

La huelga de hambre mapuche. Una mirada crítica a los síntomas del Estado chileno

En memoria de Matías Catrileo

Dasten Julián Véjar

Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile.

Email: djulian@uct.cl

Resumen¹: A continuación abordamos un análisis de una de las consecuencias del ejercicio del racismo en Chile. Considerando el ejercicio político de violencia por parte del estado de Chile hacia el pueblo mapuche, revisamos el caso de la huelga de hambre realizada por 34 comuneros mapuches el año 2010. Entendemos esta huelga como parte del síntoma social del Estado, en la forma de una subversión con su propia existencia, poder y pretensión, e imposibilidad ideológica de legitimidad y universalidad.

Palabras clave: Huelga, Mapuche, Terrorismo, Disciplinamiento, Síntoma.

The mapuche hunger strike. A critique view into the symptoms of the chilean State

Abstract: The following approach is an analysis of the consequences of the exercise of racism in Chile. Considering the political exercise of violence by the state of Chile toward the Mapuche people, we review the case of the hunger strike pursued by 34 Mapuche community members in 2010. We understand this strike as part of the social symptom of the state, in the form of a subversion with its own existence, power and pretention, and the ideological inability to claim legitimacy and universality.

Keywords: Strike, Mapuche, Terrorism, Disciplination, Symptom.

A greve de fome mapuche. Um olhar crítico a os sintomas do Estado chileno

Resumo: Aqui abordamos uma análise das consequências do exercício do racismo no Chile. Considerando o exercício político da violência pelo Estado do Chile para com o povo Mapuche, nós revisamos o caso da greve de fome realizada por 34 Mapuches em 2010. Entendemos esta greve como parte do sintoma social do Estado, sob a forma de uma subversão com a sua própria existência, poder e pretensão e impossibilidade ideológica de legitimidade e universalidade.

Palavras-chave: Greve, Mapuche, Terrorismo, disciplinamento, Sintoma.

* * *

Introducción

El conflicto entre el Estado chileno y el pueblo mapuche contiene una larga historia. En el plano histórico, la relación del estado de Chile con el pueblo mapuche, desde su formación, representó una síntesis a los requerimientos del proceso de colonización y conquista (Millalen et al., 2006). La mirada del pueblo mapuche hacia el Estado chileno (1810), siempre estuvo marcada por una reticencia a la conformación de un nuevo interlocutor en términos coloniales, ya que España, luego de 100 años de guerra (1541-1641), reconocía finalmente la independencia de la Nación Mapuche en el Parlamento de Kullin en 1641. Con esto, la nación mapuche se convertía en la primera y única nación constituida por un tratado de éstas características, mientras que por su parte el Estado chileno, formado en 1810 a luz de la independencia política de España, aseguró dicho reconocimiento como ente soberano y con capacidad jurídica para ser sujeto de derechos y obligaciones en el ámbito supranacional en el llamado tratado de Tapihue en 1825 (Rubio 2005; Tellez, et al., 2011).

Esta relación de reconocimiento y negación pasiva, tuvo sus consecuencias entre los años 1853-1857 cuando comienza una campaña de invasión, ocupación y anexión de los territorios mapuches (Pinto 2000), lo cual se consolidará en la “guerra de pacificación de la Araucanía” en el año 1881, como parte de una política anti-indigenista del estado de Chile. El estado chileno, desconociendo los tratados firmados anteriormente, e incluso su propia Constitución política (1833), se lanza a una sangrienta campaña militar de exterminio de la población mapuche (1881-1883).

Esta campaña fue realizada con el fin de la anexión política de los territorios (con la fundación de la ciudad de Villarrica en 1883. El Estado chileno se anexa *Meli Wixan Mapu*, o “la reunión de cuatro tierras”); la colonización, repartición y remate de las tierras y recursos conquistados entre colonos (alemanes, suizos y holandeses), como parte de una política de fomento productivo y de ocupación/generación de asentamientos; y la creación de un sistema de reducciones y de radicación (1884-1930), con el fin de fragmentar las comunidades y evitar su re-organización (Masés 1998).

Este proceso retrata la conformación de una Otredad (Alvarado et al.,; Rodríguez 2006), la del ser-Estado, que da paso a un sesgo en la aprehensión y la visualización del (lo) mapuche, desde los medios institucionalizados (la “historia oficial”, los medios de comunicación y la política en general), teniendo como característica principal la construcción de una observación **telescópica**, en la cual la observación ideológica involucra una “distancia creada en su contenido”, y predispone un sesgo en la forma del tratamiento del/lo mapuche y el pueblo mapuche en general (Piñeiro 2004).

Este sesgo, será parte esencial del actual proceso de “integración en la sociedad chilena” de “lo mapuche”(Bengoa 1996; Pinto 2000), en la tensión escindida creada en la identidad nacional chilena, que percibirá e

internalizará al mapuche como lejano/cercano, ajeno/propio, y finalmente estereotipado (Saiz et al., 2008). Así, medidas como el encarcelamiento, pauperización y subordinación, hacia el pueblo mapuche por medio del derecho (Stavenhagen 2000), la policía militar (en todas sus expresiones), la educación², la economía y una larga estrategia comunicacional (Del Valle 2005), han promovido la desfiguración e invisibilización de las prácticas ejercidas por el Estado chileno.

A la vez, se ha reforzado una estrategia de ocupación de los territorios mapuches por medio de la disposición estatal a fomentar proyectos de intervención del capital colonial (en un comienzo), neo-colonial (con la formación de la burguesía chilena) y transnacional-neoliberal (con una serie de proyectos energéticos e industriales en sus territorios) dando forma a una relación específica de “colonialismo interno” y “neo-extractivismo”.

Por otra parte, el disciplinamiento, el terror (González Cangas 2007), la militarización del territorio (Mella 2007), las formas en que se manifiesta la pobreza, la expropiación capitalista en la zona (Saavedra 2000; Alwyn, et al. 2013), la tortura³, los procesos de acumulación originaria, el arrebato y despojo de tierras⁴, el doble procesamiento por la justicia chilena (civil y militar), el montaje como medida incriminatoria, el uso de testigos sin rostro, la criminalización de sus reivindicaciones político-sociales, etc., son procesos que diagraman las prácticas institucionalizadas del racismo del Estado chileno con el pueblo mapuche (Mella 2007; Millalen, et al., 2006; Bengoa 2003; Chihuailaf 1999).

En el caso del pueblo mapuche, se reúnen una serie de expresiones del proceso de colonización de los pueblos originarios en América Latina⁵, especialmente en el avance de la industrialización y tecnificación de los espacios rurales, sobre todo en lo que atañe a la industria forestal que presenta “dos marcadas tendencias: 1. una reestructuración de los viejos territorios del modo industrial, y 2., una expansión e integración de nuevos territorios a los sistemas globales” (Toledo 2006), sin sumar a ello los problemas medioambientales, que configuran un espacio/proceso perfecto de acumulación por desposeimiento y despojo (Harvey 2007: 34 – 35; Alwyn et al. 2013).

Es sólo a partir de la contextualización de estos procesos, que es posible dar cuenta de un ejercicio político como lo es el de la huelga de hambre de 34 prisioneros mapuches en el año 2010. Esta huelga se inicia el día 12 de Julio de 2010 con 23 comuneros (13 reclusos en la cárcel de la ciudad de Temuco, 5 en los penales de Concepción, y 1 en la ciudad de Valdivia, contando luego con la adhesión de los presos de las cárceles de Angol y Lebu). Esta acción fue realizada a modo de protesta contra el Estado chileno bajo las demandas de: 1) recalificar los juicios emprendidos en contra de los comuneros mapuches, acusados por cometer “actos terroristas”, motivo por el cual son enjuiciados por la Ley Antiterrorista creada en la dictadura militar; 2) Acabar con el doble procesamiento por la Justicia civil y militar; 3) Fin a los testigos protegidos o con capucha, lo cual

transgredía cualquier seguridad y garantía de un debido proceso; y 4) La desmilitarización de las comunidades mapuche (Mapuche, 12.10.2015).

Este acto, a nuestro parecer gráfica y sintetiza, reconociendo que el racismo funciona/direcciona una fuerza que hace la vida invivible, lo que nos coloca en el centro de una nueva dimensión: el cuerpo y la vida como lugar de resistencia política. Es en esta dimensión que se articulan una serie de preguntas necesarias para ingresar en la problematización propia de la huelga de hambre como protesta, con el propósito de preguntarse por: ¿Qué implica para los actores del conflicto llevar a cabo una protesta que expone al límite la vida⁶, al colocar el cuerpo/existencia como último espacio de visibilización pública? ¿Desde dónde proviene la fuerza estructural de esta negación de “ser”, y que hace entenderla como una negación y no como una afirmación de la vida? ¿Es acaso la huelga de hambre una práctica “patológica” a nivel colectivo o una práctica “re-afirmativa de la vida” (Butler 2004), la cultura, los derechos, etc.?

Considerando las características del espacio político clausurado, contradictorio y en tensión que predominaba en Chile en 2010 (Mira 2011; Paredes 2011), es posible identificar un espacio fracturado de la ideología del estado democrático liberal. Esta fractura se relaciona con el “conflicto interno” que presenta el Estado en su bicentenario (1810 – 2010), desde la praxis de negación de la vida y reafirmación cínica de la “democracia” y “lo democrático”, en relación con la política de “independencia” y de “nación” (Julián 2015).

Si bien consideramos que este artículo es una problematización del racismo en el estado moderno a partir de distintos referentes teóricos importantes para la teoría y la filosofía política moderna, y no propiamente un trabajo sobre el devenir de la resistencia indígena en América Latina, creemos que la elección, tratamiento y visibilización de la huelga de hambre mapuche no ha sido para analizarle como “un-síntoma-más” de las contradicciones del Estado liberal-democrático, ni menos desde un profuso enfoque euro-céntrico y multiculturalista (Lander 2006). Apuntamos más bien al carácter neocolonial del Estado, ya que creemos que ello constituye una cuestión medular para las sociedades periféricas del capitalismo, tanto en su contradictoria formación y mutación histórica en el continente latinoamericano (Quijano 2000; Quintero 2010), como en las características específicas de las narrativas de racionalización de la dominación y la emancipación por parte de los distintos proyectos políticos que han codificado la condición (o la cuestión) indígena a través del nacimiento y devenir de los estados nacionales en el continente (Lander 1993).

La huelga de hambre ¿El cuerpo como espacio político?

La huelga de hambre consiste en el ejercicio consciente y decidido, que presenta una lucha “no violenta”, contra el (un) poder que se interpreta como arbitrario, injusto e ilegítimo. Se trata de “la abstención de ingerir

alimentos, con un objetivo de presión o reivindicación laboral, social o política” (Peña et al., 1992), en el contexto de una asimetría en las relaciones de poder(es) en el campo de la reproducción de los antagonismos sociales.

En el caso del pueblo mapuche, la intensidad de la negación material y práctica de su vida-cultura, su re-construcción estereotipada y de otredad, su persecución política y encarcelamiento (como forma de captura, control y anulación), su hacinamiento e imposibilidad de la realización de su cosmovisión como práctica material, etc., han sido parte de las formas que ha desarrollado el estado para (intentar) doblegar las reivindicaciones histórico-ancestrales en relación al territorio, autonomía y autodeterminación (Mella 2007: 101-125).

La vida aquí se entrelaza a la resistencia mapuche que instala en el centro del debate la disposición material de la **condición-del-vivir**, en función de un orden simbólico, su cosmovisión, que supone y significa correlativamente para su reproducción (y su relación con) la tierra⁷ y un equilibrio con la naturaleza. Esta relación y significación, constituye la piedra angular de la reproducción de su forma de vida, sus prácticas ancestrales, el imaginario que a ellas les acompaña y la vitalidad de su proyecto político de autodeterminación (Marimán 2012).

Es en este punto en que pretendemos centrarnos, de acuerdo a entender la vida cómo el último baluarte de la acción política sobre la cual el Estado “(no) puede” intervenir, y en cuanto a cómo este refugio del cuerpo en su animosidad y vitalidad, es el último reducto en que el Estado se enfrenta a sí mismo con respecto al “control” (ejercido en este caso en la prisión).

Es en este espacio donde se consolida una reafirmación del “ser”, no tan solo ontológicamente, sino como sujeto de derechos (políticos) “fuera del derecho”, como parte de un proceso que culmina en la negación de la vida, como parte de una resolución sintética de una contradicción entre un pueblo que exige vivir (en condiciones determinadas) y que se ve enfrentado a la negación de reconocimiento del Estado. El Estado transporta el conflicto y el racismo a espacios de reclusión, castigo y control⁸ “haciendo la vida invivable”.

Identificamos, a la vez, como parte de esta tensión de “negación de la vida” o hacer vivible la vida (Butler 2004), la emergencia de discursos, que responden a la acción de una serie de dispositivos de disciplinamiento e ideológicos (Agamben 2011), que refirman la negación, sobre las características de la huelga y sobre “lo mapuche” (Saiz et al., 2008). El principio de la vida como un imperativo categórico moral, en sentido kantiano, que en su goce (¡debes vivir!) se encuentra con la realidad de una vida colmada de resignación y castración (el encierro, la represión, la negación en síntesis) que hace que **la vida no sea vivible ni vivida**, abren la discusión del problema bioético del suicidio (González 2006), y si la vida es o no un derecho; y si lo es ¿de quién?

Sobre la construcción de esta contradicción, en la cual, como veremos, la existencia y aplicación de la Ley Antiterrorista se vuelve una paradoja que el Estado que no puede superar mientras pretenda sostener la hegemonía del poder político, sin causar la idea de la **no vida, sin convertirse en no-estado**, siendo este el punto donde radica la principal característica de su síntoma (Zizek 1992).

Según la propuesta de Slavoj Zizek el síntoma debe ser entendido como “una formación cuya consistencia implica un cierto no-conocimiento por parte del sujeto (...) un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal, una especie que subvierte su propio género” (1992: 47), lo cual en la actualidad estaría atravesado por el marco de la democracia liberal y de un multiculturalismo cínico. Como señala David Harvey al:

“mantener el mundo seguro para la democracia y la libertad de expresión se consideraba y considera íntimamente unido a mantener el mundo libre para el capital y viceversa. Esta es la raíz de toda una serie de paradojas y contradicciones contemporáneas que crean oportunidades y potencialidades para formas progresistas de acción política” (2007b: 107).

En esa misma dirección el renunciar, o la renuncia a la vida, no debe verse en este contexto, como una actitud patológica del sujeto que desea alcanzar la muerte como goce o la pulsión de muerte (en su lectura básica de un “tanatos”), sino que se debe centrar en el espacio de las características simbólicas que impregna la relación entre la vida y la muerte, en función de la práctica real del vivir (y de “lo vivible”).

Para Héctor Llaitul, uno de los líderes de la Coordinadora Arauco Malleco (CAM) y uno de los presos políticos que se manifestó en la huelga, el diagnóstico es claro: “Nuestro cuerpo es lo único que nos queda para protestar” (Servindi, 28.08.2010), pero no en relación a un componente performativo y abstracto del cuerpo, sino que en un contexto donde la persecución política y la represión militar contra el pueblo mapuche constituyen prácticas cotidianas de la constitución de la vida y el territorio. Es en esta práctica, de desafío a la matriz dispositiva de dominio, es donde se manifiesta como latente un “punto de ruptura heterogéneo a un campo ideológico determinado y al mismo tiempo necesario para que ese campo logre su clausura, su forma acabada” (Zizek 1992: 47).

Por ello, a nuestro entender, el debate se centra en vez de un “reduccionismo del cuerpo”, en el reconocimiento de las formas en que el capital dispone de los cuerpos y fluye a través de él (Ibid 2007b), dando paso a lo “performativo” del cuerpo (Butler 2002) y a la distribución de los cuerpos por el poder del Estado (Foucault 2007), sin olvidar a la vez, la dimensión simbólica e imaginaria constitutiva de una colectividad, en tanto presente, pasado y futuro de su (re)producción.

Así es como “el cuerpo no se puede interpretar como lugar de acción política sin una noción de lo que querrían o podrían hacer los “individuos”, las “personas” o los movimientos sociales del mundo” (Ibid 2007b: 142), con dichos cuerpos y con el lugar que habitan⁹. La intencionalidad, de parte de un conjunto de instituciones de Estado de vigilar y castigar políticamente la organización y “subversión” del pueblo mapuche, con el fin de proteger intereses específicos y hegemónicos de clase, pone al cuerpo del mapuche en la esfera de “lo político” como síntoma del racismo, el avance neo-extractivista de la industria forestal y la concentración de la tierra basada en el despojo.

La seguridad de estos intereses se vuelve un elemento central, en términos estructurales, para asegurar la estabilidad de la lógica de reproducción del estado y, por otra parte, el cuerpo, a partir, no tan sólo de la cárcel, sino que fuera de ella, en la vida misma del mapuche, ya que este es **atravesado** y modelado por las prácticas del ejercicio del poder del estado chileno.

En este punto es donde nos enfrentamos a una constante paradoja sintomática del estado: el estado requiere el control sobre el cuerpo y la vida del sujeto, pero a la vez tampoco hace a esta última “vivable”, en cuanto a una práctica material de reproducción social, biológica, cultural, política, etc. Es decir, el clásico problema de la biopolítica de “hacer vivir y dejar morir” presentado por Michel Foucault (Mendieta 2007), hoy situado en la relación entre racismo y autonomía (del vivir).

Las “condiciones de existencia” en que se generan disposiciones a la represión, al ejercicio del poder político, a prácticas discursivas, etc., conforman una demonización y satanización de “el otro”, respondiendo a la lógica del campo concéntrico donde el poder se ejerce. Es la conformación de una tolerancia represiva en el marco de la ideología cínica del “multiculturalismo” (Zizek 2008)¹⁰.

La irresolución del síntoma se agrava con: (1) La criminalización a través de derecho y la policía de la demanda por la tierra del pueblo mapuche, lo cual se vuelve así un profundo proceso de negación de lo nodal constitutivo de un pueblo y su cultura; y (2) las políticas de reducciones y desposesión de la tierra que conducen lentamente a una extinción de las bases materiales y físicas de la matriz sociocultural mapuche. Esto puede ser sintetizado en que “sin tierra no hay cultura, sin cultura no hay identidad y sin identidad la existencia carece de sentido”¹¹.

Estos hechos nos hacen aseverar que ésta carencia de sentido, como un vacío en el significante “vida”, el cual precede no tan sólo la irresolución del síntoma de estado, sino que articula esta resistencia política, su violencia simbólica y el “ethos” que acompaña la acción de la huelga de hambre, el cual reorganiza las lógicas de subversión por resignificar la vida, el cuerpo y la existencia, en relación a un proyecto político forcluido por el control y terror del Estado. A la vez, son las acciones que impregnan la

institucionalización de una **vida** como in-vivable, tanto en la prisión, como en las condiciones de sometimiento y de lenta aniquilación del pueblo mapuche, las que remobilizan “los sentidos del vivir” y/o de la “forma-de-vida” (Agamben 1998).

Frente a esta tensión constante, entre la amenaza y la “conservación de la vida”, el mantenimiento del orden y la reproducción del “bien común” es que se expande el síntoma social hacia nuevas fracturas en su campo ideológico y que ponen en la palestra al pueblo mapuche como sujeto político endógeno y exógeno del estado. Esta tensión se puede graficar en la aplicación de la Ley Antiterrorista y su rol para la constitución del cuerpo y la organización política colectiva.

De “el cuerpo” a “el síntoma” ¿Quiénes son los terroristas?

La relación del Estado de Chile y el pueblo mapuche visibiliza una fisura y asimetría, la cual a la vez permite que problematizar un cierto desequilibrio “patológico”, que desmiente el universalismo de los “deberes y derechos” burgueses (Zizek 1992) y muestra los elementos de ficción de la narrativa del Estado liberal.

Sostener esta asimetría desde una posición de dominio implica la configuración en y desde el imaginario del poder hegemónico, de un “discurso manipulativo” (Van Dijk 2006), que involucra significantes, como “terrorista” y “terror”, las cuales aparecen direccionadas hacia “otro” imaginario, ya constituido de forma autorreferencial, como forma de conquista violenta y direccionada de la imaginación y del deseo¹².

Con la aplicación de la Ley Antiterrorista, se derrumba de paso la mitología abstracta del Estado de derecho (y su división de poderes). Este mito supone ser uno de los pilares de la reafirmación de su sustrato ideológico que, en toda su expresión, opera con naturalidad haciendo la distinción entre “lo democrático” y “lo autoritario”, paradójicamente de forma autoritaria. Esto, debido a que delimita el campo del imaginario social hacia las directrices discursivas del consenso y el “diálogo social”, por medio del control y la subordinación de formas políticas de expresión/acción de “lo político”.

Este falso reconocimiento en el principio de la democracia, recuerda el poder de la ideología como fuerza inmanente, que en el caso de la huelga de hambre de los presos políticos mapuches significó que, en su radicalidad, esta fuese tratada como “marginal”, y no sustentada en el universo simbólico de “lo democrático”. El colonialismo y el racismo aparecen como formas justificatorias de la cárcel.

Esta situación es parte de “la lucha por la hegemonía ideológico-política... (la cual) es una lucha por la apropiación de aquellos conceptos

que son vividos “espontáneamente” como “apolíticos”, porque trascienden los confines de la política” (Zizek 2008: 15), ya que vuelven necesario el reconsiderar y plantearse un ejercicio que escape a los límites de la ley y de la legalidad **democrática**¹³. Haciendo también necesario expresiones articuladas de la organización de lo social, como por ejemplo, en el caso de los Derechos Humanos (Harvey 2007b), basada en, y reconociendo, la existencia de posiciones asimétricas de dominados-dominantes, lo que provoca una permanente amenaza a la propia vida y una vigilancia contra-hegemónica a las formas en que se normalizan las prácticas de forjar “lo invivable” en las sociedades coloniales.

De ahí se desprendería un nuevo síntoma, que se grafica en la clásica pregunta cotidiana, que rondó transversalmente el desarrollo de la huelga, en términos de la **civilidad** del ¿cómo es posible que el estado **deje** morir a estas personas? Sustentada en la creencia de la costumbre y la costumbre de la creencia, se prolonga y se abre paso un **fetichismo** de “la vida”, por medio de una simbolización de la vida como un significante irrenunciable, sagrado (Agamben 1998), y por otra parte atravesado por lo que Foucault llamó el poder del soberano de “hacer morir y dejar vivir” (Foucault 2000: 218).

Es ahí donde podemos entender “la vida” como parte del fetiche del soberano, en lo constitutivo del dogma de la sacralidad de la vida (Ibid 1998), donde esta se presenta como objeto de deseo y **regularización** de, en el extremo del poder, la muerte.

Por su parte, existe una suerte de resistencia y tensión a este modelo de **regularización** de parte de una multiplicidad de actores civiles. La lógica de la **sociedad civil** apela a “lo democrático” del Estado (como un imperativo al carácter dialogante del poder soberano), mientras que no formula una renuncia a la misma existencia del soberano. Por ello, **su** conflicto con la Ley Anti-Terrorista muestra y desnuda una opción ética-cínica, que es la postura “civil democrática” del “ciudadanismo”, con su profundo sentido ideológico “igualitarista” (Bull 2011)¹⁴.

De esta forma la democracia, vida y seguridad se articulan como fantasía y logran la potencia ideológica necesaria, paradójicamente, para que el Estado se instale en el espacio hegemónico de conservar el “bienestar” y el “Orden”. Esto último se grafica en lo que la Ley Antiterrorista entiende por “delito terrorista”, el cual es un delito (como cualquier otro) que apunta a la finalidad de ejercer un “temor justificado”. Aquí el **temor-terror** se relaciona como parte de la construcción del imaginario del miedo neurótico y el miedo real, y del poder biopolítico operando en el ejercicio de normalización, haciéndolo perceptible y justificado en lo real (en el otro).

Lo que resulta suceder es que, invisibilizado del espacio político y de la tematización de un fenómeno real y de contingencia en el campo del desenvolvimiento de la política pública-soberana, la idea de Estado y su ejercicio, es entregada a la discusión de los intelectuales conservadores y

hacia los juristas (La Ley). Por otra parte, la discusión sobre cómo opera esta “máquina democrática”, en sus formas de sujeción, interpelación y reconocimiento, es ahogada por los medios de (des)información social,¹⁵ se forja a la luz de alentar prejuicios y estereotipos hacia el pueblo mapuche que normalizan y naturalizan el ejercicio de la violencia estatal.

De esta forma se conforma un desplazamiento (en lo público) de “lo político”, en donde todas fuerzas sociales dominantes deben colaborar y colaboran entre sí. Esto tuvo su expresión en una mesa de diálogo¹⁶ y una serie de manifestaciones/declaraciones de “buenas intenciones” que se realizaron durante los últimos meses de la huelga de hambre. La idea fue institucionalizar una política del estado que pujaba por contener y detener la huelga, pero sin dar una solución concreta a las demandas de los/as huelguistas ¿Cómo se ejerce el racismo aquí? Sustrayendo las demandas de los huelguistas y el elemento político-reivindicativo que se encuentra en el ejercicio de la huelga.

Por su parte, la huelga de hambre pasa a convertirse en un jaque efectuado al centro del poder simbólico del Estado, involucrando una fisura de su vestimenta y mostrando su desnudez como eje de la conformación narrativa de “lo democrático”, de “la integración” y “la interculturalidad”, por medio de sus mecanismos de poder ejerciéndose en el control de la vida/muerte.

Esto hace mención a un sentido contra-ético de la vida, (en su práctica de vivir), en la cual no hay cambios y/o disposiciones políticas de parte del estado que acojan la demandas de los huelguistas, “haciéndose cargo de la vida”. Con esta negación, se niega política y simbólicamente el “más allá de la huelga”, en referencia al contexto, historia, etc., que dinamita la decisión y a la acción de llevarla a cabo. Esta acción de negación de un conjunto de disposiciones sociales, trayectorias biográficas, elementos culturales, imaginarios, prácticas económicas, etc., refleja un acto de radicalidad totalitaria y de reafirmación del racismo como palanca de identificación estatal.

En éste espectro de disposiciones y coerciones, relaciones de poder de anulación, subordinación, dominación e invisibilización, la pregunta para los huelguistas pasa a ser ¿qué hacer con la vida (en el vivir) en un contexto de negación simbólica y material como el racismo neocolonial chileno?

Frente a esa pregunta se vislumbran dos respuestas que dieron orígenes en su momento a tensiones de parte de distintos actores de la **sociedad civil**:

1) El estado debe/debería hacer caso a las peticiones de los presos en huelga de hambre: el problema está planteado, por ello se exige que se asuman las demandas de los presos políticos. Esto a la vez, involucra un **ir más allá** en cuanto significa entender una nueva forma de Estado (porque la ley desaparece, pero el estado subsiste),

en donde el Estado, ya no se representa en la creencia en La Ley, sino que en la práctica de los ciudadanos (sociedad civil organizada), responsables, etc.. Esto conlleva la idea de la no-necesidad de una autoridad que preste la “seguridad a la democracia” y/o al estado, especialmente en el caso de la ley Antiterrorista de seguridad del Estado (que no se ha aplicado tan solo a mapuches sino también a colectivos y organizaciones sociales), ya que esta ley está “asegurada en cada uno/a de nosotros/as”, en el control. Por ello este cambio en el entenderse a sí mismo en/como el Estado, implica un cambio subjetivo en la relación de “ser Estado” y ser “yo” (ciudadano).

2) El Estado no debe dejar que mueran, a través de todos los medios necesarios: aquí es donde se impregna el universalismo abstracto de cómo se piensa la vida en tanto principio que “escapa más allá del Estado”. Esta dimensión del refugio en el cuerpo, como principio político, se hace aquí innegable. La idea de delimitar el cuerpo expresivamente como “arma política”, tiene su contrapunto en la apología a la vida de la ideología universalista que sustenta el estado moderno, en donde el principio de la vida es irrenunciable. Esto conlleva y muestra en el escenario político actual la desnudez del intento del Estado de conservar, paradójicamente, la vida, luego de hacerla **in-vivable**. “¿Cómo puede dejar morir ese poder que tiene el objeto esencial de hacer vivir?” (Foucault 2000: 230).

De esta última respuesta se trata de abordar una superación a la esquizofrenia imperante a través del derecho y de la judicialización de la huelga de hambre. Las discusiones sobre si debiese existir un control legal que restituya el síntoma, lo incorpore y lo domine, vuelven a adentrarnos en el plano de la otredad muerta. Aquellos que “deben seguir con vida” como parte de un control represivo superyoico del “sentido de la vida”, replicando una “sociedad de zombies”, satisfaciendo el goce de vida, pero entendiéndola como una de las atribuciones del poder del Estado (Agamben 1998).

Recordemos que el acuso de “incapaz de razón” provendrá del contenido vacío de la misma ideología que sustentó el fascismo, pero también, de las **nuevas** formas de control, llamadas por Foucault, bio-políticas (Foucault 2007) que apelan a la locura, como una anomalía del “yo” que es codificada desde el derecho como inhabilitante.

En cualquiera de los dos casos, el síntoma ya se ha apoderado de la dimensión social, y es innegable el encuentro del Estado con su “negación de la negación”, en el carácter racista-colonial del ejercicio del poder sobre el pueblo mapuche. Mientras se intenta disfrazar al estado de protector de la vida y asegurador del diálogo (Boltanski y Chiapello 2002), con toda la violencia simbólica correspondiente, en el carril contiguo corre a toda máquina el tren de la represión y coerción policial-legal-formal (con allanamientos, violencia policial, detención, racismo ambiental, etc.).

Esta contradicción implica referirnos a algunos de las reflexiones que aportan “las pruebas de fuerza diálogo” (Ibid 2002), como mecanismos de lectura de las correlaciones de fuerza (como dinámicas indeterminadas), y, que a la vez, nos abre un espectro reflexivo acerca de ¿cuáles son las características y formas que asume el poder del Estado en esta situación? y ¿cómo esta impotencia de conciliar su propia contradicción interna se externaliza en sus mecanismos de poder, en su representación de lo social y en el falso reconocimiento del otro? Son preguntas que quedan planteadas para una reflexión sobre el goce sádico del Estado en su expresión sintomática de la democracia, el racismo y el multiculturalismo en Chile.

Conclusiones. Un cierre y un epílogo de las pruebas de fuerza

La huelga culminó definitivamente el día 9 de Octubre de 2010, con la deposición de la huelga de los presos de Angol, quienes fueron los últimos en sostener la inanición de alimentos. Con este hecho, se cierran parcialmente las contradicciones que hemos expuesto anteriormente –en tanto síntomas del estado–, ya que fue el ataque histérico y catártico de parte del estado los que configuraron una “solución” a la tensión de la prueba de fuerza que significó la huelga.

El Estado dispuso de los dispositivos de mediación dialógica, las medidas de institucionalización mediática del conflicto, la utilización de los organismos eclesiásticos, y un compromiso a revisar/reformular la Ley Antiterrorista, con su consecuente recalificación de los delitos de los presos políticos mapuches (de terroristas a delitos comunes) y con una reforma al doble procesamiento (civil y militar)¹⁷.

El Estado articula un discurso en el que su autoridad y “buena voluntad” no debe ser cuestionada. Reorganiza discursivamente sus bases conceptuales, y las transforma en prácticas reales. La prueba de fuerza, que involucró la crítica, ha incorporado, en términos discursivos, un nuevo concepto de **justicia** (Boltanski y Chiapello 2002).

Luego de 82 días de huelga, dadas las condiciones de la salud de los 34 presos políticos, los siglos de lucha del pueblo mapuche y la actitud histórica del estado chileno hacia este último, hacen cada vez más necesario una salida que **elimine** el síntoma de Estado. Ello involucra pensar y reflexionar (y actuar) en la base de que existe una lucha política de por medio, y su fractura se encuentra al desnudo. Esta fractura es de carácter histórico y de estado, y que va más allá de la coyuntura de esta huelga, en la oscuridad de la práctica ideologizante del fetiche democrático (Julián 2015).

La huelga mostró y delineó la apertura a la disputa entre “Pater-estado”, el juez sádico ético, y la ética política emancipadora (de quien

nunca se ha considerado su hijo) al reivindicar su autonomía. Hoy, el pueblo mapuche se enfrenta a la autoridad y legitimidad del estado con diversos repertorios, disputandola apropiación ideológica-práctica del bienestar social, la democracia y la vida, además de la avanzada de la industria forestal en su territorio. Por otra parte, la psiquiatría y la medicina, formas de poder que se pretendió ejercer para la alimentación forzada¹⁸, acompañada de discursos de normalización y de un poder judicial (La Ley) intentan reforzar su control, los elementos disciplinares y gobierno, aunque también exhiben que pueden ser utilizadas como formas contra-hegemónicas de visibilizar el racismo, la violencia estatal y sus consecuencias (ANIDE, 2012).

La huelga se convirtió en un monólogo del Estado: “como no tengo voluntad política para resolver el problema de la huelga, controlo al huelguista, que no muera. O sea, asunto arreglado”, y de hecho esta fue la actitud desesperada que el gobierno pretendió ejercer en distintos momentos de la huelga¹⁹. Se pretende adquirir y desplegar un nuevo poder. No faltarán los mismos argumentos legales, morales, etc. para decir sí o no a la acción de este poder, mientras lo político e histórico (de la vida y el cuerpo) se mediatiza y se disuelve, para ser colonizados por el significativo amo de La Vida que sostiene el modelo hegemónico de control biopolítico y extractivista del Estado.

No se trata de desmerecer el tremendo trabajo de organización, solidaridad, acción, etc., que significan las miles de protestas y manifestaciones que responden orgánicamente a un problema tácito, específico y concreto (y que obviamente está articulado con el mismo modo de protesta pacífico que han resuelto los Presos Políticos y sus organizaciones). Al adentrarnos en la profundidad de lo que llamamos el “fetiche de la democracia”, parece haber un desafío infranqueable que asumir, en relación a un cambio cualitativo, conceptual y político en el re-significado de un estado que con la apropiación ideológica/material del contenido de la **democracia**, aterroriza y vive aterrorizada por el temor y el miedo a la subversión, a la resistencia, la rebelión y a la insurrección del otro.

Creemos por ello que este texto se constituye humildemente en una herramienta y una invitación para los estudios y los procesos de resistencia poscoloniales (Klor de Alva 1992; González Casanova 2006; Hernández 2007) que, integrando la lógica de subordinación y dominación que prolifera en el estado moderno desde una matriz étnica-género-clase, se adentre en los procesos de resistencia y las cosmovisiones particulares de los pueblos originarios de América Latina.

La huelga de hambre, como fenómeno social, exhibe una forma de generar un puente epistémico y de diálogo político-epistémico, que permita organizar un análisis deconstructivo y crítico más nutritivo, considerando el marco de relaciones que prefigura los regímenes disciplinarios y de control.

Por último, la emergencia de la huelga de hambre como medida de presión en negociaciones asimétricas, tuvo una amplia incidencia en los

repertorios de otros actores sociales. En los últimos meses de 2010 y de comienzos de 2011, distintos actores sociales que atravesaban conflictos y tensiones con el poder del Estado, y el capital en general, adoptaron esta medida como una acción de reivindicación, visibilización y ejercicio de protesta política²⁰. Luego este fue aprendido generalizado como un repertorio de movilización y protesta, hasta el año 2014 y 2015 cuando nuevamente presos políticos mapuches vuelven a realizar huelgas de hambre.

Lo que queda a manera de reflexión de este análisis es ¿Cuáles son las posibilidades de la democracia y el estado, en la perspectiva de generar lazos intersubjetivos sólidos y estables de construcción de sociedades multinacionales? ¿Emergerán más conflictos en un ciclo de politización social que desafíen e interpelen al estado a movilizar su capital político, militar, social, etc., en relación a las demandas y exigencias de los pueblos originarios? En el fondo del problema, es la estructura del estado, su disposición política, la cual está en el centro del síntoma de la sociedad chilena (Paredes 2011).

La continuidad del proyecto neoliberal pregonado por la clase política, como contrapunto a la crisis de las políticas neoliberales y la activación de los actores sociales, sienta la base del nuevo escenario donde la democracia parece estar en tensión, en función de “la seguridad”, “el orden” y “la libertad política”.

Notas

¹ Este artículo es producto del proyecto de Investigación DGIP-2014/412-2968, financiado por la Universidad Católica de Temuco, Chile. Agradezco los comentarios realizador para este trabajo por Hilda Hernández, Felipe Marchant y Patricio Padilla.

² Aquí cabe recordar el caso de las reducciones, el adoctrinamiento, el exilio y separación de los hijos de los líderes (Lonkos) de las comunidades mapuches luego del proceso de “pacificación” de 1881. Para éste tema recomendamos una lectura de la continuidad de éste modelo en el siglo XX y XXI, en Toledo (2006).

³ En éste caso es ilustrativo son los informes acerca de la violencia institucional sobre la niñez mapuche presentada en la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (ANIDE 2012).

⁴ Se calcula que de los 10 millones de hectáreas reconocidas como autónomas por el reino de España en 1641 (Bengoa 1996), a 7 millones de hectáreas en posesión del pueblo mapuche en 1881 (Vázquez 2012: 91), “sumando las superficies de la mitad sur de la actual región del Bío-Bío, la región de la Araucanía y las provincias de Osorno y Llanquihue en la región de Los Lagos”. Mientras que en los años que siguieron a la guerra, sólo quedaron alrededor de 500 mil hectáreas, es decir “menos del 10% del territorio ancestral”, con la fragmentación de la ocupación del territorio, por medio de la política de reducciones, la cual distribuyó éste territorio entre alrededor de “90 mil mapuches, lo que significa que debieron comenzar a vivir y desarrollarse en no más de seis hectáreas por persona” (Vázquez 2012: 92).

⁵ Para González Casanova (2006:18): “al despojo de territorios se añade la creación de territorios colonizados o enclaves coloniales; al despojo de circuitos de distribución se añade la articulación de los recursos con que cuentan las mega-empresas; a la asfixia y abandono de la producción y los productos locales se agrega el impulso de los trusts extranjeros unidos al gran capital nativo público y privado”.

⁶ Aquí entendemos las dimensiones de vida en su división entre *zoe* y *bio*, en el trabajo de Giorgio Agamben (1998).

⁷ Esto se ve agravado en relación a las estimaciones que señalan que la población mapuche que no ha emigrado a la ciudad “debe sobrevivir en aproximadamente 1.8 hectáreas por persona” (Vázquez 2012: 92), lo cual se encuentra en completa contradicción con el modelo de vida sentado ancestralmente por el Pueblo mapuche, y en donde se centra su matriz cultural.

⁸ Esto es lo que se refería Matías Catrileo cuando al ser preguntado sobre la recuperación de tierras, como práctica política de reivindicación sobre el territorio, “Nosotros actualmente estamos oprimidos por el estado, no podemos ser mapuches, no podemos llevar ni siquiera nuestra cultura, no podemos enseñarle mapuche a nuestros hijos ¿por qué? Porque estamos sumidos en un sistema que no nos permite hacer nada de eso. Los procesos de recuperación de tierra van más allá, van a reconstruir nuestra nación, para poder ser gente, para poder ser mapuche, ser como fueron nuestros abuelos. Aparte es por una situación de pobreza. La gente está rodeada de forestales, está viviendo en un espacio de una hectárea por familia, en la que no se puede soportar vida. O sea, es muy difícil vivir en un espacio tan reducido de tierra. No se puede, no se puede. La gente

tiene necesidades, tiene que comer, la gente tiene que darle tierra a sus hijos, a los hijos de sus hijos”. Santiago Indymedia, http://santiago.indymedia.org/news/2008/01/76203_comment.php. En línea disponible en <https://goo.gl/D1FY5T>

⁹ La reflexión de Harvey (2007b:142) señala que los “conceptos como *persona*, *individuo*, *yo* e *identidad*, enriquecidos con la reflexión política y con las posibilidades que ofrece la práctica política, emergen, como el ave fénix, de las cenizas del reduccionismo corporal para ocupar el lugar que les corresponde en el firmamento de los conceptos que guían la acción política.

¹⁰ Por ello el principio de Tanatos (y el placer) no vendría a significar en el plano de la disposición con respecto a la vida/muerte un tema esencialista que pueda acercarse a una postura naturalista (por ejemplo, como un caso de “masoquismo genético”), sino que dinámicamente está articulado en “lo performativo” que se vuelve “la vida” y “la muerte” como acto histórico en el marco de una sociedad concreta, en la tensión existir/dolor/ser como sujeción.

¹¹ Declaraciones de la Confederación Mapuche Neuquina del año 1995. Diario La Gran Época, en línea disponible en <http://goo.gl/0qp43X>

¹² “La ‘legibilidad’” de este tipo de discursos, “no implica tan solo una relación entre una infinidad de narraciones y/o descripciones del conflicto con una realidad extradiscursiva, relación en la que acaba imponiéndose la narración que mejor “se ajuste” a la realidad, sino que la relación es circular y autorreferencial: la narración pre-determina nuestra percepción de la “realidad” (Zizek 2008: 17).

¹³ “La” “paradoja de la soberanía” expresa precisamente esta dificultad que se hace presente cuando nos percatamos de que el soberano no está exclusivamente antes (lo alegal) o después de la ley (lo legal), sino en ambos a la vez, en una “zona de indistinción”, es decir, tiene que estar a la vez en el afuera que le permite dar lugar a la ley y en el adentro que le permite a cada instante determinar donde comienza la a-legalidad es el mismo tiempo exterior a interior al orden jurídico” (Bacarlett 2010: 35 – 36).

¹⁴ Por ejemplo, el razonamiento o pretensión de la democracia representativa de identificación de “El Estado en el “yo” y el “yo” en el Estado”, muestra devastadoras consecuencias en su razonamiento lógico, ya que la hipótesis imaginaria supone que “en un clima de *terror*: si desaparece la Ley Antiterrorista el terrorismo hará lo que quiera con el estado, y “yo” (en relación de identidad con el estado, y representado por el en el Orden) no estaré seguro (del *otro*)”. Esto es asimilable a la temática planteada por Foucault (2000: 229-230), sobre el ejercicio del biopoder sobre el poder del soberano, tomando como ejemplo el racismo, como “el corte entre lo que debe morir y debe vivir (...) para dar muerte a los otros”, porque, “En la medida en que el Estado funciona en la modalidad del biopoder, su función mortífera solo puede ser asegurada por el racismo” (Foucault 2000: 230-231).

¹⁵ Van Dijk señala (2006:52) que “un análisis más detallado de la dominación, definida como abuso de poder, revela que esta exige acceso o control especial sobre recursos sociales escasos. Uno de estos recursos es el acceso preferencial a los medios de comunicación y al discurso público, compartido por miembros de las élites simbólicas tales como los políticos, periodistas, científicos, escritores, profesores, etc. Trivialmente, para estar en condiciones de manipular a muchos otros a través del texto oral

o escrito, se necesita tener acceso a alguna forma de discurso público, como los debates parlamentarios, las noticias, artículos de opinión, textos de estudio, artículos científicos, novelas, programas de televisión, propaganda, internet, etc. Y puesto que este acceso y control a su vez dependen de y constituyen el poder de un grupo (institución, profesión, etc.), el discurso público es al mismo tiempo un medio de reproducción social de ese poder. Por ejemplo, los políticos pueden ejercer su poder político a través del discurso público y, a través de este, pueden simultáneamente confirmar y reproducir su poder político. Lo mismo se puede decir de los periodistas y profesores universitarios y sus respectivas instituciones (los medios, la universidad, etc)”.

¹⁶ El gobierno convocó a una mesa de diálogo el día 24 de septiembre de 2010, sin considerar la participación o no de los familiares y voceros de los presos políticos, los cuales se manifestaron en contra de este tipo de acciones. Fue convocada en el cerro Ñielol (Temuco), “participaron representantes del nivel central del gobierno, como los ministros Felipe Kast y Larroulet. Además, asistieron 4 intendentes regionales; representantes de diversas comunidades indígenas de los pueblos mapuche, lafkenche, pehuenchue y huilliche; autoridades de las iglesias católica, evangélica y anglicana; autoridades del mundo académico; dirigentes y profesionales del sector productivo y de la sociedad civil”. LaTercera, en línea disponible en <http://goo.gl/6JvQXv>

¹⁷ El Texto de acuerdo señala que “el gobierno ha promovido reformas legales destinadas a modificar la denominada Ley Antiterrorista y las normas sobre enjuiciamiento de civiles por parte de tribunales militares. “Dicha voluntad de cambio, forma parte de nuestro programa de gobierno, responde a convicciones y principios democráticos previstos en nuestro ordenamiento jurídico, el que se inspira en nuestra Carta Constitucional, normas del derecho internacional, de los derechos humanos, y el Convenio 169 de la OIT, así como en recomendaciones de organismos internacionales”. Diario La Capital MDP, en línea disponible en <http://goo.gl/otyUTm>

¹⁸ Este punto fue claro en los últimos días de la huelga de hambre, donde el Colegio de Médicos de Chile tuvo que recordar que “es integrante de la Asamblea Médica Mundial y, por lo tanto, ellos están suscritos a la Declaración de Malta que se refiere a los derechos de las personas en huelga de hambre”. G80, en línea disponible en <http://goo.gl/Tkk37O>. La Declaración de Malta reconoce una serie de derechos para las personas en huelga de hambre, entre ellas respetar la decisión de los huelguistas y calificar como “inaceptable” la alimentación forzada. Mientras que la Iglesia se apresuraba a justificar la alimentación a través de monseñor Ricardo Ezzati, ya que “un suicidio es un suicidio aún por causas nobles. El Estado tiene que cuidar la vida de sus ciudadanos porque el bien supremo es justamente el bien de la vida”. EMOL, en línea disponible en <http://goo.gl/RLYYtU>

¹⁹ Especialmente el día 14 de septiembre, cuando 10 comuneros entraron en régimen “seco” (sin ingerir líquidos). “El Presidente Sebastián Piñera mandató al ministro de Salud, Jaime Mañalich, para que disponga el traslado al centro asistencial más cercano de los comuneros que muestren la más mínima descompensación o estado de cuidado, amparándose en los fallos de las Cortes de Apelaciones de Temuco, Concepción y Valdivia, que acogieron a fines de agosto los recursos de protección presentados por los directores regionales de Gendarmería. En caso de riesgo vital, la orden médica es alimentarlos a través de suero, incluso contra su voluntad”. La Tercera-Amnistía Internacional, en línea disponible en <http://goo.gl/hCXHne>

²⁰ Por ejemplo la huelga de hambre de 11 comuneros de la localidad de Caimanes (Región de Coquimbo) que demandaba el cierre y traslado del tranque de relaves “El Mauro”, de la Minera Pelambres, propiedad del grupo Luksic; La huelga de hambre de estudiantes, quienes se sumaron a solidarizar con la huelga de los presos políticos mapuches. Radio Universidad de Chile, en línea disponible en <http://goo.gl/ZtHdRW>; La huelga de hambres en Lota, donde “33 mujeres que se tomaron la mina “El Chiflón del Diablo”, para exigir la reposición de puestos de empleo de emergencia, en el fondo del pique carbonífero” que, en esa fecha, era “usado como sitio de visitas turísticas en ese puerto del Biobío, La Nación, en línea disponible en <http://goo.gl/bUZoMv>; La huelga de hambre de dos pobladoras en Santiago que exigían la “reposición y entrega del subsidio para 10.213 familias beneficiadas con el programa Fondo Solidario de Vivienda”. Andha, en línea <http://aluchar.es.tl>; la huelga de los trabajadores de Casa Moneda, que después de 26 días de movilizaciones y mesa de diálogo no llegaron a ningún acuerdo, iniciando ocho funcionarios una huelga de hambre por un reajuste salarial de 4,5% (CUT. 18/08/10); y la huelga de hambre de un grupo de jóvenes, imputados en el llamado “caso bombas”, iniciada el 21 de febrero de 2011, exigiendo: Libertad inmediata, Término del montaje jurídico policial, Fin a la Ley Antiterrorista heredada de la dictadura y perfeccionada por la democracia, y fin a los plazos investigativos y realización inmediata de un juicio justo, luego de seis meses en cárcel.

Bibliografía

Agamben, G. (1998), *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press. Stanford.

Ídem (2011), “¿Qué es un dispositivo?”, en *Revista Sociológica*, año 26, núm. 73, Mayo-Agosto.: México D.F.: UAM-Azcapotzalco, pp. 249 – 264.

Alvarado, M.; Mege, P. y Báez, C. (2001), *Mapuche. Fotografías Siglo XIX y XX. Construcción y Montaje de un Imaginario*, Ed. Pehuén, Santiago de Chile.

Alwyn, J.; Yáñez, N. y Sánchez, R. (2013), *Pueblo Mapuche y Recursos Forestales en Chile: Devastación y Conservación en un contexto de Globalización económica*. Observatorio Ciudadano IWGIA. Santiago-Temuco, Chile.

ANIDE (2012), “Informe sobre Violencia Institucional hacia la Niñez Mapuche en Chile”, *Comisión Interamericana de Derechos Humanos*, en línea disponible en: <http://libertadninos.files.wordpress.com/2012/08/informe-violencia-institucional-nic3blez-mapuche-20121.pdf>

Bacarlett, M. (2010), “Giorgio Agamben, del biopoder a la comunidad que viene”, en *Araucaria*, año 12, N° 24, Universidad de Sevilla, España.

Bengoa, J. (1996), *Historia del Pueblo Mapuche (Siglos XIX y XX)*, Ediciones SUR, Santiago.

Idem (2003), *Historia de los antiguos Mapuches del Sur*. Catalonia, Santiago.

Boltanski, L. y Chiapello, E. (2002), *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid.

Bull, M. (2011), “Levelling Out”, en *New Left Review*, N°70, London.

Butler, J. (2002), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Paidós, Buenos Aires.

Ídem (2004), *Precarious life: the powers of mourning and violence*, Verso, London/New York.

Chihuailaf, E. (1999), *Recado confidencial a los chilenos*, LOM Ediciones, Santiago.

Del Valle, C. (2005), “Mediacentrismo e invisibilización de lo étnico como objeto de estudio: una genealogía crítica de la comunicación intercultural”, en *Revista Signo y Pensamiento*, volumen XXIV, N° 46, Facultad de Comunicación y Lenguaje, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Foucault, M. (2000), *Defender la Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Argentina..

Ídem (2007), *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France*, Fondo de Cultura Económica, México.

González, L. (2006), *De la Bioética al Bioderecho. Libertad, vida y muerte*, Editorial Dykinson, España.

González Cangas, Y. (2007), “Servicio militar y disciplinamiento cultural: Aproximaciones al caso mapuche-huilliche en el siglo XX”, en *Alpha*, N° 24, Departamento de Humanidades y Artes, Universidad de Los Lagos, Chile.

González Casanova, P. (2006), “Colonialismo Interno (una redefinición)”, en Atilo Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (comps.), *La Teoría Marxista Hoy: Problemas y perspectivas*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

Harvey, D. (2007), “Neoliberalism as Creative Destruction”, en *The ANNALS*, vol. 610, N° 1, American Academy of Political and Social Science.

Ídem (2007b), *Espacios de Esperanza*, Akal, España.

Hernández, V. (2007), “Colonialidad y Postcolonialidad en Europa y en América Latina. Apuntes y Glosas de un seminario con Sergio Castro-Gómez”, en *Revista Athenea Digital*, N° 11, Universidad Autónoma de Barcelona, España.

Julián, D. (2015) “La obstinada dictadura y la fantasía del estado en Chile. Notas a partir del pensamiento de Walter Benjamin y Slavoj Zizek”, en *Revista Argumentos*. México D.F.:UAM-Xochimilco. Aceptada y en prensa.

Klor de Alva, J. (1992), “Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirage”, en *Colonial Latin American Review*, vol. 1, EE.UU.

Lander, E. (comp.) (1993), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

Ídem (2006), “Marxismo, eurocentrismo y colonialismo”, en *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, en Atilo Borón, Javier Amadeo y Sabrina González (comps.), Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

Masés, E. (1998), “La cuestión social en Chile y Argentina: la incorporación de los indios sometidos 1878-1885”, en *Estudios Trasandinos*, N°2, Asociación Chileno Argentina de Estudios Históricos e Integración Cultural, Chile.

Mella, E. (2007), *Los Mapuches ante la justicia: la criminalización de la protesta indígena en Chile*, LOM Ediciones, Santiago.

Mendieta, E. (2007), “Hacer vivir y dejar morir. Foucault y la genealogía del racismo”, en *Revista Tabula Rasa*, N°6, Universidad Colegio de Cundinamarca, Bogotá.

Millalen, J.; Levil, R.; Canuqueo, S. y Marimán, P. (2006), *¡...Escucha Winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, LOM Ediciones, Santiago.

Mira, A. (2011), “Crisis de representatividad y estallido social. Una aproximación a la actual experiencia chilena”, en *Polis* N° 30, Polis Revista Latinoamericana, Santiago.

Paredes, J. (2011), “Ciudadanía, Participación y Democracia Deuda y Déficit en los 20 años de “Democracia” en Chile”, en *Polis* N°28, Polis Revista Latinoamericana, Santiago.

Peña, M.; Jaurengui, M.; Firpo, E; Mesa, G y Eirin, S. (1992), “Huelga de hambre. Respuesta a violación de Derechos Humanos”, en *Departamento de Medicina Legal de la Facultad de Medicina de Montevideo*, Medicina Legal, Oficina del Libro, Montevideo.

Pinto, J. (2000), *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago, Chile.

Piñeiro, D. (2004), “Sin disfraces: el pueblo mapuche lucha por su reconocimiento”, en *En busca de la Identidad. La acción colectiva de los conflictos agrarios en América Latina*, Consejo latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.

Quijano, A. (2000), “El Fantasma del Desarrollo en América Latina”, en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias sociales*, vol. 6, N°2, Facultad de Ciencia Económicas y Sociales, Universidad Central, Caracas, Venezuela.

Quintero, P. (2010), “Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina”, en *Papeles de Trabajo*, N°19, Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural, Rosario, Argentina.

Rodríguez, J. (2006), “Discurso y nación”, en *Revista Atenea*, N°493, Universidad de Concepción, Chile.

Rubio, A. (2005), “La libre determinación del pueblo mapuche”, Enlace Mapuche Internacional, en línea disponible en <http://www.mapuchenation.org/espagnol/html/articulos/art-101.htm>

Saavedra Peláez, A. (2000), “Notas sobre la población Mapuche actual”, en *Revista Austral ciencias sociales*, N°4, Departamento de Antropología, Universidad Austral, Valdivia, Chile.

Saiz, J.; Rapimán, M. y Mladinic, A. (2008), “Estereotipos Sobre los Mapuches: Su Reciente Evolución”, en *Revista Psykhe*, vol. 17, N°2, Escuela de Psicología, Pontificia Universidad Católica, Chile.

Stavenhagen, R. (2000), *Conflictos étnicos y estado nacional*, Siglo XXI, México D.F.

Tellez, E.; Silva, O.; Carrier, A. y Valeska, R. (2011), “El tratado de Tapihe entre ciertos linajes mapuches y el gobierno de Chile (1825)”, en *Revista Cuadernos de Historia*, N° 35, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, Santiago.

Toledo, V. (2006), “El enclave Forestal chileno en territorio mapuche”, en *Revista Asuntos Indígenas*, N°4, Grupo Internacional Sobre Asuntos Indígenas, Copenhague, Dinamarca.

Van Dijk, T. (2006), “Discurso y manipulación: Discusión teórica y algunas aplicaciones”, en *Revista Signos*, vol. 39, N° 60, Universidad de Valparaíso, Chile.

Vázquez, P. (2012), “El pueblo mapuche y sus relaciones fronterizas: de España a Chile, entre resistencia y asimilación”, en *TRIM: Revista de investigación multidisciplinar*, N°4, Universidad de Valladolid, pp. 87 – 98.

Zizek, S. (1992), *El sublime objeto de la Ideología*, Siglo XXI, Madrid.

Ídem (2008), *En defensa de la Intolerancia*, Ediciones Sequitur, España.

Consultas a Medios digitales

Andha (29 de Julio de 2010), en línea disponible en <http://aluchar.es.tl/2010-2011.htm>

Biobio Chile (15 de Agosto de 2010), en línea disponible en <http://www.biobiochile.cl/2010/08/15/trabajadores-de-casa-moneda-iniciaran-huelga-de-hambre-por-demandas-laborales.shtml>

El Quinto Poder. (06 de Diciembre de 2012), en línea disponible en <http://www.elquintopoder.cl/video/entrevista-a-matias-catrileo-mapuche-asesinado-por-carabdechile/>

EMOL (29 de Septiembre de 2010), en línea disponible en <http://www.emol.com/noticias/nacional/2010/09/29/438585/vocera-de-huelguistas-a-pesar-de-todo-se-mantienen-bien-y-estan-dispuestos-a-seguir.html>

G80 (31 de Mayo de 2008), en línea disponible en http://www.g80.cl/noticias/columna_completa.php?varid=2438

INDH (21 de Abril de 2011), en línea disponible en <http://www.indh.cl/preocupacion-genera-extensa-huelga-de-hambre-de-imputados-en-caso-bombas>.

La Capital MDP (02 de Octubre de 2009), en línea disponible en <http://www.lacapitalmdp.com/noticias/El-Mundo/2009/10/02/159049.htm>

La Gran Época (25 de Noviembre de 2011), en línea disponible en <http://www.lagranepoca.com/archivo/21911-argentina-mapuches-anuncian-acciones-radicales-tras-ocupar-torre-de-gas-apache-en-neuquen.html>

La Nación (16 de Noviembre de 2010), en línea disponible en <http://www.lanacion.cl/insolita-protesta-33-mujeres-se-encierran-en-mina-de-lota/noticias/2010-11-16/164846.html>

La Tercera (14 de Septiembre de 2010), en línea disponible en <http://www.latercera.com/noticia/politica/2010/09/674-291762-9-gobierno-alista-plan-para-alimentacion-forzada-de-mapuches.shtml>

La Tercera (24 de Septiembre de 2010), en línea disponible en <http://diario.latercera.com/2010/09/24/01/contenido/pais/31-39449-9-pinera-reconoce-deuda-con-pueblos-originarios-en-su-primer-discurso-ante-la-onu.shtml>

Mapuche (12 de julio de 2010), en línea disponible en http://www.mapuche.nl/espanol/presos_mapuche100712.html

Radio U. Chile (26 de Octubre de 2010), en línea disponible en <http://radio.uchile.cl/2010/10/26/minera-los-pelambre-se-cierra-al-dialogo-empeorando-conflicto-con-la-comunidad-de-caimanes>

SERVINDI (27 de Agosto de 2010), en línea disponible en <http://servindi.org/actualidad/30560>

* * *

Recibido: 14.11.2015

Aceptado: 20.12.2015