, al interior de los Estudios Latinoamericanos es un asunto más reciente y la vinculación de la lógica inmunitaria como una categoría que enriquece la noción biopolítica está en pleno desarrollo. Es en referencia a esto que consideramos uno de los aportes de la presente investigación.
- b) A partir del estado del arte construimos el primer capítulo de la presente tesis “De la democracia biopolítica-inmunitaria a las posibilidades de habitar en común desde Latinoamérica”. En este capítulo presentamos las características generales del paradigma biopolítico-inmunitario y su proyecto de democracia contemporánea, enfatizando la manera en que se coloca como proyecto global y sus rasgos de implantación en Latinoamérica. Seguimos particularmente los planteamientos de Roberto Espósito (2009a) Alain Brossat (2008) para distinguir los rasgos del paradigma biopolítico-inmunitario y su forma democrática. Y, para ubicar la implantación de la biopolítica inmunitaria en la región, seguimos a Pablo Dávalos (2010) y Alejandra Rivera (2018).
- c) Después de haber determinado las características del paradigma biopolítico-inmunitario y su vinculación con la forma democrática, continuamos con una indagación bibliográfica en relación con los abordajes de la resistencia social

en Latinoamérica. Identificamos que de manera general son dos líneas fundamentales las que se privilegian para la comprensión de las prácticas de resistencia contemporánea: la del antagonismo y la de la subalternidad. Este momento de la investigación quedó reflejado en el capítulo 2 “Resistir, destituir y habitar desde Latinoamérica: más allá del antagonismo y la subalternidad”. Señalamos que uno de los principales límites de estas dos líneas es el modo en que la resistencia queda limitada a una condición de reacción, sólo reconocida en tanto opositora a un poder. Nos percatamos que no era suficiente con señalar los límites de dichos abordajes, sino que era necesaria la generación de propuesta propia para enmarcar conceptualmente la idea de lo común; para hacerlo, contrastamos y vinculamos las reflexiones de autores como Massimo Modonessi (2006), Suely Rolnik (2019); Marina Garcés (2002); Raquel Gutiérrez Aguilar (2017), Judith Butler (2018) y Giorgio Agamben (2014).

d) Después de tener el panorama general de los dos ejes categoriales comprensivos de esta tesis: la democracia biopolítica inmunitaria y la resistencia social como práctica de lo común, se prosiguió a un análisis más concreto que permitiera plasmar en rasgos precisos lo que ya habíamos planteado de manera abstracta. Así, en el capítulo 3 “Democracia biopolítica/inmunitaria en el Estado chileno. Un paradigma para comprender la región latinoamericana”, se ahondó en las características de la democracia biopolítica-inmunitaria en Chile y en Wallmapu, siguiendo especialmente los argumentos de Sergio Villabos-Ruminott (2013); Carlos Pérez Soto (2013) y Luna Follegati (2013), los cuales, como se señala en el capítulo, colocan

especial atención en la relación entre el golpe militar de Pinochet y la llamada transición democrática, como elementos del mismo proceso de instalación de la democracia de orden neoliberal actual.

- e) Posteriormente, realizamos una estancia de investigación de campo en la ciudad de Temuco, en el territorio de Wallmapu, que coincidió con la insurrección social de octubre de 2019. Nos aproximamos de manera directa a la identificación de prácticas de resistencia, tanto en el momento previo de la insurrección como en el desarrollo de la misma. Este acontecimiento enriqueció sustancialmente la comprensión de las prácticas de resistencia, no sólo en un sentido académico, sino político. Esta experiencia contribuyó a entender la importancia de las múltiples dimensiones de la resistencia social que operan simultáneamente, tanto en un plano molecular como molar (Rolnik, 2019) y en diversas tramas de conflictividad sociopolítica. Para acceder a la identificación de las prácticas de resistencia se utilizó un abordaje multiestratégico (Lozares, et al, 1998), donde por una parte se realizó una indagación testimonial (Soriano, 2007; Calveiro, 2006), la cual consiste en privilegiar aquello que los actores políticos refieren de sí mismos y su situación, pero también se articularon relacionalmente esos testimonios, es decir, se enmarcaron y ubicaron históricamente, asumiendo que no se trataba de testimonios aislados que pudieran ser comprendidos de manera separada y sin un contexto sociohistórico específico.

A partir del estallido social, la aproximación testimonial y las entrevistas que realizábamos se vieron detenidas por las condiciones que se derivaron a partir de este: estado de emergencia declarado por el presidente Piñera y

toque de queda. Desde ese momento, el clima social estuvo envuelto de una efervescencia insurrecta, pero también de una actividad represiva extrema por parte de las fuerzas militares y policiales que no hacían distinción para detener arbitrariamente, disparar balines o lanzar bombas de lacrimógena. A partir de este momento la investigación tomó un giro hacia la observación-investigación participativa, acompañando-cuando era posible- acciones públicas, saliendo a recorrer las calles, participando en asambleas, *traxwn* y encuentros emergentes de reflexión política ante la situación que se vivía. No todo lo referido pudo ser incluido en esta tesis, porque desbordaba nuestros objetivos, pero sí sirvió de referente para interpretar los datos que obtuvimos, los cuales están presentados en el capítulo 4 “Resistir. Habitar y territorialidades en común desde Wallmapu”. Además de la interpretación testimonial, en ese capítulo se realizó un panorama general de las principales agendas de los movimientos sociales a lo largo del territorio ocupado por Estado chileno. Se determinó que son 3 las rutas principales en que se aglutinan los movimientos sociales en los últimos 20 años y que han irrumpido con fuerza a lo largo de Latinoamérica: los movimientos estudiantiles y juveniles; el movimiento feminista y junto con él, el movimiento en defensa de la diversidad sexo-genérica y, finalmente, el movimiento por la defensa del territorio, generalmente acompañado de una reivindicación por la autonomía y autodeterminación de los pueblos ancestrales. Dichas rutas se enmarcan en lo que se denomina movimientos de orden molar, los cuales tienen un horizonte de transformación generalmente macropolítico (Rolnik, 2019) y pueden ser ubicados de manera más clara en la lógica del

antagonismo y la subalternidad. La presentación de este panorama era necesario porque permitió tener un punto de referencia con las rutas moleculares, aquellas enfocadas al plano de la micropolítica y que se encuentran en las prácticas de lo común que nos interesaron en esta investigación. Ambas rutas pueden tener como horizonte lo común, pero en esta investigación se privilegió el dar cuenta de las prácticas cotidianas. Al respecto, es necesario señalar que, para poder identificar esas prácticas de resistencia de lo común, fue necesario profundizar en nuestras categorías de interpretación. Aunque desde el inicio de la investigación se determinó la noción del habitar en común como una vía que posibilitaría el análisis de los datos recabados, fue hasta este momento del procedimiento que consideramos necesario detenerse al respecto. Para profundizar en ello, recurrimos a las propuestas de Amador Fernández Savater (2020), Suely Rolnik (2019), Gilles Deleuze (1994), Felix Guattari (2004), Consejo Nocturno (2018), Eric Bordeleau (2017) y particularmente Marina Garcés (2009), con su noción de mundo en común, donde coloca una importancia particular al mundo que se comparte, que se crea entre nosotros, en los vínculos; en la manera en la cual quedamos afectados por un mundo común, que nos saca de la pregunta por las identidades y comunidades definidas, es decir, pasamos de la pregunta por el quién somos, a la pregunta del cómo quedamos afectados por un mundo compartido y su necesidad de habitarlo y rehabitarlo. A partir de los planteamientos de estos autores generamos una propuesta propia para la articulación necesaria entre la territorialidad, lo común y las prácticas de resistencia, quedando condensados en la noción

habitar en común, la cual el definimos como la configuración de modos de coexistencia y relacionalidad al margen de las estrategias de gobierno y gubernamentalidad biopolítica-inmunitaria que se nos han impuesto como normales.

- f) Por último, después de los momentos clave referidos en los incisos anteriores, se elaboraron las conclusiones a las que llegó esta investigación de doctorado. Para construirlas, se decidió sintetizar las deducciones principales a las que se llegó en cada capítulo presentado, pues cada uno de ellos refleja el alcance de los objetivos planteados al inicio de la investigación y, a partir de esas deducciones, conformar las conclusiones. Se estableció que los objetivos fueron alcanzados y la hipótesis de trabajo fue confirmada en tanto que las prácticas en resistencia en el marco de la democracia biopolítica-inmunitaria pueden escapar a los mecanismos de captura que establece dicho paradigma cuando lo que se coloca en el centro no es el cumplimiento de un objetivo político, como puede ser la obtención de un derecho, una ley, una forma de inclusión o reconocimiento, sino la generación de formas de vida en común desligada de los fundamentos biopolíticos inmunitarios. Esta generación de formas de vida se hace posible a través de la ruta del habitar en común, como un proceso concreto que privilegia el modo en que quedamos implicados y afectados por un mundo en común.

De esta manera queda descrita la ruta que seguimos durante esta investigación de Doctorado en Estudios Latinoamericanos y que presentamos a continuación. Consideramos que la tesis realiza una aportación a la comprensión de los procesos

de resistencia contemporáneos en la región y a las lógicas biopolíticas inmunitarias que actualmente se encuentran intensificadas de manera global a partir de la pandemia declarada en el 2020. Aunque el estudio de la biopolítica en Latinoamérica se realiza desde hace aproximadamente dos décadas, no necesariamente se ha realizado desde una perspectiva latinoamericanista, es decir, desde una lectura que trate de dar cuenta de la especificidad de ese paradigma biopolítico en una región colonizada, despojada en sus recursos y territorios, precarizada en sus modos de existencia, pero también con la puesta en marcha de una resistencia permanente que no parece agotarse. Es en ese pliegue latinoamericanista donde ubicamos esta investigación de tesis.

Capítulo 1

De la democracia biopolítico-inmunitaria a las posibilidades de habitar en común desde Latinoamérica¹

Deambulamos entre espectros de lo común: los medios, la escenificación política, los consensos económicos legitimados, pero también las recaídas en lo étnico o en la religión, la invocación civilizadora basada en el pánico, la militarización de la existencia para defender la “vida” supuestamente en “común”; o, más precisamente para defender una forma-de-vida llamada “común”. No obstante, sabemos que esta “vida” o esta “forma de vida” no es realmente “común”; que cuando participamos de esos consensos, de esas guerras, de esos pánicos, de esos circos políticos, de esos modos caducos de agremiación, o incluso de ese lenguaje que habla en nuestro nombre, somos víctimas o cómplices de un secuestro.

Peter Pal-Pelbart

1.1 La resistencia latinoamericana y los movimientos sociales

Las resistencias latinoamericanas se han caracterizado por tener una vinculación particular con la noción de territorio, articulación que no es de ninguna manera azarosa. Latinoamérica, como otras regiones colonizadas, ha experimentado el saqueo de sus tierras y el intento de exterminio de todas sus formas de vida² originarias y que aún la habitan. Los latinoamericanos sabemos bien que el territorio es objetivo de guerra y que no ha dejado de serlo desde los inicios de la colonización

¹ Este capítulo está basado en un artículo publicado como avance de esta investigación de Doctorado. Ver: Nava B., (2019) *De la democracia biopolítico-inmunitaria a las posibilidades de habitar en común desde Latinoamérica*. Revista Reflexiones Marginales, 52. Disponible en: <https://revista.reflexionesmarginales.com/de-la-democracia-biopolitico-inmunitaria-a-las-posibilidades-de-habitar-en-comun-desde-latinoamerica/>

² Respecto a la noción de forma de vida, seguimos el planteamiento de Agamben cuando señala que el uso de esta categoría implica pensar la vida como algo que nunca puede ser separado de su forma, es decir, de su dimensión política como afirmación de un tipo de mundo. Esto implica, que la vida no puede ser reducida a nuda vida, a pura vida reducida a su biología, desprovista de su cualidad política: “Una vida que no puede ser separada de su forma es una vida que, en su forma de vivir se juega el vivir mismo y a la que, en su vivir, le va sobre todo su modo de vivir ¿Qué significa esta expresión? Define una vida-la vida humana- en que los modos, actos y procesos singulares del vivir no son nunca simples *hechos*, sino siempre y sobre todo *posibilidad* de vivir, siempre y sobre todo *potencia*” (Agamben, 2001, p.14)

del continente, pero quizá hoy ese vínculo con el territorio se configura con una fuerza distinta ante la organización del orden global actual y el tipo de poder que se despliega y que pretende socavar ciertos intersticios que quedaron casi sin tocar en otros momentos de la occidentalización global respecto de la relación que aún se conserva con el territorio para buena parte de los habitantes de la región. “La cuestión de los territorios, de cómo defenderlos, de cómo vivir autónomamente en ellos, fuera y en contra del poder, asoma en todos los territorios revolucionarios de la época” (Consejo Nocturno, 2018, p. 7); los pueblos ancestrales nunca han abandonado este planteamiento, sin embargo, en la actualidad es común darse cuenta de las emergencias políticas de otros grupos de población que traen consigo la idea de defender una territorialidad y con ello la forma de vida que ahí deviene: frenar la construcción de algún aeropuerto, oponerse al derribamiento de un bosque donde se asentará un centro comercial, detener la gentrificación de los barrios populares, impedir la instalación de una minera o eólica, etc.

La relación cuerpo-territorio y resistencias, es una constante no sólo en los llamados Nuevos Movimientos Sociales (Zibechi, 2003),³ en su dimensión propiamente política, sino desde su comprensión teórica. En este escrito pretendemos contribuir a su entendimiento colocándonos al sesgo de los clásicos abordajes latinoamericanistas respecto de este tema, con la finalidad de trazar una cartografía

³ Para Zibechi, por ejemplo, las características principales de los nuevos movimientos sociales tienen que ver con: a) el arraigo territorial y la reconstrucción de territorios ancestrales y étnicos; b) la búsqueda de autonomía y subsistencia; c) la afirmación de la identidad de sus pueblos y sectores sociales (ej. Etnia y género); d) la capacidad de formar sus propios intelectuales y e) el nuevo papel de las mujeres. De estas características, señala el autor uruguayo, “... las nuevas territorialidades son el rasgo diferenciador más importante de los movimientos sociales latinoamericanos, y lo que les está dando la posibilidad de revertir la derrota estratégica...” (Zibechi, 2003, p.187)

de la conflictividad que tiene lugar en la región desde un particular marco de entendimiento.

La clave a partir de la cual problematizamos la relación referida es biopolítica - con visión geopolítica-, particularmente desde el encuadre biopolítico-inmunitario. Como trataremos de explicar a continuación, asumimos que el análisis desde esta herramienta conceptual permitirá aproximarnos con más precisión al objetivo y problemática que nos interesa. Nos aproximamos desde la noción biopolítica-inmunitaria, porque uno de los aspectos que se encuentran en medio del conflicto con relación a la resistencia en torno a la defensa del territorio es la cuestión de la vida misma como forma, es decir, como apuesta política y no sólo como mera vida biológica, aspecto que adquiere realización en el marco de una dinámica político social que ha devenido en la creación de esferas de protección inmunitaria discrecional creciente y de procesos de marginalidad respecto de esas esferas. Coincidimos con Dávalos, cuando refiere que el análisis de la condición actual de dominio y despojo neoliberal tiene que ser pensada desde la noción biopolítica si es que se pretende un análisis más fino y detallado:

... la relación centro-periferia, la acumulación del capital, la lucha de clases y la hegemonía se inscriben y contextualizan en una trama de disputas sobre los territorios (geopoder) y sobre los individuos (biopoder), en una trama más molecular, por decirlo de alguna manera, y que generan discursos, prácticas, retóricas, símbolos, instituciones, que atraviesan a los individuos y los territorios y los inscriben en una trama de relaciones de poder signadas por la disciplina, el control, la sumisión y la administración de la violencia (Dávalos, 2010. p. 28).

En este capítulo, pretendemos clarificar conceptualmente el marco de entendimiento de donde partimos para problematizar la cuestión; por otra, con ese

marco, trazar una cartografía de la conflictividad actual que se vive en la región - que tiene una dimensión planetaria-, poniendo especial atención en los mecanismos generales en que se configura el tipo de relaciones de poder desde las que tiene lugar la apropiación gubernamental de la vida a través de la puesta en marcha de tecnologías de administración y producción de la misma, que hoy son de carácter biopolítico e inmunitario, para ahondar en los rasgos que ahí adquieren las prácticas de resistencia.

1. 2 Biopolítica, inmunidad, democracia y comunidad

Entendemos a la biopolítica como el proceso de gubernamentalidad que pone en marcha el *hacer vivir, dejar morir* como forma de operación que adquiere el poder soberano a partir del siglo XVII, es decir, desde lo que se conoce como el inicio de la Modernidad propiamente dicha. Este modo de ejercer el poder asume la administración de la vida como objetivo principal a través de la noción de población como cuerpo a ser gestionado por medio de estrategias de control poblacional. Algunas de estas estrategias son el control de la natalidad, las epidemias, la distribución de los espacios para los sanos y los enfermos, los muertos y los vivos, etc. Dicha administración del cuerpo-población está vinculada al disciplinamiento del cuerpo individual, como forma *molecular* de ejercer tal administración a través de la anatomopolítica. Este gestionamiento y disciplinamiento de la vida sólo pudo ponerse en marcha a través de técnicas concretas de normalización basadas principalmente en la medicalización (por medio de la ciencia médica) y la

judicialización (con la consolidación del Estado de Derecho y su aparato jurídico)
(Foucault, 2000; Foucault, 2006)

La administración biopolítica parte del ejercicio de poder sobre la vida biológica, pero ésta no es su objetivo en sí mismo, tiene que hacer de esa vida una forma, tiene que constituir una vida en forma política específica, fundando la forma de vida liberal-capitalista: eficiente, productiva, instrumental. Este tipo de poder defiende la vida- un tipo de vida -en detrimento de otras formas. No es que el ejercicio del poder soberano renuncie al *hacer morir*, se sigue arrogando este derecho, pero siempre bajo la lógica de ponderar por encima de otras la forma de vida liberal- capitalista que asume como la verdadera forma de vivir.

En este ejercicio biopolítico hay, como señala Espósito: “declarada defensa de la vida y efectiva producción de muerte” (Espósito, citado en Dávalos, 2010, p. 30) y esto puede darse paralelamente. Por ejemplo, al mismo tiempo que un gobierno genera las condiciones para aniquilar o dejar en desamparo a sectores de la población desfavorecidos, promoverá -discursivamente- el respeto a sus derechos; lo mismo hará una empresa trasnacional que se apropia de los ríos y lagos de una comunidad, pero que a la par dará empleo a miembros de esta o promoverá la siembra de árboles en otro sitio. Algunas aproximaciones al asunto realizan una división entre la producción y gestionamiento de la vida -la biopolítica- y la producción de la muerte -necropolítica-. Nosotros consideramos que tal segmentación no permite comprender la complejidad del fenómeno. Tenemos que entender que el hacer vivir no está separado del dejar morir, ni supone que esto último esté dejado a las manos de cualquiera, al destino o a la naturaleza. Detrás

de la producción de vida siempre hay producción de muerte, ya sea como acto de aniquilación directa o promoviendo las condiciones para que ciertas vidas perezcan. Esta aparente paradoja no es tal, pues como señalan Espósito (2009a) o Brossat (2008), está legitimada en la política inmunitaria que adquiere forma en la democracia occidental dominante y su sistema de Derecho. Este sistema inmunitario crea condiciones de aparente seguridad a los individuos que protege, pero para hacerlo tiene que sustraerlos de la comunidad apartándolos en esferas, haciéndolos intocables unos respecto de otros:

Las personas, los cuerpos, las opiniones ven cómo se establecen las condiciones de existencia y acceden a un estatus que los asegura y los garantiza-al menos en principio. Prácticamente esto se manifiesta como la posibilidad (enunciada también en tanto que derecho) de existir (de moverse, de expresarse, etc.), sin ser tocado (tangere), es decir, sin ser objeto de aprehensiones obligatorias o inhibitorias, de expectativas, de confiscaciones o de represalias por parte de alguna potencia, de una instancia o de alguna autoridad exterior. (Brossat, 2008, p.8)

La democracia contemporánea, siguiendo a Brossat, se funda en la lógica de la libertad negativa, del no; libertad que no implica posibilidad de crear o hacer sino que significa ser protegidos a través de la sustracción que ofrecen las garantías individuales y/o colectivas.

Este sistema de democracia inmunitaria sólo puede proteger a unos sujetos – sustraerlos- en la medida que expone a otros (Brossat, 2008). En tanto que sujetos de derechos, estaremos destinados a constantes procesos de inmunización; tendencias inmunitarias, que como refiere Alain Brossat, se manifiestan de forma desigual, desatándose el enfrentamiento entre inmunizados y expuestos.

Lo propio del paradigma inmunitario, cuya eficiencia se impone de un modo siempre creciente en las sociedades democráticas, es relacionar sólidamente una parte

jurídica, con una parte biopolítica, ese “nudo” que toma la forma de una norma percibida como índice de civilización o marca de civilidad ilustrada. Los seguros y garantías que se vinculan remiten al derecho (interpondremos una demanda a un magistrado si sufrimos “tocaciones” abusivas), pero también a una disciplina de los cuerpos, de sus justas reparticiones, de reglas higiénicas y sanitarias (no hacer más el amor sin precauciones en tiempos de SIDA), esta doble red que establece sobre un fondo de sensibilidades que anuncian qué es correcto e incorrecto, lo ilustrado y lo retrógrado, lo aceptable e intolerable o lo escandaloso, etc. (Brossat, 2008, p.34)

La democracia moderna occidental se fundamenta en la lógica protección, sustracción, exposición como racionalidad liberal. De lo que se trata es de proteger la promesa de las libertades y garantías individuales (garantías inmunitarias) a través del Estado como garante de seguridad y la soberanía popular como la gran ficción, pues a cambio de esta promesa en realidad se pactó la renuncia del llamado *pueblo* al ejercicio y reparto del poder político (Brossat, 2008). El poder soberano es representado por la figura del Estado, pero no se remite a este el ejercicio de tal poder; como señala Foucault, el poder soberano se filtra a través de todo el cuerpo social. Insistimos, la democracia inmunitaria se configura a partir del cambio de paradigma del *hacer morir, dejar vivir, al hacer vivir, dejar morir*. El poder soberano moderno, a diferencia del antiguo régimen no está anclado en una figura tal como el rey, el príncipe, el soberano, sino que se filtra por toda la estructura de poder:

El poder soberano materializado en los Estados modernos buscará administrar la vida de la población, incluso se preocupará por multiplicarla a través de controles y regulaciones precisas y de aplicación general. La administración de la vida representa un giro con respecto al ejercicio del antiguo poder soberano; buscará hacer posible la vida, convertirla en un parámetro, un derecho: los Estados modernos —incluso hoy en día— tienen como principal encomienda potencializar la vida, organizarla, administrarla, protegerla de todo aquello que la amenaza, aun cuando para hacer vivir a unos sea necesario dejar morir a otros (Rivera, 2018, párrafo 14)

Así, el uso de la democracia inmunitaria con sus fundamentos biopolíticos lo mismo ha amparado regímenes totalitarios que a democracias representativas. Como refiere Alejandra Rivera (2018), una constante durante el siglo XX y lo que va de este es que Estados democráticos que ostentan un lugar privilegiado dentro de la configuración hegemónica mundial pongan en marcha conflictos bélicos en nombre de la defensa de la democracia occidental y bajo el discurso de estar en contra de formas autoritarias de gobierno, privilegiando un ordenamiento civilizatorio persigan a todo aquello que no se parezca a su proyecto: “De esta forma, los Estados que luchan contra regímenes totalitarios ponen en juego lo que sea necesario con tal de que aquéllos se conviertan en democracias, incluso a costa de la vida de civiles, cuyas muertes serán contabilizadas como “daños colaterales””(Rivera, 2018, párrafo 7); civiles que desde ese dominio democrático occidental tendrían que ser sujetos soberanos y libres para decidir. Las políticas inmunitarias nos dicen: te protejo, te sustraigo, te despojo de humanidad y te despolitizo en pro del ejercicio de tus libertades individuales. Hoy vemos la intensificación de la segregación a través de políticas sectarias como el levantamiento de muros y el fortalecimiento de la vigilancia de las fronteras, sostenido esto en un discurso inmunitario de la protección de la soberanía nacional, del Estado-Nación y sus ciudadanos, de la identidad y su imaginaria pureza.

Estas políticas inmunitarias no sólo se manifiestan en su forma más totalitaria y abiertamente violenta como se vivieron en los periodos de pleno totalitarismo –del que ya habló Hannah Arendt-, pues como advierte Brossat, los que habitamos este mundo debemos de dar cuenta de un proceso global post-totalitario que opera con

valores democráticos. Zygmunt Bauman refiere al respecto que la seguridad tan anhelada de las democracias actuales en pro de la civilización es un precio que tarde o temprano y sin darnos cuenta tendremos que pagar. Bauman (2008) en su texto la *Sociedad Sitiada*, refiere el cambio de relación con la idea de libertad después de las experiencias totalitaristas que tiene su mejor expresión en la Escuela de Frankfurt con autores como Adorno o Horkheimer, preocupados por las formas de emancipación posibles ante el ataque hacia las libertades del individuo por parte de los regímenes fascistas que les había tocado experimentar. A estos autores, nos dice Bauman, no les tocó vivir la intensificación de la libertad individual, cimienta de la democracia inmunitaria, y de los dispositivos de control y seguridad más que disciplinamiento, donde las propias personas nos entregamos muchas veces casi sin oponer resistencia a la seguridad que nos prometen las políticas inmunitarias. Así lo ejemplifica Bauman cuando expone el tipo de respuestas que dan pasajeros ante una entrevista televisiva, varados en un aeropuerto por supuestas amenazas terroristas:

<Nunca nos hemos sentido tan seguros y cuidados como ahora>, repetían sin cesar. Obedientes y plácidos hacían cola para esperar el turno de dejarse olfatear por perros y someterse a las palpaciones corporales que no mucho tiempo atrás habrían tachado de escandalosas afrentas a su privacidad y dignidad personal [...] Día a día millones de hombres y mujeres en miles de aeropuertos de todo el mundo, presurosos por abordar sus vuelos. Hacen largas colas con actitud dócil. Si no entusiasta, para someterse a controles personales y palpaciones corporales que no muchos años antes ellos mismos o sus propios padres habrían denostado como una manifestación más, siniestra y humillante de las aspiraciones totalitarias atribuidas a los poderes vigentes. Y lo hacen del mismo modo en que pululan alegremente por los centros comerciales, aliviados por la presencia de guardias armados y las decenas de cámaras de circuito cerrado de televisión que graban cada uno de sus pasos... (Bauman y Dessel, 2014, pp. 34-35)

La libertad en su sentido negativo es uno de los valores fundamentales de la democracia inmunitaria. La libertad como derecho propio y no común, la libertad de comercio y de identidad que sólo puede ser ejercida cuando es protegida por un marco regulatorio que asegurará que no sea trastocada por otro individuo o por una instancia ajena a la institucionalidad del aparato jurídico estatal. La libertad, en esta acepción, no es de ninguna manera afirmativa, creadora o extensiva, es siempre restrictiva, es la reivindicación de la norma y de la ley, que remite siempre a lo que puede hacerse o no. Espósito, a propósito de esto, refiere que esta noción de libertad se fundamenta en la idea del individuo como propietario de sí mismo, “Esencialmente <propio>, no ya común” (Espósito, 2009a, p.100); el individuo racional y autónomo del proyecto moderno y liberal. El mismo autor señala que esta orientación inmunitaria del concepto de libertad puede ubicarse con claridad a partir de la Edad Media -aunque desde la juridificación de la *libertas romana* se dispone un antecedente-, cuando se asume su carácter de *derecho particular*:

... de aquellos conjuntos de <<privilegios>>, <<exenciones>> o <<inmunidad>> [...] que dispensan a determinados sujetos colectivos (estratos sociales, corporaciones, conventos) de una obligación común para todos los otros: una condición jurídica especial, como la de la *libertas ecclesiale*, en el interior de un ordenamiento jerárquico general. Aquí pues, el tránsito de una noción abierta y afirmativa de la libertad a una negativa y restrictiva-inmunizada e inmunizante- se ha completado. (Espósito, 2009a, p. 102)

Espósito continúa y sostiene que, en un momento posterior, la filosofía política se inclinará por este sentido particularista de la libertad, donde los sujetos son igualados a través de su recíproca separación:

Desde entonces -con todas las variantes posibles, de tipo absolutista, republicano o liberal será siempre concebida como un derecho, un bien una facultad del individuo que la detenta: ya sea mediante la protección de la ley soberana (Hobbes) o bien,

por el contrario, protegiéndolo frente a la misma (Locke). En ambos casos, pues, esta protección - primero de la vida y después de la propiedad individual- asume un carácter de neta contraposición con la dimensión política en cuanto tal. (Espósito, 2009a, p.104).

La condición inmunitaria de la democracia occidental puede quedar hasta aquí entendida de manera general como el modo en que se ponen en marcha una serie de mecanismos para protegerse a sí misma, al cuerpo social y a la vida que contiene, de cualquier tipo de elemento que desde esta lógica se considere de peligro o riesgo. Para algunas lecturas, este proceso inmunitario puede resultar positivo y hasta natural, si se entiende al conjunto del aparato estatal y su población como un organismo, un cuerpo,⁴es posible que se piense que las respuestas inmunitarias son necesarias e imposibles de eliminar; tal como lo hace cualquier organismo vivo ante cualquier amenaza exterior que ponga en riesgo su supervivencia. Sin embargo, la condición inmunitaria en el sistema democrático moderno va más allá de una respuesta natural, si nos quedáramos con esta noción no estaríamos apuntando a la complejidad del asunto.

Desde la inmunología, rama de la biomedicina, la inmunidad es la respuesta de ciertos organismos a una amenaza, es un mecanismo de protección, que hasta hace

⁴ Espósito señala, cómo en la configuración y sustento filosófico político del Estado moderno fue creciendo la metáfora del Estado-nación-población como cuerpo y las implicaciones inmunitarias que esto contrajo. Refiere que si bien en el estado despótico era ya común hacer referencia a una especie de totalidad orgánica a la cual habría que proteger -no es azaroso el uso arquitectónico de murallas, castillos fortificados y ciudades sitiadas- lo que abunda es la idea del Estado como máquina. Es posible ubicar durante los siglos XVI Y XVII textos políticos contrarios a partir de la noción Estado-Cuerpo como el de William Averell A Mervaiolus *Combat of Contrarieties* (1588) o *A Comparative Discourse of de Bodies Natural* de Edward Forset (1606), elaboración que emerge con claridad a partir del Siglo XIX, donde el pensamiento político jurídico de toda Europa se nutre de discursos biomédicos, pero no sólo eso, sino que desde las disciplinas biológicas y médicas se empieza hacer ese traslado (Espósito, 2009a). Por ello, no es casual la precisión que Foucault ya ha hecho respecto la alianza entre el proceso de judicialización y medicalización de la modernidad. Dávalos, refiere que el sistema neoliberal, por ejemplo, “no utiliza la noción de cuerpo sólo como metáfora, sino como campo analítico de intervención, control y sometimiento, y con un sentido normativo real y preciso” (Dávalos, 2010, p.10)

poco se había referido a un factor antigénico, es decir, externo, ajeno; la realidad es que la respuesta inmunitaria no se determina por la presencia de ese elemento, sino que la antecede (Espósito, 2009a, p. 87). Esta precisión en la comprensión de la respuesta inmunitaria es fundamental, pues no es sólo una defensa al exterior - aunque por supuesto existe y en el caso de la experiencia moderna se concentra en la figura del migrante y refugiado como amenaza a la soberanía del Estado-Nación -, sino que la lógica inmunitaria actúa principalmente respecto de las amenazas y riesgos atribuidos a la propia interioridad del sistema, del cuerpo. ¿Qué tipo de implicaciones tiene esta analogía aplicada a la democracia occidental? ¿Qué es aquello de lo que tendría que protegerse la democracia inmunitaria?

La idea del riesgo presente dentro del organismo es el paradigma del *phármakon*, el planteamiento médico de tipo homeópata, elaboración que tiene que ver con una concepción particular de la enfermedad, ya no es sólo un agente externo que amenaza y contagia, sino algo que viene del interior del mismo organismo; el vocablo *phármakon*, contiene el significado de cura y veneno (Espósito, 2009a). Esta noción, nos dice Espósito, nace alrededor de los siglos XVIII y XIX⁵ con la consolidación del discurso de la bacteriología médica, donde ya no sólo se pone atención a la inmunidad en el sentido natural, sino adquirida. No es sólo una cuestión de reacción pasiva, sino una reacción inducida a partir del uso de vacunas que se basan en el mecanismo de introducir el veneno, la enfermedad en el organismo con el fin de controlar tanto al organismo como a la enfermedad:

⁵ Para algunos autores, la noción *pharmakon* es mucho más antigua, así lo establece Derrida (1975) en su escrito *La farmacia de Platón*, Editorial Fundamentos. .

Esto significa que el mecanismo de la inmunidad presupone la existencia del mal que debe enfrentar. Y no sólo en el sentido del que deriva de aquel su propia necesidad-es el riesgo de infección lo que justifica su actividad profiláctica- sino también en el sentido, más comprometido, de que funciona precisamente mediante su uso. Reproduce en forma controlada el mal del que debe proteger [...] mediante la protección inmunitaria la vida combate lo que niega, pero según una ley que no es la de la contraposición frontal, sino la del rodeo y la neutralización. (Espósito, 2009a, p. 19)

Aquí se constituye el fundamento de la noción inmunitaria que sostiene a la democracia actual y que reivindica como uno de sus máximos valores: la inclusión de todos, en un modelo que desde que se originó ha tenido un plan de administración de los residuos humanos (Foucault, 2002): cárceles, hospitales, psiquiátricos, ejércitos, márgenes de las urbes, etc.

La lógica de exclusión-inclusión tiene diversos alcances, por una parte -y quizá el modo más claro- es la forma en que el Estado-Nación y su sistema democrático pone en marcha un discurso de miedo a cualquier riesgo que le amenace en cualquiera de sus valores de humanidad blanca, masculina, eficiente, productiva y mercantil, ya sea a través de un manejo que se traduzca en odio racial y étnico -la amenaza de los judíos, los negros, los indios, los africanos-; político -comunismo, anarquismo, socialismo, feminismo-, el imaginario de un enemigo criminal: narcotráfico, terrorismo, etc.; o cualquier corporalidad que se desprenda de las lógicas dominantes. El sistema democrático inmunitario despliega formas abiertamente violentas que pondrá en marcha en pro de la defensa de la vida que considera idónea; es ante todo una defensa de la vida, pero una defensa negativa, puesto que al querer preservarla tiene que sustraerla de los peligros de la comunidad, arrancándole su intensidad, su potencia y reduciéndola a la

supervivencia de la simple vida biológica.⁶ Las implicaciones más evidentes de esto, es que en su afán por protegerla, termine aniquilándola, primero en su forma, es decir en su dimensión política y, segundo, acabando con ella en su totalidad. Para ello utiliza la manipulación de la percepción del riesgo, poniendo en marcha una serie de dispositivos que creen la sensación de que el peligro de alguna amenaza interna o externa -aunque real- es mucho mayor de lo que parece: la amenaza del terrorismo, del narcotráfico, de los fenómenos naturales, de las enfermedades, pandemias, etc. Al mismo tiempo que alimenta e introduce algunos de esos peligros -por ejemplo, el vínculo entre el Estado y el narcotráfico- genera la ilusión de protección ante ellos, ya sea por su intervención directa o a través del mercado: venta de seguros de salud, de vida, seguridad privada, servicios de protección, anulando en lo posible la organización comunitaria. Nociones como la inflación, crisis económica, estancamiento, nos dice Dávalos, son tratadas como una enfermedad que hay que extirpar, como un *pathos*, un malestar que viene desde del interior del mismo sistema económico y cuya percepción de riesgo es incrementada y que permite la puesta en marcha de las terapias o estrategias del shock.⁷

Es por ello que la lógica inmunitaria de la democracia tiene que pensarse como “un verdadero dispositivo militar defensivo y ofensivo contra todo lo que no es

⁶ Esta reducción de la vida a sus rasgos biológicos sólo fue posible a través del ejercicio del Derecho, de ahí la histórica relación entre el derecho y la violencia, que ya trabajó Walter Benjamín en su texto *Para una crítica de la violencia* (1998); y Simone Weil a lo largo de toda su obra. De manera reciente, Giorgio Agamben hace un profundo análisis, quizá el más importante hasta el momento, en el rastreo y análisis de la conformación del actual Estado de Derecho como un paradigma de la aniquilación de las formas-de vida, esto a lo largo de los tomos de su obra *Homo Sacer*.

⁷ Para profundizar respecto de la idea de estrategias del shock, revisar *Doctrina del shock*, de Naomi Klein.

reconocido como “propio” y que por tanto debe ser rechazado y destruido” (Espósito, 2009a, p.29): un dispositivo que se fundamenta en la lógica mercantil capitalista y neoliberal.⁸ Coincidimos de esta manera con Pablo Dávalos, cuando refiere que la biopolítica con sus rasgos inmunitarios es fundamental para entender las formas en que actúa actualmente el mercado pues, como refiere este autor, el *locus del poder* se ha trasladado del Estado al neoliberalismo⁹ y sus corporaciones.¹⁰

La extensión de la fuerza del paradigma democrático -inmunitario y neoliberal- es fácil de identificar, sin embargo, ese rodeo necesario para la neutralización de lo que se considera un mal, un riesgo de contagio y perturbación que referimos líneas atrás, es esa doblez de la inclusión que trae consigo la exclusión. García-Olivo (2005) realiza un profundo análisis de esta característica inmunitaria. En dos de sus

⁸ Vandana Shiva (2007), profundiza en las fundamentos ideológicos y logísticos de corte militar que se esconden detrás de la apropiación de la naturaleza y de la modificación genética de las semillas, amparados en discursos medioambientalistas gubernamentales y en tratados internacionales, formulados en realidad con fines bélicos y estrategias biopolíticas que pretenden apropiarse de la vida, regularla y aniquilar todas las otras formas que no se alinean a la lógica mercantil neoliberal. Se podría suponer que detrás de la modificación de las semillas y de su monopolización no hay una intención biopolítica, sin embargo, la hay, no todas las semillas y frutos pueden crecer en un sistema de producción capitalista, necesitan otro tiempo, otros cuidados, otro vínculo, otra forma de cultivo; la seriación, industrialización y monopolización de las semillas constituye también una aniquilación de las formas de vida.

⁹ Seguimos a Pablo Dávalos cuando señala que el neoliberalismo: “es un momento del discurso liberal clásico y que este se estructuró en los siglos XVIII y XIX, y que correspondió a una dinámica histórica en la conformación y génesis del capitalismo. El neoliberalismo comparte el mismo piso epistemológico del liberalismo y sus figuras fundamentales, a saber; la destrucción de los vínculos comunitarios y sociales para la creación de las individualidades, la incorporación de la naturaleza como un factor productivo, y la definición de las relaciones de poder desde la matriz del mercado autoregulado y el control y la escasez por la vía de los precios taumatúrgicos” (Dávalos, 2010, p. 8)

¹⁰ Para diversos autores, como Berardi (2013) o Dávalos, es necesario ubicar la actual etapa del capitalismo neoliberal en su fase específica, denominada de capitalismo financiero o semiótico, que se sostiene en la producción de símbolos, más que de mercancías. Para Dávalos, por ejemplo, el poder financiero mundial “emerge desde la crisis del sistema de Bretton Woods en 1973, y que conforma un espacio propio de control y arbitraje de recursos financiero, y que empieza con la creación de euromercados de capitales (1973-1979), se continúa con el financiamiento privado al desarrollo, la crisis de la deuda externa (1982), y culmina con la creación de una finanza corporativa transnacionalizada, autónoma y autárquica [...] El capitalismo del siglo XXI está menos interesado en la producción que en la especulación. A este fenómeno en el cual la producción mundial se convierte en un momento de especulación, lo denominó como capitalismo de la financiarización. En este patrón de acumulación hay una intención explícita de desindustrialización y recesión”. (Dávalos, 2010, p.12)

principales obras, *El enigma de la docilidad* y *La bala y el holocausto*, explica diversos modos en que lo que él llama el *demofascismo*, *posdemocracia* o *neofascismo*, actúa anulando y desactivando la radical diferencia entre las formas de vida convirtiéndolas en diversidad de lo *Mismo*:

Junto a la insuperable docilidad de la población, el segundo rasgo definido de nuestra “fenomenología del presente” sería la progresiva-y políticamente inducida-disolución de la Diferencia en Diversidad. Se trata de un exterminio planetario de la diferencia como tal, que, a modo de simulacro, deja tras de sí una irrelevante diversidad puramente fenoménica, asunto de “apariencia”, de “exterioridad”, de “forma sin contenido” [...] En la Diferencia genuina habita el peligro, lo inquietante, el momento de distinción que es disidencia, hay en ella como en una latencia de disconformidad en la que se refugia toda posibilidad de rechazo y transformación. Contra este peligro de la Diferencia, el poder organiza una estrategia de neutralización que aspira a eliminar (aniquilar) el nódulo de la alteridad, conservando aviesamente los elementos de su superficie-fachada, cáscara, corteza- los componentes de una Diversidad recién ahuecada bajo la que se reinstala la declinación de lo *Mismo*. (García-Olivo, 2005, p. 14)

El sistema inmunitario incluye excluyendo, necesita de la oposición como la inmunidad provocada necesita de su mal, para poder controlarlo necesita desactivarlo, pacificándolo. Desde los planteamientos de Maquiavelo, la idea perversa de la producción de la oposición desde el mismo Estado se ha mantenido presente:

...utilizar las sediciones y revueltas para legitimar y reforzar su aparato represivo. O inclusive producirlas con ingenio: por ejemplo, infiltrando agentes de gobierno en potenciales grupos subversivos. Nada comparado con un mal dominado y vuelto contra sí mismo, refuerza el cuerpo político que lo alberga. (Espósito, 2009b, p.176)

Por ello, este rasgo inmunitario de exclusión-inclusión, es un asunto fundamental en la comprensión y conformación de las resistencias y los movimientos sociales, ¿cómo hacer para que efectivamente el orden de las cosas no quede intacto?,

¿cómo resistir sin ser neutralizados? ¿apostar por la exigencia de inclusión o reconocimiento,¹¹ o en cambio optar por hacer una vida más allá del Estado, su democracia y sus derechos? ¿Cómo posicionarse estratégica y políticamente ante ello?

Roberto Espósito (2009a), junto con autores como Alain Brossat (2008), Pedro García Olivo (2005), Santiago López-Petit (2003) o Pablo Dávalos (2010) -entre otros-, sostienen un planteamiento que a la luz de los discursos dominantes por la democratización -generalmente acrílicos y universalistas- podría resultar incómodo: la democracia inmunitaria pretende fundamentalmente protegernos de los riesgos y conflictos de la vida en común, inmunizarnos de las posibilidades de la vida comunitaria. Ante esta lectura de la democracia actual, afirmar que a través de la democratización de la vida accederemos a una existencia mejor para todos, o por lo menos para la mayoría, deriva en importantes cuestionamientos, puesto que dicho proyecto civilizatorio se fundamenta precisamente en la lógica de la fragmentación, de la individualización, de la separación. Para Roberto Espósito resultan inútiles los esfuerzos por tratar de extraer de la noción democrática occidental principios comunitarios, por la simple razón de que ambos principios emergen de marcos de sentido opuestos, y por ello su contenido conceptual difiere etimológica y ontológicamente; la democracia es mucho más joven como concepto moderno que la comunidad y además ha quedado limitada a la lógica político-institucional: “la democracia moderna habla un lenguaje opuesto al de comunidad

¹¹ Para profundizar respecto de este debate revisar: Butler, J., y Fraser, N. *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. Traficantes de Sueños: Madrid.

en la medida en que cada vez más ha interiorizado una exigencia inmunitaria” (Espósito, 2009a, p. 83). La democracia moderna se origina como aparato inmunitario, fuera de esta noción, no puede existir ni comprenderse.

En este orden de ideas, es posible plantear que la noción de la comunidad ha sido vaciada de su contenido específico y suele usársele indiscriminadamente para referirse a la sociedad o a una expresión de ella. De la misma manera, su uso también ha sido tomado en el mundo contemporáneo para reivindicar sectarismos con tintes derechistas y fascistas o para conformar colectividades sustentadas en la lógica de mercado. En el fondo de estas derivas de la comunidad, lo que domina es una idea contradictoria al pensamiento comunitario, el entendimiento de la comunidad como propiedad, concepción basada en la mayor parte de la filosofía política moderna liberal:

Si nos detenemos por un instante a reflexionar por fuera de los esquemas habituales, veremos que el dato más paradójico de la cuestión es que lo «común» se identifica con su más evidente opuesto: es común lo que une en una única identidad a la propiedad -étnica, territorial, espiritual- de cada uno de sus miembros. Ellos tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que les es común. (Espósito, 2003, pp. 24-25)

Ante esto, como lo hizo Espósito en su estudio sobre el origen de la comunidad, es necesario recurrir a su raíz etimológica, con el fin de configurar un sentido radicalmente opuesto a la noción dominante de la comunidad y con ello apuntalar a otras formas de vivir en común:

El primer significado que los diccionarios registran del sustantivo *communitas*, y del correspondiente adjetivo *communis*, es, de hecho, el que adquiere sentido por oposición a «propio». En todas las lenguas neolatinas, y no sólo en ellas, «común» (*commun, comune, common, hommuri*) es lo que no es propio, que empieza allí donde lo propio termina: *Quod commune cum alio est designo esse proprium* (Quint,

Inst., 7, 3, 24). Es lo que concierne a más de uno, a muchos o a todos, y que por lo tanto es «público» en contraposición a «privado», o «general» (pero también «colectivo») en contraste con «particular». (Espósito, 2003, pp. 25-26)

Communitas es a su vez, una derivación del principio de *munus*, esto es el don que es común a todos,¹² fluye y se pone en circulación entre quienes son partícipes de él :

Aunque no está plenamente probado, el significado de comunidad que todos los diccionarios dan como más probable es aquel que asocia *cum* y *munus* (o *munia*). Esta derivación es importante en la medida en que califica de manera precisa aquello que contiene los miembros de una comunidad. No se trata de vínculos de una relación cualquiera, sino de los de un *munus*, es decir, una <tarea>, un <deber>, una <ley>. Atendiendo al otro significado del término, más cercano al primero de lo que parece, son también los vínculos de un <don>, pero de un don de hacer, no de recibir y, por tanto, igualmente, de una obligación. Los miembros de una comunidad lo son por eso y porque están vinculados por una ley común. (Espósito, 2009, p. 25)

De esta manera, tenemos que la comunidad es aquello donde lo que prima es la ley del don, de lo que es común a todos y donde existe una obligación siempre con los otros, no hay posibilidad de lo propio como privado y como pertenencia individual; lo que hay y puede haber se pone en circulación para todos habiendo un vínculo de mutua correspondencia. La obligación es un deber entendido como compromiso con los otros, no como mandato o imposición, aspecto que para quienes hemos vivido

¹² La investigación más importante de corte antropológico para comprender la noción del don y del *munus* la realiza Marcel Mauss en su *Ensayo sobre el Don* (1925), donde expone ese intercambio de cortesías, servicios, danzas, o hasta mujeres y niños expresaba un fenómeno social total, es decir, pone en evidencia la vinculación y circulación entre diversos aspectos comunitarios que hoy elaboramos como relaciones sociales separadas: religión, familia, economía, etc. Más tarde, González Casanova (1957), retoma ese trabajo y apunta a algo que hasta entonces había sido dado por sentado en el ensayo de Mauss, la idea de que ese Don que se pone en circulación no es una dádiva o regalo, sino un deber, un compromiso que unifica y condensa todo un fenómeno social. Para Casanova, ese rasgo resulta fundamental para la teoría social: “el análisis de un hecho social como el don de las sociedades primitivas, en que se halla directa y ostensiblemente relacionado lo que en otras sociedades sólo se halla indirecta, y subrepticamente relacionado, es de gran importancia para aclarar la teoría social que precisamente busca descubrir en estas sociedades las relaciones subrepticias, ocultadas al conocimiento vulgar o científico, que son relaciones en la realidad pero no en la expresión o en la conciencia de ella”. (Casanova, 1957, p.4)

en la organización social occidental puede ser difícil de comprender. Interpretado desde un sentido moderno, podríamos decir que la ley de lo común implica una ética de la existencia y del cuidado de los otros. Lo común es lo abierto, lo exterior, nunca lo cerrado sobre sí mismo, sobre una identidad o una mismidad. Supone estar expuesto constantemente a los demás, y *en el mundo*, interpelado e implicado, es decir, afectado (Garcés, 2013), no replegado sobre lo privado o lo propio. Lo común está sostenido más por los afectos que por lo racional con su sentido calculador y supone un dejarse conmover, lo que involucra asumir la conflictividad de lo común:

... el estar-en-la-comunidad supone una exposición constante de cada uno al riesgo de lo común, establece en primer lugar a cada uno un sistema de reciprocidades, de interacciones y de entre-exposición de las singularidades; efectivamente, cada uno se definirá, ante todo, como el tributario de cada otro en particular y de todos en general. (Brossat, 2008, p.14)

De ninguna manera se apuesta aquí por una esencialización de la comunidad, si la vida en común trae consigo lo abierto, lo expuesto, la implicación constante con los otros, debemos admitir, como señala Brossat, que también habita en ella el fantasma de la tiranía:

En la comunidad, el individuo encuentra la fraternidad, pero también la propensión de la primera al absolutismo, su inclinación holista. Estando en comunidad, el individuo está expuesto a la promesa de lo sublime como a la amenaza de lo terrible, es vulnerable a todas las tensiones, a todos los factores de división que son susceptibles de afectarlo. En suma, el régimen mismo del ser comunitario es rigurosamente antagónico a la aspiración comunitaria. (Brossat, 2008, p.14)

Es decir, la apuesta comunitaria no niega de ninguna manera la posibilidad de afectaciones, digamos violentas, pero las asume como parte de la vida en común, lo cual implicará la generación de mecanismos y estrategias para la existencia, pero

nunca la renuncia a la exposición y los posibles riesgos que ello conlleve, pues es precisamente en ese *dejarse afectar* en que radica la posibilidad de generar resistencia, lo que abre diferentes cuestionamientos: ¿cómo y a qué resistir?, ¿cómo reconocer en el repliegue de lo propio, de lo único, las múltiples potencias de existencia?

La vida en común no es la clausura sobre sí, ni la neutralización de las diferencias, ni la sustracción ante el peligro. Es precisamente respecto de esto, donde la lógica de la inmunización emerge y toma sentido, pues si bien es cierto que la vida en comunidad incluye de manera latente y expresa formas de resguardo y defensa, no expulsa el riesgo o la violencia, porque es imposible hacerlo. La lógica inmunitaria, en cambio, ofrece la ilusión de resguardo y protección a través de la sustracción, del cierre: de las fronteras, de los muros, de los límites, ciudadanías y Estados-Nación, de la renuncia al *munus*, al don de dar y hacer por otros, es en la *immunitas* donde la relación con el *munus* se vuelve negativa:

Si los miembros de una comunidad están vinculados a la misma ley, a la misma obligación o don de dar -que son los significados de *munus*- entonces *immunis* es, por el contrario, aquello que está exento o exonerado, que no tiene obligación respecto del otro, pudiendo así conservar íntegra la propia sustancia de sujeto propietario de sí mismo. (Espósito, 2009a, pp.81-82)

La inmunidad, como hemos sostenido a lo largo de este escrito, pretende una protección negativa de la vida, sustraerla, contenerla, limitarla en favor de ella misma; sin embargo, una de las consecuencias más importantes de esta lógica es reducir la vida a simple vida biológica, despojarla de toda forma y potencia y condenarla al esfuerzo de la pura sobrevivencia:

Se podría decir -por usar el lenguaje de Walter Benjamin, muerto él mismo por el cierre de una frontera- que la inmunización a altas dosis es el sacrificio del viviente, esto es, de toda forma de vida cualificada en aras de la simple supervivencia. La reducción de la vida a su desnuda base biológica, la reducción del *bios* a la *zoé*. (Espósito, 2009a, p. 115)

Que las políticas inmunitarias vengan de la propia estructura estatal no es una extrañeza, la democracia occidental y su sistema jurídico -como hemos referido- nació blindado a través de sus propias leyes, por ejemplo, la inmunidad diplomática, el fuero. Lo trascendente aquí es la respuesta inmunitaria de quienes quedan segregados, son perseguidos y víctimas, poniendo en práctica estrategias de defensa y protección que derivan en acciones separatistas, endogámicas, arraigadas también en el supuesto de una identidad cerrada y única sostenida en la mismidad y no en la diferencia ni en la pluralidad. Al respecto de este tipo de disposiciones desde la subalternidad, y dando seguimiento al ejemplo antes referido de la persecución de las democracias occidentales a las formas que desde su postura son fundamentalistas, esto es el clásico conflicto de Occidente contra Oriente, Roberto Espósito advierte que dicho antagonismo es la expresión de dos obsesiones inmunitarias: “la de un integracionismo islámico resuelto a proteger hasta la muerte su pretendida pureza religiosa, étnica y cultural de la contaminación secularizadora occidental y la de un Occidente empeñado en excluir al resto del planeta de la posibilidad de compartir sus excesivos bienes” (Espósito, 2009b, pp.116-117). Espósito señala que uno de los orígenes del desencadenamiento de esta pugna tiene que ver con el monoteísmo y la defensa de la lógica del Uno que se expresa en la reivindicación del único Dios en Oriente y en Occidente la del verdadero Dios: el dinero como valor indiscutible. En ambas posiciones el fondo de

sentido es la defensa de la Unidad: “Es esto -antes que el petróleo, el territorio o las bombas- lo que define la apuesta metafísica de la guerra. Paradójicamente, una apuesta donde se encuentra en juego la cuestión de la verdad total” (Espósito, 2009b, p.117). Para Espósito, nos encontramos, no sólo ante el problema del monoteísmo religioso, sino del monoteísmo político, es decir:

.. -la idea de que a un único Dios debe corresponderle un único rey y un único reino - expresa la esencia misma de la inmunización en su versión más violenta: el cierre de las fronteras que no tolera nada externo a lo propio, que excluye la idea misma de un afuera, que no admite nada ajeno que pueda amenazar la lógica del Uno-todo. (Espósito, 2009b, p.118)

Hasta aquí va quedando claro que el paradigma biopolítico inmunitario como herramienta analítica es de un profundo potencial, puesto que centra su análisis en la configuración del ejercicio del poder más allá de su forma Estatal. Permite adentrarnos en las formas en que el poder como ejercicio soberano se filtra entre nuestras relaciones y mantiene un tipo de organización de la vida y el mundo a través de prácticas concretas. Coincidimos con Espósito cuando señala que la lógica inmunitaria de la biopolítica es quizá la expresión más precisa de la experiencia moderna, es decir, para comprender la ontología del presente: “la categoría inmunización -en su contraste frontal con la de comunidad- es la clave interpretativa de los sistemas políticos actuales más fructífera” (Espósito, 2009, p. 83).

1.3 Territorio, biopolítica y geopolítica: Democracia inmunitaria en Latinoamérica

Si, como referimos anteriormente, la biopolítica emerge como un tipo de poder que organiza la vida a partir de la noción de población como cuerpo viviente, esta noción está vinculada a la noción de territorio, puesto que la administración de la población requiere de una distribución y ubicación específica en un espacio geográfico en particular. Referimos al principio de este texto la importancia de ubicar la relación biopolítica y geopolítica del poder mercantil: “porque controla territorios y sus recursos y los integra en las dinámicas monetarias del mercado capitalista. Geopolítica porque esos territorios cuando forman parte de la acumulación capitalista se fracturan de manera irremisible de sus sociedades” (Dávalos, 2010, p.9); biopolítica porque “implica un dominio sobre los seres humanos y las sociedades que integra los cuerpos físicos, las subjetividades, las relaciones sociales, en las dimensiones del capitalismo” (Dávalos, 2010, p.9). No es casualidad que una de las condiciones de posibilidad de la Modernidad haya sido el expansionismo y despojo territorial a través de la colonización, que se ha consolidado como un medio por excelencia para la configuración hegemónica y las pugnas por la riqueza y el poder. La emergencia de la urbanización de los territorios y el nacimiento de las ciudades -y sus ciudadanos- como estructuras biopolíticas son un ejemplo de ello, pues estas permiten la seriación, individualización, registro, compartimentación, vigilancia y control de la población a través de saberes científico-militares, que también favorecían la industrialización de los territorios (Foucault, 2002). De esta manera, todo aquello que escapa a esa normalización

territorial -incluso al interior de una misma ciudad, pero sobre todo hacia afuera- empieza a ser leído como anómalo, salvaje y propicio a ser domesticado y también marginalizado (Sánchez-Laulhé, S/F).¹³

La población y el territorio no pueden ser entendidos como entes separados, su comprensión tendrá que ser necesariamente relacional, puesto que el territorio toma sentido respecto de los individuos que lo habitan y el tipo de vida que se pone en marcha en él, dando lugar a la idea de un cuerpo-territorio (Rossi, 2017). El gestionamiento biopolítico tiene muy clara esta vinculación, dado que sólo fue posible que este emergiera en un orden económico capitalista:

La biopolítica se perfila entonces hacia los fenómenos colectivos, el nacimiento y la muerte, la producción y el trabajo, la alimentación y el hambre. Será entonces la irrupción de una nueva razón gubernamental la que dará sostén institucional y técnico a esta nueva forma de poder. Se trata ahora de la preeminencia del 'gobierno' como poder típico, con aparatos y saberes específicos; de un proceso de conversión del Estado administrativo en Estado gubernamental en pos de consolidar la expansión capitalista (Rossi, 2017, p.53)

Actualmente, y tomando con precaución la distancia y la diferencia histórica y geopolítica entre la configuración de la realidad latinoamericana en comparación con la conformación del régimen biopolítico en Europa, diversos investigadores (Sánchez-Laulhé, s/f, Rossi, 217; Dávalos, 2010; De Boeck, 2017) han apostado por retomar el análisis del régimen biopolítico global para comprender la actual

¹³ La urbanización de los territorios es una estrategia fundamental para la implantación del modo de vida capitalista liberal, a través de esta se establecen las condiciones para atomización y disociación de la vida a través de la instalación de las ciudades y de manera más específica, la metrópoli, la unidad del modo de vida urbano y que pone en marcha de manera evidente estrategias inmunitarias y biopolíticas: separación, fragmentación, gestionamiento, administración, protección, seguridad, policía, vigilancia. La metrópoli, es por tanto: “la organización misma de los espacios y los tiempos que persigue directa e indirectamente, racional e irracionalmente, el capital; organización en función de su máximo rendimiento y de la máxima eficiencia posible en cada momento” (Consejo Nocturno, 2018, p. 39).

situación actual en América Latina, pues finalmente nuestra organización político-económica ha sido una herencia del modo en que hemos sido occidentalizados desde la colonización del continente americano y porque fue a través del saqueo de recursos naturales de Latinoamérica que pudo constituirse lo que actualmente conocemos como los Estados-Nación Europeos y sus potencias económicas. Como refiere Pablo Dávalos, es precisamente en Latinoamérica donde la violencia constante sobre sus poblaciones y territorios se expresa claramente la biopolítica del capitalismo, pues fue aquí donde “la humanidad transitó a la oscura noche del neoliberalismo. Fue en América Latina en donde el Banco Mundial pudo comprobar la eficacia de los dispositivos de intervención y control social. Es en América Latina donde la persecución y criminalización a las resistencias al neoliberalismo han alcanzado sus cotas más altas” (Dávalos, 2010, p.7). Aunque la biopolítica inmunitaria es un rasgo del orden global, la historia de despojo y colonización continua, otorga una especificidad a los modos concretos en que se expresa el dominio biopolítico:

Desde una perspectiva situada en América Latina, debemos remarcar los rasgos particulares de la expansión capitalista impulsada por las metrópolis. Las tierras del llamado Nuevo Mundo, dominadas bajo la lógica de ‘enclave’ (Cardoso y Faletto, 1979), alimentaron el gran desarrollo capitalista fundado en la apropiación de los recursos naturales y cuerpos de las mayorías indígenas, y en la empresa esclavista con origen en África, apalancado por el corrimiento de la “frontera mercantil” (Moore, 2003) para abastecer los crecientes mercados europeos de azúcar, minería de la plata y oro, tabaco, granos. Este modelo extractivista no fue una etapa del capitalismo en América Latina, más bien es constitutivo y condición permanente del desarrollo de este. La apropiación de los recursos naturales a gran escala para ser insertados como parte de los mercados internacionales (de materias primas o financieros especulativos) opera cada vez que el capital necesita fijar excedentes u externalizar costos sociales u ecológicos. Como nos plantean Teubal y Platinas (2012), tanto en la etapa de colonización y conquista; la era liberal y la conformación de las economías primario-exportadoras (fines del siglo XIX e inicios del XX); como en la etapa neoliberal permanece la condición colonial con la explotación de materias primas como una de sus dinámicas esenciales. (Rossi, 2017, pp. 54-55)

El modo de acumulación a través del despojo (Harvey, 2004) ha sido una constante en el modo capitalista, particularmente hacia las regiones colonizadas desde el siglo XV a través del imperialismo, pero que continúa hasta nuestros días en forma de Imperio (Hardt y Negri, 2000). Si bien el saqueo es una cualidad del capitalismo, los mecanismos se han actualizado, de acuerdo con Rossi:

... han aparecido mecanismos completamente nuevos de acumulación por desposesión. El énfasis en los derechos de propiedad intelectual en las negociaciones de la OMC (el denominado acuerdo TRIPS*) marca los caminos a través de los cuales las patentes y licencias de materiales genéticos, plasma de semillas, y cualquier forma de otros productos, pueden ser usadas contra poblaciones enteras cuyas prácticas de manejo ambiental han jugado un papel crucial en el desarrollo de estos materiales. La biopiratería es galopante, y el pillaje del stock mundial de recursos genéticos en beneficio de unas pocas grandes empresas multinacionales está claramente en marcha. La reciente depredación de los bienes ambientales globales (tierra, aire, agua) y la proliferación de la degradación ambiental, que impide cualquier cosa menos los modos capital-intensivos de producción agrícola, han resultado de la total transformación de la naturaleza en mercancía. La mercantilización de las formas culturales, las historias y la creatividad intelectual supone la total desposesión –la industria de la música se destaca por la apropiación y explotación de la cultura y la creatividad populares. La corporativización y privatización de activos previamente públicos (como las universidades), por no mencionar la ola de privatización del agua y otros servicios públicos que ha arrasado el mundo, constituye una nueva ola de “cercamiento de los bienes comunes”. (Rossi, 2017, p. 56)

Actualmente este proceso de acumulación capitalista se caracteriza por invadir casi en su totalidad la existencia social, subordinando incluso los aspectos creativos del trabajo; Villalobos-Ruminot señala que este modo de acumulación se expresa hoy

...en la proliferación de tratados de libre comercio, de préstamos y endeudamiento sin restricciones y de formas de acumulación por desposesión (para usar esa expresión de David Harvey), es decir, formas de renta o ganancia ya no basadas exclusiva ni principalmente en la explotación de la tierra (propia del modelo colonialista de extracción de plusvalía absoluta) ni en la extensión de la jornada de trabajo, sino en un tipo de acumulación basada en la tecnología y en la

especulación financiera que opera más allá de las restricciones históricamente impuestas por el Estado nacional. (Villalobos-Ruminot, 2013, p. 34)

Aunque con hemos referido esta etapa de acumulación capitalista es un asunto global, el modo en que opera en la región latinoamericana tiene particularidades históricas y políticas debido al modo en que el colonialismo y la modernidad se instalaron en América Latina a través del proceso de Conquista y a lo que Villalobos-Ruminot denomina el *nomos territorial del Estado moderno*, esto es, el modo en que se configura la instalación del Estado-nación en Latinoamérica y la soberanía imperial, desde el inicio de la colonización, pasando por las guerras de pacificación hasta el avasallamiento actual neoliberal de los territorios habitados por formas de vida no mercantilistas. Para este autor, es necesario liberarse del modo desarrollista y excepcionalista de comprender históricamente a la región latinoamericana, visión historiográfica que supone que después de la conquista del territorio ocurrieron los procesos de independencia que permitieron la madurez de la vida política y económica que ha derivado en la democracia actual y donde las dictaduras, guerras de pacificación y diversas formas de violencia política son excepciones en el camino del desarrollo y el progreso de la modernidad tardía latinoamericana. Esta lectura, nos dice Villalobos-Ruminott, es compartida tanto por ciertos sectores de izquierda progresista, como posturas abiertamente (neo)liberales y conservadoras que comparten como fondo de sentido la legitimidad del Estado-nación, la lógica republicana, la Constitución y su Derecho. Esta ontología política clausura sobre sí las formas de resistencia, reduciendo a único interlocutor de oposición válido el Estado-nación y limitando a la reivindicación de derechos a las apuestas resistentes, pues todo lo que se mueva por fuera de esa lógica es considerado criminal y como

un ejercicio no legítimo de la violencia que atenta contra las formas democráticas y de consenso. Esta racionalidad instrumental de la política moderna tiende a “reducir las formas de vida en común a una disputa permanentemente asistida por la voluntad de poder” (Villalobos-Ruminott, 2013, p. 33). Para Villalobos-Ruminott es urgente marcar el desacuerdo con esa lectura dominante en América Latina que permita: “... pensar los conflictos sociales más allá del estrecho marco estatal, es decir, como algo más que reajustes en la matriz de representación o en el modelo cultural onto-antropológico que intenta subsumir en una unidad pre-constituida todas las multiplicidades emergentes. (Villalobos-Ruminott, 2013, p. 29)

Y agrega que dicho desacuerdo deberá posibilitar abordarlos como:

conflictos constitutivos de la política, haciendo posible afirmar la diferencia entre la tradición historicista del excepcionalismo latinoamericano y las formas heterogéneas y materiales de imaginar la vida en común, sin necesidad de instalar una subjetividad emancipatoria definida por una agenda todavía inscrita en la estela jurídica del Estado y de las luchas por el reconocimiento (Villalobos-Ruminott, 2013, p.29)

La puntualización que hace este autor chileno adquiere un carácter fundamental cuando el actual despojo de los territorios a comunidades originarias a través de la privatización de éstos sólo pudo ser posible con la participación del Estado en un formato de estado mínimo, reducido, idóneo para la lógica neoliberal capitalista. Este Estado se caracteriza por la descentralización,¹⁴ esto es, la delegación de

¹⁴ La descentralización, señala Dávalos “es un dispositivo ideológico-político que permite desconectar los territorios de la soberanía del Estado-nación y sancionar esa desconexión a nivel contractual. En efecto, la descentralización como dispositivo legitimo ha generado una panoplia conceptual vasta y compleja que incluye dimensiones políticas, como aquella de la gobernabilidad territorial, dimensiones económicas como aquellas de la “competitividad territorial” y la “gobernanza de recursos”, dimensiones jurídicas expresadas en casi todos los textos constitucionales de los países de la región, dimensiones institucionales y políticas, como aquellos procesos de “participación local” que fragmentan las estructuras organizativas territoriales y comunitarias y las adscriben a la lógica de la descentralización, etc.” (Dávalos, 2010, p.164)

atribuciones del estado sobre su territorio a través de la emergencia de la categoría de lo subnacional o local derivando en una desconexión con los territorios, el Estado deja de tener injerencia directa sobre determinadas decisiones y su soberanía es trasladada a las corporaciones financieras internacionales y a las empresas transnacionales teniendo como legitimación jurídica los diversos tratados de libre comercio que colocan a las corporaciones como actores políticos (Dávalos, 2013). Esto significa un rompimiento con el Estado de bienestar, lo cual no significa, que ese tipo de Estado haya estado libre de su participación en el capitalismo, ni que sea un lugar deseado al cual sea posible llegar de nuevo; y por otra parte, tampoco significa que el actual Estado mínimo se suavice en sus formas de control y del ejercicio de la violencia, por el contrario se intensifican pero cubiertas por un discurso tolerante, incluyente, democratizador (Calveiro, 2012),¹⁵ en otras palabras, inmunitario:

Un estado violento, represivo, panóptico con respecto a sus poblaciones, y ausente de toda capacidad de regulación social ante los actores fundamentales de la globalización. Es el Estado que hace “rectoría” de las políticas públicas, que garantiza la “seguridad jurídica” de los actores de la globalización, que se ha descentralizado y ha transferido la capacidad de tomar decisiones públicas hacia las corporaciones y la finanza internacional. (Dávalos, 2013: 155)

Es en este marco que la privatización de los territorios adquiere otro sentido histórico y la llamada naturaleza se convierte en una mercancía en todo sentido pues se

¹⁵ Pilar Calveiro (2012) realiza un importante análisis respecto del cambio en las constelaciones de sentido en la transformación de la hegemonía mundial después de la caída del Muro de Berlín, esto es, el traslado del mundo binario a la conformación del mundo unido o único. Resalta, entre otros rasgos, que en el mundo binario las lecturas guerreras, confrontativas entre una apuesta de mundo (la socialista) y otra (la capitalista) eran abiertas, lo cual implicaba tener más claridad respecto de las coordenadas ideológicas de la hegemonía; en la actualidad, con la hegemonía del mundo único, es complicado descifrar esas coordenadas y sus implicaciones, dada la homogeneización del discurso tolerante, incluyente y democrático que oculta formas de violencia política aún más radicales que en la pasada configuración hegemónica.

inscribe en las lógicas de oferta y demanda a través del discurso de los *servicios ambientales* (Dávalos, 2013). Este tipo de relación con el territorio se ha dado en la región latinoamericana de manera independiente a la posición ideológica, en la mayoría de los gobiernos latinoamericanos se han dado reformas territoriales y por ende la intervención corporativa y la criminalización de las poblaciones que habitan esos territorios en pugna ha estado presente, pues como refiere Dávalos:

Hay una especie de hilo conductor entre el derechista gobierno de Álvaro Uribe en Colombia, y los gobiernos supuestamente de izquierda (o de centro izquierda) de Hugo Chávez en Venezuela, Lula en Brasil, Bachelet en Chile, Correa en Ecuador, Lugo en Paraguay, Vázquez en Uruguay, Ortega en Nicaragua y Kirchner en Argentina. De algún modo la misma trama los envuelve y les otorga un rasgo que los identifica y los hace comunes de manera independiente de su discurso político o su necesidad de autoidentificación. (Dávalos, 2013, p. 273)

Un Estado reducido pero represor, en donde su acción sostenida en el derecho es de rectoría, salvaguarda de los tratados de libre comercio, de los derechos de propiedad, un Estado a servicio de la gobernanza mundial de corporaciones que no puede desaparecer-por lo menos no hasta ahora- porque resulta un instrumento efectivo para el orden capitalista neoliberal. Al respecto, Dávalos hace una aseveración que quizás resulte incómoda para diversos sectores, pero que resulta pertinente para problematizar la actual configuración hegemónica y los modos de resistir:

Las demandas del Estado mínimo del neoliberalismo no significan que el Estado desaparece sino que se le debe utilizar estrictamente como mecanismo de protección a los derechos fundamentales dando énfasis a su carácter represivo y coercitivo. Puede aparecer como una contradicción pero mientras más se apela al discurso de los derechos más necesidad hay de la violencia legítima del Estado [...] los derechos fundamentales de los individuos se convierten en criterios de demarcación y fundamentación de la ontología política del Estado mínimo liberal, porque han creado una censura radical entre el ámbito del Estado y aquel del individuo [...] Los derechos fundamentales permiten garantizar esta medida y esta

ruptura ontológica entre la sociedad y el Estado, de ahí que el discurso neoliberal realice siempre una apelación al discurso de los derechos fundamentales de los individuos como argumento de legitimidad política para el proyecto del Estado mínimo. (Dávalos, 2010, pp. 233-234)

Así, el paradigma biopolítico-inmunizador permite comprender de manera específica el modo en que la vinculación cuerpo-territorio se constituye en espacio de pugna entre el interés capitalista-liberal del Orden Mundial, ya sea como Estado, o como Mercado Transnacional, y las formas de vida que se han generado desde tiempos ancestrales. El régimen biopolítico pone en marcha diversos tipos de técnicas normalizadoras para fortalecer la forma de vida capitalista y su gestionamiento: técnicas medicalizadoras, militares, jurídicas, económicas, pedagógicas, que no sólo toman al cuerpo-población-territorio como objetivo de control, sino también a los cuerpos individuales que lo conforman.

Así, es preciso enfatizar que la lógica biopolítica-inmunitaria no sólo toma como objeto de control a aquello que denominamos vida humana, sino a “toda la vida y sólo la vida, en su simple realidad biológica” (Espósito, 2009, p.160). A nivel global, la lógica biopolítica-inmunitaria ha tenido su máxima expresión en los totalitarismos de principio del siglo XX, particularmente con el nazismo alemán; a nivel regional, la expresión más clara de esa lógica puede identificarse claramente en las dictaduras del Cono Sur, particularmente con el golpe militar en Chile y la puesta en marcha de la agenda neoliberal desde la escuela de Chicago, como un gran laboratorio de experimentación. Sin embargo, la transición a la democracia liberal permitió el asentamiento del mercado neoliberal en su máxima expresión, cuando fue necesario hacer uso del terrorismo de Estado como instrumento neoliberal el

mercado estuvo ahí, hasta que empezó a ser obsoleto. Por supuesto, de ninguna manera suponemos que la caída de los regímenes dictatoriales en América Latina han sido puramente una decisión de mercado, la lucha social en sus diversas formas tuvo un papel fundamental, sin embargo, a la luz de las reflexiones referidas y elaboradas en este capítulo, no podemos actuar ingenuamente y seguimos a Dávalos cuando señala que:

En efecto, una dictadura se vuelve contradictoria y antitética con el esquema de “economía social de mercado” porque no permite la necesaria “seguridad jurídica”, habida cuenta de que transfiere políticos al dictador o al régimen despótico, poderes que bien podrían descansar en las anónimas fuerzas del mercado, y la seguridad jurídica es fundamental para la convergencia normativa y la gobernanza mundial. La idea política del neoliberalismo es la de transferir esos poderes políticos y decisorios a las fuerzas del mercado, y al interior de estas las empresas privadas y esto sólo se logra desde un “Estado social de Derecho”. (Dávalos, 2010, p. 266)

Y el autor agrega:

Las democracias que nacen en América Latina durante la década de los ochenta verán trazados sus límites y posibilidades. Tienen como tarea política construir y consolidar el neoliberalismo. Para que no queden dudas de que se trata de una transición geopolíticamente controlada el signo de la guerra y la conflictividad social se instalan como su horizonte de constitución política y social. En efecto, E.E.U.U. interviene en pleno proceso de transición democrática en América Latina generando puntos calientes de conflicto al que eufemísticamente se le conoció como “conflictos de baja intensidad”. La guerra, la intervención, la violencia y el miedo como heurística de la democracia permitieron que la transición sea ordenada y bajo un esquema previamente definido desde el poder imperial.¹⁶ Las democracias latinoamericanas tendrían que necesariamente adoptar el formato, al decir de Agustín Cueva, de “democracias restringidas”. (Dávalos, 2010, p.267).

Este régimen biopolítico-inmunizador expresado en la democracia inmunitaria-como señala Dávalos, democracia disciplinaria- es de tal eficacia que hasta cuando se

¹⁶ Esta reflexión arroja luz para comprender la actual vuelta a la derecha del sistema-mundo y de la región latinoamericana, una vuelta, que aún con todas sus resistencias ha transcurrido de manera “ordenada y pacífica” y justificada en mucho por las experiencias “antidemocráticas” de los gobiernos progresistas a quienes se les ha orquestado una campaña de descalificación sustentada en la defensa de la democracia.

pretende resistir a él se le puede estar fortaleciendo, pues mucha de la resistencia que se pone en práctica en la actualidad lleva consigo el mismo rasgo inmunizador de asumirse como subalterno intocable, al que nada tendría que afectarle y que al apelar al derecho puede apelar a su separación y al oscurecimiento de la conflictividad en la que participa. Por ejemplo, el racismo es una expresión ante la inmunización, asumirse apartados, superiores, intocables, creando miedo y persecución a cualquier alteridad que suponga un riesgo para su existencia. La democracia inmunizadora suele responder de modo similar al sustraer a cada cual en su propia esfera y bajo protección de sus derechos particulares, suponiendo la pacificación de un conflicto que en lugar de eso se intensifica y deriva en guerra civil. Este tipo de democracia constituye un dispositivo de poder que se extiende y se filtra entre la población través de estrategias de control y disciplinarias de mucho más alcance que los regímenes totalitarios y dictatoriales, pues se basan en la intensificación de la logística administrativa y de vigilancia:

La democracia disciplinaria es el final del camino de la democracia de la gobernabilidad y de la privatización del Estado. Es una democracia que utiliza la representación y los sistemas electorales como dispositivos de poder. Una democracia que cierra los espacios deliberativos, consensuales, críticos. Que absorbe la energía social y la lleva al agujero negro de su propio poder. Que se sustenta en una ciudadanía dócil, sumisa, disciplinada, temerosa y frágil que fragmenta las solidaridades sociales y las estructuras organizativas para convertirlas en un momento de su propia dinámica. Que convierte a la práctica de gobierno en razón de Estado y al partido de gobierno en gobierno de Estado. La democracia disciplinaria es una democracia panóptica en el sentido de que necesita vigilar, ordenar, sujetar y controlar. (Dávalos, 2010, p. 283).

La configuración del actual Orden Mundial, es decir, de la conformación de la hegemonía global, supone el despliegue de un poder biopolítico que se organiza geopolíticamente a través de rasgos de inmunización de las relaciones de

conflictividad y comunidad entre los individuos. Esto quiere decir que se constituyen procesos de exclusión, separación, sustracción y/o exposición de aquéllos a quienes se considera se tendría que proteger de algún riesgo y a quienes se consideran imprescindibles para la organización y fortalecimiento del actual orden global. La ilusión de que es posible una integración sólo oculta el efectivo re-seccionamiento de la humanidad (Brossat, 2008) que intensifica la oposición entre inmunizados y expuestos.

Ante este panorama, los procesos de resistencia social –especialmente los vinculados a la defensa del territorio- se enfrentan a un problema, pues la resistencia misma puede derivar en prácticas inmunizadoras e integradoras del orden al que se enfrentan y ocasionar que sus formas de vida sean absorbidas, neutralizadas, domesticadas o exhibidas de tal modo que su exterminio sea posible, frente a una multitud anestesiada en su ensueño de protección y seguridad.

Como referimos líneas atrás, el sistema biopolítico-inmunitario y su forma democrática se han constituido como estrategia para deshacer la vida en común, el *munus* como ley y compromiso con los otros que tanto amenaza los valores del progreso y desarrollo capitalista. Las formas colectivas y grupales de la democracia inmunitaria no representan en sí mismas ningún vínculo comunitario; la occidentalización del mundo actual nos dice García-Olivo (2005), es lo que se oculta detrás de la categoría de globalización a través de la imposición de la forma de vida neoliberal y la aniquilación y asimilación de todas aquellas formas que efectivamente se le opongan, es decir, de la diferencia radical (Dávalos, 2010). La vida neoliberal se sostiene en el rompimiento de todo tipo de apegos, solidaridades

y reciprocidades y en el repliegue sobre el individuo y su consiguiente apartamiento en esferas identitarias que se adhieren a colectividades generalmente cerradas donde lo que impera es la lógica de la pertenencia que se expresa en normatividades violentas, ya sea través de estrategias horizontales o abiertamente verticales, donde el sentido de organización se parece cada vez más a una corporación empresarial con rasgos dictatoriales.

Lo común no puede nunca emerger donde lo que predomina es el sentido de la privatización, la individualidad y la mercantilización. Es en ese marco de operaciones de las nuevas formas de despojo, en el que es preciso situar la comprensión de los procesos de resistencia y su uso de lo común como arma para la configuración de alternativas.

1.4 Horizontes en común, por un habitar como forma-de-vida

Ahí donde todavía es posible el habitar en común, el territorio y su forma de vida resultan una efectiva amenaza y contraposición al régimen biopolítico-inmunitario y al sistema neoliberal capitalista, puesto que la vida en común es ontológicamente contraria al mundo occidental y sus valores y aspiraciones. En Latinoamérica, quizás el modo más efectivo de colonización ha sido la imposición del sistema democrático inmunitario que ha invisibilizado otros modos de existir y hacer política, obligando a la mayoría de las apuestas resistentes a instalarse en sus lógicas y en sus reivindicaciones, utilizando sus mismas estrategias y su mismo discurso,

insertándose en el lenguaje del enemigo y, con ello, en su forma de vida.¹⁷ Raquel Gutiérrez (2017) refiere, al respecto, que en América Latina existen varios ejemplos contemporáneos de cómo movimientos sociales y diversas resistencias han derivado en la instalación de gobiernos progresistas incluso con Estados pluriculturales, sin embargo, esto no ha cambiado la realidad de quienes históricamente han sido “vulneralizados”. En contraste a esto, sostiene la misma autora, existen ejemplos de otros modos de hacer política donde se privilegian las puestas en marcha de lo común y no la lógica institucional y estatal, debido a que:

Son dos maneras contrapuestas de concebir lo político las que se confrontan, una concreta, plural, centrada en lo común y generalizable que no construye modelos abstractos sino que genera y abre caminos de reorganización de la convivencia, que se concentra, además, en la defensa y/o ampliación de las condiciones materiales que garantizan la reproducción de la vida; y otra forma política centrada en lo estatal que no termina de someter a crítica, aunque ahora se pretenda *plurinacional*, una gama amplia de compromisos epidémicos y ontológicos con la herencia de la Modernidad capitalista, en particular la defensa de la existencia de un lugar totalizan para lo universal afirmativo -el estatal- que es el sitio de enunciación por excelencia de la acumulación de capital en alguna de sus variantes. (Gutiérrez, 2017, p.83)

Lo inmunitario y lo común pretenden una defensa y producción y reproducción de la vida, sin embargo, como hemos sostenido hasta aquí, la perspectiva inmunitaria deriva en su propio encierro y contención, hasta el punto de poner en riesgo su continuidad; lo común, en cambio, propicia la vida en un sentido abierto, de intensidad y potencia y constante actualización.

Detrás de cada una de las múltiples propuestas por lo común, está la puesta en marcha de un habitar -con-otros - en constante continuidad, con la tierra, el aire, el agua, con sus diversos habitantes: animalidades, vegetales, con las rocas, las

semillas, eso que la modernidad occidental nos ha hecho creer que está desprovisto de vida y que sin embargo contiene apuesta de mundo y potencia. Habitar con otros significa que lo que occidente nos ha dicho que es humanidad, deja de ocupar el centro y el privilegio. Habitar en común implica vivirse por fuera del gestionamiento biopolítico-inmunitario, su gobierno, su occidentalización, sus formas globales, su estado, su derecho, su democracia, sus instituciones y normas, su epistemología y su ontología. Es por ello por lo que el habitar en común puede ser leído como una forma de ingobernabilidad, lo que posibilita que se constituya como una afrenta al paradigma biopolítico-inmunitario:

Es un entrelazamiento de vínculos. Es pertenecer a los lugares en la misma manera que ellos nos pertenecen. Es no ser indiferente a las cosas que nos rodean, es estar entrelazados: a la gente, a los ambientes, a los campos, a los setos, a los bosques, a las casas, a tal planta que yace en el mismo espacio, a tal animalidad que se suele ver ahí. Es estar anclados y tener posibilidades abiertas en nuestros espacios. (Consejo Nocturno, 2018, p. 97)

El paradigma operativo biopolítico-inmunitario se cuela como un marco de referencia práctico que, al ofrecer seguridad y distinción discrecionalmente, parece no sólo inofensivo políticamente, sino deseable efectivamente. Arrinconándonos en esferas de protección y cierto nivel de confort, que opera a la contra de las posibilidades configurar un habitar desde lógicas emergentes de encuentro y creación de lo común, de territorializar las formas de vidas que emergen en el encuentro con otros que no se reducen al modo confortable de explotación del vivir que supone el régimen práctico biopolítico-inmunitario.

Capítulo 2

Resistir, destituir y habitar desde Latinoamérica: más allá del antagonismo y la subalternidad

La insurrección no respeta ninguno de los formalismos, ninguno de los procedimientos democráticos. Impone, como cualquier manifestación de gran magnitud, su propio uso del espacio público. Es, como cualquier huelga determinada, política de hechos consumados. Es el reino de la iniciativa, de la complicidad práctica, del gesto, la decisión prevalece en la calle, recordando a quien lo hubiera olvidado que <popular> viene del latín “populus”, ‘asolar’, ‘devastar’. Es la plenitud de la expresión - en los cantos, en los muros, en las tomas de palabra- y, la nada de la deliberación. El milagro de la insurrección reside tal vez en esto: al mismo tiempo que disuelve la democracia como problema, figura inmediatamente un más allá de ella.

Comité invisible

2.1 Biopolítica-inmunitaria, neoliberalismo y democracia

Como hemos referido en el capítulo anterior, el paradigma biopolítico-inmunitario en que se sostiene actualmente la democracia de mercado a nivel global emerge propiamente con la modernidad y se caracteriza por tomar a la vida como objetivo del ejercicio de poder: gestionarla, administrarla, producirla, “Hacer vivir, dejar morir” (Foucault, 2002; Estévez, 2018); en contraposición al antiguo régimen que tenía como propósito primordial ejercer el poder a través de la producción de la muerte. Al tomar la vida, el capitalismo-neoliberal y su democracia biopolítico-inmunitaria pretenden protegerla de todo aquello que suponga un riesgo para tal proyecto, protección desempeñada principalmente a través de la violencia legítima del Estado-pero no únicamente- (Benjamín, 2001). El sentido de tal mandato es suprimir la vida de su potencia e intensidad, volviéndola un asunto individualizado y privatizado, rompiendo de esta manera con la amenaza que supone para tal

proyecto la vida en comunidad. Es necesario recordar, que esa vida que toma como objeto de su protección no es cualquier vida, es la vida que través de las diversas técnicas medicalizadoras y judicializadoras de gestionamiento dan como producto la forma de vida neoliberal; el resto de formas de vida, entre más distantes a este proyecto más perseguidas serán, poniendo en marcha múltiples estrategias, como el fortalecimiento de la violencia estatal y sus aparatos, pero también, a través de otros brazos del Estado, como el dispositivo médico que se ha encargado de controlar los cuerpos por medio de la imposición entre lo normal y anormal. En el caso más extremo, las vidas que más se opongan a ese despliegue de poder podrán ser aniquiladas por mecanismos necropolíticos.

A lo largo de la historia del proyecto moderno y su sistema capitalista el paradigma biopolítico-inmunitario ha tenido dos expresiones principales que se han producido de acuerdo a las necesidades de tal sistema, la expresión más evidente han sido los gobiernos totalitarios de principios del siglo XX y las dictaduras militares en Latinoamérica de mediados del mismo siglo, donde los métodos violentos de persecución estatal a lo disidente no necesitaban ocultarse ni disfrazarse de mecanismos democráticos. La otra expresión es la actual democracia occidental que se ha extendido como un proyecto globalizador de la mano del capitalismo, este tipo de democracia, como sugiere Alain Brossat (2008) y Roberto Espósito (2009a), es inmunitaria porque nace como un proyecto civilizatorio que pretende protegerse a toda costa de lo que pueda amenazarlo, desde lo que podría considerarse externo, pero particularmente del peligro interno. La inmunidad que se pone en marcha se sostiene principalmente en la lógica de seguridad a través de un despliegue de

vigilancia y control policiaco y militar, y a su vez, en la lógica de inclusión-exclusión. Este es quizá su mecanismo más sutil y el que más lo distingue de sus formas totalitarias, pues se basa en el control de las posibles resistencias y oposiciones al proyecto democrático inmunitario a través de uno de sus valores fundamentales: la integración e inclusión por medio de la neutralización y desactivación de la potencia transformadora de las resistencias (Brossat, 2008). Es cierto, que en el momento en que se perciba una oposición a este proyecto como una amenaza radical podrá aniquilársele incluso con las mismas estrategias heredadas de los regímenes totalitarios; sin embargo, la forma más común es tratar de neutralizarlas y pacificarlas pues esto permite el sostenimiento de la lógica inmunitaria, tal como actúan las vacunas en los organismos vivos, el *pharmakon*, cura y veneno a la vez, manejo y administración de las posibles amenazas sin que se pretenda como fin último exterminarlas.

La democracia inmunitaria es un proyecto global con particularidades geopolíticas, en-casi cualquier rincón del planeta al que miremos podremos dar cuenta de dicho proyecto puesto que su *locus* es el mercado y no los Estados-nación, estos sólo se han convertido en un garante de su desarrollo. De esta manera, las resistencias sociales que emergen no pueden ser únicamente opositoras al Estado, sino al proyecto inmunitario que encapsula al Estado moderno y al actual capitalismo neoliberal. Enfatizarlo es importante aunque parezca una obviedad, debido a que en la actualidad es posible distinguir movimientos, colectividades y diversas organizaciones políticas que se asumen como opositoras y resistentes a los modos violentos del Estado, pero que sin embargo no cuestionan de ninguna manera al

orden capitalista, y los rasgos heteropatriarcales que constituyen a ambos, reduciendo sus reivindicaciones al cumplimiento del Estado de Derecho, es decir, al mantenimiento de la democracia inmunitaria y de la correcta administración de la violencia, incluso apelando a las libertades de mercado: derecho de propiedad, individualidad, identidad, consumo. Este anhelo de privilegios particulares traducidos en derechos individuales se ha filtrado incluso en movimientos con tradición abiertamente opositora: movimientos campesinos, obreros, estudiantiles e incluso indígenas. A la democracia inmunitaria le es favorable la configuración de este tipo de reivindicaciones políticas que se expresan en la fragmentación de los movimientos sociales y en la conformación de esferas separadas o poco interconectadas en sus apuestas político-sociales.

El discurso de separación entre radicales y moderados, entre pacíficos y violentos o legítimos e infiltrados que se despliega desde los propios Estados, medios de comunicación y espacios académicos es parte de esa dinámica inmunitaria que sólo contribuye a la intensificación y mantenimiento del conflicto al interior de la población civil, anulando con ello el reconocimiento de las afectaciones y apuestas en común ante el proyecto biopolítico-inmunitario. Actualmente, el medio más eficaz del desmantelamiento de la fuerza de una insurrección es calificarla de antidemocrática y violenta o atribuirle el anhelo único de la democracia, tal como ocurrió en al proceso de la llamada primavera árabe (2010-2013), cuando lo que se estaba poniendo en marcha sobrepasaba el imaginario de la democracia, no era simplemente el derrocamiento de un tirano que fácilmente podía ser sustituido por otro seguramente autorizado por el gobierno estadounidense; como lo señala uno

de los testimonios de ese momento: “En Egipto, no hemos hecho la revolución en las calles con el simple objetivo de tener un Parlamento. Nuestra lucha, que pensamos compartir con ustedes, es bastante más amplia que la obtención de una democracia parlamentaria bien engrasada” (Testimonio anónimo, Comité Invisible, 2015, p. 56). Las estrategias neutralizadoras operan no sólo respecto de las resistencias, insurrecciones y movimientos sociales, sino también al interior de los propios Estados, cuando sus gobiernos pretenden impulsar algún mecanismo calificado de progresista y que pueda incomodar la economía liberal, inmediatamente, como señala Dávalos (2010), los operadores del mercado transnacional acusan esas políticas de antidemocráticas y/o populistas y, como hemos visto en Latinoamérica, cualquier gobierno con tendencias izquierdistas- aunque sean las más moderadas- es enseguida culpado de entorpecer el camino del desarrollo democrático. De esta manera, la democracia se ha convertido en el escudo de la economía neoliberal. Aquí, es importante advertir al respecto, el hecho de que no es suficiente asumirse como un gobierno de izquierda para garantizar intenciones democratizadoras; es necesario que desde una mirada crítica latinoamericanista desmitifiquemos la idea de los gobiernos de izquierda como implícitamente democráticos.

Ante este panorama es preciso replantearse la categoría de resistencia social en su sentido conceptual-y con ello también político-, pues como referimos anteriormente, la resistencia social en su dimensión más básica puede estar reforzando al proyecto de la democracia biopolítica-inmunitaria al sumarse a los valores del mismo, donde la oposición no tendría que ser necesariamente perseguida o erradicada, siempre y

cuando esté integrada a través de su atenuación y por ello no constituya una amenaza. Coincidimos con Deleuze, al referir que “Cuando el poder deviene biopoder, la resistencia deviene poder de la vida” (Deleuze, en Bordeleau, 2019, p. 62); es decir, si el objetivo principal de la biopolítica-inmunitaria es el gestionamiento y producción de la vida, las resistencias tendrían que estar forzosamente vinculadas a una forma de vivir que efectivamente se distancie y deserte de la forma de vida dominante, tanto en sus prácticas como en sus modos de subjetivación, aún más, cuando la expansión del poder biopolítico-inmunitario y su forma democrática ocurre de manera logística y por lo tanto técnica, se administra organizando la vida: calendarizando, suministrando, planificando, diseñando.

El poder es ahora inmanente a la vida tal y cómo esta es organizada tecnológica y mercantilmente [...] Quien determina el agenciamiento del espacio, quien gobierna los medios y los ambientes, quien administra las cosas, quien gestiona los accesos gobierna a los hombres. El poder contemporáneo se ha hecho heredero, por un lado, de la vieja ciencia de la policía, que consiste en velar <por el bienestar y la seguridad de los ciudadanos>, y por el otro, de la ciencia logística de los militares... (Comité Invisible, 2015, pp. 90-91)

En este sentido, la puesta en marcha de otras formas de vida está estrechamente relacionada con habitar el mundo de manera particular: como modo concreto de dismantelar esa logística y su infraestructura.

La resistencia como categoría analítica ha permitido comprender todo aquello que se ubique dentro del abanico de los movimientos sociales: insurrecciones, revueltas, luchas sociales, deserciones; cada una de ellas con apuestas y efectos distintos pero atravesadas por la noción de resistir. Sin embargo, hoy más que en otros tiempos es apremiante preguntarnos ¿cómo y a qué se le resiste?; incluso cuestionarnos si esa noción aún es pertinente, por lo menos tal y como la hemos

entendido hasta ahora. En este capítulo reflexionaremos respecto de esta categoría, en un primer momento haremos un acercamiento a sus contenidos y derivas principales para comprender sus alcances ante este panorama biopolítico-inmunitario y después argumentaremos el modo en que las apuestas de habitar en común desde Latinoamérica se colocan como una vía efectiva con fuerza transformadora y combativa.

2.2 La categoría resistencia: usos y límites teórico/políticos

Cuando se trata de investigaciones que tienen que ver con algún tipo de movimiento social o con algún sector marginalizado (ya sea religioso, de género, de etnias, etc.), la elaboración conceptual y teórica al respecto de esta categoría resistencia es regularmente limitada. Sucede que la mayoría de las veces se da por supuesto lo que se está entiendo por resistencia, su significado, su contenido teórico; en todo caso, lo más común ha sido designar las prácticas políticas de cualquier movimiento o colectivo social vulnerado como resistentes sólo porque se encuentran en una posición subalterna, dejando de lado que una práctica resistente sólo puede serlo en relación a las fuerzas de poder que identifica y a las que se opone, incluso, estas prácticas adquieren alcances y efectos distintos dependiendo de la lectura de la conflictividad en la que participan. Esta situación, estando de acuerdo con Modonesi (2006), nos plantea un problema teórico y conceptual: ¿qué es la resistencia? Este mismo autor corrobora que existen pocos estudios académicos que trabajan a fondo el concepto de resistencia, por mucho que se utilice el término esto no quiere decir que se trabaje conceptualmente. Asimismo,

Modonesi menciona que siempre que se quiera aproximar a las formas de resistencia social no solo es importante acercarse a lo que se ha dicho teóricamente, sino a las elaboraciones políticas que hacen los mismos colectivos o movimientos sociales. Agrega que son dos las acepciones que circulan principalmente respecto de la resistencia social: la teórica y la política. La primera de carácter débil y la segunda de carácter fuerte: “En el plano teórico, las definiciones más elaboradas de la categoría de resistencia configuran una versión débil, que podríamos llamar subalterna. En el plano político, las implicaciones en el uso de la categoría conforman una versión fuerte, que podríamos llamar antagonista” (Modonesi, 2006, p. 2). Es decir, para este autor la idea de una elaboración de resistencia débil consiste en que teóricamente se le coloca al lado de la dominación y como la otra cara de la moneda del poder, la resistencia siempre como subordinada a algo, por ello la considera como débil, más no incorrecta:

La piedra de toque que sostiene el edificio teórico es la ubicación (correcta) de la resistencia en el marco de las relaciones de dominación y de poder. A partir de allí, se abre la posibilidad de reconocer a la negociación permanente que caracteriza estas relaciones, en la cual existen márgenes de maniobra tanto para los dominados como para los dominantes. Los márgenes de acción de los dominados, el terreno de la resistencia, se vuelven así el objeto de análisis refinados que revelan los aspectos creativos de la acción colectiva. (Modonesi, 2006, p.3).

A su vez, Modonessi resalta un punto interesante que pocas veces es tratado conceptualmente, la idea de que subalternidad y antagonismo son asuntos distintos. La primera supone un rango de inferioridad que se opone a un dominio, la segunda, en cambio, refiere a una posición distinta, el reconocimiento de un enemigo, de un oponente. Si tomamos en cuenta este aspecto, la forma en que se lee y se enuncia

la resistencia tiene derivas totalmente diferentes. Ser resistente desde la subordinación tomará ciertas formas, tal vez referentes a la contención de un poder y desde el antagonismo otras, incluso más desafiantes que requiere la lectura del otro como Otro, como un conflicto abierto, declarado entre una forma de vivir y otra. Aunque ello no quiere decir que no se puedan ocupar ambas posiciones:

Esta perspectiva se dirige hacia la construcción de una noción de antagonismo que rebase su acepción común como sinónimo de contraposición de clase y se sitúe en el terreno de los procesos de construcción subjetiva de los movimientos sociales. En este sentido, el antagonismo puede configurarse como la contraparte de la categoría de subalternidad, formando una diada. Dos categorías complementarias que permiten visualizar dos caras de todo proceso de construcción subjetiva en un contexto de conflicto social e indicar una tensión fundamental en la formación de los movimientos sociales. (Modonesi, 2006, p. 8)

La resistencia ha sido conceptualizada de manera dominante a partir de estas dos lecturas basadas en posiciones identificables: el antagonismo y la subalternidad; la primera ligada de manera directa a la lectura marxista del poder, el Estado burgués y la lucha de clases; y la segunda, ligada a la visión de los actuales estudios postcoloniales. Ambos planteamientos insertados en la matriz clásica del pensamiento político moderno en la línea filosófica hegeliana, entendiendo al poder y la resistencia como lugares determinados, posiciones cuya tensión y conflictividad sólo podrá ser resuelta a través de la vía dialéctica. Hay, detrás de dichos enfoques una noción de poder sólo en el sentido represivo, unilateral, negativo y jerárquico que coloca énfasis en la figura del Estado, pero oscurece todas las otras formas de poder, particularmente en ciertas lecturas marxistas. Coincidimos con Han (2016) cuando refiere que esta visión no permite una lectura compleja de las relaciones de poder y resistencia, pues las concibe como una relación binaria y causal, cuando no

todo poder trae consigo una condición de resistencia ni todas las relaciones sociales están atravesadas por una sola dialéctica, puesto que no todo poder es represivo o jerárquico. Es bien sabido-desde Foucault- que el poder puede ser productivo y, a través de Gramsci, sabemos que la producción de hegemonía conlleva necesariamente consenso. En ese sentido, Modonesi señala que no se puede seguir hablando de una etapa de hegemonía neoliberal, esto supone dar cuenta de un reacomodo y reconfiguración del poder y las resistencias, en donde las irrupciones de corte antagonista, permiten complejizar las relaciones de poder y entender que tendríamos que estar atentos a las nuevas formas en que deriven las prácticas de resistencia:

En el vacío hegemónico, la posibilidad- probabilidad de crisis económicas o políticas se convierte en el potencial escenario de realización del antagonismo como fenómeno que trascienda sus límites estructurales, determine las coyunturas y protagonice procesos de transformación. Porque si bien los movimientos antagonistas son los protagonistas y los vectores de la ruptura epocal, no forzosamente lo serán de la nueva época. (Modonesi, 2008, pp-139-140)

Asumir y comprender la resistencia desde una posición subalterna tendrá efectos que podrán llevar a una exigencia del reconocimiento de este lugar por parte del poder, casi siempre a través de la identificación de un papel de víctima por parte del subalterno. Por su parte, la visión de resistencia desde el lugar de antagonismo ha derivado en la concepción de un Sujeto revolucionario asignado a la figura del obrero, que a través de la dialéctica de la lucha de clases llevará a la anhelada dictadura del proletariado; desde ese posicionamiento hay una declaración abierta de la lucha por el poder, la resistencia tendrá que resultar, entonces, en la toma del

poder por parte de los antagonistas. La idea de subalternidad apunta efectivamente a hacer visibles diversas formas de poder no sólo estatales (Banerjee, 2014), sin embargo, queda fácilmente atrapada en un lugar inamovible que es regularmente un tipo de identidad que al consolidarse puede reafirmar también la posición de quienes ostentan un poder, produciendo una paradoja de la cual sería difícil salir y donde las apuestas de emancipación se vuelven turbias.¹⁸

Ambos planteamientos arrojan coordenadas para comprender a la resistencia en un sentido práctico y político, sin embargo, ante el tipo de poder biopolítico-inmunitario que experimentamos actualmente pueden parecer limitados y poco efectivos, sobre todo porque giran hacia la reivindicación de una política identitaria, es decir, en un lugar reconocible que por lo tanto puede ser fácilmente atacado de manera directa o neutralizado por vía de la inclusión. No es casual que alrededor de todo el planeta se estén intensificando los brotes de movimientos que se desprenden de una lógica de identidad referida a una posición social específica como el género, la clase o la etnia, -como los llamados *Chalecos amarillos* en París y Bélgica, los indignados de Madrid, los Occupy en Wall Street y el primer momento de los piqueteros en Buenos

¹⁸ Aquí es necesario retomar la propuesta de Massimo Modonesi en relación a la articulación entre las categorías de subalternidad, antagonismo y autonomía. Modonesi, refiere que la tendencia sobrepolitizadora de la teoría ha derivado en una lectura de tensión y separación respecto de las mismas, en parte por las diferencias histórico políticas de sus principales teóricos: Gramsci, Negri y Castoriadis, respectivamente. En cambio, Modonesi sostiene que si a cada una de estas apuestas emancipatorias corresponde un marco común de referencia que puede complementarlas y articularlas para conformar un enfoque tripartito de las mismas, que permita comprender el proceso de la lógica del poder sobre (subalternidad), poder-contra (antagonismo) al poder-hacer (autonomía): “Este triple enfoque se justifica en la medida en que se reconozca que las subjetividades políticas son combinaciones desiguales de *sub- alternidad*, *antagonismo* y *autonomía*. dicho de otra manera, la configuración de los sujetos socio-políticos se da en *la combinación de y la tensión entre* tres componentes fundamentales. las combinaciones resultan, por lo tanto, de aportaciones diversas de cada componente; una configuración históricamente determinada implica pesos y medidas específicas” (Modonesi, 2010, p. 166).

Aires- donde lo que se pone en al centro de la insurrección es una inconformidad común, el modo en que diversas existencias se asumen trastocadas en múltiples aspectos por el capitalismo neoliberal, más allá de identidades particulares, pues estas quedan borradas. Esto no supone de ninguna manera que no haya quienes efectivamente resulten más afectados que otros, sin embargo, lo que importa en este tipo de expresiones insurreccionales es distinguir cómo resultamos afectados por el proyecto capitalista en su versión biopolítica-inmunitaria y no la conformación de diferenciaciones identitarias. Eric Bordelau (2019) sugiere, en este sentido, el modo en que en los tiempos actuales la idea de fortalecer las diferencias identitarias como forma de resistencia amenaza las posibilidades de una resistencia en común:

La identidad minoritaria se ha convertido en un componente clave del “nuevo espíritu del capitalismo” [...] Como explica François Cusset “la diferencia sobre todo terminó por autorizar una segmentación más fina del mercado, una extensión del capital a las esferas de la afinidad furtiva y de la intimidad clandestina, de la pequeña o de la invisible diferencia. Aún cuando debía invertir las fuerzas uniformizantes del capitalismo occidental, ‘la diferencia... se transformó, mientras tanto, en la principal herramienta de gestión del poder. (Bordeleau citando a Cussete, 2019, p. 20)

Esto no significa que la homogeneización de la vida no siga siendo un objetivo del orden actual, sino que esta se efectúa a través de la segmentación y producción de diferencias, o más bien de diversidades superficiales arraigadas en una subjetividad identitaria, es decir, individualista. Este tipo de diversidad alentada desde la democracia inmunitaria no es considerada una amenaza, pues opera dentro de los mismos términos de sentido del poder biopolítico neoliberal. Suely Rolnik (2018), señala que, en la actualidad, la intensificación de las fuerzas conservadoras alrededor del planeta puede entenderse porque estas y el proyecto neoliberal

comparten la misma moral y modelo de identificación subjetiva que denomina *inconsciente colonial-capitalístico*. Este tipo de proceso colonial nos dice Rolnik, se caracteriza por la aprehensión de la *fuerza vital*, lo cual significa la reducción de la experiencia de vida a la figura de Sujeto (autónomo, libre, racional, moderno), anulando la complejidad de las afectaciones del mundo sobre los cuerpos, restringiéndolos a la búsqueda de una identidad referida a un derecho o privilegio que la proteja, tal como opera la lógica biopolítica inmunitaria. De esta manera, cualquier movimiento social que se sostenga en la reivindicación identitaria será, fácilmente administrable y transformable en mercancía, a través de la producción de una subjetividad liberal humanista (Bourdieu, 2019) a la que ya Foucault había criticado y asocia con la lógica humanista dominante:

El humanismo es lo que ha inventado paso a paso estas soberanías sometidas que son: el alma (soberana sobre el cuerpo, sometida a Dios), la conciencia (soberana en el orden del juicio, sometida al orden de la verdad), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido a las leyes de la naturaleza o las reglas de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consentidora y 'adaptada a su destino'). (Foucault, citado en Bourdieu, 2019, p. 36).

Hasta aquí podemos dar cuenta de dos grandes problemáticas en la concepción dominante de la resistencia que están vinculadas; por un lado, la idea clásica de una oposición dialéctica que encuentra su razón de ser precisamente en eso a lo que se opone y, por otro lado, el lugar de subalterno con sus diversas derivas identitarias. Ambas concepciones conciben a la resistencia como un lugar determinado desde el cual se resiste, noción que ante las condiciones actuales tiene que ser replanteada. Para Franco Berardi, por ejemplo, la idea de la dialéctica como superación sólo puede ser pensada con relación al concepto histórico de totalidad y totalización, noción que no tiene cabida en el proceso de globalización y financiarización actual:

El concepto de totalidad implica un proceso en el cual aquello que es parte se disuelve y se conserva al mismo tiempo, se niega para reconocerse como un simple momento de una síntesis más alta donde la parte es negada y conservada simultáneamente. Se trata de un concepto esencialmente histórico. La totalización es el proceso mediante el cual aquello que se da en su separación es disuelto y subsumido, es decir, traducido en su negación, gracias a la cual este encuentra su alma, su vocación y su verdad. (Berardi, 2013, pp. 58-59)

La globalización, en cambio "... significa integración funcional de partes que mantienen su parcialidad independiente y, no obstante, funcionan conjuntamente gracias a interfaces que no modifican la interioridad, pero la conectan recambiando el conjunto" (Berardi, 2013, p. 59). No hay negación de ninguna de las partes, todas son integradas funcionalmente y por lo tanto no hay nada que superar. Este pensamiento dialéctico se ha convertido en un dominio ontológico y por lo tanto metafísico en la filosofía política y en los movimientos sociales y revolucionarios incluso en Latinoamérica. Pensamiento que se ha expresado, como señala Berardi, en una perspectiva finalista, la cual supone que "... a la totalidad existente del capitalismo debe seguir una totalidad superior. La totalidad fragmentada de la alienación, la totalidad de las contradicciones tiende a una superación, hacia una totalidad invertida que recomponga aquello que ahora se presenta separado" (Berardi, 2013, p. 74). Los regímenes de corte socialista ya nos han demostrado que no hay tal superación, sino actualización e intensificación del capitalismo.

Para Carla Lonzi (2004), el principio dialéctico para entender el poder y la resistencia es limitado y oscurecedor de múltiples formas de poder y dominio que se han perpetuado incluso al interior de movimientos revolucionarios y que también han impedido dar cuenta de formas de resistencia que desde ese lente teórico y político no pueden reconocerse. Sostiene, además, que esa lectura del poder es

sumamente masculina pues “La relación hegeliana amo-esclavo es una relación interna del mundo masculino, y es ella a la que se refiere la dialéctica, en términos deducidos exactamente de las premisas de la toma de poder” (Lonzi, 2004, p. 28). En ese sentido, Lonzi invita a reflexionar respecto de las aspiraciones de los sectores oprimidos a ocupar el poder o ser reconocidos e insertados por este y afirma que esas pretensiones son una actualización del yugo colonizador que se traduce en deseos de igualdad con quienes ostentan algún tipo de privilegio: “La igualdad es todo lo que se les ofrece a los colonizados en el terreno de las leyes y los derechos. Es lo que se les impone en el terreno cultural. Es el principio sobre cuya base el colono continúa condicionando al colonizado” (Lonzi, 2004, p. 28).

Acerca de esto, Gutiérrez Aguilar (2017) indica que actualmente existe cierta confusión respecto de las exigencias de diversas luchas sociales, se crea la sensación -hacia el interior de estas y como proyección social- de que la principal aspiración de los movimientos sociales es cultural y por lo tanto de reconocimiento, cuando la disputa fundamental es de corte material, territorial. Nosotros agregamos al respecto, que por ser una disputa material es una lucha por la vida, específicamente por la forma de vida y el modo en que hacemos habitable un mundo como este. Coincidimos también con Gutiérrez Aguilar cuando afirma que pocos son los movimientos que no se han dejado seducir por las “políticas pluriculturales y multiculturales absolutamente ligadas a la idea neoliberal de articular a todos y de administrar diferencias en términos de derechos concedidos” (Gutiérrez Aguilar, 2017). Si bien, como señala Lonzi (2004), deberíamos cuestionarnos si lo que se anhela desde las luchas sociales es ser *igualados* por medio del reconocimiento o

disputarnos el acceso al privilegio y a la *toma de poder*, también consideramos que no debemos renunciar al poder, en su sentido de acción sobre el mundo, de posibilidad de crear y transformar no como Sujetos de cambio y revolución, sino como existencias en común a una forma-de-vida no neoliberal. Someterse a la idea de Sujeto es renunciar a la posibilidad de un poder, para Bourdelau, siguiendo a Foucault, es necesario desprendernos y desbordar los límites que determinan al sujeto de derecho humanista de las democracias liberales para abrir paso a “la multiplicidad de los -devenires-revolucionarios, la ventana de politización más allá del liberalismo...” (Bourdelau, 2019, p. 37).

No obstante, seguimos fortaleciendo el pensamiento moderno predominante que se ha configurado con base a la noción de identidad y de la anulación de la diferencia, entendida como señala Berardi (2013), como aquello que acontece de forma contraria a la identidad, pues la diferencia es devenir. Esto trae consigo implicaciones importantes, particularmente cuando hablamos desde el pensamiento latinoamericanista en su dimensión política e intelectual y de propuestas que se realizan desde el *Sur epistemológico*, pues aún no hemos podido salir del paradigma moderno del Sujeto, la Historia, la Verdad -a la que muchas propuestas revolucionarias se suman-. En ciertas perspectivas de los estudios culturales incluidos los *estudios queer*, por ejemplo, la apuesta emancipatoria es colocada nuevamente en la identidad ya sea sexual o étnica y, “al querer exponer demasiado la afirmación de un derecho a la diferencia performativa nos hace perder de vista los problemas del apego a la identidad y del gobierno por individualización tal como diagnosticó Foucault” (Bordeleau, 2019, p.25). Al respecto, Berardi sostiene que:

Lo moderno pone en funcionamiento una máquina de reducción de la diversidad de las existencias humanas, o sea una máquina de homologación que la filosofía idealista supone perfecta, mientras que en la realidad de la historia moderna se vuelve interminable y totalitaria. La totalidad nunca se realiza como superación de las particularidades, sino que se limita a oprimir las particularidades sobreponiéndoles una máquina policial. (Berardi, 2013, p. 79)

Hasta aquí es evidente la idea de poder que prepondera desde la clásica lectura dialéctica, el poder entendido desde un modelo arborescente y por tanto jerárquico, que coloca en alguna figura y lugar determinado al poder: Estado, mercado, clase social, Iglesia. Como si fuera efectivamente posible encontrarlo arraigado en un sólo lugar. Para Lopetegi de la Granja (2009), dicha lectura resulta obsoleta.

Si en cambio, como señala el mismo Lopetegi siguiendo a Foucault, entendemos al poder como una trama de relaciones y no como algo que puede poseerse o atribuirse únicamente a una figura en particular, nuestra lectura será más amplia y compleja, pues las resistencias tampoco corresponderán a un lugar asignado. Por supuesto, esto “no implica que no podamos hablar de núcleos en los que el poder se condensa más o menos (centros de poder), o de estancamiento y persistencia de ciertos juegos de poder a lo largo del tiempo (estados de dominación)” (Lopetegi de la Granja, 2009, p. 195); pero no será el objetivo principal, y en ese sentido, la resistencia no podrá ser únicamente entendida como oposición reproductora del poder al que se opone. Lopetegui pone como ejemplo de ese juego de poder en el que comúnmente quedamos atrapados al llamado *conflicto vasco* y señala cómo este se ha convertido en dispositivo reproductor del orden al alimentar una

conflictividad que termina constituyendo y fortaleciendo al poder al que se enfrenta porque a la vez se configura su propio lugar de resistente-opositor:

El conflicto vasco es sobretodo el espectáculo de un conflicto que se concreta en tanto que realidad espectacular. Espectacular por separado de la vida cotidiana, como lucha privada ETA-Estado; y espectacular porque la oposición separada de perspectivas políticas divergentes no hace sino ocultar la 'unidad de miseria' subyacente para asegurar su persistencia. Las diferentes posiciones contrapuestas no hacen sino confirmar de forma ininterrumpida una realidad idéntica (obvia/tautológica) sin posibilidad de apertura coyuntural alguna. Todas las luchas en el interior del juego político sobredeterminante contribuyen a la reproducción de una misma realidad que deviene simple reiteración ininterrumpida de lo mismo. (Lopetegi de la Granja, 2009, p. 196).

Estos juegos de poder y la lectura de la conflictividad sociopolítica en términos binarios sostienen la lógica biopolítico-inmunitaria del proyecto capitalista-neoliberal de la que hemos hablado. Coincidimos con Marina Garcés (2002) cuando advierte que una de las derivas de este tipo de lectura de la realidad es quedar atrapados en la idea de lo posible o de los mundos posibles que tanto es reivindicado desde los movimientos sociales y el pensamiento emancipatorio tradicional, idea que aunque parece alentadora en realidad captura los procesos de resistencia al reducirlos evidentemente a lo que *puede ser efectuado* y no otra cosa, aquello que no ha sido pensado o imaginado. En otro momento de la historia, quizá hace 40 años y teniendo como referencia los años 60 del siglo pasado y su efervescencia social, la idea de otros mundos posibles podía hacer sentido, sin embargo, ubicados en las circunstancias actuales -donde lo posible se conformó como realidad capitalista- apostar a los posibles es apostar por la pasividad de la espera; es otra vez colocarse en una perspectiva finalista de una utopía por venir y no de un ahora que nos exige hacer, actuar, implicarnos. La subversión, nos dice Marina Garcés, sólo puede

devenir fuera de la noción de lo posible, puesto que esta problemática “se mide, paradójicamente, por las realidades que dibuja. Y el verdadero problema que nos plantea hoy es el de explicar cómo en toda opción, alternativa o elección, se confirma la obviedad de un mismo mundo” (2002, p. 1). Lo que aquí se plantea no significa de ninguna manera una resignación respecto del mundo que vivimos o una renuncia al combate de este, por el contrario, significa posicionarse en la subversión permanente pero no desde la clásica idea del antagonismo que reduce la resistencia a su versión reactiva y negativa de oponer, contener, permanecer desde el lugar y la identidad del oprimido o del subalterno y donde sólo se puede aspirar a los modos democráticos. Muchas de las insurrecciones y movimientos actuales exigen mirar por fuera de lo posible, como queda referido en un testimonio del documental *Get Rid of Yourself* de Bernadette Corporation acerca de las protestas contra el G-8 en Génova:

Ellos dicen “Otro mundo es posible”. Pero no queremos otro mundo, otro orden, otra justicia: otra pesadilla lógica. No queremos una gobernanza global, ser pulcro, ser ecológico, estar certificado por Porto Alegre. Queremos este mundo. Queremos este mundo como caos. Queremos el caos de nuestras vidas, el caos de nuestras percepciones, el caos de nuestros deseos y nuestras repulsiones. (Fragmento citado en Bourdelau, 2019, p. 49)

“No hay otro mundo, hay simplemente otra forma de vivirlo”, nos dice el Comité Invisible (2015) citando a Jacques Mesrine y con ello nos invitan a asumir las implicaciones del *ahora*, del momento en el que vivimos. Sostienen que las luchas sociales- particularmente del siglo pasado- nutrieron su resistencia apostándole a un porvenir. Hoy la situación es diferente y urge habitar el mundo de otra manera, porque habitar siempre tiene que ver con el presente y a diferencia de otros

momentos de la historia de eso que hemos denominado humanidad, el futuro está más en duda que nunca; como sostiene el Colectivo Situaciones: “Las movilizaciones actuales han abandonado las certezas respecto de un futuro provisorio. La presencia de la multitud en las calles no prolonga el espíritu de los años 70” (2002, p. 78). El mundo que conocemos está llegando al límite no sólo simbólico del que ya habían hablado algunos autores, sino a su límite material, por más que nos imaginemos otros mundos, lo más seguro es que este tenga sus días contados y con ello toda la vida, no sólo la humana; por ello, no hay lugar para la espera: “La esperanza, ese muy ligero pero constante impulso *hacia el mañana* que se nos comunica día tras día es la mejor agente del mantenimiento del orden. Se nos informa cotidianamente de problemas contra los que no podemos hacer nada, pero para los que sin duda *mañana* habrá solución. (Comité Invisible, 2017, pp.16-17)

En este sentido, quienes mejor han entendido la situación y la necesidad de actuar en el *Ahora* son los pueblos ancestrales. Siempre lo han entendido, pero es en estos momentos en que sus llamados producen más eco, son ellos quienes han sabido que no hay implicación más real con el mundo que habitarlo y que habitar supone configurar y hacerse de un territorio cuya vinculación es el vivir mismo, un vivir más allá de lo humano, sus inventos y su infraestructura. Para los pueblos ancestrales latinoamericanos el territorio no es un agregado o un escenario en el que ocurre la vida del hombre, es la condición de posibilidad de la vida y el vivir mismo, es una cualidad del mundo común. Sin embargo, para quienes hemos vivido la ilusión de ser occidentales el llamado a comprometerse con el entorno resulta novedoso

porque sentimos cada vez con mayor cercanía el agotamiento del mundo; al respecto de esto, Bruno Latour señala que es justo en la actualidad que la sensación de perder el mundo es colectiva por el enfrentamiento a la realidad del cambio climático como un fenómeno que no es *natural o evolutivo*, sino producto del capitalismo mundial. Es como si occidente hubiera descubierto que hay un mundo y que es finito, Latour señala que para los occidentales la tierra en la que hemos vivido era una tierra utópica que se extendería infinitamente a través de la modernización, utopía que nunca tuvo fundamentos materiales. Ante esta situación, nos dice este autor, resulta urgente un *aterrizaje*, bajar a la tierra, volver a lo terrestre: “Si aterrizásemos en lo terrestre, podríamos empezar a definir un mundo común. Entonces ya no podríamos permitirnos decir que no hay transformación climática, que los problemas de salud no nos conciernen, que la reproducción de abejas no es nuestro problema” (Latour, 2019, párrafo 29). Así, lo que para algunos significa una apuesta actual y necesaria de resistencia, para otros ha significado una forma de vivir anterior a la modernidad y sus despojos, pero que hoy adquiere rasgos de resistencia.¹⁹

¹⁹ Es importante señalar que el debate en relación al “mundo de occidente” versus “los mundos ancestrales”, “mundos indígenas” o apuestas que se colocan como opositoras al proyecto de occidente sin pertenecer a las dos anteriores, asume las fisuras, intersecciones y tensiones entre las diversas cosmovisiones. Por ejemplo, la lectura de Silvia Rivera Cusicanqui, quien sostiene la necesidad de pasar el discurso binario entre occidente y otros mundos, sin olvidar las formas de colonialismo actuales y la fuerza de las luchas anticoloniales; con su propuesta ch’ixi, que sume la dualidad y la importancia de habitar las contradicciones a partir de los diversos meztizajes, de esta manera, lo ch’ixi: “Surge como una metáfora que me comunica un escultor aymara —Victor Zapana— hablando de animales como la serpiente o el lagarto, que vienen de abajo, pero también son de arriba, son masculinos y también femeninas. Es decir, tienen una dualidad implícita en su constitución. Y eso me parecía a mí una muy buena metáfora para explicar un tipo de mestizaje que reconoce la fuerza de su lado indígena y la potencia para poder equilibrarla con la fuerza de lo europeo. Entonces se propone a lo ch’ixi como una fuerza descolonizadora del mestizaje. Lejos de la fusión o de la hibridez, se trata de convivir y habitar las contradicciones. No negar una parte ni la otra, ni buscar una síntesis, sino admitir la permanente lucha en nuestra subjetividad entre lo indio y lo europeo” (Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui, ver: <https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena>)

2.3 Resistir: una apuesta desde la vulnerabilidad del cuerpo

De acuerdo hasta lo que aquí hemos problematizado, la resistencia social como categoría de análisis, comprensión y acción política se complejiza. Consideramos que habría que ir más allá de su simple uso como adjetivo calificativo de cualquier práctica que corresponda a quienes se posicionen en el lugar de la subalternidad, la oposición o el antagonismo. La resistencia no es una cualidad que le pertenezca a una identidad o posición marginal o liminal:

Definida de esta forma, la resistencia sugiere la idea de un ser- en- contra de toda forma de poder. De hecho, para aquél que formula el poder de tal modo, como exterior a sí mismo, diferente de sí mismo, resistir es estar del lado correcto. Uno de los mayores aportes del pensamiento foucaultiano de la resistencia consiste en desdibujar aquella división un poco facilista y moralista entre poder y resistencia. De ahí la idea de una microfísica del poder que piensa la resistencia como el resultado de un libre juego de fuerzas, y no simplemente como reacción, siempre secundaria de un grupo o de un individuo que ha sido perjudicado. Posibilidad entonces de una resistencia que no sea simplemente 'reaccionaria', es decir, ontológicamente secundaria respecto del poder que la habría estimulado. Pues pensada en términos reactivos, la resistencia tiene necesariamente un corto aliento. (Bourdieu, 2019, p. 54)

Su raíz etimológica del latino *sistere*, que se refiere a mantenerse, detener, oponer y su intensificación en el prefijo *re* han encerrado la potencia de la comprensión de esta categoría, que además ha sido envuelta en una concepción de corte masculinista y paternalista al suponer que quienes resisten tendrían que salir, enfrentar y deshacerse de un estado de vulnerabilidad que impide la puesta en marcha de la resistencia o asumiendo que la resistencia es un estado de inferioridad política, de pura precariedad que necesita y exige la protección y reconocimiento de los poderes que los colocan en esa *posición*. Lectura que para nosotros está

afincada en las dos perspectivas dominantes de la resistencia y el poder que hasta aquí hemos referido: el antagonismo y la subalternidad. A diferencia de esto, la resistencia para nosotros sólo puede emerger de una condición de vulnerabilidad, no de su reconocimiento racional, sino de un reconocimiento que sólo puede pasar por lo sensible y, por lo tanto, por la corporalidad, o para ser más precisos, por la intercorporalidad:

...si aceptamos que parte de lo que es un cuerpo (y esto es por el momento un declaración ontológica) es su dependencia de otros cuerpos y redes de apoyo, entonces estamos sugiriendo que no es del todo correcto concebir los cuerpos individuales como algo completamente distinto unos de otros. Por supuesto, tampoco es que estén fusionados en una especie de cuerpo social amorfo, pero si no podemos conceptualizar fácilmente el significado político del cuerpo humano sin entender esas relaciones en las que vive y se desarrolla, no conseguimos el mejor escenario posible para los diversos fines políticos que buscamos alcanzar. (Butler, 2014, p.3)

La vulnerabilidad es algo que nos es común, en este sentido, la resistencia poco tiene que ver con un supuesto estado de conciencia o ideología política, y por consecuencia con el Sujeto moderno racional y autónomo. Pensadoras como Judith Butler (2014), Suely Rolnik (2019), María Inés García Canal (2005), Raquel Gutiérrez (2017) y Marina Garcés (2002) han reflexionado al respecto de la resistencia desde un lugar que cuestiona y se aleja de filosofía política dominante tanto en Europa, como en Estados Unidos y América Latina; con sus necesarias diferencias todas ellas coinciden en la importancia de la condición de vulnerabilidad para la puesta en marcha de las prácticas resistentes, pues sólo quien se reconoce afectado puede resistir. La resistencia como una afectación, como un acto que irrumpe, ya sea relaciones, el orden de las cosas, la cotidianidad, entornos, dominios. Resistencia y poder como un juego de afectaciones mutuas: “Afectar es

ejercer el poder, afectarse es la capacidad de resistencia, la cual aparece en todos los actos de ejercicio del poder. Así, pues, ejercicio del poder y resistencia son indisolubles”. (García Canal, 2005, p. 118).

La vulnerabilidad es la posibilidad de dejarse afectar, posibilidad que está más allá de la noción de lo humano, sino que se extiende a todo aquello que está vivo, es más, no hay manera en que la vida pueda sostenerse más que en la mutua afectación de lo viviente, incluida la muerte²⁰ como uno de los modos más radicales de afectación y que, sin embargo, no implica la aniquilación de la vida sino su constante posibilidad. Por supuesto habrá diferencias entre esos múltiples modos de afectación de acuerdo con las posibilidades corporales y las diversas alianzas que se establezcan, pero pensar la resistencia desde esta mirada hará que necesariamente la arranquemos del monopolio de lo humano y de la política en mayúsculas, así como de la agencialidad del Sujeto moderno.

La vulnerabilidad no significa ser víctima, aunque puede quedar aprisionada en esa condición mediante los distintos dispositivos paternalistas que en la actualidad se ponen en marcha para proteger *la vida*, dispositivos que son ante todo inmunitarios pues capturan su potencia y la colocan en una eterna pasividad reforzadora del orden de las cosas. Al contrario de la noción de víctima, la vulnerabilidad tiene que ver con lo expuesto, lo abierto, lo incierto, mientras que la víctima requiere seguridad y protección: “Somos vulnerables no sólo entre nosotros -un rasgo invariable de las

relaciones sociales- sino que esta misma vulnerabilidad indica una relación más amplia de dependencia e interdependencia que cambia la manera dominante de entender ontológicamente al sujeto corporizado” (Butler, 2018, p. 42).

Como se refirió al inicio de este escrito, las actuales condiciones biopolítico-inmunitarias se sostienen en mecanismos securitarios frente a todo aquello que suponga una amenaza a la forma de vida dominante, juega con la exposición y la inclusión, segmentando a la población entre expuestos e incluidos favoreciendo con esto el conflicto civil. Acompañamos a Butler cuando afirma que:

... la vulnerabilidad no es una disposición subjetiva, sino una relación con un campo de objetos, fuerzas y pasiones que inciden y nos afectan de alguna manera. Como un modo de estar relacionado con lo que no soy yo y que no es plenamente controlable, la vulnerabilidad es un tipo de relación que pertenece a esa ambigua región en que la receptividad y la capacidad de respuesta no son claramente separables una de otra y no se distinguen como momentos separados en una secuencia; de hecho, donde la receptividad y la capacidad de respuesta se convierten en la base para la movilización de la vulnerabilidad en vez de incitar su negación destructiva. (Butler, 2018, p. 49)

La vulnerabilidad, siguiendo a esta autora, no es pasiva ni activa por sí misma, pero sí es condición de posibilidad de la resistencia. Aunque es posible afirmar que existir es estar inmersos en ese campo de fuerzas objetivas que nos afectan y en las que incidimos, también es necesario no olvidarnos de los mecanismos de vulnerabilización que se ponen en marcha desde el régimen biopolítico-inmunitario constituyendo poblaciones más vulnerables que otras, es decir, más expuestas.²¹ Y es precisamente en quienes se encuentran más expuestos y por ello menos

inmunizados donde resistir es posible; en cambio, donde la inmunidad es casi total no habrá posibilidades del reconocimiento de vulnerabilidad, pues esta será evitada a toda costa; lo que habrá ahí, como señala Brossat (2008), es anestesia, imposibilidad de afectación.

Al respecto de esto, resulta interesante pensar algunos movimientos-varios de ellos temporales o transitorios- de la actualidad, donde lo que se exige es precisamente intensificar las medidas biopolítico-inmunitarias de los gobiernos actuales: más seguridad, más vigilancia, más policía, más protección. Contrario de esto, resistir es exponerse, incluso-como refiere Butler- deliberadamente a diversos riesgos como persecución, represión, criminalización o encarcelamiento, porque se hace de ello un acto corporal y político:

Toda reunión pública está acechada por la policía y la cárcel. Y toda plaza pública se define en parte por la población que podría no llegar a ella; ya sea porque son detenidos en sus límites, o no tienen libertad de movimiento y reunión o están arrestados y encarcelados. En otras palabras, la libertad para reunirnos en tanto que personas siempre está acechada por la detención de aquellos que ejercieron esa libertad y fueron encarcelados. Y cuando llegamos a espacios públicos o comunes con puntos de vista radicales y críticos, siempre hay una cierta expectativa - imaginada o real- que se produzca una detención. A veces andamos o corremos sabiendas en dirección a la cárcel, porque es el único modo de exponer las restricciones ilegítimas sobre la reunión pública y la expresión política. (Butler, 2018, p.38)

Así, más allá de que desde la misma democracia exista el derecho a la protesta, la resistencia, la insurrección y los procesos emancipatorios siempre correrán en dirección contraria a esta. La lucha social estará siempre por fuera de la lógica de la ley y el derecho, aunque en su camino pueda parecer que encuentra refugio temporal en la misma y si lo hace, será siempre de manera estratégica. No es que

la resistencia busque exponerse a toda costa a los riesgos, es que resistir implica estar inevitablemente en riesgo de ser afectado. Ahora bien, afectar y ser afectado, como lo indica no es un dejarse llevar, es un hacer frente a una afectación particular que requiere de cierta prudencia y por lo tanto necesita de una lectura cartográfica de las afectaciones en las que estamos implicados y de las derivas que deseemos tomar.

2.4 Resistencia como poder destituyente

La resistencia social, particularmente durante el siglo pasado, había tomado derivas enmarcadas en un anhelo de poder constituyente como oposición al poder constituido: aspiración a constituir otro Estado como resultado de una revolución proletaria. Actualmente, a la luz de las revoluciones proletarias que ocurrieron a lo largo del siglo XX y su actual derrota e incorporación al orden capitalista, otro imaginario se configura como necesario. En América Latina, por ejemplo, el resurgimiento de los llamados “gobiernos progresistas de izquierda”²² no ha sido suficiente pues se han tenido que acoplar a una maquinaria global capitalista que les ha dejado poco espacio de acción y que ha provocado un efecto de rebote ahí donde emergieron, con el regreso de gobiernos abiertamente derechistas y neoliberales, como ha pasado en Brasil o Chile.

Ante estos efectos de los anhelos constituyentes emerge un imaginario de insurrección que no pretende instituirse de ninguna manera, sino desagregarse,

²² Colocamos este enunciado entrecomillado, pues consideramos que actualmente la diferencia entre izquierda y derecha es hoy cuestionable, pues la frontera entre dichas vertientes es hoy cada vez más porosa y atiende generalmente un interés general de corte neoliberal.

desertar, fugarse. Colocarse en la constante insurrección. Esto es lo que Agamben (2014) llama la potencia destituyente:

... si al poder constituyente corresponden revoluciones, motines y nuevas constituciones, es decir, una violencia que funda o constituye un nuevo derecho, para la potencia destituyente se deben pensar estrategias completamente diferentes, cuya definición es la tarea política de lo que viene. Un poder que sólo ha sido derribado con una violencia constituyente resurgirá tomando otra forma, en la incesante, inconsignable, desolada dialéctica entre poder constituyente y poder constituido, violencia que funda el derecho y violencia que lo conserva. (Agamben, 2014, párrafo 14)

Agamben sostiene que la potencia destituyente es capturada a través del poder constituyente y neutralizada por este, haciendo que el primero no dirija su fuerza contra el orden jurídico sino solamente contra alguna figura histórica suya. En las actuales discusiones desde la filosofía política el debate respecto del poder constituyente y la potencia destituyente es de gran relevancia por sus apuestas prácticas y la comprensión de las resistencias y las insurrecciones. Existen quienes todavía consideran primordial la apuesta por lo constituyente y lo vinculan, por ejemplo, a la idea de multitud como el actual Sujeto revolucionario y como ejemplo de la vida en común, elaboración que todavía está demasiado enmarcada en el pensamiento político clásico y que aspira a que una minoría pueda convertirse en mayoría; esta idea ha sido sostenida por autores como Antonio Negri (2007). Por otro lado, están quienes -como Agamben- apuestan por una política por venir, una que no puede estar enmarcada en las lógicas clásicas y dominantes que nos han enseñado a través de los siglos, que son insuficientes y no pueden ser pensadas de manera universal; una política más allá del Estado y su democracia. Para esto, será necesario salirnos del dispositivo de la eterna dialéctica fundante de la

violencia, de la resistencia que vuelve a constituir poder. Agamben, siguiendo a Benjamin, sostiene que una vía a través de la cual podemos desprendernos de ese dominio ontológico, y por lo tanto político, es volver “inoperoso” ese poder, lo cual “significa volver inoperante, desactivar una obra. No se trata de la inercia, o de no hacer nada (que también es importante), sino de una forma de acción, de praxis o de obra, una operación que consistiría en desobrar las obras” (Agamben, 2016, párrafo 36). Es decir, quitarle el fundamento de sentido que lo hace efectivo, actuante sobre nosotros:

Sólo es neutralizado íntegramente un poder que ha sido vuelto inoperoso y que ha sido depuesto a través de una violencia que no mira a fundar un nuevo derecho. Benjamin identificaba esta violencia —o, según el doble significado del término alemán *Gewalt*, este “poder destituyente”— con la huelga general proletaria, que Sorel oponía a la huelga simplemente política. Mientras la suspensión del trabajo en la huelga política es violenta, “porque provoca [*veranlasst*, “ocasiona”, “induce”] sólo una modificación extrínseca de las condiciones de trabajo, la otra, como medio puro, está exenta de violencia” (ibid., p. 194). Ella, de hecho, no implica el retorno al trabajo “luego de concesiones exteriores y algunas modificaciones de las condiciones laborales”, sino la decisión de reanudar el trabajo sólo si este ha sido íntegramente transformado y no es impuesto por el Estado, es decir, implica una “alteración que este tipo de huelga no provoca [*veranlasst*], sino que más bien realiza [*vollzieht*]” (idem.). En la diferencia entre *veranlassen*, “inducir, provocar”, y *vollziehen*, “cumplir, realizar”, se expresa la oposición entre el poder constituyente, que destruye y recrea siempre nuevas formas de derecho, sin jamás destituirlo definitivamente, y la violencia destituyente, que, en la medida en que depone de una vez por todas el derecho, inaugura inmediatamente una nueva realidad. “De ahí que la primera de estas operaciones da existencia a un derecho, mientras que la segunda, en cambio, es anárquica” (Agamben, 2014, párrafo 22).

Lo destituyente configura formas-de-vida, no se queda atrapado en reivindicaciones fragmentadas ni representacionales, no aspira a reformas; su objetivo no es obtener un derecho o una garantía individual, no pretende la repartición de privilegios ni anhela la inclusión inmunitaria, no defiende identidades particulares ni tendrá como objetivo la exigencia o mejoras de la infraestructura. Su acción, como señala

Agamben, se coloca en el *afectar efectuándose*, en el devenir constante, en el *Ahora* que referimos líneas atrás. En la implicación inmediata con el mundo que no está atravesada por la racionalidad moderna ni por una finalidad última. Lo destituyente requiere, según Agamben: “hacer uso del cuerpo, y eso querría decir la afectación que experimentamos al estar en relación con otros cuerpos. Desde mi punto de vista, eso es la vida, como lugar verdadero de lo político. Si hay un sujeto político, es aquél que se ve afectado por su relación con otros cuerpos” (Agamben, 2016, párrafo 30); y esto sólo puede ocurrir cuando lo común se pone en marcha y no en lo inmunitario.

Para el Colectivo Situaciones, la destitución:

... parece ser una operación de significación mayor: si la política realizada en términos de institución soberana encuentra su punto de ser en la constitución estatal de lo social, la acción destituyente parece postular otra vía de practicar la política, de enunciar el cambio social. Tal destitución no implica una *apolítica*: la renuncia a sostener una política representativa (de soberanía) es condición -y premisa- de un pensar situacional y de un conjunto de prácticas cuyos sentidos ya no son demandas al estado (2002, p. 43).

Cuando se realiza ese desplazamiento que parece sutil, pero es sumamente poderoso, se abren las posibilidades de otra política que no pretende ser constituyente porque no pretende fundar otro Estado con su sociedad, o mejorar la democracia, ni siquiera desea otra democracia. Irrumpe en los límites de la imaginación política y de la vida que conocemos. Ahora bien, esta fractura o apertura que se puede poner marcha respecto de lo constituyente y constituido no es algo que pueda ocurrir fácilmente, pues los múltiples dispositivos de ordenamiento están por todos lados, particularmente porque han penetrado de manera profunda en nuestra subjetividad, (no sólo operan fuera sino dentro de

nosotros. Y porque además de esto el mismo orden en el que vivimos procede de manera anárquica (Agamben, 2016).

Si, como hemos argumentado al inicio de este capítulo, el tipo de poder que experimentamos se vierte sobre la vida misma separándola entre la vida política (bios) y la vida biológica (zoe), reduciéndola a *nuda vida*, esto es, vida administrable que es capturada en una serie de mecanismos inmunitarios que terminan arrancándole su potencia vital; es precisamente desde la vida que la resistencia tiene que emerger, no como oposición y contención eterna que deriva en el mantenimiento del orden, sino como la puesta en marcha de otros modos de afectación que traspasen la noción de resistencia y configuren efectivamente otra forma-de-vida, como una fuga a ese dominio. La vida en ese sentido será insurrección en acto y no meta ni utopía, insurrección porque destituye los fundamentos operantes, en sus dimensiones macro y micropolíticas y en sus alcances objetivos y subjetivos.

2.5 Habitar y resistir, aportes desde Latinoamérica

“Poner lo humano en el centro era el proyecto occidental”. Ya sabemos a dónde ha llevado. Ha llegado el momento de abandonar el barco, de traicionar la especie. No existe ninguna gran familia humana que exista de manera separada a cada uno de los mundos, de cada uno de los universos familiares, de cada una de las formas de vida que siembran la tierra. No existe ninguna humanidad, sólo existen terrestres. Nosotros, los revolucionarios, con nuestro humanismo atávico, haríamos bien en fijarnos en los levantamientos ininterrumpidos de los pueblos indígenas de América Central y América del Sur durante los últimos veinte años. Su consigna podría ser “Poner la tierra en el centro. Se trata de una declaración de guerra al Hombre. Declararle la guerra: esa podría ser una buena manera de hacerle volver sobre la tierra, sino se hiciera el sordo, como siempre.

Comité Invisible.

Parte de lo que hemos sostenido hasta aquí es cómo las condiciones materiales en que hoy se da la existencia son prácticamente invivibles, pues sólo las podemos vivir en su dimensión administrada, biopolítica e inmunitaria. No sólo es que el mundo sea actualmente inhabitable ¿cómo es que podemos *vivir* en condiciones absolutamente contaminadas y devastadas?, sino que hemos renunciado desde hace siglos al ejercicio de habitar el mundo, particularmente quienes hemos sido occidentalizados. Vivir implica habitar, vincularnos con nuestro entorno, configurar un hábitat. Sin embargo, nuestros días transcurren al interior de una infraestructura que no diseñamos y muchas veces no pedimos.

La forma-de-vida no neoliberal sólo puede emerger con relación a un habitar determinado anclado en un territorio. Habitar un territorio se contrapone al habitar la infraestructura diseñada por el orden actual, no se trata de destruirla, sino de destituir la, habitarla por fuera del mandato administrativo. Habitar en común tiene

que ver con el buen vivir como afirmación política que tanto han defendido los pueblos indígenas; esta noción, según la antropóloga maya Aura Cumes:

... no es solamente un pensamiento, una filosofía o una teoría, es antes que nada una experiencia de vida. Es decir, es a la vez un pensar, un vivir y un sentir. En tanto es una manera de experimentar la existencia es profundamente espiritual. En esta concepción de la vida se enseña que todo vive: la tierra, las montañas, el agua, las plantas, el sol, la luna, las estrellas, así como todo lo que no vemos pero tiene movimiento. Así, el universo se compara con un gran tejido; animales, seres humanos y todo cuanto vive, somos un hilo de ese tejido. Todo está interconectado, interrelacionado, es complementario e interdependiente, de modo que el deterioro de algo desencadena la descomposición de todo. (Cumes, 2014, p. 8)

Las múltiples resistencias que recorren Latinoamérica en los años recientes reconocen cada vez más este saber que se mantiene y se actualiza desde los pueblos ancestrales, se comparte, se nutre y se transforma. Este resistir desde la existencia misma funda otra política, que no se sostiene en la relación dialéctica con el poder estatal, ni tiene como finalidad última la fundación de más derechos-aunque no se opone a ello-, sino que corre subterráneamente por otra vía, una vía ontológicamente y epistemológicamente distinta a la política occidental, incluso respecto de su misma forma democrática occidental, porque al colocar lo común como apuesta emancipatoria la idea democrática -con su individuo autónomo y racional- queda destituida. Por supuesto que estos rasgos no aparecen de modo exclusivo en nuestra región, sin embargo, el modo en que se expresa en diversas resistencias -sean ancestrales o no- tiene que ver con el vínculo que aún con los siglos de colonización, apropiación y exterminio se sigue manteniendo respecto de otros modos de organizarse, de hacer política y de existir. En este sentido, la apuesta desde el cuerpo, el territorio y la vulnerabilidad constituyen un rasgo fundamental de los modos de resistir desde y en Latinoamérica. Al respecto, la pensadora mapuche María Moreno señala:

La recuperación del trabajo con el cuerpo como vehículo creativo, emancipatorio y creador de conocimientos, espacio de memorias. Creemos que el cuerpo ha sido despojado de su sensibilidad, de su carne de sus vísceras, de sus miserias, de sus gozos y sus placeres, por lo tanto, nosotras lo ponemos como centro en nuestros diálogos y metodologías. Deseamos que el cuerpo hable “de sí” y es en esta apertura donde encontramos la emergencia de la rebeldía para la construcción de otros mundos posibles. (Moreno, 2020, párrafo 19.)

La vida en común sólo puede darse en lo que está abierto a lo múltiple, en lo que dispone una forma de vida común en el habitar y no en el ser, como nos lo mostró el nazismo a principios del siglo XX y lo está mostrando la derecha ultraconservadora de diversos gobiernos actuales en Latinoamérica y el resto del mundo con sus políticas segmentarias e inmunitarias. Ante ello, es indispensable repensar el modo en que construimos alianzas y comunidad, si es que pretendemos resistir no como aguante o permanencia, sino como creación de vida y territorialidad.

Capítulo 3

Democracia biopolítica/inmunitaria en el Estado chileno. Un paradigma para comprender la región latinoamericana

El golpe no sólo fue un evento trágico inscrito en las coordenadas del trauma y la biografía individual, sino también operó una profunda transformación económica y política en el país, en cuyo horizonte todavía estamos alojados. El pasado del golpe tan sobre-codificado por las imágenes en blanco y negro que la televisión explota a mansalva, con sus tonos nostálgicos y con una música de fondo que parece remitir a una ingenua infancia colectiva, no está en el pasado, sino en la perpetuación cotidiana del crimen, de la explotación, de la impunidad y de la consagración del modelo de sociedad que surgió violentamente el 11 de septiembre de 1973.

Sergio Villabos-

Ruminott

*Un país con olor a lacrimógena...
Ya van 30 años y no se va.
Alex Andwandter.*

Hasta aquí hemos sostenido cómo el paradigma biopolítico-inmunitario de la actual democracia occidental se ha impuesto globalmente como forma dominante de organizar la vida y de hacer política. Este paradigma-sostuvimos en el Capítulo1- centra su ejercicio de poder sobre la vida misma, generando una serie de mecanismos encaminados a administrar y producir la vida en términos de los valores capitalistas y neoliberales: individualidad, productividad, seguridad, instrumentalidad. Generando, a través de ello, relaciones inmunitarias sostenidas en la protección, sustracción y exposición de unas vidas respecto de otras: la intensificación de fronteras entre los Estados-Nación, la división entre legales e ilegales, entre sanos y enfermos, entre ciudadanos y criminales, la configuración del miedo a los otros, al contagio de formas de vida que pongan en riesgo la aparente

civilidad democrática/neoliberal; son algunos ejemplos de los modos en que este paradigma organiza la existencia.

Estas disposiciones inmunitarias, tienen además otro rasgo fundamental: la anulación o captura de todo aquello que pueda representar algún tipo de riesgo a la lógica de este orden biopolítico-inmunitario. Esto no sólo se lleva a cabo mediante mecanismos abiertamente violentos de amenaza, persecución y muerte que muchas veces son cubiertos de artilugios legales para argumentar que esas formas defienden la democracia y acusar a ciertas prácticas de organización política y de resistencia social de antidemocráticas. Sino que dicha aniquilación y neutralización de lo que es considerado un riesgo o amenaza también opera a través de la inclusión de formas de vida disidentes que son despojadas de su potencia transformadora, convirtiéndolas en diversidad, usando sus dimensiones identitarias y culturales como un producto más de mercado. Esta lógica de inclusión/exclusión produce derivas importantes en la configuración de prácticas de resistencia social, pues este modo de operar de la democracia inmunitaria pretende romper con la lógica de afectación común y fortalece las reivindicaciones particularistas de organización política.

Latinoamérica también experimenta la democracia biopolítica/inmunitaria, pero vinculada a una crudeza de procedimientos de homogeneización y saqueo de manera histórica. Es este rasgo el que consideramos, caracteriza dicho paradigma en su implementación en el sur global, donde se pretende capturar no sólo la multiplicidad de la vida humana, sino también la complejidad de sus territorios y las

distintas formas de vida que lo conforman: semillas, bosques, ríos, lagos, animales no humanos, etc. Reduciendo todo ello a una mercancía; sin embargo, como argumentamos en el capítulo 2, es también en esta región donde las prácticas de resistencia se vinculan profundamente a una apuesta por el vivir y el habitar.

En el presente capítulo analizaremos y expondremos las particularidades que han conformado a la democracia biopolítico-inmunitaria en el Estado chileno para, en primer lugar, comprender un caso que ilustra la consolidación de este paradigma en la región y que permite pensar en el resto de la región latinoamericana; caso que además ha sido calificado como el laboratorio neoliberal en América Latina. En segundo lugar, este análisis permitirá comprender-en el siguiente capítulo- el alcance de las prácticas de resistencia en un territorio que ha experimentado los embates constantes del Estado chileno y de la democracia biopolítica-inmunitaria: Wallmapu.

3.1 Dictadura, transición y constitución política: más allá de la lógica excepcionalista

Para dar cuenta de la instalación de la democracia-biopolítica inmunitaria en el Estado chileno es necesario mirar al proceso de la dictadura de Augusto Pinochet como momento fundante del paradigma inmunitario. Es a través de este proceso que se empiezan a conformar varios de los mecanismos y características que- aunque parezca contradictorio- permitieron la instalación de la actual democracia. Para ello, y siguiendo a Sergio Villalobos-Ruminott, es necesario realizar una interpretación no excepcionalista del golpe militar por parte de Pinochet y su

subsecuente dictadura militar. Para este autor, el pensamiento historiográfico latinoamericano ha sido influenciado por lo que él llama la *intelligentsia chilena*,²³ la cual consiste en la conformación de un grupo de pensadores e intelectuales de corte progresista, neoliberal y concertacionista, integrado por personajes de derecha y centroizquierda arrepentidos de su militancia. Esa *intelligentsia* sostiene una mirada evolucionista y desarrollista de la historia, desde la cual se reivindica, por ejemplo, la idea de que en Chile y otras regiones de Latinoamérica se han cumplido más de doscientos años de independencia o que las dictaduras latinoamericanas sólo fueron una excepción en la evolución de la historia democrática de esta región del continente; lo que supondría que Latinoamérica corre en una línea recta de desarrollo similar a Europa, pero de manera retrasada e interrumpida. Esa lectura historiográfica se reduce a una perspectiva simplista, universalista y colonialista que sin duda se ha filtrado en la comprensión histórica de la región y con ello, en la disputa por la memoria histórica en América Latina:

En este sentido, las versiones oficiales del progreso latinoamericano pertenecen a esa misma operación fundacional, no sólo porque instalan el momento inaugural de la Independencia, sino porque organizan el archivo material de la historia regional según los criterios de legitimidad del Estado nacional, un Estado que aparecería como desenlace natural de la historia republicana y como garante del predominio de la constitución (Villalobos-Ruminott, 2013, p. 23).

Esa tendencia historiográfica dominante, permite leer al golpe militar de Pinochet como una excepción en la línea del desarrollo y progreso democrático de la historia reciente del estado chileno: un error y un asunto que se quedó en el pasado y donde la transición a la democracia permitió superar esa pesadilla. En ese sentido, Villalobos-Ruminott afirma que es necesario:

...desbaratar el fetiche de la excepcionalidad (*¿Cómo nos pasó esto a nosotros?*), y mostrar que el golpe y la calculada ingeniería refundacional, ni fueron excesos militares imponderables, ni hechos del pasado, sino que responden a una racionalidad específica que todavía determina los límites del debate político y de las prácticas democráticas en la actualidad. (Villalobos-Ruminott, 2013, p.14)

Al colocar esta idea como vector de comprensión de la dictadura y el golpe, la actual democracia aparece como la continuación de la dictadura por otros medios, y no como horizonte teleológico de la política contemporánea, a través de la cual se miden todas las apuestas políticas y sus resistencias; como si por fuera del Estado, el capitalismo y la democracia, nada pudiera existir. Villalobos-Ruminott, analiza el golpe como un doblez de la soberanía estatal, invitando de esta manera a deshacernos de la idea dominante del Estado y su soberanía como ejes articuladores del pensamiento político, pero sobre todo como interlocutores o referentes exclusivos de las luchas sociales y las formas de resistencia. Para este autor,

Las dictaduras fueron tanto operaciones biopolíticas cruentas y calculadas (que utilizaron sistemáticamente tortura y el asesinato, como *conditio sine qua non* para la transformación de la sociedad), como también regímenes de modernización institucional y de liberación financiera, siendo otra vez el caso chileno, bastante ejemplar: para David Harvey (2005), entre muchos, la dictadura de Pinochet y la implementación del programa económico de los "Chicago Boys"²⁴ asociada a la transformación neoliberal contemporánea, constituye un caso paradigmático en el mundo contemporáneo. (Villalobos-Ruminott, 2013, p. 17)

La dictadura, como mecanismo biopolítico, es más que su forma abiertamente violenta e impositiva, es-sobre todo- un mecanismo de producción de la vida neoliberal y la instalación de sus formas. En este sentido, es necesario poner

²⁴ Se conoce como Chicago Boys a un grupo de economistas chilenos que fueron enviados a la Universidad Chicago para estudiar economía bajo tutela de teóricos neoliberales como Milton Friedman. Integrándose a su regreso a Latinoamérica a diversos gobiernos. Ver: Fuentes, C. y Valdeavellano, R. (2015) *Documental Chicago Boys*, La Ventana Producciones, Chile.

atención no sólo a sus rasgos abiertamente represores, lo que a estas alturas de la reflexión histórica sería una obviedad, sino en sus maneras más sutiles de gubernamentalidad neoliberal, esto es, de administración y producción de comportamiento.

Carlos Pérez Soto (2013) sugiere que es preciso distinguir entre lo que él denomina dictadura imaginada y dictadura real; pues señala que se ha promovido una narrativa de mistificación del terror de las dictaduras militares del Cono Sur que ha llevado a considerar que la democracia existente es un triunfo ante ese acontecimiento. Además, nosotros consideramos que, debido a esa mistificación, se piensa también que las formas democráticas actuales son una conquista de los movimientos armados de los años 60 y 70, cuando estos no tenían como horizonte político una democracia neoliberal como la que vivimos.

La dictadura militar chilena, afirma Pérez-Soto (2013), fue un proyecto heterogéneo fundamentado racionalmente que se puede dividir en el periodo del terror: septiembre de 1973-abril de 1978; y el periodo del miedo: mayo 1978-octubre 1989:

Durante el terror, después de un breve período de violencia vengativa e indiscriminada (septiembre-noviembre 1973), se practicó el exterminio físico de las estructuras partidarias de los movimientos de izquierda de manera sistemática y planificada. Tan planificada que cuando se observa la militancia de los asesinados y desaparecidos de cada época se ve claramente que 1974 fue el año del Movimiento de Izquierda revolucionaria (MIR), 1975-76 el de los militantes socialistas, 1976-7 el de los comunistas. Tan sistemática que cuando se observa la relación entre torturados y desaparecidos se constata que, en general, salvo los inevitables excesos debidos a la brutalidad de los procedimientos, sólo se torturó a quienes resultaran necesarios para encontrar a los objetivos, y solo se asesinó y se hizo desaparecer a los objetivos principales, que eran los cuadros que formaban la estructura de los partidos perseguidos. Se pueden invocar decenas, y quizás

cientos, de excepciones (los torturados fueron decenas de miles, los asesinados alrededor de 3500), pero el plan general, y su siniestra racionalidad, es nítido: sólo se asesinó a los que se consideró “necesario” asesinar. La enorme mayoría de los apremiados y torturados para producir tal exterminio fueron liberados, en general después de períodos que van entre una semana y dos meses, y sirvieron al objetivo, no menos siniestro, de difundir el temor general en el resto de la población. (Pérez Soto, 2013, p. 281)

Para el periodo del miedo:

...las muertes ocurridas en contextos represivos, probablemente entre doscientas y quinientas personas, ocurrieron sobre todo en las grandes protestas populares de los años 1983-1986. Se buscó disuadir e infundir el miedo masivo disparando de manera indiscriminada contra manifestantes, pero se usó para esto a personal emboscado, a francotiradores protegidos, en ocasiones y lugares señalados. Por supuesto en los barrios populares, no en las comunas en que viven las capas medias que también, en su momento, salieron masivamente a la calle. Por mucho que se usara la movilización de tropas para amedrentar a los pobladores más radicalizados, no hubo, sin embargo, la matanza expresa, directa, de las tropas enfrentadas a la población civil. Y no es que el Ejército chileno no pudiera o no supiera hacerlo. Matanzas directas, en que soldados disparan sobre trabajadores, han ocurrido a lo largo de toda la historia de Chile. Entre 1978 y 1989 no las hubo. Y es muy importante preguntarse por qué. (Pérez Soto, 2013, p. 282)

Esta distinción que realiza el autor es fundamental para comprender el proceso de la dictadura chilena más allá de su expresión de terror humano y desplazarse a su comprensión compleja, como modo de implementación del modelo neoliberal y su democracia biopolítica-inmunitaria. Terror y miedo como políticas de gestión estatal y mercantil se mezclan en las actuales democracias, sin embargo, son mecanismos con una intención diferenciada en términos de producción de comportamientos, relaciones y subjetividades; es decir, son mecanismos de gubernamentalidad distintos, condición que fundamenta su dimensión biopolítica. Mientras que el terror es una técnica paralizante, que busca anular las posibilidades de resistencia, dismantelar en un corto periodo de tiempo los frágiles vínculos entre las personas y constituirse como espacio simbólico del cual se tendría que salir o al

cual no se tendría que volver. Por otra parte, el miedo como técnica de gobierno, se expande con modos más sutiles, menos identificables; los cuales no son paralizantes pues permiten zonas de movimiento: activación de las prácticas de producción capitalista, la consolidación de micropolíticas instrumentales en la vida cotidiana que fortalecen valores y afectividades generalmente conservadoras, mercantiles y patriarcales como modo de subjetivación en la población; pero a su vez, se abren posibilidades de organización política opositora no necesariamente clandestina, en parte por una cualidad permisiva de la dictadura -compartida por las actuales democracias- y en parte también, porque las prácticas de resistencia no son únicamente reactivas, son estratégicas y capaces de encontrar intersticios de acción.

Sergio Caniuqueo (2013), por su parte, analiza el modo en que la dictadura pinochetista -particularmente de 1973 a 1978- se configuró como proyecto de reconfiguración del colonialismo chileno al pueblo mapuche y sus territorios. Sostiene que la dicotomía Dictadura/Pueblo Mapuche impide la comprensión de las estrategias de colonización del Estado chileno en su forma dictadura y en su forma democrática. Señala que en realidad no hubo un plan de exterminio total del mapuche por parte de la dictadura, aunque eso no significa que técnicas de persecución, represión y tortura no se hayan aplicado al pueblo mapuche durante ese periodo; de hecho, Caniuqueo afirma que el uso de estrategias militares dirigidas a controlar al pueblo mapuche desde el siglo XIX ha sido una constante del Estado-nación chileno, incluso como entrenamiento de las fuerzas del orden para perfeccionar sus tácticas. En el periodo ya referido, los militares a través del

Instituto de Desarrollo Indígena inician negociaciones con algunas organizaciones políticas mapuche con el fin de cumplir el proyecto de integración y homogeneización del Estado moderno, fortaleciendo el patriotismo nacionalista militar a través de la anulación de la diferencia mapuche, “su foco de atención no fueron los mapuche, sino cómo insertar a estos en la resolución de otros temas: la propiedad privada en Chile, la gobernabilidad, las bases para el desarrollo capitalista y la recomposición la Nación” (Caniuqueo, 2013, p. 129).

La dictadura militar supo aliarse con sectores conservadores de la organización política mapuche como el Consejo Regional Mapuche²⁵ o la Sociedad Araucana, apoyo con el cual pudo legitimar en 1979 el Decreto Ley 2.568, con el cual “se promovió la división de la tierra comunitaria para liberalizarla y establecer a sus ocupantes indígenas como particulares. En concreto representó un intento por culminar un proceso que se había iniciado hace varias décadas atrás” (Espinoza y Mella, 2013); es decir, se rompe con cierta condición de distinción que mantenía el pueblo mapuche respecto del manejo de sus tierras, se dividen las tierras y son integrados al régimen común de manejo de la propiedad.²⁶ Esta manera de operar de la dictadura frente al pueblo mapuche evidencia también los mecanismos de gestionamiento que trascienden las técnicas de terror, hay aquí un antecedente que se trasladará a las formas de operar de los gobiernos democráticos: una intención

²⁵ Esta misma organización nombró en un acto público a Pinochet como Lonko (Cabecilla) principal del pueblo mapuche otorgándole un bastón de mando y participó activamente promoviendo su reelección

²⁶ Es importante mencionar que así como la dictadura contó con el apoyo de algunas organizaciones mapuche, también se conformaron organizaciones políticas mapuche en defensa de su territorio como Ad Mapu o los Centros Culturales Mapuche (Espinoza y Mella, 2013)

abiertamente integracionista a través de la anulación de la forma de vida mapuche, un gestionamiento permanente de un conflicto alimentado por el Estado chileno, persecución y militarización en Wallmapu a la vez que establece canales de diálogo exclusivamente mediáticos y hace un uso mercantil de su cultura.²⁷

El paso del terror al miedo en la dictadura militar chilena nos dice Pérez Soto, constituye un mecanismo de pacificación y disciplinamiento de las demandas socialistas levantadas entre 1963 y 1973. Pacificación que contó con la participación de la izquierda institucionalizada:

El “socialismo democrático” que surgió de esta serie de factores convergió con facilidad y sospechosa rapidez con el “liberalismo democrático” proclamado ahora por los mismos que habían fomentado el golpe de 1973. Respecto de esta feliz conjunción, que realizaba hasta más allá de lo imaginable las ambiciones del “compromiso histórico” promovido por el centro político europeo en los años 70, sólo restaban dos escollos visibles y molestos: la dictadura militar y el movimiento popular en ascenso [...] Entre 1985 y 1989, en un contexto de superación del temor, en que incluso el Partido Comunista, declarado ilegal y reprimido, mostraba voceros y actividad pública reconocida, surgió una tendencia que en principio podría parecer curiosa, y que se mantiene hasta el día de hoy: los propios partidos de la Concertación²⁸ se convirtieron en voceros del miedo masivo, agitando el peligro de una nueva escalada de terror militar como modo de llamar a la “paz”, a la moderación, a la negociación. (Pérez Soto, 2013, pp.285-286)

Así, la democracia empezó a consolidarse en el imaginario latinoamericano como una utopía que ayudaría a salir del terror de la dictadura a través de la atenuación

²⁷ No es un asunto menor que haya sido durante los gobiernos democráticos que se haya fundado la Coordinadora Arauco-Malleco (CAM), una de las organizaciones en defensa de la autodeterminación del territorio mapuche con una perspectiva de emancipación radical, debido al constante acoso militar de los gobiernos democráticos, incluido el de Michelle Bachelet, un gobierno de izquierda progresista al que se le atribuye la responsabilidad de varios asesinatos de luchadores sociales mapuche, entre ellos el joven Matías Catrileo.

²⁸ Concertación de Partidos por la Democracia, de orientación de centro izquierda, que gobernó desde 1990 a 2010.

de ciertos sectores de la resistencia, por medio de su inclusión en un proyecto de aspiraciones progresistas, democráticas y neoliberales; mientras que al mismo tiempo, sectores que mantenían y generaban otras apuestas por el vivir no mercantilista- como la resistencia mapuche, algunos sectores feministas, anarquistas o de izquierda radical- seguían y siguen siendo perseguidos hasta la actualidad.

De esta manera, es posible ir distinguiendo los rasgos biopolíticos inmunitarios de inclusión/exclusión que se incubaron durante la dictadura militar y se han consolidado durante el actual periodo democrático. Dicha consolidación se justificó en la producción de la idea de transición, idea que -como hemos referido líneas atrás- fue elaborada por sectores de una *intelligentsia* de centro izquierda (con autores como Joaquín Brunner o Manuel Antonio Garretón) que impuso el modo dominante de interpretar la dictadura y el golpe militar. Para Karmy (citado en Follegati, 2013), la dictadura chilena constituyó la puesta en marcha del paradigma soberano del *hacer morir y dejar morir*, mientras que la transición pactada por los gobiernos de concertación constituye el cambio al paradigma *hacer vivir, dejar morir*, pretendiendo con la instalación de la democracia el oscurecimiento de la conflictividad social en pro de una ficción de estabilidad, paz y acuerdo.

La idea de una transición es justamente la posibilidad de naturalizar los designios desplegados por el régimen autoritario, que heredaba en la democracia y en la sociedad no sólo una sociabilidad distinta, sino que también una facultad de economización de la vida y las relaciones humanas mediadas por el estado y la empresa privada. La dicotomía dictadura-democracia, basada en una lectura eruptiva del Golpe, construyó un período postautoritario que –como posibilidad constitutiva– se erguía en tanto se diferenciaba de la dictadura: la única posibilidad viable para el fin del terror. A partir de lo anterior, se constituyó un modelo de

subjetividad política, un deber ser desplegado desde un discurso cimentado en la intelectualidad chilena... (Fóllega, 2013, p. 53)

Esta subjetividad política nace del miedo y, por ello, trae consigo las marcas de una individualidad acrecentada por los mecanismos de disciplina y vigilancia de la dictadura, donde la desvinculación de ciertas formas comunitarias ha derivado en sospecha constante del otro; práctica heredada por los mecanismos colonialistas y racistas de la fundación de todo Estado contemporáneo en Latinoamérica. Esto condujo a una “condición anestésica como premisa necesaria para la adopción de un modo de vida biopolítico y una subjetividad servicial y acomodaticia a los fines del mercado y de la estabilidad” (Follegati, 2013, p. 53). Ese modo de existencia es nombrado por Luna Follegati como *sobrevivencia*, es decir, sobrevidas que son reducidas a la productividad individual y vaciadas de su potencia, despolitizadas. Vidas, que como bien ha señalado Agamben, son sometidas a su pura administración, despojadas de su forma política son conducidas a la *nuda vida*. La constante precarización de los cuerpos los lleva a sostener la vida en su sentido biológico, mantenerla, extenderla para seguir produciendo o para simplemente no morir, dejando de lado la apuesta por un querer vivir particular (López-Petit, 2003).

Follegati sostiene que:

... la dictadura y luego el discurso transicional operó biopolíticamente en la medida en que se constituyó como una racionalidad que “vendió” una justificación política y económica sobre el cómo hacer las cosas. El biopoder desplegado en la dictadura ocupa un lugar de despliegue desde adentro, estableciendo mecanismos del miedo en lo social. Vigilancia y seguridad serán tópicos comunes ya tratados en este aspecto, apelando a fenómenos que propiciaron las prácticas de sobrevivencia en la población chilena. (Follegati, 2013, p. 56)

Iván Torres y Claudio Figueroa (2013), señalan que el pensamiento político y sociológico tradicional concibe los procesos de transición como una experiencia de cambio, de traslado de un momento a otro, como periodo de re-democratización, incluso como un momento revolucionario. Para el caso de Chile, dicha mirada ha llevado a asumir que la democracia chilena es incompleta o restringida, donde hay aún algunos enclaves autoritarios; sin embargo, de acuerdo con Torres y Figueroa (2013) esto llevaría a sostener la hipótesis de que la democracia es un proyecto ontológicamente opuesto a los regímenes autoritarios, cerrando de esta manera la posibilidad de problematizar su relación con el capitalismo y la actual fase neoliberal. Esta interpretación, argumentan los autores, está sostenida en la lectura sociológica más común acerca de las dictaduras latinoamericanas que explica esos regímenes en términos de la *teoría del autoritarismo*, es decir, como expresión de una fase del desarrollo capitalista dependiente y como un intento de revolución capitalista por parte de los Estados tardíos:

... el problema de este modelo reside en los términos en que se formula la oposición dictadura-democracia: la democracia liberal postautoritaria es puesta como una solución necesaria e inevitable contra el autoritarismo, luego de asumir que ambos regímenes son antagónicos sin haberlo demostrado o, por lo menos, explicado en qué sentido se afirma que lo son. El atolladero en este punto posiblemente reside es que esta forma de plantear el problema permanece anclada en el registro exclusivo de la disciplina sociológica, razón por la cual se expulsan las preguntas filosófico-políticas relativas al lugar de la oposición, la excepción, el exceso, y su valor constituyente en una *historia reversa de la legitimad política*²⁹ en Chile. (Torres y Figueroa, 2013, p. 42)

Además, esa mirada hegemónica acerca del proceso de la dictadura chilena en particular y de las dictaduras latinoamericanas en general, ha contribuido a una interpretación simplificadora y esencialista de los procesos de resistencia,

²⁹ Las cursivas son de los autores.

reduciéndolos y capturándolos en aspiraciones democráticas, a luchas por el reconocimiento, por derechos particulares o a reivindicaciones integracionistas; es decir, a un modo inmunitario de la resistencia. Clausurando de esta manera, la posibilidad de dar cuenta de otros modos de organizar políticamente la vida por fuera de la racionalidad occidental de la democracia y su lógica de poder soberano.

La llamada transición, entonces, fue un mecanismo de extensión de la dictadura que permitió su continuación actualizada en la forma democracia. Este mecanismo funcionó porque se asentó en un plebiscito-³⁰ una herramienta de participación simulada de la democracia-³¹ que en su origen ya adelantaba el camino a la necesaria democratización del mercado. La dictadura y el golpe fundaron las condiciones de los procesos de globalización económica financiera, sin embargo, tenían un límite en cuanto a la reconfiguración hegemónica global que estaba sucediendo a finales de la década del ochenta, por eso se hacía necesario el paso a la democracia. La lectura de la transición, siguiendo a Torres y Figueroa (2013), se constituyó en una episteme hegemónica, un modo de apreciar el proceso de dictadura que “construyó una discursividad específica en torno a la idea de transición y de Golpe que posibilita prácticas discursivas específicas como los enunciados de “la política en la medida de lo posible”, “la democracia de los

³⁰ Nos referimos al plebiscito de 1988 para votar por el Sí o No respecto de la continuidad del régimen de Pinochet.

³¹ Es interesante el modo en que los plebiscitos se han instituido como estrategia de pacificación y captura de procesos resistentes en Latinoamérica ante momentos de alta conflictividad sociopolítica. Una estrategia democrática de la participación ciudadana que limita las posibilidades de decidir a una elección binaria, generalmente es un asunto de Sí o No, frente a disyuntivas que evidentemente trascienden esa lógica dicotómica, y que además trasladan la conflictividad política a los ciudadanos; estar a favor en contra te convierte en enemigo o aliado y anula el espectro de posibilidades que no se reducen a esa elección.

acuerdos” y aquellas modalidades hegemónicas de entender y practicar la política posdictadura” (2013, p. 39). Sólo en el marco de dicha episteme es posible hoy hablar de democracia restringida, incompleta y de los llamados enclaves autoritarios en las actuales democracias latinoamericanas; asumiendo con ello que los rasgos autoritarios de los gobiernos existentes son lastres de una democracia que está en constante camino de depuración, donde las formas autoritarias parecen condición de posibilidad del establecimiento de la democracia que nunca llega. En este sentido, como argumentamos en el Capítulo 1, la propuesta de Pablo Dávalos (2010) de una democracia disciplinada impuesta en la región latinoamericana resulta más acorde, pues ese modo disciplinado es un rasgo biopolítico-inmunitario de la región.

El discurso de la transición a la democracia, afirman Torres y Figueroa (2013), opera como legitimación jurídico-electoral de la verdadera transición: el golpe militar. Ocultando con ello la genealogía del Estado moderno en Latinoamérica, sus modos de constante actualización, su vinculación con el capitalismo y sus formas coloniales de saqueo y despojo en la región que hoy caracterizan su modo neoliberal de acumulación por desposesión (Harvey, 2005). Para salir de esa episteme, los autores proponen comprender el golpe y la dictadura a través de la noción de *excepción*³² desarrollada por Giorgio Agamben, entendiendo de esta manera:

³² Para comprender de manera directa la propuesta de Agamben acerca de su estudio de la excepción y de la lógica soberana en occidente, Villalobos-Ruminott (2013) sugiere revisar: *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (1995); *Estado de excepción, Homo sacer II, 1* (2003); *El reino y la gloria. Para una genealogía teológica de la economía y del gobierno, Homo sacer II, 2* (2007); *El Sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento, Homo sacer II, 3* (2008); y, *Lo que resta de Auschwitz. El archivo y le testigo, Homo sacer III* (1998).

...el golpe como condición de posibilidad no solo de la democracia actual, sino también de todo régimen democrático. El núcleo o enclave autoritario no es, en este sentido, la mancha obscena dentro de un régimen de gobierno democrático esencial, sino su condición ontológica, su posibilidad efectiva de funcionamiento. La excepción así caracterizada es, por tanto, una exterioridad interna. (Torres y Figueroa, 2013, p. 45)

Este giro de comprensión crítica al golpe y a la dictadura abre la posibilidad de repensar la búsqueda redemocratización como único horizonte político tanto en su sentido práctico-esto es al interior de los procesos de resistencia y movimientos sociales-como en la producción de pensamiento crítico al interior de las ciencias sociales. Esta lectura del golpe como excepción, no debe confundirse con la lógica de la excepcionalidad que referimos líneas atrás y que resulta en una comprensión lineal de la historia donde se sostiene que la democracia republicana instalada a partir de los procesos de independencia en Latinoamérica fue interrumpida por la dictadura:

... sino más bien instalar la figura de la excepción como algo inmanente a la propia historia democrática-autoritaria, es decir, la historia como un cúmulo de catástrofes y barbaries. La idea de una historia de progreso, aunque con ciertos pasajes conflictivos que luego son erradicados es, así, desplazada por una historia como barbarie, catástrofe y desastre. Se trata de una noción de historia que permite reformular la lucha. Como lo fórmula más claramente Walter Benjamin: "La tradición de los oprimidos nos enseña entretanto que el estado de emergencia en que vivimos es la regla". (Torres y Figueroa, 2013, p.46)

Para Agamben, la condición de excepción es la regla en las democracias modernas, que son capaces de declarar un estado de excepción a través de un golpe de estado amparado en ciertas normas jurídicas propias del Estado moderno. Normas que son en sí mismas inmunes, blindadas desde el momento de su fundación. Para Torres y Figueroa (2013), "si la instalación del proyecto neoliberal y la democracia

representativa solo fue posible gracias al estado de excepción ejercido por el golpe, la autorepresentación soberana en la Constitución Política de Chile en 1980 es signo de la aporética institucionalización de una excepcionalidad que nos incluye” (2013, p.46).

De acuerdo con Villalobos-Ruminott,

... el golpe y la dictadura fueron también una desarticulación de la vida colectiva y una refundación radical de la institucionalidad y de las formas de convivencia nacional. Ambos procesos fueron tanto una manifestación patente de la doctrina de seguridad nacional y de su estrategia de *contaminen* y contra-insurgencia en tiempos de Guerra Fría, como también una práctica soberana caracterizada por su refundación del marco jurídico y del orden político y social (Constitución de 1980). Y todavía más, permitieron la implementación de las medidas neoliberales en condiciones de cruenta represión social. (Villalobos-Ruminot, 2008 p. 44)

La Constitución política de Pinochet da legitimidad jurídica no sólo a la dictadura militar, sino al proyecto neoliberal en Chile. Por eso es que su instalación ha sido tan trascendente y, actualmente, en referencia al reciente proceso de revuelta e insurrección en Chile en octubre de 2019 se abre por primera vez la posibilidad - desde 1980- de cambiarla a través de un proceso constituyente que fue legitimado por el reciente plebiscito de octubre de 2020, donde ganó el *sí* a la redacción de una nueva constitución; pero dos años después, en otro plebiscito con una nueva constitución redacta, esta es rechazada para su implementación. No nos detendremos en un análisis del actual momento constituyente en Chile, sin embargo, referir la importancia de la legitimidad jurídica y constitucional del proyecto neoliberal a partir de la Constitución de Pinochet puede brindarnos algunas coordenadas de comprensión para la actual situación.

Simón Ramírez (2019), señala la relación que -como anteriormente hemos referido- existe entre el neoliberalismo de la actual fase capitalista y la necesidad de un tipo de gubernamentalidad particular, es decir, la necesidad de mecanismos específicos de regulación y producción de comportamiento, relaciones y subjetividades acordes a la lógica de individualismo, mercantilización y privatización que caracteriza la forma de vida neoliberal. Dicha gubernamentalidad, nos dice Ramírez,

...se orientará a extender una racionalidad económica a la totalidad de los aspectos de la vida y a la generalización de la competencia en tanto que modo de conducta. Estos dos fenómenos se ven acompañados además con el desarrollo de procesos de subjetivación orientados a generar un tipo de sujeto, el *homo economicus*, solidario con el régimen societal desplegado. Esto, además de implicar la economización de la totalidad de las esferas de vida de este sujeto, va a implicar la transformación de la fuerza de trabajo en capital humano, la constitución de los individuos como empresarios de sí mismos y la consideración de estos como absolutamente responsables de sí y de los resultados obtenidos en los distintos aspectos de su vida (Ramírez, 2019, pp. 90-91)

Este tipo de experiencia de vida es la que -siguiendo a Follegati- hemos referido anteriormente como condición de supervivencia: vidas despolitizadas reducidas a su productividad administrada. El Estado, en este sentido, juega un papel fundamental, pues como bien señala Ramírez (2019), la condición neoliberal del capitalismo no supone de ninguna manera la reducción de la intervención del Estado en todos los aspectos de la vida, sino en determinar en cuáles aspectos sí ha de intervenir y en cuáles no, siendo el régimen de mercado (catalaxia) donde ha de verse reducida su intervención, pero no así la de la administración de población. Simón Ramírez señala cómo es que se necesitan determinados dispositivos y mecanismos para la gestión-biopolítica- de la población; las constituciones políticas en el mundo moderno son uno de los principales dispositivos de gubernamentalidad,

por una vía blindan y legitiman al poder soberano y, por otra, como señala Ramírez, garantiza condiciones de posibilidad al proyecto estatal y económico:

... las constituciones serán un buen lugar para observar el despliegue de la gubernamentalidad neoliberal, puesto que allí se plasma con claridad esta racionalidad economizadora. Hay, así, como ha remarcado Gerardo Pisarello, un constitucionalismo específicamente neoliberal, orientado a erosionar el contenido social de las constituciones de la posguerra, en beneficio de un conjunto de privilegios patrimoniales, así como la democracia en los países donde se despliega. El caso de la Constitución chilena es un caso de este constitucionalismo, y en este sentido, se torna particularmente relevante, dado lo extremo de la instalación del proyecto de sociedad neoliberal en este país. (Ramírez, 2019, p. 93)

En su análisis de la Constitución de 1980, Ramírez señala que, aunque el antecedente principal de la instalación del neoliberalismo en Chile-y en Latinoamérica- puede ubicarse en 1955 con la conformación de los Chicago Boys, en términos constitucionales el origen está en 1975 con las reformas neoliberales conocidas como *reformas del shock* y en 1978 las *llamadas 7 modernizaciones*. El objetivo de dichas reformas que impactaron en el sistema educativo, laboral y de salud, sostiene el autor, es la implementación de un proceso de subjetivación neoliberal a largo plazo y la incorporación de una racionalidad neoliberal como sentido práctico. La implantación de la Constitución del régimen de Pinochet hizo uso de mecanismos con rasgos democráticos a través de un plebiscito y conformación de una comisión constituyente; este aspecto es fundamental, pues como señala Simón Ramírez, la Constitución no es sólo lo que está escrito en ella, sino el marco referencial desde el cual es interpretada y quiénes son los que la interpretan, en el caso de dicha constitución se erigió una hermenéutica neoliberal que ayudó a petrificarla. Esto como un gesto respecto lo que pasa actualmente en Chile permite pensar la conflictividad y relaciones de poder que están involucradas

en la elección de constituyentes: ¿quiénes elaborarán las leyes y derechos contenidos en la nueva constitución y desde qué marco referencial serán interpretadas? ¿Quiénes quedan fuera?

En contraste con la Constitución de 1833, la cual tenía una inclinación abiertamente liberal, el rasgo fundamentalmente neoliberal de la Constitución de 1980 se centra en la llamada constitución económica donde se explicita un esfuerzo por salvaguardar la economía neoliberal:

... a nivel constitucional hay una toma de posición por el neoliberalismo en términos económico-sociales, o sea, por una constitucionalización del mercado como instrumento ordenador y coordinador de las relaciones sociales y productivas. Entre estas disposiciones son claves el estatuto del derecho de propiedad, el principio de subsidiariedad, el estatuto del Estado empresario y el modo como son considerados los derechos fundamentales. (Ramírez, 2019, p. 104).

A lo largo de la Constitución pinochetista no hay aspecto más importante que lo relacionado con el derecho a la propiedad privada, es el vector desde el cual se discuten y deciden el resto de los derechos. Ramírez siguiendo a Álvez, argumenta que “en general, la mayoría de los derechos antes que garantizar aspectos democráticos o vinculados a los derechos sociales, buscan asegurar aspectos privados patrimoniales de las personas, entregándole al Estado, conforme al principio de subsidiariedad un rol absolutamente residual. Esto es precisamente la expresión constitucional del proyecto neoliberal” (Ramírez, 2019, p. 109).
Trasladando esto a la discusión de la nueva constitución, resulta un aspecto no menor a atender y problematizar, pues más allá de la integración de ciertos derechos o reconocimientos a minorías – por ejemplo, el reconocimiento efectivo del pueblo mapuche- el fundamento neoliberal de la privatización tendría que ser

desmantelado, sí no, se corre el riesgo de seguir fortaleciendo la lógica biopolítica-inmunitaria y su democracia, como lo hicieron todos los gobiernos que siguieron a Pinochet, donde la reforma más importante a su Constitución ocurrió en 2005 a cargo de Ricardo Lagos, modificándola en un sentido discursivo y textualmente menos autoritario-más incluyente desde el discurso inmunitario- pero sin tocar la racionalidad neoliberal (Ramírez, 2019).

Amaya Álvarez, (citada en Ramírez, 2019) refiere que en Latinoamérica se están abriendo procesos que colocan la base de las reformas en las luchas desde abajo, con la participación de sectores de la población organizados, donde se prefiere colocar la soberanía popular por encima de la supremacía constitucional; dichos procesos son importantes y deben ser comprendidos en cuanto a sus horizontes emancipadores, sin embargo, no tenemos que olvidar que una de las disputas por una política radicalmente emancipadora o por el ejercicio de otra política distanciada del proyecto dominante de occidente y su modernidad, tiene que ver con salir de lo que Villalobos-Ruminott (2013), llama la *trampa de la soberanía*, es decir, la imposibilidad de imaginar una vida en común por fuera del poder soberano; su Estado, su Derecho y su democracia.

3.2 Democracia biopolítica-inmunitaria en Chile: neutralización de la conflictividad o política de los acuerdos

Hemos argumentado hasta aquí el modo en que el golpe militar de Pinochet y su consecuente dictadura, constituyeron un momento fundante en la reconfiguración de la democracia en Chile y Latinoamérica. Pues como hemos señalado, la lectura dominante al respecto de este proceso lo ha colocado como el error, la anomalía en el desarrollo y evolución teleológica de la democracia latinoamericana, la antítesis del proyecto democrático que hasta el día de hoy ha demostrado no ofrecer opciones de vida efectivamente opuestas a la dictadura: “Ni la dictadura ni la democracia que nos han presentado son realmente lo que se pretende. La dictadura militar no fue sino la máscara, ineficiente, de un modelo económico depredador y sobre explotador, la democracia actual no es sino otra máscara, pero ahora muy eficiente, exactamente para el mismo modelo” (Pérez-Soto, 2013, p. 287).

Es fundamental comprender que para que la democracia experimentada particularmente en Chile, pero con rasgos compartidos para el resto de la región latinoamericana, sea un proyecto realmente diferente a la dictadura tendría que cuestionar en primer lugar la racionalidad neoliberal como modo de individualización y privatización de la vida, de despojo, explotación de territorios y de exterminio de formas de vida opuestas a tal proyecto. Aspecto, que como hemos revisado en este capítulo, no ha sido trastocado de ninguna manera, sino que se ha intensificado. Y, en segundo lugar, para configurarse como una manera de organización de la vida que no rompa y capture otras formas de organización común de la existencia tendría

que ir contra sí misma, contra los rasgos que ontológicamente la constituyen. La democracia es fundamentalmente administración de la vida, gestión de la conflictividad, atenuación de la resistencia, por eso es un dispositivo biopolítico. Su actualización y mutación ha tenido que ver con el modo en que se ha ido transformando el mismo proyecto de Estado y de mercado, no es que el neoliberalismo la haya corrompido, es que ambos proyectos pueden avanzar de la mano. Carlos Pérez Soto (2013) afirma que la democracia en Chile se convirtió en el modo de administración más eficiente de todo lo que la dictadura no pudo administrar, de esta manera: “No es que no haya democracia. El asunto, al revés, es que hoy en día la democracia no es sino el modo de la operación local de la dictadura global. Del mismo modo en que la competencia no es sino el modo de operación de la depredación local en un mercado completamente regulado a nivel global” (Pérez-Soto, 2013, p. 292).

Decíamos líneas atrás que la Constitución política de Pinochet fue la consolidación jurídica del proyecto neoliberal como no se había visto hasta entonces en América Latina, concretando un propósito iniciado desde 1955. Referimos cómo el texto constitucional de 1980 hasta la fecha coloca como locus de organización política y jurídica al mercado neoliberal, esto tiene efectos que trascienden lo económico y derivan en la producción de un tipo de subjetivación que tiende a la despolitización de la vida, al oscurecimiento de los conflictos sociopolíticos, la anulación de la radical diferencia y a la reducción del quehacer político al establecimiento de acuerdos por medio de consensos basados en mecanismos estatales, que se

sostienen en los altos quórum como un artificio y pone en marcha lo que Ramírez (2019) denomina la *política de los acuerdos*:

La democracia consensual se presenta precisamente como la forma en que la democracia se torna contra la política. La democracia consensual (que por definición es excluyente y elitaria) es de hecho la forma más cercana a las utopías políticas de Hayek, Friedman y teóricos de la *Public Choice Theory*: democracia como medio de recambio pacífico de autoridades, deliberación sobre reglas generales, estabilidad, limitación y control de las mayorías circunstanciales, dominio del conocimiento experto. Es decir, democracia anti-política, democracia sin demos. (Ramírez, 2019, p. 112-113).

Pérez Soto (2013) sostiene que a través de estas democracias de “baja intensidad”, se concibe a las personas como incapaces de ejercer la política por sus propios medios, reduciendo y conduciendo su participación a libres elecciones certificadas por grupos de expertos, produciendo lo que Bauman (2000) en otro momento ha nombrado *homo eligen*, un modo de subjetivación acorde a la mercantilización de la vida que se sostiene en la elección y decisión en el marco de una agenda preconfigurada. Como referimos en el Capítulo 1, la organización política que se realiza al margen de los modos democráticos es fácilmente tachada de violenta, antidemocrática, incluso criminal. De esta manera muchos procesos de resistencia son neutralizados por mecanismos biopolíticos-inmunitarios sin que necesariamente se busque acabar con minorías sociales, puesto que:

La represión ahora no requiere sofocar toda diversidad, sino que puede y debe focalizarse más bien en la diversidad radical. Y el efecto conjunto es que la tolerancia que se muestra y fomenta respecto de la diversidad funcional actúa como legitimación y refuerzo de la intolerancia extrema que se contrapone a las manifestaciones sociales que escapen a la administración. En la medida en que esta tolerancia tiene el efecto global de confirmar al sistema de dominación, de ser una forma eficaz de contener el pensamiento y la acción realmente alternativa, puede ser llamada, ahora con más razón que en los años 60, tolerancia represiva. (Pérez Soto, 2013, p. 301)

Las fuerzas policiales y militares a lo largo de la región latinoamericana han jugado un papel fundamental en la administración del orden y el desorden en las últimas décadas, en el caso particular de Chile su despliegue y poder ha sido evidente desde su participación activa para el golpe militar y la imposición de la dictadura, asumiendo un papel no sólo represivo sino de conformación y restauración de un tipo de *chilenidad*, como lo refiere Camilo Vallejos (2019): “el principal objetivo de la institución en dicha coyuntura consistía en “restaurar la chilenidad” que supuestamente había sido atropellada durante el gobierno anterior” (2019, párrafo 29).

Durante la llamada transición las fuerzas policiales se democratizaron en el sentido que hemos argumentado hasta aquí, revestidas de un discurso “derecho humanista” pero operando con la misma fuerza represiva y militarizada, esa represión focalizada de la que habla Pérez Soto (2013) ha sido evidente durante diversos momentos de efervescencia social, como ocurrió durante el movimiento estudiantil del 2006 o de manera más reciente en la insurrección de octubre de 2019 donde los carabineros reprimieron brutalmente ocasionando cientos de mutilaciones oculares y corporales,³³ además de la pérdida de algunas vidas. No sólo eso, la región mapuche de Wallmapu ha sido perseguida y militarizada quizá como nunca en la conformación del Estado-nación chileno, donde el argumento más usado para justificar las intervenciones armadas:

³³ Ver: <https://www.nytimes.com/es/2019/11/21/espanol/america-latina/chile-protestas-ojos.html>

...consiste en la estigmatización de la protesta, definiendo a las manifestaciones populares como ilegítimas, inconstitucionales y, en última instancia, como disturbios criminales que atentan contra el orden, la seguridad y la paz democrática. Frente a esto, no basta con distinguir entre desobediencia civil y vandalismo, pues en dicha diferencia todavía se comparte el mismo marco normativo que define la gobernabilidad neoliberal, a saber, la distinción entre formas legítimas de participación y formas criminales. (Villalobos-Ruminott, 2019, párrafo 2)

De esta manera, abrir la discusión a una crítica radical de la actual democracia como dispositivo biopolítico-inmunitario en Chile, pero también el resto de Latinoamérica, resulta fundamental para comprender y acompañar otros modos de organización política que no se reducen a los mecanismos democráticos que hemos señalado aquí, pues en su práctica cuestionan las formas hegemónicas de hacer política, incluso al interior de los mismos procesos de resistencia, pero que nos pueden resultar invisibles si seguimos mirándolos desde la mismas coordenadas políticas de siempre, reduciendo sus aspiraciones a una lucha por la democracia. Sobre todo, cuando se tiene como referente al reciente proceso de insurrección chilena de octubre de 2019, donde la exhibición del estado de excepción como norma de los Estados modernos y de su democracia fue evidente, pues la memoria afectiva e histórica de la reciente dictadura se hizo presente en el mismo momento en que los carabineros y militares tomaban armados las calles, junto al estado de emergencia y al toque de queda que se ha extendido hasta los tiempos de la pandemia por COVID-19. El territorio ocupado por el Estado chileno se enfrentó a un proceso constituyente que, aunque ofreció cierta esperanza anclada en luchas y resistencias efectivas, parece haber sido capturado por la misma racionalidad neoliberal y su gubernamentalidad enraizadas en el proyecto del Estado moderno, pues no hay que olvidar que dicho proyecto se funda en una hegemonía global.

Capítulo 4

Resistir. Habitaes y territorialidades en común desde Wallmapu

*Sus derechos disparan balas...
Rayen Kuyeh*

*¡Que arda!, ¡que arda!, ¡que arda!,
¡que arda la normalidad!,
¡la heteronorma, lo sin reforma, el cis-tema
patriarcal!*

Susana Cofre

En el capítulo anterior expusimos el modo en que para el caso chileno se impuso lo que hemos denominado hasta aquí la democracia biopolítico-inmunitaria. Señalamos cómo la dictadura fue el acontecimiento que marcó el paso a un modelo neoliberal en Latinoamérica, instituyendo mecanismos logísticos y estructurales, tales como la Constitución pinochetista de 1980 en la cual se fundamenta el orden económico y político en términos neoliberales y que continúa siendo la base del Estado chileno hasta el actual intento de cambio de constitución en Chile que derivó de la insurrección del 2019.³⁴

El golpe militar y su dictadura se configuraron como la condición de la democracia experimentada en Chile hasta la actualidad; el discurso transicional construyó el imaginario general de que la dictadura quedó en el pasado, cuando fue en ésta donde construyeron sus cimientos actuales. Siguiendo a Villalobos-Ruminott (2013),

³⁴ Hasta el momento en que se ha terminado esta tesis, el proceso constituyente ha sido tomado por la política institucional en Chile, generándose una serie de procesos electorales y plebiscitos para la formación del Consejo Constitucional que pretende elaborar una nueva constitución, el cual está marcado por el ascenso de la derecha.

la dictadura chilena permitió la implementación de modos de represión neoliberal y con ello también, un proceso de modernización institucional acorde a las necesidades del capital global financiero. La consecuente democracia era necesaria para cumplir con la reconfiguración hegemónica mundial y sus necesidades económicas, las bases de su gubernamentalidad ya estaban conformadas desde la dictadura: escisión de las prácticas colectivas, intensificación del racismo, instalación de miedo, integración y neutralización de ciertos sectores de izquierda, individualismo y precarización, privatización de vida, despojo de tierras, aniquilación cultural, implantación de la vida en términos de sobrevivencia. Tal y como lo refiere Luna Folligeti (2013), vidas reducidas a la producción y en constante despolitización. Esta gubernamentalidad biopolítica se ha ido actualizando hasta nuestros días de mano de valores democráticos multiculturales, de inclusión y de una diversidad administrada y vaciada de su intensidad y su radical diferencia; mientras que el mercado trasnacional sigue colonizando, expropiando y aniquilando todo aquello que sea leído como un riesgo para este proyecto civilizatorio, como por ejemplo el pueblo mapuche. Que no se nos olvide, que los muertos, mutilados y desaparecidos durante la revuelta del 2019 fueron a manos del estado democrático chileno representado por Sebastián Piñera.

Este panorama coloca a las prácticas de resistencia en una condición complicada, pues como hemos referido a lo largo de esta tesis, la lógica biopolítica-inmunitaria de la democracia existente se sostiene en la administración de la vida, y parte de esa gestión también tiene que ver con gobernar todo aquello que se considere un riesgo: desde un desastre natural hasta la oposición política en sus diferentes

niveles. Como hemos referido y argumentado hasta aquí, no se trata de un sistema omnipotente, sino de un sistema que se sostiene en la eficiencia, eso implica usar y capturar a favor del mercado incluso aquello que puede estar en su contra, es decir, se sostiene en la capitalización y mercantilización de casi cualquier cosa. Suely Rolnik se refiere a este mecanismo particular del actual modo capitalista como *cafisheo* o proxenitización de la fuerza vital, que atrapa hasta los modos de creación individual y colectiva de otras formas de existencia, saqueando sus códigos y representaciones: “Por eso la fuente de la cual el régimen extrae su fuerza deja de ser exclusivamente económica para serlo intrínseca e indisolublemente cultural y subjetiva-por no decir ontológica- lo cual la dota de un poder perverso más amplio, más útil, más difícil de combatir” (Rolnik, 2019, p. 28).

Si la biopolítica es ese despliegue del poder sobre la vida, significa que el poder se enreda en cualquier dimensión relacionada a ella y su complejidad; por ello, las formas de resistir son cada vez efímeras, aunque tal vez es ese el rasgo que las hace más potentes y transformadoras, en su sentido molecular. Es por esto, que cada día es más necesario cuestionar los modos hegemónicos de comprender y poner en práctica el resistir, formas que han sido agotadas de su potencia por su constante repetición separada de las condiciones concretas en que se pone en práctica, por su legitimación de los poderes a los que pretende oponerse y por su captura mercantilizada y en forma de espectáculo. La historia reciente de los movimientos sociales y los procesos de resistencia nos ha demostrado que hay por lo menos dos rutas en que éstas corren, la molar que atiende la lógica macropolítica: identificable, visible, ligada a la reivindicación de una postura de oposición y

subalternidad que generalmente aspira a la obtención de derechos, reconocimiento y con esto a la afirmación del Estado, es decir, enmarcada en la política dominante y que puede derivar en una administración más pronta. De acuerdo con Rolnik,

...el blanco de la lucha en esa esfera es la asimetría de las relaciones de poder que se manifiestan no sólo entre las clases sociales, sino también en las relaciones de raza, género, sexualidad, religión, etnia, colonialidad, entre otras. El combate contra tales asimetrías abarca al Estado y a las leyes que la sostienen. (Rolnik, 2019: p.112)

Y la otra, la molecular, que privilegia las prácticas micropolíticas: generalmente subterránea, sutil, refractaria, muchas veces anónima y temporal, que no pretende fundar derecho, ni ley, ni Estado; sino más bien configurar formas de vida, de habitar en común, de coexistencia y convivencia por fuera de los dispositivos dominantes del Estado, del mercado y del patriarcado, dispositivos que también se encuentran al interior de los movimientos sociales de ayer y hoy. Esa ruta molecular puede encontrarse al interior mismo de una insurrección o algún movimiento social, puede acompañarlo y también fugarse de ese proceso, pues su potencia no puede quedar aprehendida en la obtención de un derecho, un reconocimiento, una reforma de ley, un proceso constituyente.

Para la lucha micropolítica, cuyo foco de insurrección es:

... el abuso perverso de la fuerza vital de todos los elementos de la biósfera (compuesto por la vida del conjunto de los seres vivos que habitan el planeta, incluso los humanos), así como de los otros planos del sistema planetario, indispensables para la composición y el mantenimiento de la vida. Tal abuso es la médula micropolítica del régimen colonial capitalístico. (Rolnik, 2019: p112)

Su cualidad es la emergencia de atender las afectaciones comunes, intercorporales, transindividuales; no es que esta manera de ejercer la resistencia sea una oposición directa a las prácticas de resistencia que se realizan desde la lógica de la política dominante, pues ambas se tocan constantemente, se afectan, se cruzan

rizomáticamente, pero sus horizontes no son los mismos ni se hacen desde el mismo lugar. Es decir, aunque un movimiento social en su forma protesta, marcha, asamblea, plantón sólo puede ser desde el cuerpo, no necesariamente es desde ahí que se realiza; muchas de esas formas están guiadas por la razón, la planeación, la conciencia política, la voluntad organizada; pues como señala Eric Bordelou: “Resulta difícil imaginar hasta qué punto estamos condicionados por la teoría de elección racional y su concepción de *homo economicus*” (Bordelou, 2017, p. 33). El humano hiperracional que elige voluntaria y conscientemente participar, en su cualidad de ente soberano racional y autónomo, la expresión más evidente de occidente y su modernidad y masculinidad impuesta. Por ello, consideramos que la pluralidad de las prácticas de resistencia no puede ser reducida a la misma lógica; una insurrección, una protesta, una toma de territorio y un camino de elección democrática, en algunas de estas prevalece el anhelo de ser gobernados, en otras, como refiere Amador Savater (2020), la apuesta por un habitar.³⁵

En ese sentido, la apuesta molecular, es siempre desde el cuerpo entendido como relación, como continuidad vinculante entre lo material y espiritual, entre el territorio y el cosmos, tal y como lo refiere la pensadora mapuche María Moreno-Rayman:

...cuerpo que deviene la palabra *zugun*, canalizadora del sentir, la oralidad para la cultura mapuche es lo principal, rige, condiciona, conduce, expresa, reproduce y enlaza lo más recóndito del aliento y voluntad, de nuestra vibración como entes vivos con y en la tierra, cada pueblo crea su forma de comunicación y habla a través de las vibraciones y sonidos del medio, por eso hay una infinidad de lenguajes en Abya Yala, si bien tienen muchas similitudes e influencias también hay características propias de reinterpretar la vibración del entorno, de los territorios y sus energías predominantes, como se siente y convive con la oscilación del viento, de los árboles,

³⁵ Más adelante volveremos a esta cuestión.

del agua y los animales, el movimiento de los astros en el cielo, la mar y sus fases, todo en interdependencia vivida y sentida. (Moreno-Rayman, 2021, p. 25)

En el capítulo 2, argumentamos la necesidad de moverse de lugar de comprensión respecto de la noción de resistencia, salirse de la clásica lectura política y teórica desde una perspectiva dialéctica e identitaria de antagonismo y subalternidad que impide dar cuenta de otras prácticas que corren subterráneamente. Formas de resistir que se fugan de la política de siempre, que se desvían incluso de las maneras impuestas desde ciertos sectores de oposición, y colocan literalmente el cuerpo y los afectos en el centro para configurar modos de habitar; asumiendo que el habitar no se reduce a la participación humana y su gobierno, sino a una coexistencia frente a la hegemonía neoliberal y sus mecanismos de expropiación, disciplinamiento y normalización de la existencia. En este último capítulo expondremos – a través de un análisis primordialmente testimonial- algunas de esas insistencias que atraviesan el territorio ancestral de Wallmapu, como una expresión de eso inatrapable, de esa divergencia de la lógica biopolítica-inmunitaria el estado chileno; divergencias que, si bien pasan por la apuesta mapuche, no se reducen a ella.

4.1 Las rutas de la resistencia molar y sus grietas en el territorio ocupado por el Estado chileno: 2006-2020

Antes de pasar al análisis de las prácticas resistentes en la región de Wallmapu, es necesario dar cuenta de las rutas primordiales que han tomado los movimientos sociales de manera general en el territorio ocupado por el Estado chileno. Esto es importante, porque como hemos referido, los impulsos que llevan a la acción colectiva masificada o no, corren rizomáticamente, de manera paralela y otras de forma divergente, pero de alguna manera enlazadas en cuanto a las afectaciones comunes que se experimentan, aunque sus formas y horizontes no necesariamente coincidan. Como también hemos dicho, las diversas rutas, molares y moleculares no tienen una relación necesaria de oposición, y referir las primeras nos ayuda a tener un marco de referencia general de las fuerzas que mueven la organización política, incluso evidenciar que no todas las prácticas de resistencia se insertan en la lógica de movimiento social, aunque son transversales a éstas. En este apartado expondremos brevemente las rutas principales de los movimientos sociales en Chile que se vinculan también a otras fuerzas en la región latinoamericana, para de esta manera comprender las derivas del resistir en términos de habitar en común.

Podemos decir, que son 3 las rutas principales en que se aglutinan los movimientos sociales en los últimos 20 años y que han irrumpido con fuerza a lo largo de Latinoamérica, con diferente intensidad en cada región, pero reverberando conjuntamente, todos con antecedentes importantes desde la segunda mitad del siglo XX, pero que en épocas recientes adquieren otro alcance y otras reivindicaciones. Hablamos de los movimientos estudiantiles y juveniles; el

movimiento feminista y junto con él, el movimiento en defensa de la diversidad sexo-genérica y, finalmente, el movimiento por la defensa del territorio, generalmente acompañado de una reivindicación por la autonomía y autodeterminación de los pueblos ancestrales.

Es cierto que estas rutas de acción política colectiva, para el caso chileno ya tenían presencia importante hacia finales de la dictadura y se mantenían incluso desde el gobierno de la Unidad Popular; sin embargo, la reconfiguración hegemónica mundial y regional, es decir, el cambio del mundo bipolar al mundo único (Calveiro, 2012) que en el caso chileno se expresa en el paso de la dictadura a la democracia como forma, pero no como fondo, hace que esas rutas de movimientos sociales adquieran nuevas características, sostenidas en las reconfiguraciones de conflictividades atravesadas por políticas neoliberales, las cuales empiezan a promover experiencias de vida insostenibles que detonan particularmente a partir de la década de los 2000. Suely Rolnik, refiere para el caso brasileño, pero también en un sentido regional que: “La nueva serie de movimientos, que se encuentra actualmente aún en curso, emerge en diferentes puntos del planeta, fundamentada a partir del comienzo de la segunda década del siglo” (Rolnik, 2019, p.27). Muchos de estos movimientos impulsaron la llegada de gobiernos progresistas en diversas partes de Latinoamérica, como en el caso de Bolivia, Ecuador o Venezuela, gobiernos que una vez en el poder hicieron que diversos sectores de los movimientos sociales se sintieran defraudados por el mantenimiento de políticas liberales y prácticas racistas y patriarcales.

Es durante las primeras décadas de siglo XXI que en otras partes del mundo emergen movimientos como la Primavera Árabe, el movimiento 15-M de los indignados o el movimiento Occupy de Wall Street. Movimientos organizados, como señala Rolnik, por la necesidad de transformación del capitalismo en su forma de operar:

...el ámbito de la fuerza vital de la cual se alimenta el capitalismo ya no se reduce a su expresión como fuerza de trabajo, lo que implica una metamorfosis radical de la noción de trabajo. Eso se acompaña de una paulatina dilución de la forma de Estado democrático de derecho, de la cual dependían las leyes laborales propias del régimen en su versión anterior. (Rolnik, 2019, p.27)

Como señalamos en el capítulo dos, ya no es necesariamente la figura del opositor o del subalterno-mucho menos la figura del proletariado- la base de ese impulso a actuar colectivamente, sino la imposibilidad de existir dignamente, la afectación común de esa expropiación de la vida, su fuerza y su potencia que no se sujeta necesariamente a una identidad única, aunque puede atravesar por ella estratégicamente. Rolnik sostiene que: "...podemos definir lo común como el campo inmanente de la pulsión vital de un cuerpo social cuando éste la toma en sus manos, de manera tal de direccionarla hacia la creación de modos de existencia para aquello que pide caso" (2019, p.29). Por su parte, Raquel Gutiérrez Aguilar (2019), agrega un aspecto fundamental a esas luchas por lo común, lo referente a producir y sostener la vida en su sentido práctico y material, defender y producir la vida implicará producir lo común, atender su emergencia y no dar por sentado que naturalmente se encuentra entre nosotros, tampoco significa encapsularse en las propias afectaciones sin aspirar a cambiar el mundo, sino:

...ser colectivamente capaces de producir o disponer y procesar alimentos para nosotras y nuestras familias y para las de los demás; significa también, entonces,

poder intercambiar con fluidez todos esos productos; quiere decir, del mismo modo, tener acceso al agua y contar con lugares agradables donde habitar. Ser colectivamente capaces de hacernos cargo de la reproducción general de la vida; además significa dotarnos en común de condiciones que nos permitan vivir una vida saludable, así como lograr sanarnos cuando enfermamos; e igualmente quiere decir, poder comunicarnos con otros más allá de lo inmediato para compartirles nuestros puntos de vista y aprender de los suyos. Significa pues, asimismo, ser capaces de generar redes de colaboración y apoyo mutuo para desafiar en común —o al menos sortear con algún éxito— las agresivas condiciones impuestas por el capitalismo colonial y patriarcal a la vida social en su conjunto. (Gutiérrez Aguilar, 2019, p.80)

No nos detendremos aquí en referir cada una de las especificaciones que las y los autores referidos elaboran como lo común, lo retomaremos más adelante en el análisis de los habitares en común como forma de resistir en Wallmapu, por ahora sólo referimos este giro para comprender las acciones colectivas en términos de lo común a partir de las primeras décadas del siglo XXI y que se extienden hasta la actualidad. Retomando las tres rutas principales que toman los movimientos sociales en términos molares para el caso chileno, hablaremos a continuación brevemente de cada una de ellas. Silvia Lamadrid y Alexandra Benitt, sostienen que:

En Chile la reactivación de la acción colectiva ha sido encabezada por los movimientos estudiantiles y por nuevos actores y demandas: los movimientos territoriales, ambientalistas, por la diversidad sexual y nuevas organizaciones feministas, cuya presencia ha revitalizado las corrientes que sobrevivían desde los años 80. (Lamadrid y Benitt, 2019, p.2)

El movimiento estudiantil o Revolución de los pingüinos por los rasgos de los uniformes de los alumnos secundarios entre el 2006 y 2014 -hay quienes refieren que se extiende hasta el 2016-, constituye uno de los referentes más importantes de movilización política en Chile y en el resto de Latinoamérica por varios aspectos, uno de ellos, por la juventud de quienes estaban llevándolo a cabo; jóvenes entre

11 y 17 años tomando las calles dispuestos a enfrentarse a las fuerzas policiales por la defensa de la educación, pero también, con una organización y claridad política importante. Además de, como sugiere Óscar Aguilera, una confrontación a los constantes “dispositivos hegemónicos de poder (adultocéntrico), que mayoritariamente están mediatizadas por la prensa escrita y audiovisual” (Aguilera, 2017, p. 133) y que reducen a la juventud a un imaginario universal con rasgos biologicistas y pasivos. Además, este movimiento es parte de la actualización de la conflictividad sociopolítica en términos de la posdictadura, que se incrementó después del año 2000 (Penaglia y Mejías, 2019).

El rasgo que constituye a este movimiento como uno de los más importantes de la historia reciente de Chile y Latinoamérica es haberse enfrentado a una de las características más neoliberales instaladas desde la dictadura: la privatización de la educación. Francesco Penaglia y Silvania Mejías (2019) refieren que:

Chile posee un sistema de educación superior principalmente privado, ámbito que concentra un 75% de la matrícula (Espinoza y González, 2015), con uno de los aranceles más costosos. Según indica el informe “Education at a Glance, 2017”, Chile es el segundo país de la ocde con los aranceles más caros en universidades públicas (con un costo promedio de 7 654 dólares anuales), y el cuarto más caro en aranceles de universidades privadas (7 156 usd). (Panaglia y Mejías, 2019, p. 10)

Los dos momentos más significativos del movimiento estudiantil fueron el 2006, momento en que explota el movimiento bajo el gobierno de Michele Bachelet y en 2011 durante el primer gobierno de Sebastián Piñera. Aunque el movimiento se enfrentó desde el principio a diversas estrategias de fragmentación supo aglutinarse durante momentos decisivos, sin embargo, varios de sus representantes fueron cooptados por la vía de la política institucional, tanto de izquierda como de derecha.

Sus alcances en términos de obtención de derechos no fue la esperada, Panaglia y Mejías señalan que sólo el 7.8% de las demandas fueron cumplidas de alguna manera, mientras que:

...respecto a las demandas más importantes del movimiento estudiantil que se convirtieron en las consignas (marcos): gratuidad y fin al lucro en educación, el balance es negativo. Respecto a la primera, si la demanda estudiantil apuntaba a la conceptualización de la educación como derecho universal gratuito, esta se tradujo dentro del sistema político en gratuidad hasta el 70% “más vulnerable”, extendida a universidades privadas, a través de un sistema de becas-voucher. Es decir, se financia a los estudiantes, que pueden elegir entre distintas instituciones, públicas o privadas; elemento que buscará ser profundizado según la agenda gubernamental debido a la extensión de la gratuidad a institutos profesionales y de formación técnica (instituciones que no tienen impedimentos legales para lucrar). (Panaglia y Mejías, 2019, p. 22)

No obstante, el movimiento estudiantil no puede ser juzgado por sus alcances o logros en términos de la política de siempre: obtención de derechos, transformación de leyes, etc. El movimiento tuvo su mayor potencia en la toma del espacio público, de la lucha de clases por parte de jóvenes, varios de ellos casi niños dispuestos a enfrentarse cuerpo a cuerpo a los mecanismos de represión; colocándose en el imaginario emancipatorio, donde incluso al interior de los movimientos sociales ya eran leídos como sujetos integrados a otras luchas y otras reivindicaciones. Es posible pensar que parte de lo ocurrido en la insurrección del 2019 se debe a esa memoria reactivada de jóvenes intentando poner freno al orden neoliberal a través del uso y exposición de su fuerza vital y la puesta en marcha de formas no sólo combativas, sino también creativas como el uso del performance como estrategia de visibilidad, pues como señala Aguilera (2017), las acciones masivas no son la única vía de resistencia, poniéndose en marcha una:

...reconfiguración de la espacialidad política en la que se manifiesta el conflicto, en tanto que ya no se recurre sólo a la tradicional marcha o desfile en lugares céntricos, sino que cada vez más se desarrollan acciones descentradas geográficamente, y que muchas veces son replegadas hacia el interior de espacios semipúblicos (colegios y universidades). (Aguilera, 2017, p. 136)

Por su parte, el movimiento feminista en el periodo ya referido, a partir del año 2000 adquiere fuerza en su presencia pública como movimiento social, sobre todo después del periodo de la década de los 90, donde como señalan Lamadrid y Benitt, se experimentó una fragmentación importante entre dos modos de asumir políticamente al feminismo:

Se ha estudiado la situación del feminismo en los 90, e incluso los primeros años del nuevo siglo, explicando la desarticulación del movimiento feminista en ese período como producto de cambios de la estructura de oportunidades políticas durante la transición, que llevó a la fragmentación del feminismo en dos corrientes: una institucional, que se involucró con el diseño y aplicación de políticas públicas desde el Estado hacia las mujeres, y otra tendencia autonomista, que rechazaba la cooptación del movimiento por los grupos del poder, y buscaba desarrollar una concepción de la acción política y cultural del feminismo fuera de las constricciones de la acción del Estado. (Lamadrid y Benitt, 2019, p. 2)

Con el fin de los gobiernos de la Concertación en el 2006 y atendiendo esa reconfiguración de la conflictividad sociopolítica, impulsada de manera importante por el movimiento estudiantil, el movimiento feminista y la acción colectiva de las mujeres se hizo nuevamente presente, en una especie de concatenación de la propia politización de jóvenes mujeres en el movimiento estudiantil ya referido:

Este nuevo ciclo de movilizaciones feministas está entrelazado con la activación de toda la sociedad, con los estudiantes como protagonistas emblemáticos. El movimiento estudiantil desde su irrupción en 2006 ha presentado formas nuevas de participación social y política, articulándose en redes masivas y con una lógica de funcionamiento rizomático (Gilles DELEUZE; Félix GUATTARI, 1997), no piramidal, utilizando las nuevas redes sociales y de información que proveen las nuevas tecnologías de la información (OPECH, 2009) (Lamadrid y Benitt, 2019, p.10)

Además, el hecho de que por primera vez una mujer -Michelle Bachelet- estuviera a cargo de la presidencia en Chile y en Latinoamérica, removió las diversas posturas

políticas, feministas o no, que por un lado hacían pensar que las cosas serían diferentes y, por otra, quiénes desde una vía más crítica asumían que ese acontecimiento era parte de la misma lógica neoliberal -y agregaríamos biopolítica-inmunitaria- de inclusión de la actual democracia. Lo cierto es que a partir del 2006, las acciones feministas en términos masivos y simbólicos adquirieron una fuerza importante alrededor de exigencias concretas, varias de ellas en términos de derechos para las mujeres, pero también en términos de la exigencia de una transformación radical de las relaciones sociales, aspecto que durante las décadas anteriores, particularmente durante las militancias de corte socialista y comunista de los años 60 y 70 fue constantemente infravalorada.

Lamadrid y Benitt (2019), indican que las expresiones públicas más importantes del movimiento feminista en los años recientes son en relación a acciones contra la violencia de género (*¡Cuidado! El Machismo mata*); la movilización por el aborto libre y seguro del 2013; y las movilizaciones del 2015 contra la violencia feminicida llamada *Ni una menos*. Las mismas autoras, sostienen que:

... aunque exista una importante presencia pública de las acciones colectivas feministas, a la fecha del análisis las manifestaciones no habían desencadenado en la articulación o proposición y posicionamientos de demandas de una manera integral. De esta forma, si bien se ha masificado y establecido un espacio social para las discursividades feministas, no ha tenido la fuerza tal de desembocar en el logro de los objetivos del mismo, ni en generarse nuevas demandas políticas culturales o institucionales. Un caso emblemático en este aspecto es el logro de la despenalización del aborto en tres causales, que no deja conformes a un amplio sector feminista que reivindica el aborto libre. (Lamadrid y Benitt, 2019, p. 11)

Sin embargo, esa lectura queda atrapada en la lógica molar de la política de siempre, la que reduce los movimientos sociales a un reclamo de derechos que tienen que ser reconocidos desde el Estado, la relación simplificadora de

movimientos versus Estado y que asume que el triunfo de un movimiento tendría que ver con una homogenización de demandas a ser cumplidas. Como lo es, por ejemplo, la lucha por la legalización del aborto que no se reduce a la transformación de la ley, sino que está sostenida en la transformación de las relaciones sociales atravesadas por el género, la clase y la raza. En este sentido, es fundamental la comprensión de los procesos moleculares al interior de la resistencia feminista, que no es una sola y que está constantemente oponiéndose a diversos regímenes más allá del Estado o el mercado.

Durante el 2018, se experimentó una agitación feminista en Chile de mayor intensidad que las anteriormente referidas. De acuerdo a Catherine Reyes-Housholder y Beatriz Roque (2019) a ese año se le conoce como el *año feminista* o la *tercera ola de protestas* feministas en Chile. El rasgo fundamental de esas movilizaciones tuvo que ver con una gran participación de mujeres universitarias que iniciaron un movimiento de denuncia y protesta a formas concretas de violencia y acoso al interior de las Universidades. Siendo en la Universidad Austral durante abril del 2018 donde empezaron esos acontecimientos de indignación feminista y que derivaron posteriormente en el Mayo feminista:

Entre 2012 y 2017 la cantidad de protesta feminista en promedio alcanzaba 19 eventos anuales en Chile. No obstante, en 2016 se puede observar el aumento de las movilizaciones feministas relacionadas con el movimiento transnacional #NiUnaMenos (Chenou and Cepeda-Másmela 2019). Mientras que en el “año del feminismo” se contabilizaron 151 protestas feministas a lo largo de todo el país. La Región Metropolitana lideró en cuanto a la cantidad de protestas, con 34 en 2018, después siguió la Región de Antofagasta con 18 protestas, y la Región de los Ríos con 17 protestas feministas. (Reyes-Housholder y Roque, 2019, p. 194)

Las protestas tuvieron una tendencia a exigir transformaciones al interior de los espacios universitarios, lo cual no es cosa menor; y aunque también había otras demandas sociales que tenían que ver con las mejoras de las condiciones de vida de mujeres migrantes, mujeres precarizadas y mujeres trans, los efectos no han sido visibles hasta la actualidad. Sin embargo al interior de algunas universidades se realizaron algunos cambios:

Los resultados de las movilizaciones estudiantiles feministas eran significativos. En las universidades estatales y privadas se crearon protocolos de acoso sexual y planes de prevención de la violencia de género. Se formaron instituciones como el Observatorio de Género, Diversidad y No Discriminación en la Universidad Austral, se adoptó el lenguaje inclusivo en la Universidad Diego Portales y se establecieron unidades de género y diversidad sexual en diversas casas de estudios superiores. Otro avance de las movilizaciones feministas consistió en la consideración del nombre social para las personas transgénero en la documentación universitaria. ((Reyes-Housholder y Roque, 2019, p. 199)

Aunque la constancia de las acciones públicas colectivas desde el feminismo se fueron atenuando, ello no significa que el movimiento se haya terminado, por el contrario, es desde esa afirmación política que constantemente se está impulsando la transformación de los regímenes de poder de manera transversal, porque están dirigidos a las esferas de poder, pero también al interior de los propios movimientos sociales.

La tercera ruta que vamos a referir, es la lucha por la defensa del territorio y la búsqueda de autonomía y determinación de los pueblos originarios. Esta vía de acción colectiva tiene dimensiones ancestrales y está vinculada directamente con el proceso de colonización y despojo de América Latina y otras regiones del sur global. En nuestra región, este movimiento social es quien en las últimas décadas ha impulsado con fuerza las prácticas de resistencia y ha aglutinado a otros

movimientos sociales. Como referimos en el capítulo 1, la estrategia de colocar en el centro al territorio como ente portador de derechos es un desplazamiento a las luchas clásicas del siglo pasado; contiene en esa apuesta un horizonte emancipador que trasciende las lógicas pensadas desde la humanidad occidental, donde la coexistencia con otros seres sensibles-no sólo animales humanos- es fundamental en su afirmación política. Los movimientos sociales por la tierra, pretenden una transformación que también es epistemológica y ontológica, que en principio tiene que ver con otra comprensión de la vida, por ejemplo para el caso mapuche se relaciona con la noción *mogen*:

En la cosmovisión mapuche se entiende que todo lo existente tiene vida, porque todo se manifiesta; en la cosmovisión occidental, de acuerdo al conocimiento científico, sólo tiene vida aquello que respira, se alimenta, se reproduce, posee movimiento y percibe lo que ocurre en su entorno. Entonces, fácilmente podemos concluir que los conceptos vida y *mogen* no son equivalentes, sino más bien aproximados. (Quintupil, citado en Moreno-Rayman, 2020, p. 27)

Todo lo que se manifiesta, todo lo que produce presencia vinculante y vibratoria trae consigo una fuerza que pulsa, que configura un ritmo- Pachakuti³⁶ como lo llaman

³⁶ Seguimos al Colectivo Situaciones y a Raquel Gutiérrez Aguilar en el uso de la figura Pachakuti de los aymaras, con su propuesto los ritmos del Pachakuti, la cual refiere a una concepción del tiempo no lineal, pero que para estos autores puede ayudar a comprender los movimientos sociales como ritmo de un tiempo no lineal: “El Pachakuti, como tiempo cíclico no lineal, que es simultáneamente originario y nuevo, obliga a una interpretación histórica y a una producción conceptual (sin falsas escisiones disciplinarias) capaz de abrirse a la racionalidad que le subyace. Y esa es la “estrategia teórica” que Raquel Gutiérrez propone para la comprensión de los acontecimientos. Un pensar en movimiento, claro. Pero un movimiento que no es ni puro avance ni progreso, pero tampoco mero retroceso o regreso” (Colectivo Situaciones, 2008, p. 7). Gutiérrez Aguilar señala al respecto: “me propuse escuchar y entender *los ritmos del Pachakuti* en la medida en la que se iban produciendo. Al hacerlo, encontré que a la base de cada una de las cadencias que pude percibir están la *dignidad* recuperada en las contundentes acciones de rechazo a lo injusto e inadmisible; la *autonomía* ejercida en la deliberación y en la ejecución de lo decidido, en la confrontación al poder instituido y en la pelea por la legitimidad de lo propio; y la *capacidad de cooperar* entre distintos en condiciones más o menos paritarias jamás exentas de tensión. *Dignidad, autonomía y capacidad de cooperación*, como notas fundamentales de una sinfonía *in crescendo* son los hilos que he rastreado en los pasos y caminos de cada cuerpo social movilizad (Aguilar, 2008, p. 14)

los aymaras- de continuidad y preservación de la existencia, no sólo terrenal sino cósmica:

... la concepción de vida del mapuche es otra, tiene mayores alcances, ni las piedras son seres inertes, todo tiene vida y eso también rige nuestro comportamiento y manera de sentirlo desde el cuerpo y su acción, al reconocer las diferentes formas de vida en nuestros entornos se van creando también lenguajes, comunicaciones que nuestras presencias perciben al desenvolverse en interacción constante , nombrar y saludar al agua, arboles, astros , montañas etc. (Moreno-Rayman, 2020, p. 27)

En ese sentido defender un territorio es defender las múltiples formas de vida que ahí conviven, los saberes que de ahí emergen y los cuerpos que los portan, resguardan y ejercen.

El territorio como lugar de disputa extendió la demanda indígena de la primigenia reclamación por tierra hacia el terreno de lo político, convirtiéndose el territorio en un espacio simbólico y concreto en el cual se gestaba y desarrollaba la lucha de los pueblos indígenas, un espacio poliédrico cimentado en nociones cosmovisionales, prácticas culturales, sociales, mnemónicas, identitarias y donde la acción colectiva asumía múltiples rostros. (Tricot, 2018, p. 253)

Es evidente, que las bases del movimiento por la defensa de la tierra constuye una afrenta importante a la lógica neoliberal capitalista, no sólo por su apuesta de vida en su sentido simbólico, cultural y político, sino también es una amenaza en cuanto a el impulso de otros modos de producción, pues la defensa de los diversos territorios también tiene que ver con la recuperación y generación de tecnologías y economías que no sean extrativistas ni impliquen la aniquilación de las múltiples formas de vida a favor de una sola.

Para el caso que estamos refiriendo, la lucha ancestral mapuche es fundamental, aunque es necesario referir que no sólo los mapuche están inmersos en esta ruta de la defensa del territorio, muchas poblaciones históricamente marginalizadas y precarizadas-varias de ellas de origen campesino- que han sido empujadas a los márgenes de las ciudades por los procesos de urbanización neoliberal, como lo señala Jorge Acuña (2020) en un estudio de la emergencia de la población Amanecer, en Temuco; donde se ilustra ese proceso de despojo y privatización, pero también el proceso de politización de la toma de territorios y la generación de habitares que deriva en luchas medioambientales. Esta situación de privatización, se intensifica a partir de la dictadura de Pinochet:

El proceso neoliberal, con ello la liberalización del suelo, determinan en 1979 que este deja de ser un bien escaso y por lo tanto es transable en el mercado, dejando a la figura del estado a un lado, dando un rol principal en la planificación a las tendencias provenientes del mercado. Esto se ve modificado por el DS 31 de 1985 que nuevamente define al suelo como un bien escaso, lo que devuelve al estado el rol de planificación. Esto elimina los límites de planificación urbano, desaloja a los sectores marginales de lugares céntricos o con un alto valor de suelo y buscar solucionar el problema de la vivienda mediante un sistema de subsidios, retomando, bajo la misma lógica de planificación y expansión urbana segregadora. (Acuña, 2020, p. 33)

Como referimos en el capítulo anterior, esas reformas pinochetistas continuadas durante la democracia, colocaron en peor situación a quienes históricamente se habían enfrentado al despojo territorial, pues como refiere Fabian Almonacid (2009), desde finales del siglo XIX con el incremento de migrantes europeos al sur de Chile se buscó “reducir” a los mapuche en las menores tierras posibles y liberar el resto del territorio para el establecimiento de chilenos y extranjeros. Más aún, se declaraban “terrenos baldíos”, por lo tanto estatales, todos aquellos en los cuales

los indígenas no pudieran probar una posesión efectiva y continuada de a lo menos un año” (2009, p.8).

Debido a esa condición permanente de defensa del territorio contra esa colonización constante, esta ruta ha tomado formas clandestinas y armadas como un modo de defensa ante los arrebatos del estado chileno y sus fuerzas armadas-ataques cometidos particularmente contra el pueblo mapuche-. Estas estrategias son particularmente asociadas a la CAM, Coordinadora Arauco Maleuco; asociación político militar mapuche, Víctor Tricot, siguiendo a César Pineda, señala que son cuatro las vías principales en que se ha centrado la CAM: “la recuperación de tierras ancestrales; la defensa comunitaria de las tierras recuperadas; acciones directas sobre infraestructura de forestales o propietarios privados; e incipientes procesos de recuperaciones productivas” (Tricot, 2018, p. 260).

Otra dimensión de esta ruta, corre por la vía institucional de exigencia devolución de las tierras y de protección de los mal llamados recursos naturales. Tricot, afirma que:

...se observa la incuestionable constancia en participación política - convencional y no convencional- de los mapuche desde finalizada la invasión de su territorio, que pese a sufrir un decaimiento en cuanto a lo institucional después de 1990, ha mantenido una presencia creciente con diversas organizaciones optando por la política convencional y las instituciones como escenario para agenciar sus demandas. (Tricot, 2018, p. 269)

La lucha territorial y socioambiental, no se reduce a la lucha mapuche pero están vinculadas invariablemente, no interesa aquí referir cada uno de esos momentos, sino, como señalamos líneas atrás, trazar las rutas principales de los movimientos

sociales de los últimos 20 años en Chile, que permitirán tener un marco referencial de las rutas moleculares que se cruzan con esas fuerzas masivas, pero configuran en la condición inmediata de la existencia prácticas de resistencia que impulsan otros modos de relacionarse y habitar en medio y por debajo de esas luchas molares.

Hemos evidenciado a través de esta breve revisión a las principales rutas de los movimientos sociales que la clave de comprensión de conflictividad que predomina es la clásica, Estado versus movimientos sociales y en algunos casos Estado-Mercado. Dicha lectura, aunque correcta, se cierra a una relación que en las condiciones actuales resulta simplista y oscurece mecanismos de poder -que como hemos referido a lo largo de esta tesis- se filtran en las condiciones cotidianas de la vida y se fundamentan en una lógica de gubernamentalidad, es decir, de producción y gestión de modos de comportamiento, relaciones y subjetividades que naturalizamos e integramos de tal manera que asumimos como propias e incluso deseables. ¿Cómo resistir y oponerse a aquello que está integrado a nuestros modos de existir? En el siguiente apartado trataremos de dar cuenta de esos esfuerzos.

4.2 Habitares y territorialidades en común. Entre las grietas del paradigma biopolítico-inmunitario

Habitar implica configurar modos de coexistencia y relacionalidad al margen de las estrategias de gobierno y gubernamentalidad biopolítica-inmunitaria que se nos han impuesto como normales, estrategias que, como hemos argumentado hasta aquí, tienen fundamento la producción de una vida neoliberal-capitalista: eficiente, funcional, productiva, competitiva e individualista. Aplanada en su dimensión sensitiva y reducida a la búsqueda de una soberanía de individuo racional que sustrae la fuerza vital de las diversas existencias, no sólo la humana. La producción de vida neoliberal, lista para ser administrada, gobernada, ha sido posible por los operadores de saberes que se instituyen como expertos, generalmente extraídos desde las tecnociencias, pero no solamente. La respuesta al qué hacer, qué sentir, qué decir; la solución racional a los problemas cotidianos de forma despolitizada, es decir, separando las formas de vida de sus condiciones materiales y universalizando las respuestas imponiendo modos occidentales, generalmente heteropatriarcales.

Amador Savater (2020) plantea la diferencia entre el paradigma del gobernar-a lo cual nosotros agregaríamos del gobernar en clave biopolítica-inmunitaria- y el paradigma del habitar, como formas distintas de existencia y de afirmación política, que trascienden la lógica binaria entre la izquierda y la derecha, espacios que también están filtrados por la gestión biopolítica-inmunitaria: "...gobernar es 1) arrancarse los ojos o aprender a morir (porque lo sensible induce a error), 2) deducir y proyectar lo que debe hacerse (lo justo) y 3) finalmente, aplicarlo sobre la realidad,

doblegando el ser a lo que debe-ser. Enderezar la realidad, ponerla derecha (en estado de Derecho, en estado de Ley)” (Savater, 2020, p. 212).

El gobernar es uno de los paradigmas máximos heredados por occidente como mandato para organizar la vida y que hoy tiene en la democracia su máxima expresión racional, pero como hemos señalado en capítulos anteriores, ha tenido en su transitar otras variaciones de ese gobernar que han ido reconfigurándose pero que hoy se impone como modo único e incuestionable de organización de la vida: Estado-nación, Derechos Humanos, democracia, partido, incluso los movimientos sociales están dentro de racionalidad. Savater afirma que dentro del paradigma del gobernar la acción revolucionaria está dirigida a:

...abstraer y modelizar. Deducir teórica o especulativa- mente lo que debe hacerse (el Plan, el Programa, la Hipótesis), «arrancándose los ojos» para ello, es decir, poniendo entre paréntesis lo que hay, el mundo tal y como es, las prácticas ya existentes porque inducen a error, nunca están a la altura del deber-ser, siempre les falta algo. (Savater, 2020, p.212)

Ese *arrancarse los ojos* que señala el autor, tiene que ver con la primacía de la lógica racional de la matriz política-masculina- de occidente, ese suspender por un momento las condiciones de la inmediatez, del sentir que irrumpe con el afán de llegar al pensamiento racional, abstracto, planificado. Mecanismo que atraviesa ideologías y se coloca como el más deseable, ya sea desde el Estado, o desde el movimiento social: organizarse, planificar, actuar estratégicamente desde esa racionalidad, plantearse metas, fines, logros, clausurar la afectividad y su desborde cuando es desde esta, desde la esfera de lo sensible que los cuerpos participan y se implican en el mundo y que pueden también transformarlo. Es común seguir escuchando desde posiciones de izquierda que las revueltas no llevan a ningún lado

porque son pura emocionalidad, triunfando nuevamente el mundo de occidente y su forma de subjetivación masculina. Y aunque es cierto que esa cultura política está cada vez más agotada, sigue funcionando como edificación vacía que ocupa un lugar en el paisaje y que impide ver el horizonte:

...la acción política se sigue pensando generalmente como un tipo de intervención que viene desde el exterior; la estrategia, como un ajuste fino entre los fines y los medios; el activismo, como aquella fuerza de voluntad que empuja lo que es hacia lo que debe-ser; la temporalidad política, como un tiempo siempre en diferido: un perpetuo aplazamiento, nunca una plenitud presente, etc. Se puede tener un partido incrustado en la cabeza y en el corazón aunque no se milite en ninguno. (Savater, 2020, p.213)

Ese pensamiento de la obtención de fines que se encuentra al interior de los movimientos sociales, aunque resulta fundamental en ciertos momentos, no necesariamente funda-o resguarda- otras relacionalidades y co-existencias, porque varios de esos fines están capturados en relación a necesidades particulares, instrumentales, muchas veces encapsulados por identidades cerradas . Y es desde esa apreciación del mundo que somos ciegos a otros modos de existir y resistir.

El paradigma del habitar, en cambio, pone los afectos en el centro y eso supone- siguiendo a Savater- otra sensibilidad y otra apreciación de la realidad:

Partimos de lo que hay, no de lo que debiera haber. Lo que hay puede ser una inquietud, una pregunta, una intensidad, un dolor o un sufrimiento: no asociemos demasiado de prisa la po-tencia con la «alegría» y «lo bueno». En cualquier caso, se trata de una fuerza que da lugar, nos pone en movimiento y nos hace hacer. (Savater, 2020, p. 215)

Resistir como acción sensible, por eso, dicha política requiere de una apuesta por el habitar más que el gobernar. Porque en el habitar se configura lo común y no hay

aspiración al cumplimiento de objetivos políticos instrumentalizados, ya que sólo puede ser desde el devenir, desde el ir siendo. En ese sentido, no hay derrota porque no se aspira al triunfo, ni error, no se sostiene en el cumplimiento de un plan, de un diseño; en cambio sí se privilegia la estrategia, no como programa a ejecutar, sino como imaginación de escenarios posibles (Morin, 1990).

Nos dice Amador Savater (2020) que el paradigma del gobernar se hace desde el vacío, desde lo abstracto, sin tierra ni territorio en constante configuración. Para el gobernar el territorio es sólo mapa, fronteras, territorio inamovible y escindido con la intensión de ser administrado, “Habitar antes que gobernar entraña una ruptura con toda lógica productivista, lógica que refleja la ejecución compulsiva de una praxis separada que reniega lo que está ahí, que aspira a no estar situada jamás, a no localizarse, a no prestar atención a los fenómenos” (Consejo Nocturno, 2018, pp.99-100).

Siguiendo esta idea, la relación resistencia-habitar-territorio es fundamental, pero un territorio entendido como algo que se hace, se transforma, se mueve. El territorio, en una comprensión compleja es una relación entre diversos entes vivientes, donde se configuran distintos tipos de mundo en coexistencia y mutua dependencia, es forzosamente algo que sólo puede emerger a partir de múltiples relacionalidades en constante devenir y donde lo común puede producirse. El territorio se crea a partir de territorialidades, es decir, a partir de vinculaciones dinámicas en un espacio territorial, que por supuesto trascienden la lógica antropológica, pues esas vinculaciones no le son exclusivas a los humanos, sino que lo atraviesan

constantemente y lo vinculan con otras formas de existencia sin las cuales la suya no sería posible. Ese espacio territorial no es un pedazo de tierra delimitado, como refiere Omar Díaz siguiendo a Deleuze, “todo acto creativo es creación de territorio”(Díaz, 2012, p. 16) que requiere de agenciamientos particulares, es decir, tomar, hacer y rehacer relationalidades que apunten a la configuración de una forma de vida alejada de la imposición biopolítica-inmunitaria neoliberal.

Coincidimos con Luis y Lucía Herrera, cuando afirman que territorio y territorialidad no son categorías opuestas, sino que se continen una a la otra y se complementan:

... podríamos decir que la territorialidad incluye al territorio: es territorio con contenidos de resistencia y transformación, y, por tanto, implica procesos en constante movimiento y metamorfosis. Afirmar la territorialidad supone asumir concreciones de cambio societal en el territorio; alterar estructuras que direccionan prácticas de dominación interiorizadas, y escenificadas en territorios en términos de ordenamientos y jerarquías sociales. (Herrera y Herrera, 2020, pp. 108-109)

De la misma manera, los autores sostienen que la territorialidad implica un constante deshabitar y rehabetuar, en el sentido de habitus, esos modos interiorizados y encarnados en los cuerpos humanos que pueden llevar a perpetuar el orden de las cosas. Nosotros agregaríamos a ese rehabetuar un rehabetar, que permita la constante transformación de los modos de existencia.

Las prácticas de resistencia son parte de un entramado complejo de vinculaciones que configuran territorialidades y habitares en común, las cuales no pueden ser pensadas sin corporalidades concretas interrelacionadas. En lo que sigue de este capítulo, daremos cuenta de esas prácticas comprendidas desde este marco

referencial, utilizando primordialmente testimonios recopilados durante el año 2019 en la región de Wallmapu, específicamente en la ciudad de Temuco, territorio ocupado por el Estado chileno.

4.2.1 Territorialidades: agenciamientos y ritornelos

Hemos insistido a lo largo de este capítulo en la importancia de asumir el territorio más allá de una asignación geográfica administrativa para ser gobernada, en lugar de eso optamos por la noción de territorialidad en tanto comprensión no estandarizada ni estática de los territorios que hacemos, habitamos y transformamos. Esto implica, como señala Omar Díaz (2012), una desnaturalización radical del territorio, para así dar cuenta de su movimiento, sus flujos, sus tensiones y su creación como acto de resistencia. A continuación, expondremos-con la ayuda de los testimonios-algunas de las tensiones principales que atraviesan la región de Wallmapu, como una manera de contribuir a la cartografía de sus conflictividades.

En esa dirección, los testimonios van colocando la relación fundamental con un territorio, como un vínculo no natural que se va construyendo y que no responde a una lógica determinista, es decir, no basta nacer en un territorio asignado administrativamente al que perteneces por designio cultural o política-administrativo, requiere de un tipo de agenciamiento, un hacerse del territorio, una implicación. Varios de los testimoniados se han desplazado de otros territorios hacia Wallmapu, sin embargo es en ese recorrido, en ese movimiento que se empiezan a configurar condiciones de vinculación territorial. Para otros, el proceso

ha sido distinto, al nacer dentro de la región de Wallmapu y al interior de un amparo identitario, por ejemplo la forma de vida mapuche; sin embargo, ahí también se ha requerido de un proceso de implicación, de afectación y transformación de relaciones territoriales. Este asunto es fundamental para desmitificar la relación esencialista entre cualquier población y el territorio en el que vive, particularmente la relación entre los pueblos originarios y su territorio, que tanto se ha fetichizado y que responde a una visión neocolonial acerca de esos pueblos, sin atender los múltiples devenires que están involucrados en tal relación.

Para agenciarse territorialmente es necesario que se abra un proceso de mutua afectación, Claudia Jara,³⁷ poeta feminista y pedagoga, habla de cómo en su proceso en el ámbito de las prácticas de resistencia transitó de la visión del marxismo y la lucha de clases que le ofreció una lectura de mundo, una apuesta pedagógica más fundamentada en los modos formales de la apuesta política, al espacio de la creación y los afectos. En ese sentido, es que plantea que las apuestas resistentes no pueden ser posibles sin la vinculación afectiva, que su caso particular está relacionado con la poesía y la literatura como camino:

La resistencia está mediada por varios factores, por lo menos desde el ámbito literario. El primero, quizá, es el espacio de habitar una región, no habitar la capital; porque eso ya imposibilita ciertos campos culturales, como acceder a un mayor público, a editoriales más grandes... yo publiqué con una editorial regional y tengo la suerte de que mi editorial está vinculada a editoriales más grandes y mi libro está circulando a nivel nacional, pero sigo vinculada a mi región. Yo no accedo a los mismos espacios que accede un escritor en Santiago o Valparaíso que son los espacios geográficos más desarrollados culturalmente [...] lo cultural-geográfico plantea otros tipos de resistencia porque los escritores que escribimos desde el sur escribimos distinto que los de Santiago o del puerto en Valparaíso. Son poéticas

³⁷ Claudia Jara, 37 años, poeta, feminista y pedagoga. Ha tenido una participación desde hace más de 10 años en procesos de resistencia.

completamente distintas, nosotros escribimos desde el sur y eso se evidencia en la literatura del Sur, hay elementos muy presentes como la lluvia, el agua, el viento. Son factores que están a nivel material, pero también simbólico...exploramos un intimidad distinta. El mismo clima que muchas veces es super adverso: mucha lluvia, mucho frío, nos hace estar más encerrados y enseguida conectamos con una intimidad distinta a la que pueden tener ellos.. Geográficamente para mí escribir desde Temuco es complejo, se entiende mucho la escritura y poesía desde la Araucanía... porque es un valuarte super fuerte la poesía mapuche... una ya escribe desde otro lado y me he preguntado desde dónde escribo, porque soy del sur, no soy de aquí, no soy mapuche, no tengo tierras ni soy descendiente de colonos con tierras. Escribo desde un espacio desterritorializado... mi escritura es nómada. Conecto líneas al sur más patagónico, desde aquí, pero también escribo desde un espacio inexistente... escribo desde esta zona, pero no habito la zona completamente desde mi dimensión poética. (Claudia Jara, 2019).

Claudia nos arroja claves de comprensión de la configuración de territorialidades, la emergencia de un proceso de vinculación en acto con una territorialidad material, pero también su desplazamiento, su necesario agenciamiento y no la relación lineal y esencialista que impera en algunas interpretaciones acerca de la comprensión del territorio. En el testimonio de Claudia se pone en evidencia la implicación territorial al dejarse afectar por esa especificidad, por ejemplo, del clima: lluvia, viento, frío; sus derivas en un modo de habitar: encierro, contemplación, construcción de intimidad, pero además requiere de un posicionamiento, una distinción geopolítica respecto de otros territorios. La territorialidad es un proceso que se configura rizomáticamente, cartografía pero no mapa inmóvil. Rolnik y Guattari, señalan cómo el territorio requiere de una vinculación particular no estática que necesariamente requiere de una desterritorialización:

El territorio puede ser relativo a un espacio vivido, así como a un sistema percibido en cuyo seno un sujeto se siente «en su casa». El territorio es sinónimo de apropiación, de subjetivación encerrada en sí misma. El territorio puede desterritorializarse, esto es, abrirse y emprender líneas de fuga e incluso desmoronarse y destruirse. La desterritorialización consistirá en un intento de recomposición de un territorio empeñado en un proceso de reterritorialización. (Rolnik y Guattari, 2005, p. 372)

La territorialidad requiere de un proceso entrelazado de desterritorialización, territorialización y reterritorialización, es decir, de un proceso emergente de constante agenciamiento. Deleuze y Guattari (1994) definen a la territorialización como una línea de fuga, un movimiento, una ruptura, que puede tener derivas resistentes, pero también fascistas, puesto que las líneas de fuga no van en una sola dirección, son bifurcaciones complejas que configuran territorios y modos de habitar desde una perspectiva rizomática:

Todo rizoma comprende líneas de segmentaridad según las cuales está estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuido, etc.; pero también líneas de desterritorialización según las cuales se escapa sin cesar. Hay ruptura en el rizoma cada vez que de las líneas segmentarias surge bruscamente una línea de fuga, que también forma parte del rizoma. Esas líneas remiten constantemente unas a otras. Por eso nunca debe presuponerse un dualismo o una dicotomía, ni siquiera bajo la forma rudimentaria de lo bueno y de lo malo. Se produce una ruptura, se traza una línea de fuga, pero siempre existe el riesgo de que reaparezcan en ella organizaciones que reestratifican el conjunto, formaciones que devuelven el poder a un significante, atribuciones que reconstituyen un sujeto: todo lo que se quiera, desde resurgimientos edípicos hasta concreciones fascistas (Deleuze y Guattari, 1994, p.15)

Siguiendo esa idea, podemos comprender a la territorialización como un modo en que va quedando organizado un territorio, es la creación y expresión misma de este como proceso de territorialidad que necesita codificar y descodificar, por lo que en algún momento será necesaria su desterritorialización-su ruptura- y su consecuente reterritorialización, es decir, su reconfiguración, resignificación, rehabilitación y rehabitación. Los tres mecanismos referidos no deben de ser entendidos como etapas o niveles que procederán linealmente, ni si quiera ocurrirán de manera dialéctica, sino más bien rizomática, dinámica, a veces uno dentro del otro. Coincidimos con Herrera y Herrera, cuando sostienen que:

...el territorio resulta de un movimiento constante e inagotable de desterritorialización y reterritorialización. Es tejido que se compone a partir de fugas y mutaciones, donde las relaciones se deshábítan y se rehábítan tanto como se desterritorializan y reterritorializan. Sabemos que las comunidades humanas originarias convivieron entre tejidos y fugas, en íntima relación con los procesos de la naturaleza. Los territorios se estructuraban y desestructuraban por su condición nómada. La movilidad matizó la sobrevivencia natural y social, lo que exigió también una constante desterritorialización, pero no como un absoluto, pues el poblamiento de un nuevo territorio implicó siempre procesos de reterritorialización. (Herrera y Herrera, 2020, p. 106)

Comprender el devenir de territorialidades implica desplazarse de una mirada simplista, pues esos tres mecanismos que hacen emerger territorio ocurren al interior de disputas territorializantes, de múltiples fuerzas y horizontes de mundo, donde las esféras micro y macropolíticas se atraviesan, tocan y afectan mutuamente. No hay una sola dirección en la configuración de territorialidades que en sí misma apunte a un horizonte más emancipatorio, porque las prácticas reterritorializadoras que pueden surgir ante las rupturas pueden contener agenciamientos conservadores y fascistas, tal ha sido la historia contemporánea de diversos movimientos sociales, insurrecciones y resistencias que han sido capturadas por fuerzas capitalistas y conservadoras, no sólo desde el exterior, sino también porque al interior de algún movimiento es posible mantener territorializaciones conservadoras. Así lo expresa una de las entrevistadas, colocando el ejemplo del feminismo:

Hay diversas maneras de ver al feminismo, de entender hacia dónde estamos luchando... sí creo que estamos en un estado inicial, que deberíamos trascender a nuestros intereses políticos por una cosa que es algo mayor, porque también tenemos un feminismo liberal y de eso debemos de cuidarnos, debemos tener super claro cuáles son nuestras luchas en común y combatir ese feminismo liberal. Tenemos a ciertos personajes en la política desde la derecha que se instalan como figuras fuertes del feminismo que se posicionan como mujeres fuertes, utilizando este estar de moda ser mujer y desde el espacio de la mujer, pero eso no es feminismo, porque vuelven al concepto conservador de la familia, contra el aborto. (Claudia Jara, testimonio, 2019)

Este proceso de construcción de territorialidades no puede ser pensado por fuera de la noción de ritornelo como un elemento articulador. Esta categoría, nos dicen Deleuze y Guattari, implica una serie gestos agenciadores que devienen gestos de creación territoriales: “El ritornelo va hacia el agenciamiento territorial, se instala en él o sale de él. En un sentido general, se denomina ritornelo a todo conjunto de materias de expresión que traza un territorio, y que se desarrolla en motivos territoriales, en paisajes territoriales (hay ritornelos motrices, gestuales, ópticos, etc.)”(1994, p. 328). Es decir, la vía concreta a través de la cual se hace territorio es la creación estética por medio de un gesto vinculante que expresa un modo de habitar, y con ese gesto de creación estética vinculante no nos reducimos al arte como dispositivo apropiador de occidente del universo de lo sensible- sino a la posibilidad de implicarse en un mundo y expresarlo. De esta manera la territorialidad, es decir, el territorio como acto no es una relación exclusivamente humana sino que abarca el espectro de los seres sensibles. En este sentido, Omar Díaz señala lo siguiente:

1) el territorio pasa a ser un efecto de un acto creativo, esencialmente estético, pues las materias de expresión son anteriores al territorio, son *qualia* y *propium* (cualidades propias, no puras, ni simbólicas); y serían en efecto “apropiativas”, no porque pertenezcan a alguien, sino porque, en tanto trazan un territorio, posibilitan a ese alguien poseerlo; 2) Así, el acto creativo (por ende, también el arte, en cualquier grado), no es un privilegio del Hombre, pues es la capacidad de “hacer de cualquier cosa una materia de expresión”. (Díaz, 2012, pp. 10-11)

Para Juan Camilo Roa: “con el ritornelo el espacio cósmico deviene territorio, que solo puede ser experimentado en el plano de inmanencia preciso de las expresiones, y es que es precisamente el territorio el que hace existencialmente posible la geo-estética” (Roa, 2015, p. 267). El gesto vinculante territorial necesita

ser creado, no es una respuesta automática, incluso en el mundo animal, como señala Simone Borghi:

Ya sea que esté basado en un esquema espacial o en uno temporal, en el uso de los colores o los olores, el territorio tiene siempre la necesidad de un signo dejado por el animal que pretende ser el poseedor, una especie de firma [...] Entonces aquello que distingue un *milieu*³⁸ de un territorio parecería ser ante todo lo siguiente: el primero es una estructura hecha de códigos al interior de la cual el animal interpreta determinados signos con sus órganos designados al recibirlos, con los cuales compone una perfecta unidad; el segundo, en cambio no es en absoluto una estructura sino un espacio o una dimensión que constituye una morada... (Borgui, 2014, p.38)

Para el psicólogo, investigador y activista territorial-urbano, Jorge Ullóa, el territorio debe ser entendido como un espacio político y no un simple repositorio de objetos:

Tenemos un espacio objetivo que lo llenamos de bancas y árboles y decimos que es una plaza. Es un espacio que está vacío y le damos contenido práctico, de productos. El territorio más bien está relacionado con las vivencias, está relacionado con la apropiación y significación de este espacio. Los territorios o lugares no existen si no se les da significado. El territorio tiene un significado político y relacionado con la identidad y que eso difiere de las definiciones que uno puede encontrar en la normativa gubernamental, que hablan de territorios pero lo utilizan de manera indistinta... por ejemplo la región de la Araucanía en la normativa aparece como un territorio que está dominado por una división geopolítica que no le da sentido a las propias vivencias de la gente que habita ese territorio. Por ejemplo el territorio mapuche está en al menos 3 regiones y no distingue de esta división geopolítica del Estado... para mí el territorio tiene que ver con esta misma apropiación, de darle un significado político, identitario a este espacio que genera un arraigo, tiene un carácter mucho más profundo. (Jorge Ullóa, testimonio, 2019)

Construir territorialidad es trascender la interacción automática o instrumental con lo que hemos llamado medio ambiente para configurar un habitar, un modo de relación, que es necesariamente común, pues tiene que ver con otros modos de existencia, incluso antagónicos o conflictivos. Para la comprensión actual de los procesos de resistencia frente al paradigma biopolítico-inmunitario esto resulta

³⁸ Definido por Deleuze y Guattari como el medio o plano de composición de las existencias.

fundamental, pues el habitar como territorialidad tendrá que ser necesariamente una fuga de la vida administrada en términos biopolítico-inmunitarios. Esta apreciación hace énfasis en la vinculación entre territorio y formas de vida, entre agenciamiento y defensa de los territorios. Al respecto de esto, Jorge Acuña, profesor de Geografía e Historia, además de activista ambiental-particularmente de la zona del Río Cautín en la Ciudad de Temuco- señala cómo cada vez es más complejo promover que las personas habitemos en una relación más armónica con nuestro entorno, esto provocado por la aceleración capitalista y su urbanización, lo que va evidenciando que un agenciamiento territorial es un proceso de vinculación que tiene que construirse y alimentarse y no una relación natural:

Existe la situación donde dentro de espacios urbanos existen espacios naturales, como el Río Cautín acá en Temuco, y yo creo que lo que se puede apostar ahí es a generar un proceso educativo, donde la gente que vive en ese sector tenga una mejor relación con el río. Se eduque en cuáles son los ciclos naturales del río, de qué forma se puede uno relacionar con ese medio natural, más respetuosa, sin intervenirlos de gran manera, ayudando a mantener el ecosistema en un ciclo natural. Y eso va a costar que pase pero es un poco de la esperanza de lo que se puede hacer. La gente que llegó a vivir a ese sector, a los sectores de río, comunidades indígenas varios siglos atrás o pobladores urbanos, por ejemplo en los años 60- que tenían una forma de vida con el río, con el curso del agua, una relación entre comillas saludable, el río les permitía satisfacer sus necesidades, de alimentación, regadío de huerto urbano, de higiene. El río se salía e inundaba sus casas, y como las casas de gente pobre eran de tierra, esta después se compactaba y quedaba como una losa, les convenía que el río se saliera, tenían una relación mucho más simbiótica entre una actividad natural y cultural y así se conforma un territorio. Y eso se puede apelar ahora, que la gente vuelva a tener ese conocimiento, que puede ser académico u oral-ancestral de cómo relacionarse de mejor forma con el ambiente. El problema siempre van a ser las grandes ciudades, porque ahí es donde se maneja la macropolítica económica, los niveles de contaminación, los niveles de vida siempre van a estar en problemas dentro de las grandes ciudades... (Testimonio Jorge Acuña, testimonio, 2019)

Hay entonces dos vías de comprender el territorio, la formal-institucional impuesta desde la administración del Estado-nación y sus fronteras, que se ajustan al referido paradigma del gobernar y la gestión biopolítica-inmunitaria. Las ciudades operan

como dispositivos que permiten esa administración e intensifican la desarticulación de modos de habitar, pues el habitar es siempre con un horizonte común. La territorialidad, siguiendo a Herrera y Herrera (2020), supone deshabitar y rehabilitar territorios, esto también puede crear agenciamientos y prácticas resistentes al interior de ciudades, sin embargo, será cada vez más complicado, pues como refiere Consejo Nocturno (2018), nos encontramos en las ciudades vueltas metrópolis, donde hallar esos gestos de resistencia es cada vez complicado- por lo menos en su sentido destituyente-, pues la metrópoli es uno de los grandes proyectos biopolíticos globales y una continuación de la colonización:

Metrópoli es la organización misma de los espacios y de los tiempos que persigue directa e indirectamente, racional e irracionalmente, el capital; organización en función del máximo rendimiento y de la máxima eficiencia posibles en cada momento. Es, por lo tanto, inseparable de las tecnologías y las ciencias de gobierno, cuyo límite de perfeccionamiento siempre se desplaza [...] Bajo la metrópoli, centro y periferia se difuminan y a la vez se multiplican en una *gestión diferencial de espacios y de tiempos*. Hay redadas policiales en determinados barrios y hay policías que atienden a los turistas en otros, y, con una secreta solidaridad, ambos momentos convierten a la metrópoli en un *hecho violento total*. (Consejo Nocturno, 2018, pp. 39-40)

Por ello, los agenciamientos territoriales como prácticas de resistencia apuntan precisamente al desmantelamiento de esa lógica administrativa sostenida en la escisión entre ciudad y campo, entre fronteras administradas con identidades impuestas. Esto no significa que al interior de las ciudades actuales sea imposible configurar territorialidades, pero sí significa poner atención en las prácticas y relacionalidades que efectivamente pongan en marcha gestos de destitución del modo de operar y subjetivar de las metrópolis. Para Prada (2008), citado en Herrera y Herrera, es necesario mirar y aprender de otros modos que ya habitaban en Latinoamérica como los llamados *ayllu*, que constituyeron la organización social con

vinculación territorial para los pueblos andinos, principalmente para los aymaras, incas y quechuas:

La territorialidad del *ayllu* no puede entenderse sin remitirlo a su matriz inicial, a su arquitectura arcaica precolombina, desde donde se erige y se ha erigido siempre como una forma de organización social de resistencia a la conformación estatal del territorio. En el *ayllu*, sostiene Prada, la tierra es espacio y, al mismo tiempo, memoria y vitalidad. Podríamos decir, en definitiva, que la territorialidad del *ayllu* andino contiene aquello que el dominio colonizador desmereció, toda esa compleja riqueza de diversidades articuladas en los pueblos, entre pueblos y de estos con la naturaleza. (Herrera y Herrera, 2020, p. 111)

Las territorialidades que se han configurado y reconfigurado ante la imposición territorial estatal y de mercado en nuestra región latinoamericana asumen la complejidad y multiplicidad de formas de vida no sólo humana; la lógica urbana y su expansión, por el contrario, pretenden unificación y homogeneización, en diversas dimensiones, tanto en la arquitectura, el paisaje, las actividades, las subjetividades, etc. Por ello, la criminalización y la persecución de lo radicalmente diferente al interior de las urbes es cada vez más evidente aunque el discurso incluyente sea cada día más común, así como los mecanismos de control y vigilancia que caracterizan a las actuales sociedades democráticas.

Las ciudades son donde se reproducen las lógicas del neoliberalismo, la desigualdad, la riqueza, la segregación, todo aquello que de una u otra forma queremos ir eliminando. Para mí la ciudad es el enemigo pero también es el espacio que hay que cambiar, por lo tanto hay una oportunidad ahí y para eso hay que develar cuáles son los procesos de subjetivación que existen y que generan esta misma desigualdad [...] a la vez que se homogeneiza también se van desarrollando procesos locales que exacerban esas prácticas. Para mí la región (Temuco) una de las características que tiene es que es de tamaño medio, una ciudad intermedia. Acá en Chile una ciudad intermedia está definida simplemente por el tamaño, la cantidad de personas que hay, y a nivel internacional también es una ciudad intermedia, muchos autores dicen que estas ciudades son las menos saturadas de congestión, contaminación y son ciudades que van a empezar a crecer, la región metropolitana (Santiago) está muy saturada, entonces Temuco sí se plantea como una ciudad relevante. Y características especiales, estar en la Araucanía y el contexto histórico que no podemos obviar, una ciudad muy joven, de 1881, tiene 150

años recién... Esta ciudad vive procesos de ciudades grandes, siendo una ciudad todavía pequeña. (Jorge Ullúa, testimonio, 2019)

Hemos expuesto hasta aquí cómo existe un proceso de implicación territorial o territorialidad que no es directo ni automático en relación a nuestros modos de vivir, es decir, nuestros modos de existencia no son en sí mismos territoriales. Se requiere de un trabajo de agenciamiento, de vinculación que puede derivar en prácticas de resistencia ante los modos impuestos estatalmente en relación a un territorio. En la región en donde se ha desarrollado esta investigación adquiere tensiones particulares esta configuración de territorialidades, donde se hace evidente el proyecto Estado-nación chileno y su articulación con el paradigma biopolítico-inmunitario que se sostiene en la intensificación de mecanismos de gestionamiento, seguridad y escisión entre sectores de la población. Aunque algunos rasgos específicos de la territorialidad han sido presentados, es necesario hacer énfasis en una cartografía que permita articular y comprender mejor los modos de habitar que configuran territorialidades emergentes y sus tensiones en medio del proyecto biopolítico-inmunitario.

4.3 Cartografías: micropolíticas y habitares en búsqueda de lo común

Cartografiar es un modo de dar cuenta de lo que acontece, de sus movimientos e intensidades desde una perspectiva territorial, que como hemos referido hasta ahora, no supone al territorio como un objeto o cosa dada y terminada sino un proceso de articulación dinámico entre modos de habitar no exclusivamente

humanos y que incluye la tensión y conflictividad que entre ellos se puedan dar. Para Suely Rolnik (2006), la cartografía implica dar cuenta de los movimientos que van transformando un paisaje y un territorio, y el acto mismo de cartografiar supone la transformación del territorio. Hacer cartografía conlleva necesariamente una implicación desde el cuerpo, desde el dejarse afectar, tomar postura, siguiendo a Albuquerque, Veiga-Neto y Souza Filho, es construir un mapa de relaciones de fuerza: “mapa de densidade, de intensidade, que procede por ligações primárias não-localizadas e que passa a cada instante por todos os pontos, estabelecendo relações múltiplas e diferenciadas entre matérias e formas de expressão também díspares”. (2008, p. 9)

Así, podríamos decir, que construir cartografías es parte de la configuración de territorialidades, es desterritorializar y territorializar a través de una codificación y descodificación de los gestos vinculantes del territorio que permite identificar relaciones, fuerzas, intensidades, conflictos. Las cartografías siempre son un trabajo colectivo inter y transdisciplinario, el cual toma el saber cotidiano, de la experiencia involucrada, como un saber igual de legítimo que el que se labora al interior de las disciplinas científicas. En este caso, lo que aquí se presenta es una cartografía en colaboración, que contiene nuestra propia apreciación vinculada a la de quienes habitan propiamente este territorio del que venimos hablando, particularmente de Temuco *warría*,³⁹ que se ha convertido en la capital de la región de la Araucanía que articula también el cruce de diversos conflictos, alianzas y

³⁹ Ciudad en idioma mapundungun.

tensiones de Wallmapu: “Temuco, territorio mapuche, denominado y apropiado al cual se le ha dicho región de la Araucanía”(Cristian Huenuvil, activista y artista multidisciplinario mapuche, testimonio, 2019).

Uno de los rasgos principales que hay que considerar para comprender el alcance de las prácticas en común como modos de habitar que configuran resistencias es explicitar la tendencia conservadora que ha ocupado en general al territorio chileno durante las últimas décadas, como una de las principales herencias del pinochetismo y que como referimos en el capítulo anterior se reforzó a partir del proceso particular de democratización de Chile con la llamada transición. El modelo neoliberal en este estado nación se ha caracterizado por tener un corte conservador y racista en la producción de relaciones y subjetividades, aunque esta derecha no es una sola y ha tenido diversos momentos en su influencia en el poder político a lo largo de la historia contemporánea de Chile, tal como lo refiere Ernesto Bohovslavsky (2012):

Pueden identificarse, en consecuencia, tres derechas según su poder relativo: por un lado, las derechas *dominantes*, que controlan el grueso del electorado y/o de los recursos políticos e ideológicos, por otro lado las *emergentes*, que suelen ser minoritarias, más radicalizadas, novedosas y desafiantes del *statu quo* dentro de las derechas y, por último, se encuentran las derechas *residuales*, aquellas que ya han vivido el esplendor de su influencia y que se encuentran en franca retirada o descomposición, sea hacia las familias dominantes o las emergentes (Bohovslavsky, 2012, p.6)

No es de extrañar que en las recientes elecciones en Chile (2021),⁴⁰ en medio de un proceso constituyente después de la revuelta de octubre de 2019, hubiera en

⁴⁰ En un artículo publicado en El País en diciembre de 2021, previo a la segunda vuelta en la que triunfó Gabriel Boric, Stephanie Alenda reflexiona acerca del auge de la derecha radical en Chile, y señala que la región de la Araucanía fue una de las regiones donde obtuvo un alto porcentaje a su favor Antonio Kast y el Partido Republicano. No sólo eso, señala que ganara quien ganara, Kast había logrado imponer una narrativa contra-

principio una tendencia hacia la derecha radical y que durante los gobiernos posteriores a la dictadura, tanto durante el periodo de concertación como posterior, también estuviera marcada por gobiernos más inclinados a la derecha. Al respecto, Cristóbal Rovira (2019), argumenta que la derecha en Chile se ha ido sobre adaptando de manera programática y que actualmente hay dos derivas principales: la liberal progresista y la populista-conservadora:

A diferencia de varios países de América Latina, Chile se caracteriza por tener partidos políticos de derecha establecidos que son competitivos en la arena electoral. Esto es particularmente cierto si se toman en consideración los procesos electorales más recientes. Desde la elección presidencial de 1999 en adelante, la derecha ha tenido suficiente fuerza para provocar la realización de balotajes entre su candidato y el de la centroizquierda. A su vez, tanto en 2009 como en 2017 la población eligió un presidente de centroderecha (Sebastián Piñera). Si bien es cierto que la existencia de partidos de derecha estables es un rasgo histórico del sistema político chileno (Correa Sutil 2004), es importante tener en mente que en el periodo post-transición la derecha chilena ha sufrido importantes transformaciones... (Rovira, 2019, p. 31)

En la región de Wallmapu, esta tendencia conservadora y de derecha también se ha hecho evidente, no sólo por los gobiernos locales de tal tendencia y sus políticas de persecución a lo diferente-principalmente al pueblo mapuche- sino por la configuración interacciones y prácticas sectarias. El sur de Chile ha sido históricamente colonizado por Europeos con intereses económicos particulares que han colaborado al despojo de las tierras mapuche y las riquezas naturales que éstas poseen, particularmente el agua, la cual se encuentra completamente privatizada

hegemónica respecto del estallido social de 2019, para quitarle legitimidad así como al proceso constituyente: “Gane quien gane el 19 de diciembre, con 14 diputados, el Partido Republicano ya se constituyó en la tercera mayor fuerza del Congreso, logró movilizar a la centro-derecha en torno a su candidato y jugará probablemente un rol clave en la reestructuración del bloque” (Alenda, 2021). Estos datos tienen que ser tomados cuidadosamente en cuenta, pues aunque Boric se impuso, hay un consenso nacional y a nivel latinoamericano-incluso global- que tiende a la derecha con sus consecuencias. <https://elpais.com/internacional/2021-12-15/el-auge-de-la-nueva-derecha-radical-en-chile.html>

Chile. ¿Cómo se expresa esto en la cotidianidad y qué derivas de resistencia emergen al respecto? Claudia Jara, desde una lectura feminista lo refiere de la siguiente manera:

Es una región muy de derecha, hay mucho conservadurismo y hay gente que se declara por moda feminista, pero habitan en nosotros muchos micromachismos que todavía no son develados y yo sí combato eso, desde mi trabajo, en espacios con amigos. Pongo en evidencia cómo el patriarcado se metió a nuestras prácticas más cotidianas, porque tenemos los grandes discursos, pero ¿estamos realmente abriéndonos a entender bien lo que es el feminismo? Lo que es desde una práctica tan pequeña, como cuando los hombres tienen hijas, educarlas para que se sientan empoderadas, que les enseñen a habitar el mundo de otra forma, y las madres también [...] Nos urge un espacio de respeto hacia nuestro cuerpo, y por eso se están levantando las luchas de la legalización del aborto, porque el cuerpo de la mujer no es entendido como un espacio libre, legalmente no tenemos determinación sobre nuestro cuerpo, el hombre no nace con ese imperativo legal de por medio, nosotras sí. Y eso lo veo súper difícil en esta región, porque es muy de derecha, en Chile se puede hablar más abiertamente de legislar sobre eutanacia pero no sobre el aborto, podemos decidir cuándo morir pero una mujer no puede decidir si quiere o no ser madre. (Claudia Jara, testimonio, 2019)

En Chile, derechos de las mujeres como la interrupción legal del embarazo aún está condicionado 3 causales: peligro de vida de la madre, del feto o por violación, restringiendo con ello la autodeterminación reproductiva de las mujeres. A finales del 2021 se presentó una propuesta de despenalizar el aborto más allá de esas causales y hasta la semana 14, pero fue rechazada en la Cámara Baja. Es posible pensar que con la llegada del gobierno progresista de izquierda de Gabriel Boric esto sea aceptado. En la región de Walmapu, esto se intensifica en la desigualdad de género, sino también en relación a la pobreza y la racialización como mecanismos de opresión a cuerpos particulares. María Moreno-Neyen Kintulen- investigadora, promotora cultural, artista y activista mapuche feminista, sostiene a lo largo de sus ejes de investigación esta condición de las mujeres mapuche que

tienen que enfrentarse a diversos frentes de dominación, no sólo hacia el mundo *winka* occidental sino también al interior de ciertas prácticas mapuche:

Lo que ocurrió el 2020 en Curacautin, WALLMAPU, cuando cientos de pobladores atacan e incendian la municipalidad tomada por un grupo de Mapuche , nos muestra que el racismo ESTA AHÍ impregnado de odio e irracionalidad , sigue maquinado por un poder que se ensaña de la manera más violenta , como siempre lo ha hecho y ante eso no podemos quedarnos neutrales ni indiferentes, fue y sigue siendo el desprecio y discurso de exterminio que nos mantiene en la mira y que nuestros cuerpos inscriben como blanco de agresión. Por otro lado veo a muchas niñas y jóvenes mapuche recuperando su tukuluwun , como acción de resistencia ante la colonialidad que sus madres y abuelas vivieron al despojarse de su vestimenta tradicional por que el racismo chileno les obligó a hacerlo , les obligo a dejar de hablar mapudungun , y las veo en sus graduaciones, en las actividades dentro de sus lof como en la ciudad, y realmente me alegra ver que resurja ese emplazamiento visual-semiótico y performativo desde la presencia-existencia remediada, resignificada y dignificada. (Moreno-Rayman, 2021, p. 18)

Otra línea que configura esta cartografía es la precarización de la existencia como resultado de esa fuerza neoliberal impuesta en la región. En el capítulo anterior, expusimos cómo el modo supervivencia es una de las características de la forma de vida neoliberalizada, que se logra a través de mecanismos bipolíticos de control sobre las poblaciones y los cuerpos particulares, despolitizándolos y reduciéndolos a pura supervivencia, en el caso de Chile esto fue tomando forma a partir de la dictadura pero continuó con la forma democracia. Como se ha sostenido a lo largo de esta tesis, el paradigma biopolítico-inmunitario se sostiene en la inclusión de unos sobre la exclusión de otros, incluir a algunos, mientras se expone a otros. Se ha dicho que Chile-por lo menos hasta antes de la revuelta del 2019- era el paraíso neoliberal⁴¹ latinoamericano y aunque esto ha sido cierto sólo para quienes históricamente han sido dueños de capital a través de despojo, para grandes

⁴¹ <https://publicogt.com/2019/10/20/chile-la-inesperada-rebelion-contra-el-paraiso-neoliberal/>

sectores del país la realidad ha sido otra. Wallmapu, es la región más pobre ocupada por el Estado chileno, en una nota de julio del 2021 publicada en el diario La Tercera, se dice que: “De acuerdo a lo informado por el Ministerio de Desarrollo Social en la Casen 2020, La Araucanía volvió a tener la mayor tasa de pobreza del país, llegando a 17,4%, muy por sobre el promedio nacional de 10,8%, aunque fue una de las que menos varió respecto al sondeo de 2017 (17,2%), arrojando un total de 177.191 personas”.⁴² La explicación a esto la encontramos en la relación entre el despojo, colonización y racismo que ha sufrido este territorio de manera específica, así lo señala Jorge Ullóa en su testimonio:

Es la región más pobre, es una región que ha intentado hablar en un lenguaje común con las otras regiones pero se le ha forzado a hablar en ese lenguaje que implicar borrar la diferencia... Todo lo que tiene que ver con los pueblos originarios que estaban en esta región ha implicado en procesos de pauperización de las formas de vida de estas comunidades, teniendo que transformarse en sus formas de trabajo, sus formas de relacionarse con el territorio, el despojo... hay una idea de región que le da esa razón de ser la región más pobre porque ha tenido que responder a ciertos intereses que son de otras ciudades, que tienen otro tipo de relaciones. Eso es común a esta región muy joven, que fue la última región en anexarse al territorio chileno estando casi en medio del territorio, eso es muy particular. Entonces para mí es el reflejo de por qué es la región más pobre, porque ha tenido que ir a la par de las otras regiones-principalmente la metropolitana- pero no puede, porque hay ciertas características culturales que no puedes olvidar. Todos los conflictos socioterritoriales que hay acá tienen que ver con eso, con que se intente instalar una idea de desarrollo común de país pero que no es la idea desarrollo común a esta región, porque todavía hay prácticas muy territoriales y que no son estatales ni gubernamentales. (Jorge Ullóa, testimonio, 2019)

La pobreza que se vive en la región está directamente relacionada con el constante extractivismo y construcción de inequidad, donde la condición de género y racialización de la población es una constante. Además de esto, como refiere el

⁴²<https://www.latercera.com/earlyaccess/noticia/la-araucania-tiene-ingresos-casi-30-inferiores-al-promedio-del-pais-y-el-menor-nivel-de-empleo/SUPGNRIGEBECDAWNBEZI22QDAI/>

fragmento del testimonio citado, hay un proyecto detrás de la lógica biopolítica inmunitaria no sólo de persecución de las diferencias en las formas de vida, sino en su atenuación, “borrar la diferencia” refiere el testimonio. La población de la comunidad LGTBIQ ha experimentado una violencia constante como parte de esa anulación de la diferencia, que si bien puede no ser explícita todo el tiempo, no deja de estar arraigada entre la población latinoamericana. En una encuesta reciente, realizada en abril del 2021 por la Subsecretaría de Prevención del Delito de Chile y el Movimiento de Integración y Liberación Homosexual (Movilh), se determinó que: “El 89,3 % de los chilenos que forman parte de la comunidad LGTBIQ+ afirmó haber sido víctima de discriminación”⁴³, dentro de la cual la población transexual ha sido la más atacada. La región de la Araucanía ocupa nuevamente el primer lugar en actos de violencia hacia la población referida, donde sólo durante el año 2019 aumentó en un 400% los ataques a la población LGTBIQ,⁴⁴ sin tomar en cuenta que no todos los ataques han sido denunciados.

Tenemos entonces estas líneas que se entrecruzan y afectan mutuamente como principales conflictos, tensiones y opresiones que se anudan con intensidad en esta región investigada: despojo y extractivismo territorial, racialización y discriminación, precarización y pobreza, ataque a la población disidente sexual y violencia de género. Líneas que no pueden ser pensadas de manera independiente, sino en su entrelazamiento dinámico de mutua afectación, aunque esto no significa que tengan

⁴³ https://www.swissinfo.ch/spa/chile-homofobia_casi-el-90---de-la-comunidad-lgtbi-en-chile-ha-sufrido-discriminación/46570760

⁴⁴ <http://www.proaraucaania.com/movilh-la-araucaania-es-la-region-donde-mas-aumento-la-homofobia-durante-2019-en-chile/>

que tener el mismo nivel de interdefinibilidad, es importante empezarlas a comprender el modo en que se conjuntan y dan lugar a la relacionalidad prevalente en la región. Así, la pobreza no puede ser pensada sin el despojo, la violencia racial y de género tampoco puede ser pensada por fuera del marco conservador al que se ha inclinado el proyecto de Estado-nación chileno. El territorio de Wallmapu, Temuco en particular, ha configurado históricamente ese entramado como parte de un proyecto de gobernanza neoliberal. Sin embargo, ese proyecto no ha triunfado de manera absoluta, pues a pesar de esas tensiones y siendo la zona más militarizada del territorio ocupado por el estado chileno, las prácticas de disidencia, resistencia y fuga siguen presentes y toman un mayor alcance. ¿Cuáles son esos gestos resistentes que permiten pensar un horizonte común en el modo de habitar? Parece que el primer gesto es la salida del gran relato de la revolución y el movimiento social como articulador de la transformación molar y estructural que suele minimizar las apuestas micropolíticas:

Yo pasé de creer de la lucha del proletariado, de verdad, y en el camino la lucha armada a salirme de ese gran relato, a entender que esa ideología que me estaba gobernando no eran un gran espacio de resistencia. Y ese despertar fue muy similar cuando me declaré atea, a ese nivel, cuando me separo de ese mundo, es como separarme de la religión... entendí el concepto de las micropolíticas, resistir en distintos planos, soy vegetariana, animalista.. son pequeñas luchas, pero yo sola no voy a lograr nada con eso. Hay hartas personas que están contribuyendo a generar estos cambios de pensamiento, de generar desde nuestro cotidiano que habitamos, esa es la gran resistencia, habitar el cotidiano, un cotidiano que es super cruel. Resistir al trabajo, a tener que levantarte todos los días temprano, responder a un horario... porque hay mucha gente que sí se entrega a un horario, a la rutina, como Sísifo, todos los días a levantar su roca y al otro día vuelve a subirla... Yo me planteé el no tener pareja y no tener hijos, porque tener una pareja, tener hijos no es compatible con lo que yo quiero, son renunciaciones. Yo creo que toda la gente que actualmente está resistiendo es porque está renunciando a algunas cosas.. un guerrillero también va a renunciar a la familia, no puede concebir la familia con la lucha y nosotros también lo tenemos que hacer... muchas escritoras están conflictuadas con su rol de madre y sufren, o sufren por no encontrar el amor... Me revelé contra la concepción de amor, como ir deconstruyendo, resignificando qué es

el amor. Hay palabra que están muy turbias, muy contaminadas, una de ellas es el amor. Si yo me vinculo con alguien sanamente no podría llamarle amor [...] En mi renuncia al marxismo me tacharon de posmoderna muchos me quitaron el saludo pero ahí yo encontré otras resistencias que son las afinidades, hay otros y otras que piensan como yo... Yo seguí participando políticamente pero me fui a otro espacio... (Claudia Jara, testimonio, 2019.)

En otros momentos de esta tesis hemos referido la propuesta de Suely Rolnik respecto de lo que ella llama el inconsciente colonial-capitalístico, es decir, esa conformación de una subjetividad hegemónica que opera como mecanismo de colonización y produce los sujetos que necesita el actual capitalismo. Una subjetividad que facilita la administración biopolítica de los cuerpos concretos, produciendo anhelos, deseos, modos de relación que experimentamos como naturales y por lo tanto como apolíticos. Es esa dimensión de los fundamentos intersubjetivos a donde apuntan muchos de los cuestionamientos y prácticas de resistencia actuales y que podemos leer como modos de reterritorialización de formas instaladas en nuestros modos de convivencia y que colocan lo cotidiano, lo que acontece como devenir como territorio de transformación, fuga, renuncia. Cuestionarse los roles, espacios, vínculos, afectos de manera radical que deriven en otros modos de habitar y para ello es necesario asumir cada espacio como otra posibilidad de lo político:

Nuestro posicionamiento en la clase es político, cuando el profesor está dando la cátedra y nos quedamos callados frente a una barbaridad que pudo haber dicho, es político. Cuando vamos al supermercado y decidimos a quién le compramos, cuando decidimos dónde vivimos, en qué lugar de la ciudad, es político. Entonces, la decisión que uno tomó es reconocer lo político de la vida y habitarlo cotidianamente, no evadir esa reflexión, de que lo que se está haciendo o decidiendo es político. (Diego Lagos, abogado y activista LGTBQI, testimonio, 2019)

Desde ese lugar como apuesta política fundamental no hay un modo correcto de resistir, no es posible pensar en un solo camino o en una sólo forma, pues eso sería

caer en la misma lógica de gestionamiento de la existencia, tal como operan hoy los mecanismos *couch*: la vida a través de la lógica del entrenamiento, todo puede ser entrenado y homogeneizado en pro del funcionamiento social y de mercado. Las prácticas de resistencia se abren a lo múltiple, de acuerdo a las circunstancias materiales y relacionales concretas, no hay formas de resistir universales, pero sí hay coordenadas políticas afines. Rolnik, (2019) llama a esas coordenadas brújula ética en oposición a la brújula moral de una micropolítica reactiva, la primera es una apuesta que desborda al individuo como sujeto de esta modernidad y se ancla en el tejido relacional para promover otros modos de existencia; la segunda en cambio, se sostiene en la individualidad funcional, actualizada a los valores del capitalismo neoliberal. Implicarse desde la condición viviente en el tejido relacional abre el camino a lo común como resistencia, como ese campo inmanente de la pulsión vital que referimos líneas atrás siguiendo a Rolnik, una resistencia que se sale de la lógica de la negación, la oposición y lo subalterno, resistencias “que no tienen ya, sentido, y quizá sea este el caso del propio concepto de resistencia” (Rolnik, 2019, p. 79). Afirmar la transformación efectiva de las relaciones, implicará:

... tomar para uno la responsabilidad como ser vivo y luchar por la reapropiación de las potencias de creación y de cooperación y por la construcción de lo común que depende de ella. En otras palabras, no basta con un combate por el poder macropolítico y contra aquéllos que lo detentan: se debe librar igualmente un combate por la potencia afirmativa de una micropolítica activa investida sobre cada una de nuestras acciones cotidianas... (Rolnik, 2019, p. 79)

Sin embargo, ese accionar no está sostenido en la idea moderna de la voluntad del sujeto, implica un querer que emerge de la afectación y exposición incluso a aquello que nos incomoda o interpela, desactivando la lógica de la democracia biopolítico-inmunitaria que tiende a la escisión entre esferas de afectaciones particulares, el

cierre hacia lo que creemos lo mismo y que intensifica “el principio identitario en su máxima rigidez” (Rolnik, 2019, p. 78):

Dejar de cuentearse, dejar de creerse lo que uno no es... Dejar de asumir esa posición de superioridad... acercarse a las realidades, dejar de creer que la realidad que vive uno es la correcta y la más importante y que la ciencia, la academia, el espacio universitario y que tu burbuja de amigos que piensan todo igual que tú... La pedagogía te da esa opción, tienes que estar preparado, hoy en las clases de enseñanza media hay estudiantes que son fascistas o de extrema derecha y uno tiene que estar abierto a eso, no a recriminarles o tener una postura autoritaria, sino promover el diálogo y la discusión que lleve a algún lado... Y en ese sentido valorar otro tipo de saberes que no tienen nada que ver con los libros, nada que ver con cosas escritas, sino con la oralidad. Ayer veía una entrevista que hicieron por un medio independiente a una ñaña aquí mismo en un *mall*, que los carabineros estaban quitándole su mercadería y sus hortalizas y ella dio un discurso como de 5 minutos muy coherente, mas coherente de lo que escuchado de gente que se sube ahí con los mapuche.. ella decía no sólo tengo que alimentar a mi familia, tengo que educar a mis hijos para que ellos no vivan esta realidad que estoy viviendo, prefiero botar mi mercadería a la calle, que le pasen los autos encima a que los pacos se la lleven y se la coman en su casa. Ella sin citar un libro dio un discurso mucho más coherente de los que muchos estudiantes o personas que hablan desde la intelectualidad y la academia, porque están alejados de la realidad y no tienen dentro de su pensamiento político o emocional... quién sabe más del territorio, tú que vienes desde afuera y miras con ojos de academia o la gente que ha vivido 40 años ahí, ellos saben más, ellos te van a decir cuáles son las necesidades que tienen... ahí está esa capacidad de entrelazarse, de tejer algo, de entremezclar distintas realidades que puedan actuar como resistencia... hay que estar cohesionados, abandonar posturas de ego, de vanagloriarse uno mismo, de actitudes personales que no consideran la realidad del resto (Jorge Acuña, testimonio, 2019)

Salir de nuestras burbujas, incluso aquéllas que consideramos progresistas, de izquierda o con alguna posición política emancipadora excluyente. Hemos referido que hay una tendencia al conservadurismo en la región latinoamericana y hay diversos ejemplos de sectores en pro de los derechos de alguna minoría que señalan a otras minorías, como lo sostiene Diego Lagos en su testimonio:

Nosotros como corporalidad disidente: como maricas, como trans, como no binarie, también somos parte de un sistema común de opresión heterosexual, y el feminismo es el espacio que nos da respuesta y que nos permite tener un marco de acción, es una apuesta política contra este sistema heterosexual... y también espero que se reduzca este feminismo que reproduce lógicas biológicas, binarias... (Diego Lagos, testimonio, 2019)

En el reconocimiento de esa multiplicidad abierta de formas de vida podemos ser capaces de identificar aquello respecto de lo cual sentimos afinidad, cercanía, pero también distancia y diferencia, vinculación y desvinculación. Esa implicación no es racional o de toma conciencia, es una afectación no sólo en términos positivos; como lo hemos sostenido a lo largo de esta tesis, las prácticas de resistencia que emergen en medio de la actual configuración de poderes globales y regionales en su tendencia biopolítica-inmunitaria se desvían incluso de la idea dominante de resistencia que se ha solidificado en las décadas recientes, esa resistencia que sólo puede definirse en una relación dialéctica y captura respecto de los diversos poderes afirmando su existencia. Amador Fernández-Savater (2020), sostiene que una diferencia fundamental en los modos en que se efectúa el paradigma del habitar en oposición al de gobernar, es que el último se sostiene en el plan, el programa, el partido, la asamblea, es decir, se sostiene en el uso de la razón por encima del mundo de lo sensible; el habitar, en cambio, requiere de una afectación sensible que necesita asumir las circunstancias concretas y materiales en las cuales estamos involucrados: “Partimos de lo que hay, no de lo que debiera haber. Lo que hay puede ser una inquietud, una pregunta, una intensidad, un dolor o un sufrimiento: no asociemos demasiado de prisa la potencia con la «alegría» y «lo bueno». En cualquier caso, se trata de una fuerza que da lugar, nos pone en movimiento y nos hace hacer.” (Fernández-Savater, 2010, p. 215). Hacer algo con lo que nos pasa, dice el autor, y eso que nos pasa se tiene que reconocer desde el cuerpo que agencia, que configura territorialidades, el cuerpo como condición relacional.

Al respecto, Erik Bordeleau (2017) refiere que el reconocimiento de la afectación sensible como posibilidad de lo común se distancia de los tradicionales modos de pensar lo común desde el pensamiento y la acción política, por lo menos de los modos que dominaron desde la segunda mitad del siglo pasado y principios del actual. Ese modo dominante en la política que pretendía ser contrahegemónica se sostenía fuertemente en la noción de compromiso político como una especie de voluntarismo revolucionario anclado nuevamente en el sujeto moderno racional y autónomo capaz de comprometerse con todo de la misma manera, como obligación moral. Afectarse, no es en principio comprometerse ideológicamente a una causa, es implicarse, asumir postura en su dimensión más corporal de estar siendo afectados por un mundo común, afecto no como emoción psicológica, sino como “emoción vital” (Rolnik, 2019). Cristian Huenuvil, señala en su testimonio, rasgos de su búsqueda de habitares ejemplificando ese *partir de lo que hay* en nuestras condiciones concretas que referimos junto a Amador Savater:

Lo mío está atravesado por esos conceptos o por esos tópicos que son el estar, el habitar, el territorio, el cuerpo, con el experimentar el habitar.. si venís de un sector popular hacinado, mínimo cinco hermanos viviendo en un espacio reducido y el espacio de la calle siempre fue como ese espacio abierto. De la calle a la esquina y de la esquina al mundo o dentro de tu marginalidad. Y dentro de esa marginalidad, sobre todo en el territorio, acá en Temuco... desde la calle haces vida y relación con otras y con otros, compartir, jugar, conocer el mundo... desde la gente que ocupa la calle, desde expresiones como el rap, el mural, el espacio abierto, que tiene que ver con transitar hartos, moverse de un lugar a otro. Y es que también yo viví en los extremos de Temuco y estos estaban relacionados con lo urbano y lo rural, pero siempre desde el margen, que te permite otro tipo de conexión con los espacios abiertos... desde salir con los amigos al río y regresar hasta la noche, explorar como un niño, llevar tu colación, una manzana, un tomate, recolectar moras... Esa relación con el habitar es híbrida, entre la ciudad y la ruralidad. Esa relación viene de la vagancia, de salir al mundo, es poca la vida que realizas en tu casa, la realizas mas en espacio abierto, en contacto con otros, desde ahí el habitar como mi experiencia [...] Nos cuesta habitar los lugares, estar presente ahí, por eso te digo que son como espacios de dormitorio que tenemos ahí y si consideramos Temuco en términos más amplios, hablando de la historia mapuche hay negación, borramiento, imposiciones. Temuco es una ciudad que surge a partir de un cuartel militar y desde ahí se ponen

reglas a los primeros habitantes que van generando pensamientos del cómo se debe habitar... porque esos mensajes no te llegan directamente, pero son a través de las miradas, del desprecio. No sé si tenga una receta del habitar, pero es cómo individual y colectivamente nos enfrentamos a quienes nos oprimen... Yo he habitado en distintos lugares de Temuco, con la idea de conformar comunidad y desde esa idea hay toda una fuerza de conversar y decir en qué estamos... hay algo que tiene que ver con cómo enfrentamos esos lugares y qué tanto se ha conversado sobre lo que nos oprime. (Cristian Huenuvil, testimonio, 2019)

Habitar como fuga de las formas de administración biopolítica-inmunitaria no significa asumir que todo lo que hacemos en nuestra cotidianidad constituye un habitar en sí mismo. A través de la reflexión, la cartografía y los testimonios de los que nos hemos acompañado hasta aquí, podemos ir determinando ciertos rasgos constitutivos de una apuesta por habitar como forma de configurar territorialidades que se abre lo común, es decir, un habitar plenamente que “constituye, desde esta perspectiva, un gesto revolucionario anti-biopolítico” (Consejo Nocturno, 2018, p. 21) en tanto pone en suspenso la administración de la vida: entrenada, gestionada, reducida a la reproducción de roles sociales, a la búsqueda de identidades cerradas y su reconocimiento, a su despolitización, o su pura eficacia y operabilidad. Modos que nos atraviesan constantemente, seamos de izquierda o derecha, hay una normalización de la captura de la fuerza vital, es decir, prácticas denominadas *cafishéo*, o proxenetización de la vida (Rolnik, 2019), pues en una u otra coordenada ideológica se naturalizan los mecanismos destinados a producir y reforzar como única experiencia válida la del sujeto moderno y su potencial humano. El habitar como paradigma sólo puede ser comprendido desde una lectura y experiencia de micropolítica activa, no puede ser medido por la vara de la macropolítica dominante que como señala Rolnik, se reduce a la idea de empoderamiento de ciudadanos, a la obtención y ampliación de derechos sin necesariamente trastocar la trama

relacional y el fundamento ontológico en que estas se sostienen. No es que necesariamente la vía macro se oponga a la micro, sino que se aspire exclusivamente hacia la dimensión macropolítica como vía de transformación: “Las dos intenciones son importantes y complementarias. El problema es cuando se busca sólo el empoderamiento-desconsiderando la potenciación vital que depende de la implicación con aquello que el saber-de-lo-vivo anuncia-, pues eso nos hace permanecer cautivos de la lógica del propio sistema que buscamos combatir”. (Rolnik, 2019, p. 121).

Habitar como formar de experimentar, usar, significar, codificar, decodificar, territorializar y desterritorializar nuestras condiciones existentes en relación con los entes sensibles y sus múltiples intensidades. Los testimonios aquí trabajados arrojaron ciertas coordenadas como la renuncia a los modos administrados, el cuestionamiento de nuestras existencias, la ruptura de nuestras propias esferas, la exposición a lo distinto, la recuperación de saberes no formales, el juego, la conversación, la implicación con lo vivo más allá de lo humano. Prácticas que coinciden con lo referido en la Zona A a Defender (ZAD) de Notre-Dame-des-Landes⁴⁵ cuando señalan que el habitar insurreccional:

Es un entrelazamiento de vínculos. Es pertenecer a los lugares en la misma medida en que ellos nos pertenecen. Es no ser indiferente a las cosas que nos rodean, es estar enlazados: a la gente, a los ambientes, a los campos, a los setos, a los bosques, a las casas, a tal planta que yace en el mismo espacio, a tal animal que se suele ver ahí. Es estar anclados y tener posibilidades abiertas en nuestros espacios. Es lo opuesto a sus pesadillas de metrópoli, de las que solo cabe deshacernos. (Citado en Consejo Nocturno, 2018, p. 97)

⁴⁵ Las ZAD son tomas anarquistas de territorios que iban a ser despojados para la construcción de proyectos como aeropuertos.

Reconocer la mutua afectación entre todo lo viviente, afectación que no es únicamente positiva, pero que tiende a una relación armónica del libre juego de las formas de vida donde el conflicto no está ausente, es como sostiene Rolnik, (2019) colocar al centro el saber-de-lo-vivo como forma de interdependencia, como relacionalidad radical donde lo común emerge más allá de las lógicas humanas como acontecimiento que deviene y no al que se llegará como fin y lugar último. Un común, como propone Erik Bordeleau (2017), sin ismos, sin programa, sin partido, sin persona o identidad administrada, sin representación; un común sensible que no se codifica por medio de la razón y la conciencia sino a través de la reverberación, de la resonancia y lo vibrátil como forma de clinamen entre lo vivo.

Para Bordeleau, la resistencia extática: "...es el sentido de la comunidad que viene. Sin un sentido de lo común, la cuestión extática es letra muerta; e inversamente: sin política extática, lo común arriesga siempre a sustantivarse en un sujeto colectivo" (Bourdeleau, 2017, p. 24). Coincidimos con él, en tanto que a lo largo de esta tesis hemos tratado de sostener que lo común no se fundamenta en la colectividad instrumentalizada, en la adherencia militante y partidaria, en el sujeto colectivo, sino en el ser en común: "Comunidad designa aquí un <ser con> o <ser-en-común> que se constituye como apertura a lo sensible" (Bourdeleau, 2017, p. 24). Una apertura sensible que está lejos de la voluntad del individuo neoliberal y del compromiso militante, pues como referimos a lo largo de la tesis y encontramos en los testimonios de los participantes, hablamos de un dejarse afectar, implicar el cuerpo, asumir la vulnerabilidad y hacer de ella y sus intensidades una vía del habitar como ofensiva – más no oposición- a la lógica inmunitaria. Una ofensiva, que como bien

señala Bourdeleau, privilegie los mundos localizados y las “modestas configuraciones cotidianas”, donde asumamos el sentido político de nuestra interdependencia. Consideramos así, que lo desarrollado en esta investigación rodea un problema ontológico y en tanto ontológico político: ¿cómo entendemos la vida, ¿cómo la hacemos, ¿cómo la queremos vivir y con quiénes, cómo la defendemos y afirmamos en tanto proyecto político? Resistir hoy en día, sólo adquiere sentido dentro de esa reflexión y ese necesario replanteamiento ontológico que dé cuenta del mundo -o mundos- que habitamos.

Conclusiones

*¿Qué es, en efecto, un poema sino una operación
que tiene lugar en la lengua y que consiste en volverla inoperosa,
en desactivar sus funciones comunicativas e informativas
para abrirla a un nuevo uso posible?
Lo que la poesía lleva a cabo para la potencia de decir,
la política y la filosofía deben llevar a cabo para la potencia de actuar.
Al volver inoperosas las operaciones biológicas, económicas y sociales,
ellas muestran lo que puede el cuerpo humano,
lo abren a un nuevo uso posible.
Giorgio Agamben*

A lo largo de esta investigación de tesis indagamos respecto de las prácticas de resistencia que emergen en Latinoamérica en el marco de la democracia biopolítica-inmunitaria, particularmente en la zona sur del territorio ocupado por el Estado chileno: Wallmapu. Como referimos a lo largo de los 4 capítulos que conforman esta tesis, esa parte de nuestra región condensa una serie de tensiones que expresan la complejidad de las condiciones históricas y sociopolíticas y sus derivas contemporáneas que permiten comprender, por una parte el papel del Estado y por otra las prácticas de resistencia. Dichas tensiones están actualmente atravesadas por el paradigma biopolítico-inmunitario que sostiene los modos de gobernar desde la democracia occidental, fenómeno que se da a nivel global pero que en América Latina, como hemos sostenido a lo largo de esta tesis, adquiere un carácter de especificidad al combinarse con procesos de colonización actualizados que tienen como una de sus características fundamentales los despojos territoriales, extractivismos y aniquilación de formas de vida no correspondientes con la lógica global de mercado neoliberal. Como hemos revisado, la democracia biopolítica inmunitaria no sólo se basa en mecanismos gubernamentales que gestionan y producen formas de vida escindidas unas de las otras, sino que además intensifican

una conflictividad de identidades cerradas que suelen derivar en reivindicaciones particularistas inclinadas a políticas de reconocimiento.

Como señalamos en la introducción, nuestra hipótesis de trabajo consistió en lo siguiente: La democracia biopolítica-inmunitaria tiene como uno de sus objetivos la fragmentación de lo común, la separación entre inmunizados y excluidos, la producción de identidades y causas cerradas, la generación de mecanismos de escisión sostenidos en un fundamento de protección de la vida, la propagación de fronteras cada vez más fortalecidas hacia todo lo que considera una amenaza y al mismo tiempo la inclusión neutralizadora por mecanismos de reconocimiento, o a través de dispositivos democráticos que permitan la administración del cuerpo/población/territorio; entonces las prácticas de resistencia tienen que desagregarse de esa lógica, generar un desplazamiento de esas disposiciones biopolíticas inmunitarias, moverse por fuera de las exigencias de reconocimiento identitario, generar prácticas y relaciones que coloquen en el centro la conformación de formas de vida en común, vinculadas territorialmente, más que la búsqueda de un derecho.

Ante dicha hipótesis definimos los siguientes objetivos:

Objetivo principal: identificar las prácticas de resistencia que se vinculan territorialmente y derivan en formas de habitar en común en la región de Wallmapu, en el marco de la democracia biopolítica-inmunitaria chilena.

Nuestros objetivos particulares consistieron en:

- Distinguir los rasgos generales de la democracia biopolítico-inmunitaria, particularmente en la región latinoamericana, colocando atención en sus rasgos particulares en términos geopolíticos y su relación concreta con los procesos de resistencia.
- Identificar las características específicas en que adquiere forma la democracia biopolítica-inmunitaria en Chile, resaltando los momentos claves de su configuración.
- Determinar los alcances y límites de los abordajes conceptuales dominantes de la noción de resistencia, ante el panorama biopolítico inmunitario.

A continuación explicaremos la manera en que alcanzamos los objetivos de esta tesis, presentando las conclusiones principales a las que llegamos en cada capítulo, para posteriormente exponer las conclusiones finales de esta investigación.

En el capítulo 1 expusimos los rasgos generales del paradigma biopolítico inmunitario y su relación con la democracia moderna y contemporánea. Se argumentó que dicho paradigma ha tomado fuerza en las últimas dos décadas-aunque su emergencia se remonta a principios del siglo XX-, sin embargo, también ha sido objeto de críticas respecto de su alcance comprensivo tanto en un sentido teórico como político. Dichas críticas, aunque necesarias no siempre han sido precisas, particularmente las que niegan el poder gestor de los múltiples mecanismos y técnicas de gubernamentalidad,

es decir, la forma en que el poder produce gobierno, comportamiento, relaciones, subjetividades; eso que asumimos es parte de nuestra voluntad de individuo soberano pero que está en gran medida predeterminado. Se dice que la psicopolítica y la necropolítica han remplazado a la biopolítica como paradigma del poder actual, esto resulta una interpretación reduccionista y simplista, pues no advierte que dichas formas de operación del poder son parte de un despliegue biopolítico: gestión y producción de la vida tanto a un nivel logístico como a un nivel subjetivo, cognitivo, inmaterial (psicopolítico); y también administración de la muerte. Coincidimos con Roberto Espósito (2009a), cuando señala que el paradigma biopolítico no puede ser pensado sin su dimensión inmunitaria, es decir, su intención de proteger la vida, por lo menos, cierta forma de vida: la individualizada, despolitizada, despojada de su intensidad y potencia, sustraída de su posibilidad común y comunitaria; inmunizada de su ley de reciprocidad y también de la consecuente exposición a múltiples formas de existencia, incluso las que pueden resultar hostiles. Esta característica es una clave fundamental para comprender la cuestión biopolítica-inmunitaria y sus posibles subversiones, puesto que nos permite apreciar que esta lógica de poder no es absoluta, aunque por momentos la tentación de caer en una tendencia apocalíptica y catastrofista de la situación actual sea frecuente, pues nos coloca en una especie de resignación y aceptación de lo que hay y con ello renunciamos a la posibilidad de resistir y transformar. A lo largo de esta investigación este asunto fue uno de los más reflexionados y debatidos con el comité tutorial, la importancia de no caer en absolutismos interpretativos que impidan mirar y apreciar ahí donde hay posibilidades de otros modos de existir, otros modos de relación y, si se quiere,

formas de resistir. En este mismo capítulo, señalamos cómo la democracia se articula a la biopolítica inmunitaria al ejecutar la función de resguardo y gestión de la vida a través de mecanismos que se perciben como menos autoritarios, parte de esa percepción generalizada tiene que ver con la producción de formas de subjetivación que se sostiene en valores como la inclusión, diversidad, reconocimiento, visibilización, que en realidad ocultan y enmascaran formas de control social. Estas maneras en que opera la democracia biopolítica inmunitaria intensifican la escisión entre distintos sectores de la población, incluyendo a unos a costa de excluir a otros. En Latinoamérica, esta estrategia ha venido de la mano de la democratización de diversos Estados a lo largo de la región, particularmente con el ascenso de gobiernos de izquierda que quedan reducidos a la puesta en marcha de ciertas políticas progresistas, pero sin tocar el fundamento neoliberal que sostiene los aparatos de gobierno. El desarrollo de este capítulo nos permitió concluir que la ruptura de lo común es el horizonte del paradigma biopolítico-inmunitario, pues alimenta la ficción moderna del sujeto soberano adherido a un contrato social que cree puede brindarle bienestar y seguridad; aquí la noción de resistencia adquiere un papel relevante, en tanto que uno de los encauzamientos que toman actualmente algunas prácticas de resistencia social es la reivindicación de causas particularistas, cada vez más separadas de un horizonte común de emancipación.

De acuerdo con lo anterior, en el Capítulo 2 de esta tesis, expusimos los abordajes conceptuales dominantes de la noción de resistencia, subrayando sus alcances y límites ante el panorama biopolítico inmunitario. A partir de una revisión bibliográfica

de lo que consideramos las principales líneas de abordaje para comprender las prácticas de resistencia social contemporánea, encontramos que predomina una visión teórica y política más dialéctica que dialógica, es decir, hay una inclinación permanente de comprender dichas prácticas en términos de antagonismo, subalternidad o reconocimiento respecto de las figuras de poder que colocan a la resistencia en un lugar político que paradójicamente sólo tiene sentido cuando la conflictividad está reducida a la identificación de determinadas figuras de poder abstractas, como el Estado y el Capitalismo; dejando en un lugar menor las relaciones, mecanismos y dispositivos de poder en los que cotidianamente estamos participando y en donde la resistencia social también se hace efectiva. Así, determinamos que la resistencia como categoría de comprensión teórica y política tiene que revisitarse y en ese proceso asumir incluso su retirada, sobre todo cuando enmarcamos la comprensión del poder dentro de la lógica biopolítica-inmunitaria. Proponemos, en cambio, lo que puede considerarse un esbozo teórico que se coloca como un desvío ante las aproximaciones teóricas más comunes de la resistencia en los abordajes latinoamericanos, las cuales se enfocan en las prácticas de resistencia y movimientos sociales que originan o colocan las bases de procesos constituyentes. Mientras, la vía constituyente se instala en la política moderna hegemónica: la fundación o refundación de lo constituido, que generalmente adquiere forma de Estado y todo lo que ello conlleva; lo destituyente, en cambio, apuesta por destituir lo constituido, lo cual no puede ser reducido al derrocar o remover las instituciones del Estado -aunque se puede pasar por ahí-. Destituir en este sentido implica algo más profundo, es desmontar el fundamento de sentido de lo que hoy aparece como “natural” o como normal. Destituir no significa

adherirse a la violencia y su espiral política, destruir y fundar nuevas formas es un rasgo de la vía constituyente: nuevo Estado, nueva constitución, nuevo hombre, nuevas masculinidades, nueva normalidad. Destituir es volver inoperante lo que se ha instaurado como dispositivo de administración de la vida y que como referiremos más adelante, los resultados de nuestra investigación de campo dan cuenta de ello. Ahora, los abordajes de comprensión a la resistencia social, que privilegian los gestos y formas destituyentes están en pleno desarrollo, la conformación del aparato conceptual que permita comprender desde esa perspectiva se encuentra en constante elaboración. En dicho capítulo elegimos la categoría del habitar, como una vía comprensiva para dar cuenta de prácticas de resistencia no instaladas en la matriz de pensamiento antagónico, y que, de alguna manera contribuya a generar formas de discernir prácticas de destituyentes. Esto es algo que no estaba planteado al inicio de esta investigación de doctorado, pero al realizar ese rastreo y cuestionamiento de los abordajes teóricos más comunes de la resistencia se optó por la categoría del habitar en común, se desarrolló de manera más precisa en el último capítulo.

En el capítulo 3, para lograr uno de los objetivos particulares de esta tesis, describimos las características específicas en que adquiere forma la democracia biopolítica-inmunitaria en Chile. En este capítulo, después de haber desarrollado la parte más conceptual y abstracta, la investigación se ubicó en un abordaje de los rasgos concretos del caso. Al aproximarnos a diversas fuentes documentales de información, más que identificar las características específicas de la democracia biopolítica-inmunitaria en esa región del continente, llegamos a la conclusión de que

la particularidad del caso no estaba fundada en las características o cualidades, pensadas como aspectos aislados en la conformación de la democracia biopolítico-inmunitaria, sino en el proceso socio-político que ha vivido Chile durante los últimos 40 años. El Estado chileno, a partir de la dictadura militar de Pinochet y más tarde impulsado por un proceso de transición al modo neoliberal democrático, se colocó como una de las regiones de Latinoamérica donde se implementó con claridad y fuerza dicho proyecto, que, hoy en día, con sus actualizaciones y articulado al paradigma biopolítico inmunitario, hace que podamos comprender mejor las condiciones actuales de dominación y de las formas de resistencia que compartimos como latinoamericanos. Coincidimos con Sergio Villalobos-Ruminott (2013), cuando afirma que el golpe militar que instauró la dictadura, no debe ser leído como un acontecimiento excepcional en la historia del Estado-nación contemporáneo y su estructura democrática, sino como un hecho calculado a través de una racionalidad determinada que inaugura un dispositivo biopolítico y que se extiende hasta la actualidad. En este sentido, concluimos que la transición democrática no fue la clausura de ese periodo, sino lo que permitió la extensión y actualización de ese dispositivo biopolítico del horror de la dictadura, al dispositivo biopolítico de control de la democracia, donde el fundamento de operatividad se mantuvo, pero sus formas se refundaron. Podemos decir en estas conclusiones finales, que lo ocurrido en Chile a partir de la articulación del golpe militar y la llamada transición terminó por instalar una lógica recursiva a lo largo de la región latinoamericana que configura aparentes amenazas a la democracia: golpes militares, golpes constitucionales, militarización, construcción de enemigos internos (narcotráfico, insurrección social), etc., pero que en realidad operan dentro de la lógica hegemónica de la democracia

disciplinaria en Latinoamérica, como la nombra Pablo Dávalos (2010). A partir de ello se puede comprender ese bucle recursivo entre gobiernos de izquierda y derecha en que se ha movido la región no significa una alternancia efectiva entre propuestas, sino eslabones del mismo proyecto neoliberal instalado por la democracia biopolítica inmunitaria.

Después de las deducciones a las que se llegó en el capítulo 3, la pregunta respecto del papel de la resistencia social en el marco de la democracia biopolítica inmunitaria tomó aun más importancia, sobre todo después de dar cuenta de la particularidad en que instaló dicho paradigma para el caso chileno. Así, en el capítulo 4 se expusieron los resultados más relevantes que arrojó la investigación de campo en una parte de la región de Wallmapu, específicamente, la ciudad de Temuco. Identificamos las prácticas de resistencia social que en ese momento se estaban desarrollando, para poder dar cuenta de estas, fue necesario realizar algunos ajustes conceptuales como señalamos en el capítulo 3, pues la vía para identificar las formas de resistencia desde una perspectiva que no está colocada en la lógica de antagonismo no podía ser directa, era necesaria una elaboración conceptual-metodológica que pudiera permitirnos esa identificación. Como mencionamos líneas arriba, nos acercamos partir de la categoría del habitar en común. En este capítulo llegamos a la conclusión de que los movimientos sociales y los procesos de resistencia nos han demostrado que hay por lo menos dos rutas en que estos corren, la molar: identificable, visible; y la otra, la molecular: subterránea, sutil, refractaria, anónima y temporal, enfocada en configurar formas de vida, de habitar común, de coexistencia y convivencia por fuera de los modos

dominantes. A partir de esto, se determinó que prácticas como tomar el espacio público para cocinar una olla común en medio de una revuelta; tirar o regalar los productos vegetales que está por incautar un carabiniere; desagregarse de las expectativas de productividad por fuera y por dentro del activismo y los clásicos espacios políticos; resguardar y alimentar a un grupo de personas mientras pasa el toque de queda, son parte de esas prácticas que no tienen el fin de obtener algo o cumplir un objetivo, y sin embargo, emergen como resultado de una afectación en la que se queda implicado y se realiza un desplazamiento de lo administrativamente esperado. Identificamos que el fundamento que sostiene esta ruta de resistencia, que atiende más lo que puede destituir de lo biopolíticamente administrado y de la lógica inmunitaria que clausura las lógicas comunes, es la afectación, colocar el cuerpo y los afectos en el centro para configurar modos de habitar, asumiendo que el habitar no se reduce a la participación humana y su gobierno, sino a una coexistencia que no puede ni pretende librarse del riesgo de lo común, frente a lo inmunitario.

Si como sostiene Roberto Espósito, toda política es hoy biopolítica en tanto que los múltiples dispositivos de poder se despliegan sobre la vida para gestionarla, producirla o incluso aniquilarla, es precisamente en la propia vida que podemos encontrar vías de emancipación, cuando -como hemos referido a lo largo de esta investigación- entendemos la vida en su potencia, en su forma, en su politización y afirmación respecto de un mundo común. Las condiciones actuales que estamos atravesando hacen que esta cuestión se torne trascendente por la relación que adquiere con las prácticas de resistencia, pues la frontera entre afirmar la vida como

apuesta política y la protección meramente inmunitaria puede confundirse.⁴⁶ En este sentido, las apuestas vitalistas no son algo nuevo, pero hoy toman un nuevo impulso, en el umbral de una reconfiguración global y regional que apunta a la intensificación del control, la vigilancia, la persecución de lo radicalmente diferente, la tecnificación de la existencia y la reducción de la vida a su dimensión biológica- mucho de ello en el marco de regímenes democráticos-; nos empujan a comprender y hacer desde otra matriz ontológica eso que llamamos vida. De esta manera, una vía de comprensión teórica y política que en esta tesis tratamos de desarrollar y poner en evidencia a través de la voz de nuestros participantes fue el paradigma del habitar en común como apuesta que se distancia de la lógica gestionadora y de fragmentación que impone el paradigma de la democracia biopolítico-inmunitaria. En ese sentido, podemos afirmar que la hipótesis de trabajo fue correcta, pues finalmente concluimos que el habitar en común es una vía de configurar co-existencias, relacionalidades, vinculación vida-territorio por fuera de la administración de la vida y sus dispositivos de subjetivación neoliberal. Esta vía de comprensión de la subversión al régimen actual nos mueve forzosamente de los binarismos: figuras de poder versus antagonista, poder versus subalterno; y de las rutas de lucha política que generalmente se sitúan en el nivel macropolítico. Consideramos que la lógica del habitar en común permite mirar las condiciones prácticas de la lógica destituyente, pero consideramos que es pertinente generar más recursos teórico-metodológicos en la región para la comprensión de estos procesos.

No cerraremos estas conclusiones, sin antes referir, que hay algunos aspectos que consideramos es necesario trabajar a más detalle en una investigación posterior. Pensamos que es importante realizar una indagación detallada respecto de la relación entre la democracia biopolítico-inmunitaria y las condiciones globales y regionales que se han actualizado a partir de la pandemia recientemente vivida, la ha inaugurado un nuevo momento civilizatorio. En ese marco nos parece urgente pensar cómo quedaron afectados los procesos de resistencia en Latinoamérica y las formas en que se actualizaron. Para el caso particular de Wallmapu y Chile, será importante vincular con el proceso constituyente que tuvo su plebiscito de entrada en septiembre de 2020-a unos meses de declarada la pandemia en América Latina-, cuando se rechazó por un 80% el cambio a la Constitución de Pinochet. Un año más tarde, Gabriel Boric, el candidato de izquierda, triunfa en las elecciones presidenciales.

Actualmente, el proceso constitucional se abre nuevamente, pero ahora desde una lógica completamente institucional, con la conformación de un Consejo Constitucional de sólo 50 constituyentes que fueron *democráticamente votados*, en paridad de género y donde la derecha fue mayoría, los cuales determinarán la reforma a la Constitución; arrebatando el proceso a la gente que salió a las calles en 2019.

Consideramos que estos acontecimientos no son aislados y hace falta vincularlos desde el marco de la democracia biopolítica-inmunitaria, pues parece que lo argumentado en esta tesis apuntan a comprender esa recursividad en el transcurso de los acontecimientos recientes.

La revuelta acontecida en el 2019 permitió dar cuenta de modos de habitar en común como prácticas de resistencia, que se desarrollaron antes y durante dicha revuelta, momento en el que estábamos realizando la investigación de campo en Temuco. Esta tesis abarca hasta ese momento, pero consideramos que es necesario realizar una indagación que permita hacer ese enlace a partir de los momentos posteriores al 2019 que determine qué tanto podemos atribuir a los mecanismos de la democracia biopolítico-inmunitaria la clausura de la revuelta en un proceso constituyente, a través de mecanismos democráticos.

Bibliografía

1. Acuña, J. (2020). *Volver a crecer con el Cautín: transformaciones en la relación territorial entre el río Cautín y pobladores de la Villa Florencia, Población Amanecer, Comuna de Temuco. (1994-2020)*. Memoria de título. Universidad Metropolitana de las Ciencias de la Educación Facultad de Historia, Geografía y Letras Departamento de Historia y Geografía
2. Agamben, G. (2001). *Medios Sin Fin*. Pre-textos.
3. Agamben, G. (2014). Para una teoría del poder destituyente. *Fractal. Revista de teoría y cultura*, (74). Recuperado el 20 de enero de 2020, de: <https://www.mxfractal.org/articulos/RevistaFractal74GiorgioAgamben.php?fbclid=IwAR1FQgSygtHHCGIopoVRawAT6uaoSoRDNIVTyDBXNHVaxMvmu ryGBcQ9H4>
4. Aguilera, O. (2017) El movimiento estudiantil en Chile, 2006-2014. Una aproximación desde la cultura y las identidades. *Nueva Antropología*, 30 (87) 131-152. Recuperado el 10 de abril de 2021, de: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-06362017000200131
5. Albuquerque, J. et. al. (2008). Apresentação: uma cartografia das margens. *Cartografias de Foucault*. 9-12. Autentica.
6. Almonacid, F. (2009). El problema de la propiedad de la tierra en el sur de Chile (1850-1930). *Historia (Santiago)* 42 (1) 5-56. Recuperado el 3 de marzo de 2021, de: https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-71942009000100001
7. Barber, K. (2019) Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui. Diario El Salto. Recuperado el 15 de julio de 2023. Disponible en: <https://www.elsaltodiario.com/feminismo-poscolonial/silvia-rivera-cusicanqui-producir-pensamiento-cotidiano-pensamiento-indigena>
8. Bauman, Z. (2008). *La Sociedad Sitiada*. FCE.
9. Bauman, Z. (2014) *El retorno del Péndulo*. FCE.
10. Benjamín, W. (2001). *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*. Taurus.
11. Berardi, F. (2013). *Félix. Narración del encuentro con el pensamiento de Guattari. Cartografía visionaria del tiempo que viene*. Cactus.

12. Bohovlavsky, E. (2012). ¿Qué es lo nuevo de la nueva derecha en Chile? Anticomunismo, corporativismo y neoliberalismo, 1964-1973. *Historia Unisios*. 16(1) 5-14. Recuperado el 15 de junio de 2021, de: <https://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/htu.2012.161.01/818>
13. Bordeleau, E. (2017). *¿Cómo salvar lo comun del comunismo?* Bellaterra.
14. Bordeleau, E. (2019). *Foucault anonimato*. Cactus.
15. Borghi, S. (2014). *La casa y el cosmos*. Cactus.
16. Brossat, A. (2008). *La Democracia Inmunitaria*. Palinodia.
17. Butler, J. (2014). *Repensar la vulnerabilidad y la resistencia*. XV Simposio de la Asociación Internacional de Filósofos (IAPh).
18. Butler, J. (2018). *Resistencias*. Paradiso.
19. Calveiro, P. (2006). Testimonio y memoria en el relato histórico. *Acta Poética*. 27, (2) 65-86. Recuperado el 27 de enero de 2023, de: <https://www.redalyc.org/pdf/3580/358045915003.pdf>
20. Calveiro, P. (2012). *Violencias de Estado. Guerra antiterrorista y guerra contra el crimen como medios de control global*. Siglo XXI.
21. Caniuqueo, S. (2013). Dictadura y pueblo mapuche 1973 a 1978. Reconfiguración del colonialismo chileno. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*. 17 (1) 89-130.
22. Colectivo Situaciones (2007). *19 y 20. Apuntes para el nuevo protagonismo social*. Ediciones de mano en mano.
23. Comité Invisible (2015). *Ahora*. Pepitas de calabaza.
24. Consejo Nocturno (2018). *Un habitar más fuerte que la metrópoli*, Pepitas de Calabaza.
25. Dávalos, P. (2010). *La democracia disciplinaria. El proyecto posneoliberal para América Latina*. Cooperación para el desarrollo de la educación universitaria (CODEU).
26. Deleuze, G. y Guattari, F. (1994). *Rizoma*. Pre-textos.
27. Díaz, O. (2012). Ritornelo y Territorialidad: Trazos para una teoría de la creación en Deleuze y Guattari a partir de “Mil Mesetas”. *Revista Observaciones filosóficas*. 1-23.
28. Espinoza, C. y Mella, M. (2013). Dictadura militar y movimiento mapuche en Chile. *Pacarina del Sur*. Recuperado el 17 de mayo de 2021, de: <http://www.pacarinadelsur.com/callers/45-dossiers/dossier-9/815-dictadura-militar-y-movimiento-mapuche-en-chile>
29. Espósito, R. (2003). *Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu.

30. Espósito, R. (2009a) *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Herder.
31. Espósito, R. (2009b). *Protección y negación de la vida*. Amorrortu.
32. Estévez, A. (2018). Biopolítica y necropolítica: ¿constitutivos u opuestos? *Espiral (Guadalajara)*, 25(73) 9-43.
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-05652018000300009
33. Fernández-Savater, A. (2020) *Habitar y gobernar Inspiraciones para una nueva concepción política*. NED.
34. Follegati, L. (2013). De las prácticas de muerte a la sobrevivencia: apuntes para la comprensión biopolítica de la dictadura militar en Chile. *Sociedad Hoy*, (25) 47-6. Recuperado el 20 de julio de 2021, de: <https://www.redalyc.org/pdf/902/90239866004.pdf>
35. Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. FCE.
36. Foucault, M. (2006) *Territorio y Sociedad*. FCE.
37. Garcés, M. (2002). Posibilidad y subversión. *Espai en Blanc. Materiales para la subversión de la vida*. Recuperado el 3 de junio de 2021, de: http://espaienblanc.net/?page_id=477
38. Garcés, M. (2009). *Un mundo común*. Bellaterra.
39. García Canal, M. (2005). *Espacio y poder en Michel Foucault*. Universidad Autónoma Metropolitana.
40. García-Olivo, P. (2005). *El enigma de la docilidad*. Los Discursos Peligrosos Editorial.
41. González Casanova, P. (2013). "El Don, las inversiones extranjeras y la teoría social", en *Revista de Estudios Antiutilitaristas e Poscoloniais*, (3), 2.
42. González, Casanova. P. (2017). *Las nuevas ciencias sociales y las humanidades*. De la academia a la política. CLACSO.
43. Gutiérrez Aguilar, R. (2008) *Los ritmos del Pachakuti. Movilización y levantamiento popular-indígena en Bolivia (2000-2005)*. Tinta Limón.
44. Gutiérrez Aguilar, R. (2017). *Horizontes comunitarios, -populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Traficantes de Sueños.
45. Han, B-C. (2016). *Topología de la violencia*. Herder.

46. Hardt, M. y Negri, A. (2000). *Imperio*. De la edición de Harvard University Press.
47. Harvey, D. (2005). *El nuevo imperialismo*. Akal.
48. Herrera, L. y Herrera, L. (2020). Territorio y territorialidad: Teorías en confluencia y refutación. *Universitas*, 32, pp. 99-120.
49. Ibáñez, T. (1987). La mirada psicosocial emergente. *Estudi General*, (7) 73-83, <https://raco.cat/index.php/EstudiGral/article/view/43431>
50. Ibáñez, T. (1995). *La psicología social construccionista*. Universidad de Guadalajara.
51. Lamadrid, S. y Benitt, A. (2019). Cronología del movimiento feminista en Chile 2006-2016. *Revista Estudios Feministas*, 27(3) 1-16. Recuperado el 2 de agosto de 2021, de: <https://www.redalyc.org/journal/381/38161461018/38161461018.pdf>
52. Latour, B. (29 de marzo de 2019). El sentimiento de perder el mundo, ahora, es colectivo. *El País*. https://elpais.com/elpais/2019/03/29/ideas/1553888812_652680.html
53. Lonzi, K. (2004). *Escupamos sobre Hegel y otros escritos*. Traficantes de sueños.
54. Lopetegui de la Granja, E. (2009). Para una crítica del conflicto vasco. *Espai en Blanc. Materiales para la subversión de la vida*. Bellaterra.
55. López-Petit, S. (2003). “El orden político del Estado Guerra”, *Espai en Blanc*.
56. Lozares, C. et.al (1998). El tratamiento multiestratégico en la investigación sociológica. *Papers*. 55, 27-43.
57. Modonesi, M. (2006). Resistencia: subalternidad y antagonismo. *Revista Rebelión*. Recuperado el 2 de mayo de 2018, de: <https://rebellion.org/resistencia-subalternidad-y-antagonismo/>
58. Modonesi, M. (2008) *Crisis hegemónica y movimientos antagonistas en América Latina. Una lectura gramsciana del cambio de época*. A contracorriente. 5, (2), pp. 115-140. Recuperado el 2 de julio de 2023. Disponible en: https://www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1264006802.modonesi_movsoc_gramsci_0.pdf
59. Modonesi, M. (2010) Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política. FFyL, UBA, UBA Sociales Publicaciones Prometeo,

CLACSO. Recuperado el 10 de julio de 2023. Disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D2985.dir/modonessi2.pdf>

60. Moreno Rayman, M. (2020). Del cuerpo-territorio como re-apropiación para re-existencias emancipatorias. *Reflexiones Marginales*, (57). Recuperado el 20 de febrero de 2021, de: <https://revista.reflexionesmarginales.com/del-cuerpo-territorio-como-re-apropiacion-para-re-existencias-emancipatorias/>
61. Moreno Rayman, M. (2021). *Corpovisibilidad y presencias estético-simbólicas en la mujer mapuche*. Versión sin editorial.
62. Morin, E. (1990). *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa.
63. Nava B., (2019) *De la democracia biopolítico-inmunitaria a las posibilidades de habitar en común desde Latinoamérica*. *Revista Reflexiones Marginales*, 52. Disponible en: <https://revista.reflexionesmarginales.com/de-la-democracia-biopolitico-inmunitaria-a-las-posibilidades-de-habitar-en-comun-desde-latinoamerica/>
64. Negri, A. (2007). *El poder constituyente*. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20140805042026/06poder.pdf>
65. Penaglia, F. y Mejías, S. (2019). El conflicto estudiantil chileno y sus efectos políticos. *Polis*.15 (2) 7-38. Recuperado el 3 de junio de 2021, de: <https://www.redalyc.org/journal/726/72670047001/html/>
66. Pérez Soto, C. (2013). La democracia como dictadura. *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*.15(4) 279-303. Recuperado el 20 de agosto de 2021, de: <https://www.redalyc.org/pdf/537/53743394014.pdf>
67. Ramírez, S. (2019). Constitución chilena y gubernamentalidad neoliberal. *Derecho y Crítica Social* 5(1-2) 83-12. Recuperado el 3 de septiembre de 2021, de: <https://derechoycriticasocial.files.wordpress.com/2020/04/3.pdf>
68. Reyes-Housholder, C. y Roque, B. (2019). Chile 2018: desafíos al poder de género desde la calle hasta La Moneda. *Revista de ciencia política*. 39 (2) 191-215
69. Rivera, A. (2018). Democracia Inmunizada, *Revista Reflexiones Marginales, Dossier Biopolítica y Nuevas Subjetividades*. Recuperado el 2 de diciembre de 2018, de: <https://2018.reflexionesmarginales.com/editorial-43/>

70. Roa, J. (2015). Deleuze, el pliegue, el ritornelo y la relación arte-territorio. *Cuestiones de filosofía*. 1 (17) 258-274.
71. Rolnik, S. (2006). *Cartografía Sentimental. Transformações contemporâneas do desejo*. Editorial Sulina.
72. Rolnik, S. y Guattari, F. (2005). Micropolítica del deseo. Traficantes de sueños.
73. Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección*. Traficantes de sueños.
74. Rossi, (2017). Agronegocios y megaminería, modelos biopolíticos en territorio argentino. *Crítica y Resistencias. Revista de conflictos sociales latinoamericanos*, 4, pp. 50-66, 2017.
75. Rovira, C. (2019). La (sobre)adaptación programática de la derecha chilena y la irrupción de la derecha populista radical. Colombia Internacional. 29-61. Recuperado el 24 de julio de 2022, de: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-56122019000300029
76. Sánchez-Laulhé, J. (S/F). Un acercamiento desde la biopolítica al territorio, Comunicación presentada en el marco del taller *Capital y territorio. ¿La construcción de un sueño?*, que forma parte del proyecto Sobre capital y territorio II del programa UNIA arte y pensamiento. (S/F)
77. Shiva, V. (2007). *Las nuevas guerras de la globalización. Semillas, agua y formas de vida*. A la izquierda.
78. Soriano, S. (2013). El derecho a la palabra. Oralidad y testimonio en América Latina. Derechos humanos y literatura. 29 (1) 81-92. Recuperado el 4 de noviembre de 2022, de: <https://www.jstor.org/stable/43490007>
79. Torres, I. y Figueroa, C. (2013). Sobre las posibilidades de una reconstrucción crítica de la oposición discursiva dictadura-democracia en Chile. *Revista pléyade*. 11. 37-53.
80. Tricot, V. (2018). Movimiento mapuche: recuperando Territorio Político Convencional para el siglo XXI. *Izquierdas*. 39, 252-272. Recuperado el 6 de octubre de 2021, de: https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-50492018000200252

81. Vallejos, C. (2019). Carabineros de Chile y la seguridad nacional: una mirada a las representaciones policiales del orden público durante la dictadura, 1973-1990. *Revista historia y justicia*. 13. Recuperado el 14 de octubre de 2021. <https://journals.openedition.org/rhj/2922>
82. Villabos-Ruminott, S. (2008). Modernidad y dictadura en Chile: la producción de un relato excepcional. *A contracorriente*. 6 (1) 15-49. Recuperado el 20 de julio de 2022, de: http://www.ula.ve/ciencias-juridicas-politicas/images/NuevaWeb/Material_Didactico/MarcosRosales/MarcosRosales/villalobos.pdf
83. Villabos-Ruminott, S (2013). *Soberanías en suspenso. Imaginación y violencia en América Latina*. La Cebra.
84. Villabos-Ruminott, S (2019). Neoliberalismo y gobernabilidad. La revuelta y sus alcances. *Revista Pléyade*, Número especial.
85. Zibechi, R. (2003). Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos". *OSAL: Observatorio Social de América Latina*. 9, 185-188. CLACSO.