

Sujeto femenino indígena y participación política en organizaciones clandestinas. La construcción del concepto de militancia como práctica performativa.

Subject indigenous women and political participation in underground organizations. The construction of the concept of militancy as performative practice.

Cherie Zalaquett *

Resumen

A partir del estudio de dos generaciones de mujeres mapuche vinculadas a la CAM, surge el problema metodológico y ético de abordar la condición de militancia en organizaciones políticas ilegales. El sujeto femenino indígena con su accionar político desborda la noción de militancia, en tanto ésta no considera en su concepción el cruce con diferencias de identidades étnicas, de género e incluso de generación. La idea que pretendo aportar es que es posible resemantizar el concepto de militancia entendiéndolo como una práctica social, de carácter performativo, que se da en escenarios de acción política, donde sujetos actores multiposicionales se vinculan a ellos a través de acontecimientos/espacios, que determinan la intensidad de su compromiso con la transformación social.

Palabras clave: militancia, militancia política, mujeres mapuche, CAM

Abstract

From the study of two generations of Mapuche women related to CAM, the problem of addressing methodological and ethical condition of membership in illegal political organizations. The Indian female subject with his political action goes beyond the notion of militancy, while it fails to consider in their design the intersection with differences in ethnic, gender and even generation.

* Estudiante de Doctorado en Estudios Americanos en IDEA-USACH. Este trabajo forma parte de la investigación de tesis doctoral: "Mujeres y etnia en la violencia insurgente en Bolivia y Chile (1990-2010)", financiado por la beca Conicyt N°21110196.

The idea is that I intend to make possible the concept of militancy resemantizar understood as a social practice, performative character, occurring in settings of political action, where actors Multipoint subjects are linked to them through events / spaces, which determine the intensity of their commitment to social transformation.

Keywords: militancy, political activism, mapuche women, CAM

En 2010, en vísperas de la celebración del Bicentenario se produjo una prolongada huelga de hambre de comuneros mapuche cautivos en diversas cárceles de la Araucanía. Esta movilización, organizada por la Coordinadora Arauco Malleco (CAM), logró visibilizar el inveterado conflicto que el pueblo nación mapuche mantiene por cerca de 500 años, primero, contra el colonizador español y, después, con el Estado de Chile. Al mismo tiempo, dejó abierta una interrogante sobre la necesidad de debatir una refundación del Estado que integre a este pueblo con plenitud de derechos políticos y territoriales como parte de las múltiples identidades que componen Chile. Pero, sobre todo, esta huelga aparece como un punto de inflexión y un hito que nos invita a pensar acerca de una posible revalorización de lo femenino al interior del movimiento de resistencia radical mapuche.

Durante el conflicto, las mujeres mapuche alcanzaron alto protagonismo y visibilidad mediática. Fueron rostros femeninos los símbolos que mediatizaron la exposición pública del ayuno de los presos en demanda de libertad y del reconocimiento de la legitimidad de su lucha social. Emergieron nuevas figuras, algunas muy jóvenes y con educación superior, que ejercían el rol de voceras de los ayunantes como la profesora María Tralcal, portavoz de los reclusos de Temuco, y la estudiante de derecho, Natividad Llanquileo, representante de los presos de Concepción, quien además es hermana de Ramón Llanquileo, el segundo hombre en la jerarquía de la CAM. Natividad asumió un rol político protagónico al consolidarse como “mediadora” en una mesa de diálogo con el gobierno, donde actuó como facilitador el actual arzobispo de Santiago.

Como otras organizaciones mapuche, La CAM inscribe su lucha en la tradición de resistencia al colonizador español, y, después, a la invasión de su territorio por el Estado de Chile. Sin embargo para la CAM, el pueblo nación mapuche está en una condición de ocupación militar, colonización y opresión por parte del Estado chileno cuyo propósito ha sido expandir el capitalismo hacia su territorio ancestral. Por ello, su protesta social se basa en una estrategia confrontacional anticapitalista que incluye prácticas de acción directa y radical: movilizaciones, tomas de fundos, incendios, entre otros ataques diversos a la propiedad privada forestal y al latifundio. Este grupo demanda un reconocimiento de la territorialidad mapuche, desde Bio Bio al sur, que consideran es de su propiedad, y que incluya el derecho a un desarrollo político, económico y cultural autónomo. Desde los

inicios de su accionar -que la tesis de Fernando Pairican (2009) sitúa en 1997- la CAM lleva casi tres lustros de conflictos por la recuperación de tierras, resistiendo la expansión de industrias forestales y otras trasnacionales que operan en el territorio que reivindican como propio. Su resistencia contra el capital privado ha sido criminalizada por la justicia chilena, que ha acusado a los integrantes de la CAM de constituir una “asociación ilícita” y los ha encarcelado requiriéndolos por la Ley Antiterrorista. No obstante, como toda organización, la CAM también ha sufrido mutaciones a través del tiempo, han cambiado los liderazgos, han sufrido deserciones y divisiones y no todos ni todas los que adscribieron a ese proyecto en sus inicios, hoy día se mantienen al interior de ella.

Pese a que en el más alto escalafón de la CAM, han sido más visibles dirigentes masculinos, como Héctor Llaitul y José Huenchunao, también desde los primeros años se destacaron algunas mujeres como protagonistas de la lucha de las comunidades. Sin embargo, su filiación a la CAM se hizo pública a consecuencia de la estigmatización de los procesos judiciales que las afectaron. Lo que no significa necesariamente que ellas hayan sido militantes ni tampoco que hayan participado efectivamente, con igualdad de derechos, en las esferas donde se toman las decisiones políticas de la CAM, es decir, donde se discuten orientaciones que determinan su accionar y su rumbo hacia el futuro.

Entre los rostros emblemáticos de las primeras “presas políticas” mapuche, están Patricia Troncoso Robles, “La Chepa”, una ex monja que abrazó la causa como una opción radical durante la construcción de la Central Ralco en el Alto Bio Bio. “La Chepa” se instaló en 2000 en una comunidad de Didaico, liderada por los lonkos Pascual Pichún y Aniceto Norín, quienes se enfrentaron en disputa territorial con la Forestal Mininco. “La Chepa” fue juzgada por amenaza e incendio terrorista, cargos que ella ha negado (Zalaquett, 2003); además ha enfrentado críticas de sectores mapuche porque no está acreditado su origen indígena.

También a comienzos de 2000, la profesora intercultural Angelica Ñancupil, se comprometió en la causa mapuche como dirigente de los estudiantes de la Universidad Católica de Temuco. Estuvo presa, vivió la clandestinidad y fue prófuga de la justicia al estar acusada de integrar una asociación ilícita terrorista, cargo que finalmente no fue acreditado por la justicia.

Asimismo, una tenaz persecución por su doble militancia, sufrió Mireya Figueroa Araneda, una mapuche militante del PC, quien al mismo tiempo era dirigente social de la comunidad de Tricauco en conflicto territorial con la empresa Forestal Mininco. Mireya fue acusada de incendio terrorista, permaneció casi dos años detenida sin juicio en la cárcel de Temuco y aunque el tribunal eliminó el carácter terrorista de su acusación, se la mantuvo en prisión preventiva por supuestos trabajos de “concientización” que habría realizado entre los indígenas. Apenas obtuvo su libertad provisional, Mireya pasó a la clandestinidad negándose a ser juzgada por delitos que dice no haber cometido. Estuvo cinco años oculta, lejos de su familia, de su tierra y, afectada por una severa depresión contrajo un cáncer que avanzó rápidamente a un estado terminal. Mireya fue recapturada mientras estaba recibiendo atención médica y tras unos meses de detención su caso fue sobreesido, pero

imposibilitada de recuperarse, falleció en marzo de 2011. Hasta su muerte, Mireya sólo reconocía su militancia en el PC, pero no en la CAM.

De este modo, podemos distinguir al menos dos generaciones de mujeres que han sido ligadas a la CAM. Un primer grupo conectado a los orígenes de la organización, cuyos exponentes fueron encarceladas a comienzos de 2000, y que aparecen vinculadas a la CAM mediante procesos judiciales que las estigmatizaron como “terroristas”. Y una segunda generación que emerge alrededor de una década más tarde, que no ha sufrido directamente la cárcel ni las persecuciones. Ambos grupos se caracterizan por su adhesión a la causa mapuche impulsada por un movimiento rupturista y radical, sin embargo, su nexo con la CAM es indirecto, más bien ambiguo y dista mucho de la autoidentificación con una orgánica declarada al margen de la ley.

La intervención de la subjetividad femenina en una organización indígena, que ejerce prácticas de violencia, abre un nuevo campo de problemas para la reflexión académica, porque pone al descubierto las limitaciones de la noción militancia que, al ser cruzada con otras diferencias como las categorías de género y etnia, resulta insuficiente para dar cuenta de la actividad militante como práctica política de sujetos de culturas no occidentales que llevan una marca colonial.

En este marco, habría que considerar al menos dos problemas de investigación: El primero es si el concepto de militancia política, como noción occidental, representa una categoría válida para analizar la afiliación a una orgánica mapuche, que es parte de una cultura diferente. El segundo problema es de carácter metodológico y con alcances éticos. Se trata del perfil ilegal que tiene la CAM desde el momento en que ha sido perseguida por la institucionalidad chilena. Por lo tanto, el admitir militancia en una estructura con tales características expone a interdicciones judiciales. Sin embargo, aunque no se reconozca explícitamente una militancia en la CAM, en el tenor de los discursos públicos emitidos en medios de comunicación, puede apreciarse que esas mujeres tienen un alto grado de compromiso con la causa mapuche y están en afinidad con la estrategia de resistencia y movilización política planteada por la CAM. Entonces ¿cómo abordar la militancia en una organización política clandestina, semi clandestina o al margen de la ley?, ¿puede el investigador atribuir de manera indirecta una condición de militancia que es abiertamente negada por los y las sujetos involucrados?, ¿puede el investigador simplemente descartar esa militancia suponiendo que puede ser desmentida por legítimas razones de autoprotección?

Lo primero que se desprende de este problema es la necesidad de precisar, ampliar y complejizar la noción de militancia; dejar de comprenderla en un sentido partidista tradicional, como una comunidad cerrada, articulada por conceptos homogeneizantes como jerarquía, subordinación, lealtad y disciplina. Se requiere avanzar hacia una resignificación de la militancia con nuevos engranajes de sentido.

Al respecto, es preciso tener en cuenta la definición de militancia que da Héctor Llaitul (2012), uno de los líderes y fundadores de la CAM:

Un área importante, donde quisiera subrayar la diferencia con la izquierda, es la de la noción de militancia. La idea del militante que elabora el movimiento mapuche autónomo se aparta de aquella construida por la izquierda clásica. Nosotros, como mapuche, no somos ni clase ni sector, sino un pueblo oprimido que tiene la comunidad como referencia. Nuestra gente hace militancia de base, donde el componente cultural es lo fundamental. Allí está el emparentamiento que fortalece el compromiso; entonces, la identidad cobra mucha fuerza. Construimos política desde la comunidad. Es una postura que tratamos de socializar, porque puede ser útil para todo el movimiento social y político. En el pasado, los agrupamientos revolucionarios, se ordenaban en función de ideologías externas...se hicieron giros sin consultar a las bases. Participaba sólo la dirección, porque se promovía una dirección que no provenía o no estaba ligada a la base; los dirigentes eran externos a la base, militantes clásicos. Eso quedó demostrado en los distintos procesos de desmovilización que se dieron posteriormente: la dirigencia pactó y las bases, muchas con ascendiente indígena, siguieron luchando...Nosotros en cambio, construimos desde las comunidades, no desde fuera. Esa es nuestra propuesta. Esa es nuestra visión. (Llaitul, 2012: 280-281)

En palabras de Llaitul, la comunidad mapuche es la unidad territorial básica donde se ejerce la militancia. Más adelante, la describe:

...lo que hoy llamamos “comunidades”. En estricto rigor, no se trata del lof de antaño, ni tampoco de la “reducción”, esas “cárceles al aire libre” que propició la oligarquía chilena. En cada comunidad hay dinámicas internas propias en las que se enfrentan las diversas visiones: la pro occidental y pro chilena y la mapuche, así como también mucho sincretismo. (Llaitul, 2012: 297)

Tratándose de movimientos indígenas como el mapuche, hay que considerar que el concepto de militancia está determinado también por variables como las diferencias de identidad étnica, las especificidades de género e incluso de generación.

Asimismo, resulta indispensable contemplar, como posible, una multiplicidad de militancias que pueden coexistir cuando los sujetos actores indígenas se sitúan en campos donde se entrecruza lo político, con lo social, lo religioso y lo cultural; y se configuran escenarios donde colisionan distintas cosmovisiones.

La idea que pretendo aportar, mi hipótesis, es que la militancia puede ser entendida como un proceso más integral, horizontal y participativo, que surge en el marco de un movimiento social heterogéneo, marcado por complejas diversidades. Se trata del

compromiso con una causa que se da en lo que Oyarzo 2010 denomina distintos “espacios sociales de expresión política” para dar cuenta de los lugares donde se realizan diversas prácticas colectivas que pueden coincidir o no con determinadas militancias. En estos escenarios, los militantes son actores “multiposicionales” en su recorrido histórico y experiencias de vida. Desde esta perspectiva, no se puede hablar de un accionar de la CAM realizado sólo por militantes de la CAM, sino también por sujetas y sujetos que se involucran en las luchas de la CAM, desde su condición de estudiantes, miembros de una comunidad indígena o de una organización política, cultural, ambientalista, o social.

El objetivo del presente trabajo es construir un nuevo concepto de militancia acorde a los sujetos femeninos indígenas estudiados y al carácter complejo de la organización a la que adhieren. En la primera parte analizo la aplicabilidad de la categoría de militancia a una orgánica indígena como la mapuche. En seguida discuto la noción de militancia y sus diversas definiciones teóricas. Luego abordo la evolución de las prácticas militantes en su recorrido histórico a través de diferentes contextos políticos: desde la militancia revolucionaria del escenario bipolar de la Guerra Fría, en las décadas del 60 y 70; la militancia de resistencia a la dictadura en la década del 80 y las prácticas militantes técnicas y desideologizadas de la década del 90 en el contexto de reconstrucción de la democracia. Finalmente concluyo con una síntesis que permite elaborar una nueva definición de militancia política en cruce con otras diferencias.

I militancia y pueblo mapuche

Al abordar el problema de si la noción de militancia política, como concepto de la cultura occidental, representa una categoría válida para el análisis de la afiliación a una orgánica mapuche como la CAM, es preciso considerar el estudio de Foerster y Montecino (1988). Esta investigación muestra cómo el pueblo mapuche, poseedor de un ethos singular anterior a toda institucionalidad, con posterioridad a la denominada Pacificación de la Araucanía, inició un proceso de reelaboración y sincretismo cultural que marcó su incorporación subordinada al Estado chileno.

Este proceso implicó por parte del pueblo mapuche una plasticidad para combinar la fuerza dinámica y vital de su cultura con algunos significantes de la sociedad winka recreándolos en su propio beneficio. Mediante esta operación, la identidad cultural mapuche conjugó los elementos propios con los ajenos para formular una síntesis que dio origen a lo que Foerster y Montecino (1988) denominan “el mapuche actual”. De esta manera, en el amanecer del siglo XX, emerge el mapuche contemporáneo, con una nueva estrategia de resistencia, reemplazando las antiguas armas guerreras por la creación de organizaciones para canalizar sus demandas e interactuar con el Estado y los poderes de la sociedad chilena.

Durante el periodo 1900-1930, el pueblo mapuche enfrentó tres complejas situaciones, el fin de la radicación, la usurpación de las tierras reduccionales y la división

de las comunidades¹. Sin embargo, a fines de la década del 20 la gran mayoría de los mapuche se opuso a la división, comprendiendo que no hacía sino revestir de legalidad su miseria y que dejaba la puerta abierta para la exacción de sus posesiones. Dentro de ese escenario nacieron las primeras organizaciones indígenas para la defensa de la etnia. La Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía (1910) y la Federación Araucana (1922). Mientras la Federación Araucana, vinculada a la FOCH y al PC, se erigió desde la afirmación de la identidad cultural y la tradición y llegó a postular la utopía de la formación de una república indígena, la Sociedad Caupolicán apareció con una postura intermedia: reconocimiento y valoración de la cultura mapuche, e incorporación gradual de la etnia a los valores occidentales. Sin embargo, para todas las organizaciones los problemas más importantes fueron defensa y ampliación del territorio indígena, el no pago de contribuciones y, posteriormente la ayuda crediticia del Estado para el desarrollo de su economía. Asumieron también la lucha por la dignificación del mapuche, lo que implicaba su acceso a la educación.

Los líderes de estas organizaciones fueron mapuches letrados quienes se desempeñaban como maestros -en escuelas y liceos- o en el comercio. Estos dirigentes se transformaron en caudillos que imprimieron un matiz personal a las agrupaciones. Tras ellos se levantó el movimiento indígena, reconocido después por el Estado. Estas organizaciones apoyaron candidaturas presidenciales y lograron elegir parlamentarios. Desde muy temprano, en 1910, los mapuche buscaron el apoyo de políticos, diputados y senadores para lograr sus fines. En este camino no hicieron distinciones de ideologías ni doctrinas: lo importante fue demandar ayuda para la solución de sus problemas. Así, no fue excepcional encontrar indígenas militantes en la amplia gama de partidos existentes en la época. A partir del triunfo del Frente Popular en 1938, se unificaron la Sociedad Caupolicán y la Federación Araucana y formaron la Corporación Araucana, que pretendió operar como partido único mapuche, liderado por parlamentarios indígenas electos en alianza con el Partido Conservador. Su existencia se prolongó hasta 1969.

Al mismo tiempo, a fines de la década del 30, emergen también las primeras organizaciones de mujeres mapuche: la Sociedad Femenina Araucana Fresia, en 1937, que,

¹ Se denomina radicación a la forma de posesión del suelo impuesta a los indígenas desde 1886, signada por la entrega, por parte del Estado, de aproximadamente 3.000 títulos de merced (equivalentes a medio millón de hectáreas). Esta "cesión" legal de tierras implicó una distribución desigual al otorgar ínfimas porciones a cada familia, y desencadenó la resistencia mapuche, porque no reconoció su territorio ancestral y rompió su antigua comunidad (pues equiparó a lonkos y konas (guerreros) en la posesión de las tierras). Así se desencadenaron movilizaciones de las comunidades, que demandaron la devolución de sus tierras enajenadas. También se produjo la división de las reducciones, codiciada por los huincas ocupantes ilegales y por los grupos de poder regionales, quienes la veían como una manera de ocupar definitivamente las tierras indígenas. La radicación puso fin a la riqueza territorial y a la bonanza que los indígenas gozaron antes de la "Pacificación de la Araucanía" y fragmentó a la sociedad mapuche en pequeñas unidades. Los huincas llegaron a detentar, a fines de la década del 30, un quinto de las posesiones mapuche por medio de la usurpación de las tierras reduccionales (Foerster & Montecino, 1988).

entre otras agrupaciones, difundía la emancipación de la mujer y luchaba por el derecho a voto. Más tarde, la influencia de los partidos políticos fue permeando en las agrupaciones mapuche. En 1953 se crea la Asociación Nacional Indígena, nacida en el seno del Partido Comunista y, en 1958, la Nueva Sociedad Lautaro, cuyos líderes se identificaron con la Democracia Cristiana. De este modo, la Corporación Araucana perdió hegemonía el movimiento indígena se orientó a nuevas tendencias ideológicas, imposibilitando una unidad étnica mapuche por encima de las "diferencias políticas". Este proceso se agudizó con la polarización política que se vivió a partir de los años 60 y que se prolongó hasta el golpe.

Durante la dictadura, fue lenta y compleja la reanudación de las organizaciones. Los primeros intentos de agruparse emergieron al alero de comunidades cristianas vinculadas a los derechos humanos. A partir de los años 70, cuando la ONU empezó a considerar la situación de las mujeres, de las minorías étnicas y nacionales, y de los pueblos aborígenes, se fue consolidando un discurso cada vez más internacional sobre los derechos humanos, y los derechos de los pueblos indígenas empezaron a ocupar un lugar central en las agendas de las iglesias progresistas, las agencias internacionales de derechos humanos, y hasta de algunos gobiernos nacionales (Reuque & Mallon, 2002). Así, en 1978 surgieron los Centros Culturales Mapuche, en cuya directiva fundadora estuvo Isolde Reuque, la más joven y la única mujer de esta organización. El itinerario militante organizacional seguido por Reuque es representativo de las formas que revistió la participación en el periodo dictatorial. Comenzó en el movimiento de comunidades cristianas para concentrarse luego en el movimiento mapuche de revitalización étnica. Después, durante la transición, además de seguir como dirigente en las organizaciones mapuche, Reuque ayudó a unificar el movimiento de mujeres indígenas, representándolo como parte de la delegación oficial chilena en Beijing y fue participando, cada vez más orgánicamente, en la política partidaria de la Concertación hasta inscribirse como militante de la Democracia Cristiana.

Ahora bien, ante el escenario expuesto, es posible decir entonces que el pueblo mapuche a lo largo del siglo XX creó una tradición organizacional a través de la cual ejerció formas de militancia para luchar por sus reivindicaciones territoriales, políticas y de reconocimiento cultural.

No obstante, la irrupción de la CAM, en 1997, con un discurso radical autonómico que confronta al Estado y al mismo utiliza prácticas de violencia para visibilizar sus demandas constituye un corte abrupto con la tradición organizacional asimilacionista que predominó a lo largo del siglo.

En la historia de Chile, la violencia ha sido un instrumento inherente a las prácticas políticas de los sujetos populares que se han rebelado contra el Estado oligárquico y las clases dominantes. Así lo demuestran los estudios de historiadores como Igor Goicovic, quien indagó la violencia social en el sujeto popular chileno entre 1850 y 1930 en sus formas de motín urbano, levantamiento minero y bandolerismo rural; y los procesos de convulsión social investigados por Gabriel Salazar (1985, 1991 y 1990) y María Angélica Illanes (1990), Sergio Grez (1997), Julio Pinto (1998), entre otros. Sin embargo para

comprender y explicar esta ruptura, se requeriría de una investigación más específica que abordara la violencia como estrategia del pueblo mapuche a lo largo de su historia.

II teoría de la militancia

Una de las definiciones más clásicas de la militancia partidista, proviene desde la Ciencia Política, donde el noruego Knut Heidar (2006, citado por Muñoz Armenta & Pulido Gomez, 2010), la describe como la afiliación organizacional de un individuo hacia un partido político, asignándole a ese sujeto ciertas obligaciones y privilegios. La forma en que los partidos organizan y administran la militancia varía según el marco institucional del país y la trayectoria política del partido. Para acreditar a sus militantes, los partidos llevan un registro de las personas que asumen el compromiso, les entregan credenciales, y ellos, por su parte, pagan cuotas periódicas y rinden promesas de no militar en otra colectividad simultáneamente. No obstante, Heidar advierte que es difícil delimitar este concepto, porque la definición de militancia cambia según los estatutos partidistas de cada país y se adecúa a las necesidades de cada organización.

El modelo organizativo de los partidos comunistas, inspirados en los bolcheviques de la revolución rusa, ha sido el prototipo de militancia más estudiado por sus mecanismos institucionales de rigurosa disciplina para mantener la cohesión interna. Klaus-Georg Riegel (1994, citado por Pirke 2010) describe a este tipo de entidades como una “comunidad virtuosa” orientada a la formación de un cuerpo disciplinado de cuadros revolucionarios capaces de subordinar las aspiraciones y la vida personal a los requerimientos de la organización. Este disciplinamiento incluye la interiorización de códigos morales y “verdades dogmáticas” custodiadas por “tribunales revolucionarios” que operaban como mecanismo de purgas para asegurar la cohesión y excluir la disidencia.

El politólogo Bernard Pudal (1989, 2007) ha desarrollado recursos metodológicos para analizar el militantismo, sindical u obrero, como forma de vida en la sociedad francesa. Pudal constituye al militante como objeto de estudio desde una visión epistemológica que lo erige en figura síntesis con protagonismo central en la cultura política moderna. De este modo, rompe la tendencia académica a minusvalorarlo instituyéndolo como expresión clave para el conocimiento científico-social. Para una comprensión histórica del sujeto militante, Pudal rescata el valor del método biográfico, porque permite atender a las vivencias, pero también revelar la militancia como una función política ejercida desde contextos y condiciones que al mismo tiempo modelan las prácticas militantes. El autor utiliza las fuentes autobiográficas para seguir la trayectoria de los militantes en el aparato partidario; y aborda la manera en que se construyen las biografías oficiales en el régimen soviético mostrando cómo se impone un tipo-ideal de miembro del partido: “el thoreziano”. Maurice Thorez es un militante comunista ícono a quien se presenta como modelo de simbiosis perfecta del obrero, del campesino y del intelectual. Los otros militantes tienden a comparar su propia trayectoria con la de Thorez. En la actualidad, Pudal investiga las autobiografías en los archivos de Moscú abiertos después de

la caída del socialismo. Sostiene que el sistema soviético inventó un nuevo principio de diferenciación y jerarquización social: el registro biográfico, que también funcionó como registro de explicación, administración, racionalización y legitimación en la sociedad entera. Compara el comunismo soviético con una “biocracia”, una suerte de régimen centrado en las biografías, y señala que la riqueza de materiales biográficos ofrece la posibilidad de realizar una prosopografía fina de las elites comunistas de la ex URSS.

En la misma línea, Francisca Gutiérrez Crocco (2010) asume como objeto de estudio las trayectorias militantes, porque permite introducir la dimensión del tiempo y atender a los cambios, avances, quiebres y retrocesos que va sufriendo el compromiso militante a lo largo de la vida de los individuos. Asimismo, abre la posibilidad de entender las diferencias que separan a una generación de otra. Siguiendo la orientación de varios autores contemporáneos, Gutiérrez Crocco, distingue tres figuras: el militante de estructura, que concibe el compromiso con una causa colectiva como el producto de creencias, representaciones o normas adquiridas por un proceso de socialización; el militante profesional o estratega, que atribuye toda acción individual al producto de un cálculo racional entre costos y beneficios; y el militante iluminado, que supone una suerte de personalización de las condiciones que hacen posible el compromiso militante; es decir, poseería ciertas cualidades que lo hacen susceptible a la causa de otros, y en su caso el compromiso militante sería el resultado de una “vocación”. Cada una de estas figuras intenta explicar el comportamiento militante según una sola lógica: la primera, según la lógica de socialización; la segunda, según la lógica estratégica; la tercera, según la lógica de subjetivación. La autora plantea la necesidad de integrar estos tres patrones y propone un modelo enfocado en dos conceptos nodales: la noción de *acontecimiento*, como detonador de un proceso de subjetivación, y la noción de *espacio*, como conjunto de posibles combinaciones de estrategias y determinaciones sociales.

De acuerdo a este método, se entiende la trayectoria del militante como una serie de acontecimientos encadenados que van abriendo espacios relativamente nuevos distribuidos en el tiempo; donde se actualizan normas particulares y se potencian ciertas estrategias que le dan una forma específica al compromiso. Entre un espacio y otro hay diferentes acontecimientos cuya particularidad es justamente abrir un espacio a la vez en continuidad y en ruptura con el anterior. En continuidad, porque el acontecimiento que hace de bisagra tiene lugar en el espacio anterior. En ruptura, porque el nuevo espacio contiene una porción de nuevas estrategias posibles y pone en juego una serie de coacciones sociales antes inactivas o inexistentes. El desplazamiento de un espacio a otro implica una reconfiguración de las condiciones de acción y, en este sentido, una redefinición del mundo que habita el actor. La tarea consiste en identificar dos fases de acontecimientos y espacios: a) aquellos acontecimientos/espacios que crean las condiciones del compromiso inicial del individuo con una causa colectiva; b) aquellos acontecimientos/espacios que van modificando de manera significativa dicho compromiso.

Desde los estudios latinoamericanos, Kristina Pirke (2010) estudió una modalidad particular de militancia que combina la participación gremial o social en organizaciones legales (sindicatos, grupos eclesiales de base, etc.) con la participación política clandestina

en una organización revolucionaria concreta: la guerrilla salvadoreña, inspirada en el modelo bolchevique. Basándose en la propuesta de Bourdieu, Pirke define la militancia como una práctica social en la cual distingue dos dimensiones: por una parte, los militantes como productores de sentido, es decir, comunidades cerradas orientadas a producir y difundir contrahegemonías; por otra parte, la función social de la militancia como institución que, al mediar entre el ámbito político y la sociedad, participa de la configuración social de los intereses colectivos. Para Pirke, los militantes de organizaciones guerrilleras salvadoreñas son productores de sentido contrahegemónico; agentes que apostaron al cuestionamiento violento de los principios de visión y división del mundo para convertirse de esta manera en representantes de los sectores dominados. En la perspectiva de Pirke, la militancia es una actividad que nace en la intersección entre lo político y lo social. Tanto en sus modalidades radicales (militante marxista leninista) como moderadas (participación sindical o en un partido social demócrata) opera como una actividad bisagra entre el campo político y el espacio social; cumple funciones sociales importantes como la constitución de prácticas que consolidan lealtades ideológicas y el fortalecimiento de subculturas político partidarias.

A partir del estudio de las diversas luchas contra la dictadura chilena durante la década del 80, Gemita Oyarzo (2010) acuñó la noción de “espacios sociales de expresión política” para dar cuenta de los lugares donde se realizan diversas prácticas colectivas que pueden coincidir o no con determinadas militancias. Oyarzo concibe los espacios sociales semejantes a “escenarios sociales de acción política”, en los cuales diversos actores van saliendo a escena y van copando estas áreas en distintos momentos. Desde esta óptica, ya no se puede pensar la movilización antidictatorial como tributaria de determinados tipos de movimientos sociales. Es decir, no hay un movimiento de pobladores compuesto por “los pobladores”; o un movimiento estudiantil compuesto por “estudiantes”, así como lo pensaron los sociólogos (Touraine, 1987; Garretón, 1987; Tironi, 1987; De la Maza, 1999). Para Oyarzo, se trata de actores *multiposicionales* que deben leerse desde su recorrido histórico (desde sus trayectorias vitales) y, por lo tanto, a partir de sus experiencias de vida. Desde este punto de vista, la universidad, la calle, la parroquia, las oficinas de la Vicaría de la Solidaridad, la población, son, ante todo, espacios de realización de determinadas prácticas colectivas (Melucci, 1999). Al entender lo social como un espacio de producción, la acción colectiva ya no puede leerse como el resultado de una identidad previamente establecida, así como lo pensó la teoría clásica de “movimientos sociales”. Acción e identidad colectiva son producto de la reiteración de las prácticas que siempre son diversas y plurales (Melucci, 1999).

II.1.- militancia en la década del 60 y 70

Para abordar la militancia en Chile en la década del 60 e inicio de los 70, es necesario identificar dos acontecimientos nodales: un proceso de búsqueda de cambio revolucionario que culminó con la Unidad Popular en el poder en 1970 en que el país se convierte en el primero del mundo en acceder al socialismo por la vía democrática. En este

periodo la relación sujeto-espacio y escena política adquieren sintonía plena, ya que el sujeto popular obtiene poder político. La Unidad Popular traslada al sujeto de la periferia, desde el palco de la historia hacia el escenario de la historia, dejando en el pasado su condición de espectador permanente del acontecer político chileno (Urbano Astorga, 2010).

El segundo nodo es el golpe militar de 1973, con la dictadura de dieciséis años que le siguió. Esta ruptura destruyó por completo la institucionalidad y la pauta de desarrollo de los cuarenta años anteriores, que permitía la inclusión parcial de diversos sectores; instauró el capitalismo neoliberal, con la consecuente concentración de ingresos, fortalecimiento del gran capital privado y un debilitamiento de los vínculos sociales. Asimismo, dejó un gigantesco saldo de muertos, desaparecidos, heridos y exiliados cuyas secuelas perduran hasta hoy.

El telón de fondo de la militancia de la década del 60 y principios de los 70 fue el clima internacional de la organización bipolar de la Guerra Fría. Se confrontaban visiones de la sociedad basadas, por un lado, en el modelo ideológico del liberalismo capitalista; y, por otro lado, en un socialismo estatista fuertemente influenciado por la Revolución Cubana y el modelo Soviético. Otro referente clave en Latinoamérica, fue el desarrollo de diversos movimientos guerrilleros o partidos político-militares locales, como el MIR de Chile, los Tupamaros de Uruguay, Montoneros de Argentina, entre otros. Estas organizaciones buscaban una transformación de la sociedad por la vía armada minusvalorando el "reformismo" electoral de los partidos políticos más moderados, al que veían como parte de un "juego democrático burgués" destinado al fracaso.

Asimismo, el panorama mundial presentaba un imaginario donde los pequeños vietnamitas aparecían derrotando al imperialismo yanqui con su estrategia de guerra de guerrillas; el comunismo chino, de Mao Tse Tung, estaba en la fase de la revolución cultural y anunciaba un futuro venturoso de reunificación de trabajo manual e intelectual y de advenimiento del hombre nuevo (Ciriza & Rodríguez Agüero, 2004).

En ese marco, la militancia de esa época se caracteriza por una certeza, a menudo arrasadora, de que la revolución y el cambio social no sólo eran posibles, sino inminentes. Se contaba de alguna manera con el diagnóstico -compartido por la mayoría de las organizaciones del amplio espectro de la izquierda- de que el derrumbe del imperialismo se aproximaba y que los países latinoamericanos y del Tercer Mundo estaban llamados a sepultar ese antiguo orden (Ciriza & Rodríguez Agüero, 2004).

El carácter de "jóvenes" -que signó a la generación de militantes de la izquierda en este periodo- les confiere una "mística" y un sentido específico de heroísmo, rebeldía, y capacidad transgresora, que constituían el motor de la acción política (Montero, 2007). En su práctica política, los militantes se guiaban por una doctrina marcada por el ascetismo, la disciplina y la subordinación de lo personal a lo político (Gillespie, 1986, citado por Montero, 2007). El culto de la valentía, del coraje, del arrojo, del riesgo, de la hombría y la ética del sacrificio extremo definían a los militantes como sujetos heroicos embarcados en una tarea épica (Montero, 2007).

Como señala Roberto Pittaluga (2007), el análisis historiográfico del pasado militante de esta época, muy marcado por la pasión y la subjetividad, requiere de una

intermediación crítica donde es imprescindible deconstruir las figuras míticas de la heroicidad, la abnegación y el martirio. El autor conmina a no perder de vista las desviaciones que se ejercieron en este tipo de militancia. En esa línea, con una mirada profundamente crítica, el ensayo de Pilar Calveiro (2005), pone al descubierto polémicas prácticas de estas organizaciones: un fuerte mesianismo que se expresaba en la consigna *vencer o morir*, donde la guerra se imponía como un modo de existencia o segunda naturaleza (Vezetti, 2009); la agregación de lo político a lo militar, los efectos letales que tuvo la concepción misma de lo político como extensión de lo militar, invirtiendo el postulado de Clausewitz; la dimensión autoritaria de las organizaciones armadas; y las responsabilidades de las cúpulas guerrilleras argentinas en las purgas y ajusticiamientos de militantes.

Retomando el debate planteado por Calveiro, Elías José Palti (2009), reflexiona sobre las delgadas fronteras que separan la acción revolucionaria del terrorismo o que distingue un acto de justicia de un vulgar crimen. Critica la razón militante que mueve las prácticas políticas de violencia en la izquierda y las atrocidades que resultan perpetradas en nombre de la revolución. Para Palti, “la razón militante” está estructurada en la contradicción misma del dilema de acatar el mandato cultural de no matar y, al mismo tiempo, el deber de matar, lo que Tarcus llama la “conciencia trágica” del humanismo revolucionario. Citando a Tarcus, Palti remarca que detrás del problema de la violencia asoma una cuestión clave relativa a la subjetividad militante: *quién determina cuándo y en qué casos y circunstancias la violencia es legítima*. Un dilema que para la izquierda parece irresoluble.

El problema de la ética militante en las organizaciones armada es abordado por las feministas, Alejandra Ciriza y Eva Rodríguez Agüero (2004). Ellas estudian el código moral del PRT ERP, que pretendía regular la vida cotidiana de sus miembros remplazando a la “moral burguesa”. Según las autoras, las exigencias de un ideal que tiende a privilegiar la revolución como horizonte y dimensión central de la vida, se vinculan a las formas de concebir y significar los cuerpos. Siguiendo a Héctor Schmucler, plantean que muchos de los ideales de los años 70 sólo podían sostenerse sobre la base de una concepción del cuerpo de los y las militantes como una instancia táctica al servicio de la revolución. De este modo, la práctica de la militancia revolucionaria operaba como una escisión entre el *cuerpo del sacrificio* y el *cuerpo del deseo* (Schmucler, 2001, citado por Ciriza & Rodríguez Agüero, 2004). Las formas de concebir la maternidad, la pareja, el amor, la crítica de la frivolidad burguesa y la reivindicación de un sentido denso y trágico de la vida, operaban como condiciones de visibilidad de los cuerpos puestos a disposición de la guerra revolucionaria. Pero también como abjuración de su vulnerabilidad, de su fragilidad y del dolor. Por lo tanto, la revolución -a menudo concebida como una meta abstracta, como un fin que no repara en los medios- contribuyó al borramiento de las consecuencias psíquicas y políticas de las diferencias entre los cuerpos sexuados; así como también a suprimir, en aras del ideal, todo aquello que constituyera un obstáculo para la determinación de continuar en la lucha, incluida la renuncia a la propia subjetividad.

A tono con la izquierda de la época (y probablemente a tono con la izquierda a secas), el código moral de estas organizaciones, ignora la percepción de la especificidad de la opresión de las mujeres como un simple producto de las contradicciones tópicas del capitalismo. En el apartado *El Papel de la Mujer*, este código moral atribuye a las mujeres una distinción “biológica” que las obliga a ejercer el rol de madre. Esta noción de la maternidad -ligada a un insoslayable destino biológico, que además debe subordinarse al proyecto de la revolución- deriva en un planteo que postula abiertamente la división sexual de la militancia.

II.2.- militancia de los 80

Desde el inicio, la dictadura chilena cerró el espacio político a toda actividad organizada; prohibió los partidos tradicionales, persiguiendo y reprimiendo duramente, sobre todo a los de izquierda. Por su parte, los partidos de derecha se auto disolvieron, confiando su papel de representación a los militares y a los tecnócratas vinculados al gran empresariado que llegaron al aparato público. Se clausuraron también todas las otras instancias propias de la democracia representativa generadas por elección directa.

Desde la perspectiva de la experiencia política de los actores, Oyarzo (2010) distingue distintas etapas en el proceso de conformación de la oposición política a la dictadura (Guillaudat & Mouterde, 1999). Una primera fase, desde 1975, marcada por la lucha por los derechos humanos, en que se politiza la defensa del derecho a la vida. Este ciclo se sella con el hallazgo de los cuerpos de Lonquén en 1978 (Hutchinson, 1991, citada por Oyarzo, 2010). Luego, un segundo momento político (1979-1982) se inaugura con la consagración de la institucionalidad autoritaria en la Ley Laboral de 1979 y la Constitución Política de 1980; intento institucional que resultó remecido por la grave crisis económica de 1982. Una tercera etapa se inicia con las llamadas “Jornadas de Protesta Nacional” (1983-1986). Esta fase épica de la oposición a la dictadura se definió por dos hitos muy importantes para entender el curso que tomó la transición chilena: 1) la conformación de la asamblea de la civilidad; 2) y el atentado a Pinochet. Y finalmente, el último período (1987-1989) marcado por las negociaciones para terminar con el régimen militar, por la preparación del plebiscito de 1988 y las elecciones presidenciales de 1989.

Para Oyarzo, los jóvenes que empezaron a militar en la dictadura, lo hacen desde los intersticios que dejaba la represión política, es decir, en el secreto y la precariedad. Desde 1973, se fue organizando subrepticamente una red de grupos construidos pacientemente por activistas políticos, defensores de los derechos humanos, agentes pastorales y mujeres incorporadas a la lucha por la subsistencia. La Iglesia Católica y otras confesiones cristianas asumieron la defensa de los derechos humanos y ampararon a los sectores afectados por la política represiva imperante en la época. A mediados de los setenta, surgieron las agrupaciones de familiares de víctimas de la represión, así como manifestaciones artísticas y de trabajo comunitario en los barrios populares que permitieron el reencuentro de los actores políticos (De la Maza, 2003).

En este lento, pero sostenido impulso de resistencia y rearticulación política, cobró gran importancia la Agrupación Cultural Universitaria (ACU), que surgió a fines de los 70. A través de su accionar – en medio de un escenario de profunda derrota, represión, desconfianza y miedo- logró reactivar la casi inexistente vida cultural en los campus universitarios. Sirvió de apoyo para la rearticulación de la izquierda al interior de la Universidad de Chile, y para la reconstrucción de las organizaciones estudiantiles lo que posibilitó más tarde la refundación de la FECH. Nacida para abrir espacios, la ACU comenzó a declinar en 1981 con la dictación de la Ley General de Universidades que destruyó el modelo de universidad pública, lo que abrió un nuevo escenario de creciente politización, de luchas y reivindicaciones.

En el marco de la cruda recesión económica, en 1983, se iniciaron las jornadas de protesta masivas y nacionales convocadas por la oposición. Este clima de agitación social, que permitió la emergencia de la figura del *poblador* copando el espacio público, pronto derivó en demandas de reivindicación de la democracia y expresiones de repudio al régimen militar. Las protestas fueron una respuesta conjunta de la sociedad civil y de los partidos políticos, en proceso de rearticulación, para oponerse al proyecto institucional del régimen militar. A su vez, acarrearón fisuras al interior del régimen y el cuestionamiento del cronograma de transición política (Tovar Mendoza, 1999).

Los partidos políticos de oposición lograron un acuerdo para impulsar una estrategia única frente a la dictadura. En agosto de 1983 nació la Alianza Democrática formada por la Democracia Cristiana, sectores de la derecha democrática y el socialismo renovado. Sus objetivos -expresados en el “Manifiesto Democrático”- propiciaban un acuerdo nacional para generar un gobierno provisional y una Asamblea Constituyente. En septiembre del mismo año, surgió el Movimiento Democrático Popular constituido por el Partido Comunista, el Partido Socialista–Almeyda y el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). Este frente político de izquierda radical se oponía a las negociaciones de la AD con el gobierno militar. Mientras tanto, al interior de la derecha apareció un nuevo grupo denominado Avanzada Nacional, vinculado al pinochetismo duro y a los servicios de seguridad de la dictadura. También emergió el gremialismo de Jaime Guzmán y Sergio Fernández como Unión Demócrata Independiente defendiendo el proyecto de “democracia protegida” del régimen militar (Tovar Mendoza, 1999). Poco después se creó el Movimiento de Unidad Nacional, liderado por Andrés Allamand, y que más tarde daría lugar al actual partido Renovación Nacional (RN). Su aparición marcó el inicio de la ruptura formal de ambas posiciones de la derecha al interior del gobierno militar (Tovar Mendoza, 1999).

Este periodo de movilizaciones tuvo dos consecuencias importantes: la apertura de un espacio para la aparición de actores políticos públicos y la reconstitución de la sociedad civil, que se expresaba en el espacio público contra el régimen. Estas dos tendencias no se combinaron fácilmente en las protestas. De hecho, tenían objetivos diferentes: mientras una buscaba construir un "espacio político" donde negociar la transición, la otra reforzaba la organización de los actores sociales cuyo carácter político era débil, porque su accionar

tendía a ser efímero o porque respondían a intereses particulares que no se traducían directamente en el plano político (De la Maza, 2003).

La estrecha relación entre sujeto y población proyecta en la escena social de la política al “poblador”, una subjetividad poderosa de la periferia. Éste, con toda su carga simbólica, ingresa en los imaginarios de lo público como sujeto territorial y al mismo tiempo político (Urbano Astorga, 2010). La élite política opositora conectada con el poblador logra recomponer un lazo roto por la dictadura: el nexo entre el sujeto de la política y el espacio público. Pero esa alianza entre la elite política y el sujeto popular es circunstancial, porque mientras el objetivo de la elite es recuperar el poder al amparo de la idea de reconstruir la democracia aunque tenga que negociar, la subjetividad política de la periferia, en cambio, busca recuperar el protagonismo histórico impulsando la caída del dictador.

Pese al pragmatismo de la elite opositora, diversos autores, como Urbano Astorga, sostienen que la militancia de los 80 todavía contiene una visión heroica de la política cimentada en el imperativo ético de la resistencia a la dictadura. Quizás por ello se fundan nuevas organizaciones político-militares como el Frente Patriótico Manuel Rodríguez, al alero del PC, o el Mapu Lautaro, que recrean prácticas militantes sacrificiales basadas en la idea de un sujeto político épico y heroico dispuesto a rendir la vida por el sueño de justicia e igualdad social. Este activismo aprecia *lo* político como un valor supremo y a *la* política como herramienta para construir la utopía social. También hubo en la periferia subjetividades políticas que, sin militar directamente en estas organizaciones, solidarizaban con ellas y querían formar parte de la lucha aunque fuera a través del rayado en la pared y el grito al calor de la marcha.

No obstante, en la oposición más moderada -que fundó la Concertación de Partidos por la Democracia, y negoció con la dictadura el traspaso del poder- esta épica se fue asimilando a la epistemología política instituida por la dictadura desde el día del golpe: el deterioro y vaciamiento de los espacios públicos unido a un repliegue de la ciudadanía hacia el mundo privado. La operación de la dictadura apuntó a despolitizar la actividad política fracturando la relación entre sujeto popular, espacio público y elite política; se busca desarticular esta triada que estaba plenamente conectada en la militancia de los 60 cuando la subjetividad de la periferia era el centro de la actividad política. El régimen dictatorial disuelve esa dialéctica fortaleciendo el divorcio entre lo privado y lo público, arrinconando al sujeto popular en los límites de la periferia.

Después del atentado a Pinochet, en 1985, la movilización de protesta en pro de una ruptura democrática fue declinando. No logró el fin del régimen militar ni su “apertura política” y fue abandonada como estrategia por importantes sectores políticos temerosos de la envergadura y dificultad de controlar la movilización popular. La unidad de la oposición, aislando al Partido Comunista, posibilitó la derrota de Pinochet en el plebiscito de 1988 y abrió paso a la realización de elecciones democráticas un año después.

II.-3.-militancia de los 90

Con el avance del pensamiento neoliberal en la década de los ochenta, posibilitado por la crisis estructural del bloque socialista y del Estado de Bienestar en Europa Occidental, se desencadenó un potente cambio cultural. Esta mutación incluye, entre otras cosas, la generalización del principio de que para asegurar el bienestar social y la libertad ciudadana había que limitar la intervención del Estado y desideologizar la política, reduciéndola a la gestión tecnocrática de lo público (Anderson 1997, citado por Pirke, 2010). Así se consolidó un nuevo sentido de época sobre la necesidad de despolitizar a los actores sociales.

Pilar Calveiro (2005) describe este proceso en sintonía con la reorganización global de la política: se valora la sociedad civil y lo privado en oposición al Estado y al sistema político; se condena toda forma de violencia abierta, en especial la política; se avanza hacia la ruptura o desdibujamiento de fronteras desplazadas por lo transnacional, lo híbrido y lo transgenérico; se exaltan las diversidades y la organización social en redes: los sujetos reivindican la personalización de todo, la individualización, el sentimiento y el disfrute. “Estos valores esconden un potencial autoritario tan poderoso como los anteriores [*los que imperaban en las décadas del 60 y 70*]², aunque se exprese de manera diferente”, sentencia la autora argentina.

Esta metamorfosis se refleja muy bien en las prácticas militantes de la izquierda moderada durante los años 90. No sólo contribuyeron a desmovilizar el trabajo político poblacional, sino que además la militancia concertacionista se orientó a una actividad partidaria funcional al sistema y a las políticas públicas de la institucionalidad. De este modo, la izquierda desestima lo doctrinario y asume la acción política de manera instrumental. Mientras se inspira en principios socialistas en lo político, administra el país económicamente desde el libre mercado. El Partido Socialista y el Partido Por la Democracia, durante los 90 incrementaron sus registros de militantes acomodándose a formas organizativas en las cuales lo central de la estructura se adecúa a propósitos técnicos electorales. La militancia ya no está en la misión ideológica evangelizadora, sino en la utilidad y el funcionalismo al Estado (Urbano Astorga, 2010).

Asimismo, en la escena política de reconstrucción de la democracia se produce un desmantelamiento doctrinario del sujeto popular que pierde protagonismo frente a un contexto que exige a los partidos del centro e izquierda desprenderse de imaginarios emancipadores. Ya antes, desde el proceso de renovación socialista en los 80, habían comenzado a desacreditarse conceptos emblemáticos para la izquierda tradicional como la noción de pueblo y la lucha de clases; estas categorías en el marco de la transición quedan completamente descontextualizadas. Pierde connotación el sujeto de emancipación y pasa a transformarse en un sujeto cliente potencial de adherencias electorales o consumidor del mercado.

² Los corchetes son de la autora de este artículo.

Como ejemplos ilustrativos de la desactivación de la militancia doctrinaria, están la eliminación del adversario político, la omisión del conflicto y de la confrontación con la derecha, que fueron reemplazadas por una política de consensos y acuerdos cupulares. También se alentó el olvido y la desmemoria, cómplice de la impunidad, hacia los traumas y tragedias de la historia reciente, dando paso a una búsqueda de justicia “en la medida de lo posible”. Para Urbano Astorga, (2010), esta es “la época de la pospolítica” que deja en evidencia la profunda división entre *la* política y *lo* político iniciada como proyecto por la dictadura y continuada por la Concertación.

Otro rasgo característico de este periodo es la criminalización de la protesta social de diversos actores que se resistieron a aceptar un proyecto de sociedad continuista de la dictadura. Pedro Rosas (2010) subraya que el dispositivo transicional encuadra la memoria social activando un proceso de identificación supra-conflictual y supra-político y blindado al conflicto y al juicio social al desplazar los puntos de referencia de la esfera social a la institucional. Desde ahí, la transición opera como un dispositivo de encuadramiento “nemotécnico-identitario” cuyo núcleo moviliza dos dispositivos: uno de desalojo del conflicto y el otro de criminalización de la respuesta social. Rosas constata la elaboración de una política pública y reservada que, orientada a la seguridad ciudadana y al antiterrorismo, implicó penalizar cualquier forma de resistencia política al nuevo modelo. Los mecanismos represivos y preventivos de su resguardo gravitaron en torno a la utilización de la justicia militar contra civiles y a la promulgación de las llamadas “Leyes Especiales” (Ley de Control de Armas, Asociación Ilícita, Ley Antiterrorista y Ley de Seguridad Interior del Estado). Como resultado, la política de “pacificación” de los grupos rebeldes y la “seguridad ciudadana” para combatir la “delincuencia subversiva”, arrojó un balance que, según cifras del Codepu, ascendió entre 1990 y 1994 a 140 casos de tortura y a 96 muertes en procedimientos policiales (Rosas, 2010).

En la primera mitad de los 90 esta criminalización estuvo específicamente dirigida a desactivar a los movimientos político-militares que continuaban operando como el FPMR y el Lautaro. No obstante, una vez logrado ese cometido, en la segunda mitad de la década la judicialización delictual se orientó en forma directa a la protesta del pueblo mapuche y a sus reivindicaciones de autonomía territorial.

III conceptos nodales para una nueva noción de militancia

En el caso de la CAM, como señala Llaitul, es la comunidad mapuche, el núcleo territorial y familiar donde germina la militancia y se incuba la lucha por la liberación del pueblo oprimido. Sin embargo, en la organización de las comunidades mapuche, persiste un modelo de familia patriarcal con una división sexual del trabajo donde las mujeres son dueñas de casa, se encargan de los niños, del hogar, y de la huerta y las tareas de los hombres se desarrollan más en la esfera pública: trabajo del campo, de la madera y representación de la familia en las reuniones. Las mujeres son marginadas del mundo formal de la política, que se considera un mundo de los hombres (Mattus, 2009)

Cabe subrayar que no está determinado si esa subordinación de las mujeres es anterior o posterior a la conquista. Al respecto, hay al menos dos posiciones, una que desde fuentes académicas y antropológicas, sostiene que en la sociedad mapuche precolombina, había un orden social jerárquico de carácter patrilineal donde las mujeres tenían un rol secundario y más aún, el prestigio y el poder de un hombre se estimaban según el número de mujeres que poseía por cuanto ellas eran objetos de intercambio (Zavala, 2000), por lo tanto eran “regaladas como esposas, compradas como esclavas, presas de guerra, principal botín de las incursiones bélicas. Eso es común tanto al universo mapuche como al europeo” (Montecino, 1997).

Otra postura, basada en la cosmovisión mapuche, señala que las mujeres tienen en esta cultura un rol complementario al varón. Los mapuche organizan el mundo a partir de la ubicación de las cosas y los seres dentro de un espacio cuyos opuestos complementarios se desplazan entre derecha e izquierda. De este modo, lo femenino es la luna, lo frío y la noche, mientras que lo masculino es el sol, el día y el calor. Es relevante destacar que hay una correlación dual y horizontal de lo femenino-izquierda y lo masculino-derecha. Según esta visión, la asimetría de género no habría existido antes en la cultura mapuche, al menos en tal intensidad o cualidad como para ser percibida como una situación de dominación, sino que es apreciada como tal, solo con posterioridad y como producto del proceso de cambio que trajo la colonización (Mattus, 2009, citada por Leiva Salamanca, 2011).

Por ello, en el caso de la CAM, la representación hegemónica del movimiento la detentan los varones y son militantes varones quienes la fundan, quienes elaboran su discurso doctrinario y quienes controlan el poder de asignación de funciones.

De este modo, la construcción de una nueva noción de militancia nos conmina a ensanchar la mirada más allá de los enunciados de las élites dirigentes políticas e intelectuales, que no consideran la política de los grupos subalternos más que como trasfondo de sus propios actos (Gilly 2006, citado por Pirké 2010). Siguiendo a Guha (1996), es posible pensar la militancia como una práctica social que permita recuperar e incluir otras “pequeñas voces” marginadas como la de los indígenas y particularmente las de las mujeres en el mundo indígena, entre otros silenciados por la historiografía tradicional (Guha, 1996: 1-12, citado en Rodríguez, 1998). Se trata de incorporar a la militancia y al relato histórico a aquellos actores sociales que supuestamente no producen historia, porque se hallan invisibilizados por otras representaciones de la cultura dominante.

A través de la metodología de “escuchar la pequeña voz”, planteada por Guha, es posible encontrar el patrón de la presencia la femenina subalternizada en la constitución pública del discurso de la CAM. Guha afirma que “si la pequeña voz de la historia tiene audiencia, lo hará interrumpiendo el cuento de la versión dominante, quebrando su línea del relato y enredando el argumento” (Guha 1996: 1-12, citado en Rodríguez, 1998). De ahí que el sujeto femenino indígena militante desborda la categoría de militancia.

Para reelaborar el concepto de militancia, resulta útil considerar la función de la “solidaridad” como un recurso de poder de los dominados. El sociólogo norteamericano Charles Tilly (1995) otorga esa función a la solidaridad y asegura que, dependiendo del contexto histórico específico, ella adquiere formas más o menos estructuradas como las

redes comunitarias de reciprocidad y las asociaciones de apoyo mutuo (Tilly 1995, citado por Pirké, 2007: 81). En el caso de las organizaciones político militares, Pirke identifica a los miembros de esas redes solidarias como “colaboradores” o “militantes civiles”. Bajo esa denominación incluye a quienes no se incorporaron directamente al aparato militar, sino que sirvieron de enlaces, entre este aparato y el movimiento popular. Se trata de agentes estratégicos que cumplen un rol primordial en la construcción de la contrahegemonía guerrillera en los mundos sociales de la universidad, el sindicato y la comunidad campesina.

Siguiendo la perspectiva de Pirke, las relaciones personales del entorno del militante como las parejas, cónyuges, familiares y amigos, y todos los componentes de su tejido social de apoyo, que comparten su visión del mundo e ideales políticos, podrían ser considerados militantes también, pero en una condición no partidista o civil, porque su rol es tan necesario a los objetivos de la organización como el del militante mismo. Por lo tanto hay aquí una reconstrucción de sentido de la acción política y social (Pirké, 2007: 20).

Otro recurso que contribuye a resemantizar la militancia es la noción de campo político propuesta por Pierre Bourdieu a partir de sus trabajos sobre el espacio social y los sistemas de dominación simbólicas en las sociedades modernas. Según Bourdieu una particularidad del mundo moderno es la progresiva diferenciación del universo social en campos relativamente autónomos en torno a actividades específicas. “El campo político es un espacio relacional donde cada posición adquiere su significado en relación con otras posiciones y cada una cuenta con propiedades y bienes que son objeto de lucha entre los agentes. Aunque las reflexiones de Bourdieu se centraron sobre todo en aspectos institucionales del campo político, su propuesta de conceptualización provee de herramientas para pensar la conflictividad en sistemas políticos menos estables (Bourdieu, 2003, citado por Pirke, 2007: 95)

Del mismo modo que los límites del campo político son dinámicos y de fronteras permeables, podemos concebir la militancia de las sujetas indígenas como una práctica que se ejerce en un campo político móvil, que se da en coexistencia con otros campos. Es lo que Ileana Rodríguez (2001) denomina “paradigmáticas paralelas” para definir la coexistencia de mundos “inconmensurables, no dialogantes e intraducibles” que son capaces de habitar los indígenas. Esta multiplicidad de mundos provoca ansiedad, temor y perplejidad en el sujeto colonizador frente a lo desconocido del mundo colonizado y a su imposibilidad de penetrarlo. José Rabasa (2000) conmina al investigador occidental a reconocer la necesidad de habitar mundos múltiples como una estrategia de sobrevivencia propia de los indígenas en el régimen colonial. Precisa que esta formulación de mundos múltiples implica la “coexistencia de espacios híbridos diferentes” que pueden apreciarse, por ejemplo, tanto en la condición híbrida del mundo tojolabal de la comandante zapatista Trinidad, como también en la condición híbrida, pero diferente, del idioma español que ella habla al interpelar a los representantes del gobierno mexicano. Remarca que hay una porosidad entre ambos mundos que reside en un espacio comunicativo común donde estos interactúan. Es decir, son compatibles y hay una obligación ética de reconocer la posibilidad de habitarlos, sin incurrir en contradicciones. Por ello, es posible concebir una

noción de mundos múltiples no contradictorios que coexisten, que está dada por las diferencias cognitivas en las lenguas que generan nociones de mundos relativamente inconmensurables con espacios discursivos propios. Esta noción de mundos múltiples no contradictorios permite pensar en sujetos que son al mismo tiempo, mestizos híbridos y nómadas. Y posibilita además un pensamiento anti-esencialista que evita establecer identidades fundadas en una dicotomía binaria, donde éstas serían opuestas a esencialismos hegemónicos.

Si pensamos a las sujetas mapuche, que se vinculan a la CAM de una manera compleja, como identidades mestizas, híbridas y móviles, ellas podrían ser y no ser militantes de la CAM. Estar en un permanente adentro y al mismo tiempo afuera.

Sin embargo, en este caso, y también en el de los “militantes civiles” o colaboradores, es preciso acotar el contenido de compromiso con el vínculo que es lo que finalmente sella una militancia. Se trata de distinguir las identidades militantes móviles o solidarias de lo que Steve Weldon (2006) identifica en la militancia política partidaria como conducta de *free rider* (polizón). Es decir, individuos que esperan maximizar beneficios a partir del accionar colectivo, pero evitan participar de los costos que se generan en la producción del bienestar. A simple vista, pareciera que las sujetas estudiadas fueran militantes de la CAM, pero sin asumir el compromiso ni la toma de decisiones en la organización en el mismo grado que sus compañeros, hermanos o hijos que están presos. Ello podría ser interpretado como la figura judicial, creada por los fiscales militares de la dictadura, “del ayudista”.

Para despejar la conducta *free rider*, que teóricamente constituye una práctica anclada en la comodidad y falta de esfuerzo, es posible recurrir la metodología de Gutierrez Crocco aplicando a las trayectorias militantes el modelo de acontecimiento/espacio que permite identificar la fase que crea las condiciones de compromiso inicial del individuo con una causa colectiva y la etapa en que se modifica de manera significativa este compromiso.

Un ejemplo de acontecimiento/espacios en la trayectoria de vida de Patricia Troncoso Robles, “La Chepa”, es su inserción en la comunidad de Didaico, donde se va desplegando su compromiso inicial con la causa mapuche hasta sellarse como militancia y determina su transformación en activista del movimiento mapuche radical.

En el caso de Angélica Ñancupil, su ingreso a la Universidad Católica de Temuco es el acontecimiento/espacio que opera como detonante de su autoidentificación con la resistencia del pueblo mapuche. Es allí donde ella se convierte en dirigente universitaria e inicia una particular lucha por la creación de la residencia juvenil de estudiantes indígenas “Las Encinas”, de Temuco. Angélica lideró la movilización para “recuperar” ese espacio como un derecho de hospedaje de los estudiantes mapuche. El proceso se inició con la “toma” del hogar, que pertenecía a INDAP, hasta lograr que fuese traspasado en comodato a CONADI. A partir de ese momento, su compromiso político se fue radicalizando hasta costarle la cárcel, la clandestinidad y la vida prófuga.

Para Mireya Figueroa, el acontecimiento/ espacio que determinó su trágico destino fue su periodo de reclusión en la cárcel de Temuco acusada de incendio terrorista. Mireya no toleró el cautiverio, su cuerpo se resintió con enfermedades graves como diabetes e

hipertensión. La intolerancia a la cárcel y la nostalgia por su vida en el campo la indujeron a optar por la clandestinidad, en lugar de cumplir una condena. Tampoco pudo adaptarse a vivir oculta y finalmente contrajo el cáncer que acabó con su vida.

En la trayectoria de vida de María Tralcal, el acontecimiento/espacio que intensifica su compromiso militante es su decisión de trasladarse a vivir al campo con su pareja en la comunidad a la que él pertenece. De este modo, el inicio de la vida en común de un matrimonio joven adquiere un carácter profundamente político.

Un acontecimiento/espacio que tensiona a Natividad Llanquileo es su condición de estudiante de Derecho en una universidad de Santiago. Desde un punto de vista podría parecer que sus estudios académicos aumentan la brecha cultural entre ella y su comunidad y a la vez la socializan como chilena. No obstante, su esfuerzo por convertirse en abogada es también una forma de militancia al servicio de la causa mapuche, porque le permite aportar conocimientos indispensables para la defensa de los derechos de su pueblo.

De este modo, y siguiendo la línea argumental de Oyarzo (2010) podemos concluir que hay diversos espacios en los cuales se practica la militancia: universidad, familia, trabajo, partido político, comunidad indígena e incluso la cárcel. Todos ellos son lugares de realización de determinadas prácticas colectivas, donde los sujetos y sujetas se constituyen en actores multiposicionales que despliegan su accionar en “escenarios sociales de acción política”. En estos espacios coexisten diversos actores (o los mismos actores se desenvuelven en distintos roles) y van copando estas áreas escénicas en distintos momentos de su trayectoria de vida. Comprender lo social como un espacio de producción, implica considerar que la acción colectiva no es el resultado de una identidad fija establecida previamente, sino, una continua reiteración performativa de prácticas diversas y plurales, que van constituyendo la identidad.

De acuerdo a lo demostrado a lo largo de este artículo, una nueva definición de militancia sería: “Una práctica social de carácter performativo que se da en escenarios de acción política, donde sujetos actores multiposicionales se vinculan a ellos a través de acontecimientos/espacios que determinan la intensidad de su compromiso con la transformación social”.

Recibido: 17 mayo 2013

Aceptado: 15 julio 2013

REFERENCIAS

- Calveiro, P. (2005). *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*. Buenos Aires: Verticales de bolsillo. Grupo editorial Norma.
- Ciriza, A., & Rodríguez Agüero, E. (2004). Militancia, política y subjetividad. La moral del PRT /ERP. *Políticas de la memoria. Anuario de Investigación del CEDINCI* (5), 85-93.

Cherie Zalaquett, Sujeto femenino indígena y participación política en organizaciones clandestinas. La construcción del concepto de militancia como práctica performativa, Revista www.izquierdas.cl, ISSN 0718-5049, IDEA/USACH, Santiago de Chile, número 16, agosto 2013, pp. 115-139

De la Maza, G. (1999). Los Movimientos Sociales en la democratización de Chile. En P. Drake, & I. Jaksic, *El modelo chileno. Democracia y desarrollo en los noventa* (págs. 377-405). Santiago de Chile: Lom.

De la Maza, G. (2003). Sociedad civil y democracia en Chile. En A. Panfichi, *Sociedad civil, esfera pública y democracia en América Latina, Andes y Cono Sur*. México DF: Fondo de cultura económica.

Foerster, R., & Montecino, S. (1988). *Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuche (1900-1970)*. Santiago de Chile: CEDEM.

Garretón, M. A. (1987). Las complejidades de la transición invisible. Movilizaciones populares y régimen militar en Chile. *Proposiciones* (14), 111-129.

Goicovic Donoso, I. (2004). *Consideraciones teóricas sobre la violencia social en Chile (1850-1930)*. *Ultima Década* (12) 21, 121-145. Recuperado el 10 de julio de 2013, de http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22362004000200006&lng=es&tlng=es. 10.4067/S0718-22362004000200006.

Grez Toso, S. (1997). *De la "regeneración" del pueblo a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)*. Santiago de Chile: Dibam.

Guidaullat, P. y. (1999). *Los Movimientos sociales en Chile 1973-1993*. Santiago de Chile: Lom.

Gutiérrez Crocco, F. (2010). Militantismo sindical en Chile. Subjetivación, estrategia y socialización en trayectorias. *Revista de Psicología*, 9 (1), 108-128.

Illanes, M. A. (1990). Azote, salario y ley. Disciplinamiento de la mano de obra en la minería de Atacama. *Ediciones Sur. Proposiciones* (19).

Leiva Salamanca, R. (29 de noviembre de 2011). *El origen del machismo en la sociedad mapuche, una pregunta sin responder*. Obtenido de Mapuexpress.net: <http://mapuexpress.net/?act=publications&id=5857>

Llaitul, H., & Arrate, J. (2012). *Weichan. Conversaciones con un weychafe en la prisión política*. Santiago de Chile: Ceibo Ediciones.

Mattus, C. (2009). *Los derechos de las mujeres Mapuche en Chile, "pilares invisibles de la resistencia de su pueblo"*. Grenoble: Instituto de Estudios Políticos de Grenoble, Universidad Pierre Mendès France, Francia.

Melucci, A. (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México, DF: Colegio de México. Centro de estudios sociológicos.

Montecino, S. (1997). *Palabra Dicha: escritos sobre Género, Identidades, Mestizaje*. Santiago de Chile: Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales. Colección de libros electrónicos. Serie: Estudios.

Montero, A. S. (2007). Política y convicción. Memorias discursivas de la militancia setentista en el discurso presidencial argentino. *IV Jornadas de Jóvenes Investigadores*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina.

Cherie Zalaquett, Sujeto femenino indígena y participación política en organizaciones clandestinas. La construcción del concepto de militancia como práctica performativa, Revista www.izquierdas.cl, ISSN 0718-5049, IDEA/USACH, Santiago de Chile, número 16, agosto 2013, pp. 115-139

- Muñoz Armenta, A., & Pulido Gomez, A. (2010). Clientelismo y militancia partidista en México: El caso de los partidos emergentes. *Congreso Internacional 1810-2010: 200 años de Iberoamérica*. Ciudad de México: Universidad del Estado de México.
- Oyarzo, G. (2010). Voces de los 80. De los Actores colectivos a los sentidos históricos de las luchas antidictatoriales en Chile (1973-1989): Análisis preliminar. *Simposio Historia Política Latinoamericana: En el cruce entre lo local y lo global. II Congreso Internacional Ciencias Tecnológicas y Culturas*. Santiago.
- Pairican, F. (2009). *La nueva guerra de Arauco. La coordinadora Arauco Malleco y el Conflicto Mapuche en el Chile de la Concertación 1997-2002 (Tesis inédita)*. Santiago de Chile: Universidad de Santiago de Chile.
- Palti, E. J. (2009). La crítica de la razón militante. Una reflexión sobre los debates actuales en torno a la violencia. En M. I. Mudrovcic, *Pasados en conflicto. Representación, mito y memoria*. (págs. 191-205). Buenos Aires: Prometeo libros.
- Pinto Vallejos, J. (1998). *Trabajos y rebeldía en la pampa salitrera. El ciclo del salitre y la reconfiguración de las identidades populares (1850-1900)*. Santiago de Chile: Usach.
- Pirke, K. (2010). *La redefinición de lo posible. Militancia política y movilización social en El Salvador (1970-2004)*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pittaluga, R. (2007). Miradas sobre el pasado reciente argentino. Las escrituras en torno a la militancia sesentista (1983-2005). En M. e. Franco, *Historia Reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires: Paidós.
- Pudal, B. (2007). Militancia obrera y comunista francesa. El valor del método biográfico. *Jornadas Internacionales de Estudio sobre Militantismo. De las movilizaciones obreras al altermundialismo. Europa y América Latina, siglos XX y XXI*. Santiago de Chile: Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad de Chile, IDEA-USACH,.
- Pudal, B. (1989). *Tomar partido. Por una sociología histórica del Partido Comunista Francés*. París: Presses de la Fondation de Science Politique.
- Rabasa, J. (2000). Límites históricos y epistemológicos de los estudios subalternos. En M. Moraña (Ed.), *Nuevas Perspectivas desde/sobre América Latina. El desafío de los estudios culturales* (págs. 107-118). Santiago, Chile: Cuarto Propio.
- Reuque Paillalef, R. I. (2002). *Un flor que renace: Autobiografía de una dirigente mapuche*. (F. Mallon, Ed.) Santiago de Chile: Dibam/Centro de investigaciones Diego Barros Arana.
- Rodríguez, I. (1998). Hegemonía y dominio: Subalternidad, un significado flotante. En S. Castro-Gómez, & E. Mendieta (Edits.), *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Rodríguez, I. (2001). La encrucijada de los estudios subalternos: Posmarxismo, deconstruccionismo, postcolonialismo y multiculturalismo. En I. Rodríguez, *Estudios subalternos/contextos latinoamericanos estado, cultura, subalternidad* (págs. 5-47). Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
- Rosas, P. (2010). Los silencios de la transición. Resignificación del pasado y memoria social en la construcción de la historia (oficial) reciente. *Simposio Historia Política*

Cherie Zalaquett, Sujeto femenino indígena y participación política en organizaciones clandestinas. La construcción del concepto de militancia como práctica performativa, Revista www.izquierdas.cl, ISSN 0718-5049, IDEA/USACH, Santiago de Chile, número 16, agosto 2013, pp. 115-139

Latinoamericana: En el cruce entre lo local y lo global. II Congreso Internacional Ciencias Tecnológicas y Culturas. Santiago de Chile.

Salazar, G. (1991). Empresariado popular e industrialización: la guerrilla de los mercaderes (Chile, 1830-1855). *Ediciones Sur. Propositiones* (20).

Salazar, G. (1985). *Labradores, peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX.* Santiago de Chile: Ediciones Sur.

Salazar, G. (1990). Ser niño huacho en la historia de Chile (siglo XIX). *Ediciones Sur. Propositiones* (19).

Tironi, E. (Ed.). (1987). Marginalidad, movimientos sociales y democracia. *Ediciones Sur*, 14.

Touraine, A. (1987). Conclusiones. La centralidad de los marginales. (E. Sur, Ed.) *Propositiones* (14), 213-223.

Tovar Mendoza, J. (1999). *La negociación de la transición democrática en Chile (1983-1989).* Santiago de Chile: Universidad de Chile.

Urbano Astorga, F. (2010). *scribid.com*. Recuperado el 31 de julio de 2011, de scribid.com: <http://es.scribd.com/doc/57699305/Exigencia-de-lo-Politico-en-Vertigo-de-lo-Politica-Formas-de-pensar-izquierda-Freddy-Urbano-Astorga>

Vezzetti, H. (2009). *Sobre la violencia revolucionaria.* Buenos Aires: Siglo veintiuno.

Weldon, S. (2006). *¿Reducir mi organización política?: El impacto del tamaño en la militancia y activismo partidistas.* Londres: Sage Publications.

Zalaquett, Ch. (26 de diciembre de 2003). Guerreras Mapuche. Su vida en las cárceles de la Araucanía. *Revista Sábado de El Mercurio*.

Zavala, J. M. (2000). *Les indiens mapuche du Chili, dynamiques inter-ethniques et stratégies de resistance, 18ème siècle.* París: L'Harmattan.