

**Salir y entrar en *Winkalwun*:  
Unívocos y equívocos en relaciones institucionales con población indígena<sup>1</sup>**

Cristóbal Bonelli Iglesias  
PhD (c) en Antropología de la Salud y la Enfermedad  
School of Social and Political Science  
University of Edinburgh  
C.R.Bonelli@sms.ed.ac.uk

En este ensayo reflexionaré sobre el modo cotidiano en el que se aproxima y entiende al otro y su alteridad en relaciones mediadas institucionalmente, a partir de una etnografía en zona rural del sur de Chile con población indígena Pewenche. A grandes rasgos, me focalizaré en ciertas desigualdades micro-políticas presentes en situaciones locales ligadas a saberes hegemónicos que obstaculizan el diálogo y la comprensión del otro.

Primero, y desde una perspectiva antropológica, revisaré algunos aspectos de método presentes en el modo en el que nos comparamos unos con otros, subrayando la necesidad de reflexionar críticamente sobre el carácter equívoco de este ejercicio epistemológico cotidiano, sobretodo cuando se trabaja en contextos donde la alteridad del otro se presenta en manera radical.

En segundo lugar, reflexionaré acerca de las tensiones que existen entre un pensar las diferencias y operar con ellas a través de una diferencia politizada y/o una política de la diferencia, procesos intrínsecamente distintos, pero no excluyentes. Para hacer esto, tomaré en cuenta la reciente, connotada y altamente mediática huelga de hambre Mapuche llevada a cabo como protesta contra la ley antiterrorista chilena promulgada durante la dictadura militar y vigente hasta nuestro días.

Por último, encuadraré esta reflexión en parte del trabajo profesionalizado en Salud y Estado con población indígena. Mi objetivo con esto es dirigirme principalmente a los funcionarios de servicios públicos que trabajan con población indígena, y ofrecer algunas pistas sobre la que yo creo es la posición menos problemática a adoptar cuando se trabaja en dispositivos estatales con fuertes contrastes ontológicos y desigualdades, posición que aspira a la erradicación de prácticas ventriloquiarias -que repiten y son habladas por saberes unívocos en un modo irreflexivo- y de aproximación periodística -que establecen relaciones con otros con concepciones a priori que obstaculizan diálogos verdaderos-. En alternativa, propongo cultivar una posición relacional en la que, al contrario de concepciones unívocas del otro, se apunte hacia un habitar ecológico de la equivocación.

**1. Entrar en *Winkalwun* y los intervalos del hacer:  
el equívoco arte de comparar diferencias.**

Descartando el riesgo de comenzar esta reflexión con un ejercicio teórico cargado de abstracciones estériles desligadas a la vida cotidiana, comenzaré ilustrando una situación específica que me tocó vivir durante mi trabajo de campo en el Sur de Chile, en la VIII región del Bío Bío, en la cordillera de los Andes, a principios del año 2010. Es en situaciones concretas donde se juega nuestro deliberar

---

<sup>1</sup> Este ensayo está en proceso de ser publicado, y cualquier citación está prohibida y debe estrictamente ser requerida al autor.

y accionar ético, *a ras de piso*, y es en ellas desde donde nacen las preguntas que intentaré responder en este trabajo.

En la comunidad Pewenche de Cauñikú, no muy lejos de la frontera cordillerana que separa Argentina y Chile, pocos días después del fuerte terremoto (*nvyvn*) que azotó el territorio sobre el cuál hoy se ubica la nación Chilena, me encontré conversando y tomando mate con Nolfá, mujer Pewenche conocida en su comunidad por trabajar con hierbas para curar las enfermedades (personas conocida como *Lawentuncheve* dentro la comunidad Pewenche). Ese día escuché algunas palabras que creo pueden iluminar la reflexión que me interesa hacer sobre las relaciones denominadas por el sentido común y en el ámbito de la opinión pública como "interculturales", si se me permite con intercultural hacer una generalización que aclararé y cuestionaré más adelante.

Inocentemente, y movido por la ansiedad que me había generado el terremoto y la destrucción de parte de la costa del sur de Chile, le pregunté ese día a Nolfá si después de *nvyvn* le había llegado más gente a buscar remedios, hiervas, *lawen*. No, respondió. Insistí, y le pregunté si la gente había quedado preocupada después de *Nvyvn*. No, repitió:

*"estaban todos bien tranquilos, no se escuchó nada, pero los de la otra sangre están preocupados, están muy preocupados"*.

Me dice que sería bueno organizar una rogativa, un *Nguillatún* (que puede significar "pedir" en Mapudungun pero muchas otras cosas más), y agrega que

*"en el tiempo de los abuelos se hacían rogativas, allá en la pinalería, porque allá está la comida, los piñones. Pero no se hizo nada, todos están en vangelio, vangelio, por eso, porque está amañá la gente, por eso no hicieron nguillatún"*.

Me cuenta que uno de los organizadores del *Nguillatún*, el *Gnenpín*, renunció a su puesto, así que es poco probable que puedan *entrar en Nguillatún*.

*"Y del terremoto, yo miro si se mueven los huesos (que están colgados al lado de su cocina-fogón donde hace tortillas, pan y calienta el agua para el mate) para saber si está temblando, los mapuche igual... muchos están entrando en Winkalwun, van a comer, van a pensar, eso no le viene al mapuche, los evangélicos, eso es pa winka, no para mapuche, y los mapuche están todos metidos con eso, el vangelio es pa winka, el cultura, eso yo lo hallo malo, mi papá me encargó hartó, porque eran lonkos, los abuelos, cómo no van a saber, los evangélicos son como... no es de mapuche, son como chileno, viene a ser, porque el libro que están estudiando, un sobrino que está vangélico, me puse a discutir con él, porque está estudiando el libro, eso yo no me creo...eso que están estudiando, la Biblia, yo no lo veo, está al revés, le decía a mi sobrino.. a mi la palabra me la dejó mi papá, porque ellos sabían mucho y no sabían leer, y ahora la gente nueva está echando a perder a los antiguos, porque borran lo que sabían, eran sin biblias, no quedó escrito lo que dijo mi papá, yo no sé leer, pero Dios me enseña, antepasados, los abuelos, su sabiduría, el rakiduum, por eso no les hago caso, Dios les va a mandar un terremoto, la noche del terremoto estaban velando a un hermano que murió, era evangélico, los hijos eran evangélicos, así que el terremoto los espantó a todos"*.

*Nguillatún* en Mapudungun puede querer decir muchas cosas; uno de los posibles usos de la palabra se relaciona con "pedir": *Nguillatún* puede ser un verbo, y designa además un conocido ritual Mapuche, pero sobre el cuál no me interesa explayarme aquí. *Winka*, por otro lado, es la palabra comúnmente usada para designar al que no es mapuche, al chileno, al otro del Mapuche. *Winkalwun* entonces es una forma verbal del sustantivo *winka*: los mapuche *en vangelio* y que a 200 años de estado Chileno, "otrean", "chilenean", se creen *winka*. *Entrar en winkalwun* indica hacer cosas distintas a las que se hace cuando se *entra en Nguillatún*. *Winkalwun* comprende un hacer, leer la Biblia, referirse al libro como fuente de saberes y no a los *Peuma* (sueños) ni al *Ngulam* (el consejo de los antiguos) como fuentes de las donde se puede aprehender la sabiduría; implica un hacer que para la *lawentucheve* Nolfá es transgresivo para "lo mapuche": Dios les manda el terremoto para espantarlos del hacer *winka*. *Entran en Winkalwun*, para Nolfá, es entrar a un dispositivo donde las reglas del juego de lenguaje son distintas a lo conocido por la *lawentuncheve*. No olvidemos que entrar es siempre salir de alguna parte y que "hablar un lenguaje es parte de una actividad, de una forma de vida" (Wittgenstein 1953: 21). La forma de vida de aquel que *entra en Winkalwun* empuja a Nolfá a referirse al hacer de sus hermanos *en vangelio* como una actividad radicalmente distinta a lo que ella concibe hacen los Mapuche, aun cuando sigan compartiendo una tradición similar: se trata de una variación de lo mapuche, *mapuche en vangelio*. Los distintos juegos de lenguaje o de formas de vida, el *nguillatún* y el *winkalwun*, se definen por un hacer distinto que es comparado por Nolfá en su reflexión antropológica y entre los cuáles existe un intervalo, quizás un abismo, un hacer que para Nolfá está "*al revés*", un "*al revés*" que ha sido nodo prioritario de la reflexión y disciplina antropológica.

### **Comparación y equivocación en Antropología: Des-encuentros de mundos *al revés***

En las Grandes Antillas, nos recuerda Levi-Strauss refiriéndose a crónicas de Puerto Rico, "algunos años después del descubrimiento de América, mientras los españoles estaban mandando comisiones de la inquisición para investigar si los nativos tenían o no alma, los mismos nativos estaban ocupados sumergiendo a los blancos que habían capturado, para descubrir, después de un largo proceso de observación, si los cadáveres sufrían putrefacción" (Levi-Strauss 1973 [1952]:384)<sup>2</sup>.

Este anécdota del encuentro de "*lo al revés*" de formas de vida, o de actividades y vidas radicalmente distintas, ha sido retomada por el antropólogo Viveiros de Castro (2004) para referirse una vez más a la incomprensión mutua del des-encuentro de la conquista:

*"A pesar de compartir una ignorancia igualada acerca del Otro, el Otro de el Otro no era exactamente el mismo que el Otro de el Mismo (...). Los europeos nunca dudaron si los Indios tenían cuerpos porque los animales también lo tienen. Y los Indios nunca dudaron que los europeos tuvieran almas porque los animales y espíritus también la tienen. Los españoles concluyeron que los Indios era animales, mientras los Indios sospechaban que los Blancos eran dioses. El etnocentrismo europeo consistía en dudar si otros cuerpos tuvieran las mismas almas que ellos*

---

<sup>2</sup> La traducción es mía

*mismos (lo que hoy llamaríamos "mente"), mientras el Etnocentrismo Amerindio, al contrario, consistía en dudar si otras almas tuvieran los mismos cuerpos". (Viveiros de Castro 2004: 9).*

En común ambos intentaban hacer una investigación de la humanidad del Otro. Los españoles invocaban a las ciencias sociales, los nativos confiaban en las ciencias naturales. Vale recordar, como dice Latour (2005), que los científicos sociales hacen las mismas preguntas que otros actores y encuentran maneras prácticas distintas para reforzar la definición que tienen sobre lo que es la sociedad. En el des-encuentro recién citado de las Antillas, ambos participantes hacían comparaciones referidas al cuerpo en la búsqueda de esclarecer diferencias entre sujetos, pero el cuerpo (los cuerpos) referido (s) era (n) radicalmente distinto(s). Los juegos de lenguaje, la forma de vida, el modo de entender las diferencia entre los sujetos, diferían en modo maximal, haciendo de su comparación una tarea difícil.

Viveiros de Castro (2004) propone otro modo de re-conceptualizar la comparación: la equivocación. Etimológicamente, equivocación significa "la falacia de usar una palabra en distintos sentidos en distintos momentos de un razonamiento": en griego, *homonymia*, literalmente, "tener el mismo nombre", o del latín *æquivocationem*, de *æquivocus* "de sonido idéntico" que se compone de *L. æquus* "igual" + *vocare* "llamar", llamar igual. En Antropología, lo que se compara son siempre y necesariamente comparaciones: la comparación directa no necesariamente, y difícilmente puede significar traducción inmediata: "*Traducir es presumir que la equivocación existe siempre, en vez de silenciar al Otro presumiendo que existe una univocalidad -la similaridad esencial- entre lo que el Otro y Nosotros estamos diciendo*" (Viveiros de Castro 2004: 4). Es decir, el opuesto de lo equivoco no es tener la razón ni estar en lo correcto, si no más bien simplemente estar en lo unívoco, nombrar las situaciones cómo si tuvieran una sola acepción, o pensar que una situación puede ser nombrada en manera absoluta. Esto último, el querer a cualquier precio forzar la nominación de lo innombrable, es uno de los elementos que constituyen el problema del mal y el principio del desastre para Badiou (2001), elemento constitutivo de la ideología ética hegemónica que domina las relaciones Estado-Indígenas, y sobre lo que volveré en este ensayo más adelante. Por el momento, me interesa recalcar que es éste modo de comparar y entender la comparación sobre el cuál es necesario detenerse a pensar en los contextos de trabajo donde la alteridad del otro se presenta en modo radical: Controlar (y si esto no es posible, al menos invocar la reflexión al respecto) la comparación traducida entre antropologías cotidianas, reflexionar críticamente sobre qué y cómo es lo que se compara. Este es precisamente el arte antropológico que nos recuerda Nolfá cuando conversa conmigo y Viveiros de Castro cuando escribe.

La primera pregunta entonces que vale la pena hacerse cuando se trabaja en contextos donde distintas prácticas sociales presentan altos contrastes, involucra la cualidad del material sobre el cuál hacemos comparaciones. Cuando Nolfá se refiere al *Winkalwun* y acto seguido al *Nguillatún*, ¿lo que hace es una comparación interna/intra o externa/inter-cultural? O bien, ¿quién es el otro y cuál es el lugar de su diferencia? ¿Cómo es posible que "los de la misma sangre" entren en acciones que corresponden y definen a los "de la otra sangre"? Y la pregunta clave sobre la que me

interesa pensar en este trabajo: ¿qué tipo de haceres y comparaciones nos interpelan en modo tal que nos empujan a "inventar la cultura" (Wagner 1981) cuando una comparación, u equivocación, se super-objetiviza hasta el punto tal de hacernos pensar que una relación es "intercultural"? Es aquí dónde las reflexiones del filósofo francés Jacques Ranciere pueden nutrir el análisis y aportar algo más a la operación de distinción de la diferencia hecha por mi amiga Nolfá y presente en el desencuentro de las antillas: *"El lugar de la identificación de la diferencia no es lo "propio" de un grupo o su cultura. El lugar del sujeto político es un intervalo, una falla: un estar junto, un estar entre: entre los hombres, las identidades, las culturas"* (Ranciere 2006: 24). Y esto sucede en todo juego de lenguaje que encuentra otro juego de lenguaje creando un intervalo difícilmente definible y altamente ambiguo, en todo encuentro de vidas, en toda equivocación. El intervalo donde aparece la diferencia es un continuo entre la dimensión distinguida como intracultural y aquella conocida como intercultural. O dicho de otro modo, y con un tono de trabalenguas, el otro del otro suele no coincidir con el otro de sí (que es otro). El encuentro donde el intervalo y la equivocación emergen constituyendo y dando la posibilidad a una fenomenología de la diferencia, no es reducible sólo a un registro de conocimientos, sino que también corresponde a un encuentro de experiencias, movido por inescrutables resonancias, intereses y dudas (Beneduce 2005). Sin embargo, y lamentablemente, el encuentro con el otro es muchas veces reducido por y a un registro de conocimientos: su diferencia se vuelve un *a priori* unívoco para ser gobernada, una diferencia politizada.

## **2- Gobernar la diferencia:**

### **La diferencia como desigualdad unívoca en relaciones mediadas institucionalmente**

En Septiembre de 2010, días en los que escribo estas reflexiones, se celebra el nacimiento del estado Chileno y el desarrollo de su soberanía durante 200 años. Recordemos que el establecimiento de los derechos públicos de soberanía del estado sobre el pueblo Mapuche coincide con la creación de la provincia de Arauco, en 1852 (Pinto 2000), considerado éste como el más importante esfuerzo de la expansión de la normativa del estado en territorio Mapuche (Foerster 2004, 2008). Este acto fue motivado por la urgencia de explotar los recursos naturales de la Araucanía, en medio de una importante crisis económica mundial.

Durante estos días, en la misma provincia de Arauco, una curiosa situación comprometió a una colega chilena a quién se le propuso postular a un trabajo en el contexto de la reconstrucción de las zonas más afectadas por el terremoto, para trabajar con las comunidades con un equipo de técnicos articuladores de la "política pública". La colega, con años de trabajo con población mapuche, fue entrevistada en primera instancia por una entusiasta profesional, y fue elogiada por su currículum y su experiencia. Eso sí, se le puso una condición para poder seguir con el proceso de selección, que comprendía una segunda instancia "más política", en la que una importante personalidad del gobierno local tomaría la decisión final. Para esta entrevista, se le pidió modificar su CV, y obviar toda la experiencia que había tenido con población Mapuche. Además, la entrevistadora le preguntó a la colega, aún asumiendo que podía sonar extraño, si su familia había estado involucrada en el golpe militar.

Este evento sucede contemporáneamente a la huelga de hambre de los mapuches, quienes protestan por la aplicación de la ley antiterrorista, que los pone "fuera de juego" y criminaliza su accionar político. Específicamente, 34 (en un inicio) mapuche provenientes de distintas comunidades del sur llevan a cabo una huelga de hambre desde el día 12 de Julio desde las cárceles en las que están pagando penas juzgadas a través de la ley antiterrorista, ley en vigencia desde 1984 e impulsada por la dictadura militar chilena. Los comuneros protestan por (1) la no aplicación de la ley antiterrorista (que permite encarcelar a los acusados durante todo el proceso), dado que, explicitan, luchar por sus derechos no es terrorismo, (2) poner fin al doble enjuiciamiento civil y militar que amplifica hasta tres veces las penas, y (3) la eliminación de los testigos sin rostro en los juicios que atraviesan, dado que quitan transparencia al proceso y dificultan su defensa. Después de 67 días de huelga, y bajo el escrutinio del ojo público de los medios de comunicación nacionales e internacionales y la toma de posición de organismos internacionales a favor de los requerimientos Mapuche, el gobierno Chileno realiza su primer acercamiento al diálogo, negociación que concluiría, en parte, con un acuerdo entre huelguistas y gobierno el 1 de Octubre, después de 82 días de huelga. El gobierno decide desistirse de las querellas por delitos terroristas, declarando que "no tiene la convicción que los hechos por los que se les ha imputado puedan seguir siendo calificados como conductas terroristas", y repropone tales acciones bajo las normas del derecho penal común<sup>3</sup>. Si bien la huelga es un evento que ameritaría una larga reflexión que excede los propósitos de este texto, retomemos sólo algunas cosas dichas en los medios durante el mes de Agosto -variaciones del mismo tema que involucró a la colega en Arauco- para pensar el encuentro de vidas distintas no sólo en su dimensión e impacto mediático, si no para intentar también reflexionar sobre la inmediatez y las formas con que se generan las relaciones con otros cotidianamente, particularmente en contextos institucionalizados.

27 Agosto 2010. Hector Llaitul, líder de los huelguistas de hambre Mapuche contra la ley antiterrorista declara en una entrevista:

*"Aunque suene paradójico, no nos queda más que arriesgar nuestra vida para luchar por la vida. Nuestro cuerpo es lo único que nos queda"*<sup>4</sup>

Y en una carta colectiva, los huelguistas de la cárcel de Temuco, dicen

*"Estamos presos porque tenemos la razón, siempre la hemos tenido y de la misma manera que tenemos derecho a la vida, también tenemos derecho a la muerte. El derecho supremo a decidir conscientemente qué hacer con nuestros cuerpos en este conflicto interminable".*<sup>5</sup>

En estas declaraciones, se deja entrever el valor de una vida entendido en su punto paradójico: se está dispuesto a renunciar a la vida para reafirmarla. El valor de una vida aparece como algo por lo que uno/alguien/el huelguista, en este

---

<sup>3</sup> <http://www.observatorio.cl/especiales/texto-del-acuerdo-firmado-en-concepcion-el-pasado-1-de-octubre-de-2010/>

<sup>4</sup> <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=112073&titular=h%C3%A9ctor-Llaitul:-%22nuestro-cuerpo-es-lo-%C3%BAnico-que-nos-queda-para-protestar%22->

<sup>5</sup> 21 DE AGOSTO 2010 PRESOS POLÍTICOS MAPUCHE. El observatorio ciudadano

caso, está dispuesto a morir, o para decirlo en otro modo, su "valor" es lo que hace que una vida no valga la pena de ser vivida si alguien es privado de él (Latour 2009: 461). En el acto de arriesgar la vida, los huelguistas luchan por *demostrar una igualdad* entendida ésta a partir de la presuposición de igualdad de cualquiera con cualquiera, para decirlo con Ranciere (2006), y lo hacen movidos por la necesidad de habitar desde *adentro* una dimensión política, un *adentro* que corresponde a un intervalo, a una falla, a un estar entre. Recordemos su antónimo: un terrorista es uno que está fuera de las leyes del juego político, un igual menos igual, un subalterno silenciado (Spivak 1988).

30 Agosto: La vocera de La Moneda, Gobierno de Chile, aseguró que en el contexto de esta huelga de hambre al Ejecutivo "le corresponde cuidar la vida". Más allá del desenlace éticamente problemático de esta afirmación, lo interesante aquí es notar el cómo se justifican los recursos interpuestos para que los presos reciban alimentación sin su consentimiento.<sup>6</sup> En otras palabras: la voz (univocidad si se quiere) del Estado declara que no está permitido estar fuera del consenso de un cierto estilo de gobierno. Aunque los recursos impuestos para cuidar la vida de los mapuches, jurídicamente, no dependan de la aplicación de la ley anti-terrorista, el disenter de los Mapuche está catalogado implícitamente como un acto a-político, considerando que el Estado puede, en base al derecho constitucional a la vida, solicitar la aplicación del recurso de protección en contra de los ciudadanos: Es posible eliminar legalmente la diferencia política.

Y en el caso de la colega antes mencionada, la diferencia también está anulada: no está permitido trabajar con ella, ni siquiera aún cuando se la comprende como un a priori categorial. Borrar el nombre, expulsar del juego: dos fuerzas a-politizantes en esta sociedad multicultural que proclama aceptar y respetar las diferencias. Medio siglo atrás Violeta Parra ya lo entonaba canción: "Arauco tiene una pena más negra que su chamal, ya no son los españoles los que les hacen llorar".

### **Vidas equivocadas**

¿Qué vida le corresponde cuidar al gobierno con su racionalidad gubernativa y sus gendarmes, o bien, que vida es la que está siendo gobernada? ¿De qué vida estamos hablando? Sin duda, estamos frente a una equivocación porque vida es en este caso un homónimo enunciado en juegos de lenguaje que difieren radicalmente. ¿Qué vida arriesgan los huelguistas, cuál es el valor de la vida por el cuál están dispuestos a morir, y cuál es la vida y su valor por la que el gobierno declaró que no los dejaría morir? ¿qué tipo de contraste ontológico (dos vidas distintas) es éste? Es necesario, como decíamos, pensar esta equivocación. Y no como columna de periódico desechable, si no como hábito cotidiano: La igualdad necesita ser demostrada, para seguir con Ranciere, porque su demostración es a su vez la demostración de la diferencia ahí donde ésta quiere ser silenciada. Demostraciones cotidianas que desafían a Orwell (1946) y su irónica cláusula: "somos todos iguales, pero algunos más iguales que otros". Demostrar la igualdad es actualizar la posibilidad de evidenciar que se puede disenter del consenso, del discurso dominante, del poder mediático; implica remplazar el sentido común con el buen sentido, como

---

<sup>6</sup> <http://radio.uchile.cl/noticias/80753/>

quería Gramsci, operación que reflexiona sobre todo conocimiento que intenta reducir al otro y su encuentro. Es necesario, nos recuerda Nolfi, no olvidar que lo que está escrito puede estar "al revés". Es necesario, nos recuerdan los huelguistas, manifestarse con lo "único que queda".

Otra anécdota que me sorprendió el día antes del terremoto, cuando estaba viviendo con una machi (chaman Mapuche) y sus pacientes internos en un pueblo cerca de Temuco, Chol Chol, puede ser pedagógica al respecto. Entre los pacientes, conocí a Víctor, un hombre joven, de unos 25 años, Pewenche, que había sido acogido por la machi por un período de una semana pero quien había triplicado en permanencia el pacto original, a pesar de las varias peticiones hechas por la Machi de dejar la morada. El hombre no se lavaba, hablaba poco, muy poco, y pasaba las tardes de pie al lado de un árbol, inmóvil, con la mirada perdida en el infinito. La machi y su marido estaban preocupadísimos que en un arrebato Víctor, que provenía de un lugar donde los suicidios juveniles mapuche han aumentado radicalmente durante los últimos años, pudiera hacer algo contra sus hijos pequeños, o contra él mismo, que se matara en su casa. Así, una mañana, me pidió que la acompañara a la policía local, con la esperanza de encontrar una solución. Una vez en la comisaría, el carabiniero, como es de costumbre, pide los datos anagráficos del paciente, nombre, edad, etc, y acto seguido pregunta por la enfermedad de Víctor, encontrándose con el silencio de la Machi. Frente a la no respuesta, el carabiniero pregunta, "*¿esquizofrenia?*", frente a lo cual la machi responde: "*algo así*". La posición inamovible de carabineros desilusiona a la Machi: ellos no pueden hacer nada porque no hay delito de por medio que implique a Víctor, no se trata de un "asunto policial", ya que el paciente fue recibido en primera instancia como allegado. Pide a la Machi que lo expulse a la fuerza de su casa, y si después de eso reintenta entrar, ellos pueden hacer algo. "*Por lo menos no tiene antecedentes*", dice el carabiniero. "*Ni Dios quiera que haga algo ahí!*", replica la Machi, "*para algo están ustedes, para solucionar algo que sea, porque si le pasa algo, ahí estarían de lo más bien*". El cabo asiente. "*Ahí estarían ustedes pero no como carabineros, si no como periodistas!, van a ver lo que ya pasó, y eso es todo. Yo no quiero que eso suceda, por eso estoy acá*". "*¿Qué pasa si hace algo contra si mismo?*", pregunto yo. "*Tampoco es un delito suicidarse*", dice el policía. "*El delito es cuando se proporcionan los medios para que la persona se suicide. Si usted le da la soga, ese es el delito. Ahí intervenimos*".

La respuesta que recibe la Machi se ajusta plenamente a la forma en que reacciona el derecho, en el que las prácticas jurídicas liberales buscan limitar el ejercicio de la fuerza coactiva cuyo monopolio corresponde al Estado. El monopolio de la violencia corresponde al Estado, diría Clastres (1974), él que actúa ahí donde existe justificación para ello. Desde la Machi, sin embargo, esta respuesta mediada por el derecho aparece como una respuesta inadecuada, que asume la forma mediática de una mediación "periodística", no involucrada con la vida cotidiana y la necesidad de la Machi. La actitud periodística que denuncia la machi, que en este caso coincide con el modo en que el derecho opera, es la de un alguien que se interesa por la opinión pública, que llega siempre *después* de los acontecimientos, pero que no se involucra ni es parte activa del proceso que reporta: Solo se interesa en constatar un hecho que "hace noticia" por tratarse de algo diferente a lo establecido como normal. En este contexto legal, la "noticia de una diferencia" intrínseca de un proceso que genera información a través de "una diferencia que genera una diferencia" (Bateson, 1972) se ve reducida a una "noticia periodística de una diferencia". En este sentido, la

actitud periodística denunciada por la machi opera en modo ciego porque le interesa un sujeto acabado, conocer un a priori a posteriori, un encuentro sin secretos, solo un pacto público, un relación mediatizada. Situación que suscita en la Machi la misma exclamación que hace Derrida cuando se refiere a los mecanismos de mediatización y masificación de relaciones y mecanismos religiosos: "Por favor, ¡nada de periodistas!" (Derrida 2001). En términos generales, esta actitud periodística tiende a ser capilar y va más allá de los dispositivos policiales cuando se trata de enfrentar al otro como objetivado a priori.

Por otro lado, un aspecto impresionante de esta escena es el cómo la enfermedad está diagnosticada a través de una comparación en todo su sentido equivoco: la enfermedad de Víctor es "*algo así*" como una esquizofrenia. Y en esto la Machi denuncia otra verdad: El diagnóstico, como tecnología de un saber, es siempre una equivocación disfrazada de unívoco. Más aún si los juegos de lenguaje, el encuentro de vidas (y posibles muertes), aparecen en espacios donde la alteridad del otro es radical y las reglas de sus juegos difieren en modo maximal: lo interesante es que Víctor, incluso para la machi, quien podría ser pensada como un otro para el *winka*, es otro y no un mismo para la Machi. Víctor es un otro para el otro: el misterio no se resuelve pensando que el otro se "entiende" a si mismo, porque incluso el otro, y en esto Rimbaud decía la verdad en sus cartas del vidente, es otro para sí: "Yo es otro".

Relacionada a esta actitud periodística y policial, es útil decir algo más sobre la mediatizada huelga de hambre Mapuche que, como modo público de disentir en un contexto globalizado con testigos internacionales, ha obligado al consenso y al gobierno nacional a cuestionarse, al menos en apariencia, respecto a la ley antiterrorista, sus premisas y consecuencias. Haré este ejercicio como pretexto mediático para poder pensar más adelante la ética inmediata que nos interpela en la vida cotidiana.

### **Ética equivocada**

La ideología ética imperante, dice Badiou (2001), se basa en el reconocimiento a priori del mal, y desde ahí, construye el Bien. Y no viceversa. Combatir el mal, el terrorismo, por ejemplo, es un proyecto basado en la negación de un proyecto positivo (no es un proyecto afirmativo), y sitúa al terrorista como a un alguien fuera de la ley, es decir, fuera del juego político. El terrorista no tiene derecho a manifestarse políticamente porque el monopolio de la violencia lo tiene el estado, y no puede defenderse con fuego aún cuando se defiende del fuego.

La ley antiterrorista chilena 18314 responde a la ideología y lógica ética que operó no sólo en la retórica y práctica "legal" de la dictadura de Pinochet, que establecía, al reconocer unívocamente el enemigo a priori, que ellos mismos no eran terroristas y, sino que se remonta al menos a la pacificación de la Araucanía, hace un siglo y medio atrás, en la que se "pacificó" a través del casi exterminio de un pueblo: paz con armas de guerra. Como resultado de este proceso, el territorio tradicional Mapuche de 10 millones de hectáreas fue reducido a sólo 500 mil hectáreas durante el siglo 19 e inicios del siglo 20 (Aylwin 2002). A la luz de estos hechos, la ley antiterrorista no es solo un legado de Pinochet, sino de una tradición "ética" estatal unívoca, que se ha basado en asumir la premisa que la guerra es la paz, típico de una

sociedad hegeliana como la nuestra en la que los opuestos se confunden (Žižek 2009). Guerra es paz. La lógica implícita en la ley antiterrorista o bien, la pacificación de la Araucanía 2.0, no permite pensar un proyecto positivo que se afirme en el reconocimiento de lo que si queremos como sociedad. No existe una ley no antiterrorista "pro-bien" que se base en la afirmación de un Bien y no en la negación de un mal.

En un plano filosófico, la actitud periodística que denuncia la machi es un buen ejemplo de esta ideología ética que se basa en lógicas policiales de gobierno: actúa a través de una falta. De hecho, los mapuches protestan con lo único que les queda: su cuerpo. Cuerpo, sin embargo, es palabra castellana. Cuerpo, entendido este como unidad individual diferenciada, es una palabra que simplemente no existe en Mapudungun<sup>7</sup>. A propósito de esta falta, atinentes son las palabras que pronunció una Machi durante el Encuentro Nacional de los Pueblos Originarios, en torno al reconocimiento de la Medicina Indígena, en Ralko, el que me tocó presenciar durante mi trabajo de campo. Hablando sobre cómo concretar el Convenio 169 de la OIT en Chile, esta mujer decía:

*"Hay falla ahí, porque dice que el estado es democrático, y cuando en la democracia estamos leyendo el convenio 169 entramos al tiro en polémica, porque para tener nuestra diversidad espiritual, tienen que devolvernos los menokos, el estado, tiene que devolvernos los yanyan, el estado, tienen que devolvernos los trentren, tiene que devolver los guillatues, tienen que devolver mucho más porque ahí está nuestra espiritualidad como mapuche, y ahí entramos en polémica diría yo cuando estamos en democracia".*

El cuerpo en la huelga de hambre, la vida reducida al cuerpo sin *menoko*, sin *yanyan*, sin *trentren*, ni *guillatues* (todos espacios vitales y sagrados), la vida como un cuerpo que es *lo único que queda*, es un buen ejemplo para pensar el destilado de procesos históricos en los que la salud, centrada en el cuerpo, se ha convertido en "objeto de intensas batallas políticas" (Foucault 1974 [2004]:7), asumiendo, junto a la medicina, un espacio cada vez más significativo en el sistema de administración y en las máquinas del poder, extendiéndose más allá del servicio original a los enfermos y la cura de poblaciones (Foucault 1978). En este escenario, como ha sido dicho, mundos íntimos, como el caso de los Mapuche, están siendo rehechos bajo la fuerza de presiones económicas (Biehl 2005) y lógicas sanitarias: el cuerpo, como entendida discreta, corresponde a una reducción del todo *winka*. No es mera coincidencia entonces que el director municipal de salud de una comuna con elevada presencia indígena, me haya dicho que en realidad *"el tema de la salud intercultural lo estamos instalando nosotros, no existe en las comunidades, es algo que estamos instalando desde el gobierno local y el departamento de salud"*.

En este sentido, en una lógica sanitaria dominante, la salud, por ejemplo, combate la enfermedad, el mal, y se define como ausencia de enfermedad, no como practicas que reafirmen estados positivos, como la medicina Ayurveda (Alter 1999), por ejemplo, que busca el potenciar un bienestar, basado en una afirmación, no en una falta. Quizás por eso enfermedad y bio-política (el arte jerárquico de gobernar la vida

---

<sup>7</sup> Este tema es parte central de mi investigación de doctorado pero sobre el cuál no puedo explayarme aquí. Su "dicho sea de paso" es solo retórico, porque un detenido análisis antropológico es necesario al respecto.

de individuos y colectividades anónimas y no el arte gobernar las luchas y proyectos políticos que se dan por superados en un mundo post-político) van tan de la mano: para poder gobernar, es necesario poner el énfasis en combatir la diferencia que además de ser una diferencia que existe a priori, es amenazante, *está enferma*.

Incluso, si se quiere llevar esta idea al límite, aún cuando se arriesgue adoptar una posición estéril desde el punto de vista de las relaciones cotidianas que requieren prácticas sociales críticas en zonas de frontera (Pakman 1997), se podría pensar que reconocer la diferencia a priori corresponde a una manifestación del escondido racismo presente en el modo liberal de entender la diferencia cultural, que como dice Žižek (1997), no explicita "Soy mejor que tú", si no que proclama, "yo quiero mi cultura, tu puedes tener la tuya". De este modo, el discurso multicultural - postmoderno- neutraliza la posibilidad de disentir y oponérsele, porque todos están contemplados en su ser difer-entes; la tolerancia (liberal) es, para recordar al viejo Maturana (2001), una negación de la aceptación del otro. Te acepto mientras no te metas conmigo.

Hasta este momento, uso esta argumentación nada más para volver sobre una idea inicial expuesta en este escrito: la ética debe ser pensada en situaciones específicas, no en abstracto. La diferencia, a sí mismo, no existe en abstracto: hay que temerle a su abstracción, que busca el monopolio de los cuerpos. En este sentido, puede arrojar más frutos reflexionar sobre las propias prácticas en su dimensión ética, antes de lanzarse a elucubrar y teorizar al otro como una pieza preconfeccionada. Reflexionar sobre los haceres *winka*, el *winkalwun winka*, su justicia y su criminalización, su medicina, su biologización y su discurso diagnóstico. Porque suele ocurrir, como nos recuerda la Machi de Chol Chol, que en realidad cualquier esquizofrenia en situación -y no en un manual- sea "*algo así*" como una esquizofrenia, y no una realidad unívoca. Pero como las disciplinas parceladas de las Ciencias Sociales disciplinan a sus científicos a través de saberes que se autoproclaman unívocos, no es poco usual encontrar prácticas profesionales que operan con el estilo de un ventríluco, en el sentido que son habladas por lo unívoco de su saber. En su univocidad la diferencia se declara preconfeccionada, opaca, desteñida, e insignificante, no escuchada y por ende, periodística: al cerrarse a priori a la experiencia del otro tienden solo a notificar un a posteriori, y habitar un relación mediática con el otro que oscurece la relación inmediata entre dos alguienos donde la novedad pueda emerger en el intervalo del encuentro.

### **3.- ¿Vocación profesional, univocación profesional o equivocación profesional?**

Al inicio de mi trabajo de campo durante el año 2009, conversando con un psicólogo que trabaja en un sector dónde más del ochenta por ciento de la población es indígena, me dice que lo que más se ve, en términos clínicos, son "trastornos conversivos", citando y haciendo una comparación superficial con Freud y su famosa paciente Anna O: llega mucha gente tiesa sin moverse, las "sedan un poco y salen felices". En otra ocasión, participé de un "grupo terapéutico" que reunía a mujeres de los sectores más alejados en la cordillera, una vez al mes, gracias el notable esfuerzo que el equipo de trabajo y las participantes ponían para lograr la asistencia. La psicóloga, en un momento previo a la reunión, me dice: "aquí tenemos de todo", le pregunto si eso quiere decir gente de todas las comunidades, y ella me dice "no, de todos los diagnósticos, tenemos cinco trastornos ansiosos, un par de

trastornos de personalidad, y varios casos de depresión". Esto es un buen ejemplo cotidiano de lo que Hacking llama "inventar a la gente" (Hacking 1999a) y que es amparado por un "fetichismo por los números" (Hacking 1999b), tendencia que ha crecido desde el siglo 19 moldeando progresivamente el modo en que epistemológicamente se aproximan distintas realidades. Durante el taller, se les enseña a las mujeres a hacerse masajes con una música de relajación Californiana. Mientras una señora masajea a su amiga, mira el cielo y pide fuerza a *Ngenechen* para que pueda sanar a su *lamien*/hermana. Las categorías del manual DSM usadas acá son además un buen ejemplo de cómo el discurso diagnóstico naturaliza y oculta muchas veces la posición activa - verdaderamente humana- que puede tener una víctima para dejar de ser víctima. Lo sabemos: Una mujer deprimida en realidad muchas veces es un mujer oprimida. He aprendido, en mi práctica clínica como psicoterapeuta, que la metáfora política, permite generar movimiento ahí donde la metáfora diagnóstica lo paraliza, porque, para decirlo con Deleuze (1997), nadie se desarrolla a través de un juicio, sino sólo a través de una lucha que no implica ningún juicio.<sup>8</sup>

En este sentido, diagnosticar es *hacer de ventrílocuo*, cómo aplicar una ley en abstracto, con Mayúscula. La aplicación de una abstracción, por ejemplo, "síndrome conversivo" poco permite entender algo de lo que en esa situación particular podría estar pasando. En común estos haceres, el diagnóstico (en una lógica análoga a la de la Ley Antiterrorista), comparten la facultad de definir a priori un cierto juego de lenguaje, en el que él Otro existe a modo de preconfesión, y lo sitúa en una dimensión a-política, que no considera sus acciones como políticas. En el caso del grupo de mujeres *inventado*, se naturaliza la relación que existe entre las biografías de estas personas y su historia, esa relación es omitida, como la palabra Mapuche en la entrevista de la colega. A propósito, hace poco me tocó ver a una connotada personalidad del mundo antropológico nacional haciendo formación en terreno. Al final de su clase me acerqué y le comenté que creía que lo que quería decir era que el trabajo en salud era también un trabajo político. Ella asintió, agregando, "sí, pero eso no lo puedo decir".

Y con esto empiezo a concluir volviendo al inicio: Si el *winkalwun* es el verbo que sirve para designar un hacer o un creerse *winka*, no solo comprendiendo las instituciones religiosas basadas en el evangelio (que de hecho si pueden ser Mapuche para un Mapuche) si no entendido éste a modo de analogía de disciplinas basadas en la palabra escrita, vale la pena, al mismo tiempo que intentamos comprender las palabras y acciones de las personas con las que se trabaja en contextos estatales, revisar los haceres-*winka*, el *winkalwun* cotidiano no pensado de los operadores sociales, por decirlo así, intentar una mirada extraña respecto a las prácticas sociales propias, o, dicho de otro, se vuelve necesario "antropologizar occidente, hacer ver el modo exótico con el que ha construido la realidad" (Ravinow 1997: 324). Evitar las lecturas mapuchistas (al estilo de Said y su crítica al orientalismo) y también aquellas *winkistas*, lecturas del otro como otro que es construido a priori con categorías que se piensan unívocas cuando son necesariamente equívocas. Porque el otro siempre está ahí para sorprendernos con su diferencia, que suele no estar donde uno se lo esperaba.

---

<sup>8</sup> No tengo espacio aquí para desarrollar la historia de las comunidades en las que trabajo, pero vale la pena mencionar que están fuertemente desintegradas dadas, entre otras cosas, las violentas oleadas de la industria maderera a partir de mediados del siglo XX, y las más recientes construcciones de hidroeléctricas en los últimos años, empresas energéticas que siguen explotando los recursos naturales de la zona a costa del deterioro de las poblaciones indígenas.

La diferencia, en este sentido, además de aparecer en un intervalo, es siempre una sorpresa, no un a priori que vigila la práctica para ordenarla. De aquí la desilusión para los que busquen manuales de "salud intercultural", en sentido estricto, dado que, como he demostrado, "el lugar de la identificación de la diferencia no es lo "propio" de un grupo o su cultura. El lugar del sujeto político es un intervalo" (Ranciere 2006: 24). Es decir, no podemos conocer a priori la diversidad, por lo tanto estrategias estándar en servicios estándar están destinadas al fracaso. No sirven servicios para mapuches conversivos que entreguen técnicas de respiración, en contextos donde, además, la violencia ha sido una invitada de honor.

El anécdota de Levi-Strauss, así mismo, no debe ser leída como una simple separación del mundo en dos unidades definidas a priori y pre-conocidas, como hace 500 años sucedía tal vez en el modo inaugural de una relación desigual que hoy es inevitable. Esto último, el dicotomizar como arte de la profesión, nos conduciría a entramparnos y paralizarnos, a ser testigos de lo que el psicoterapeuta Cecchin llamaba "sistemas bloqueados" (1994), máquinas no triviales -impredecibles- que se ponen en la posición de volverse máquinas triviales -predecibles- (Von Foerster 2002).

Y con todo esto no intento ser unívoco, sino solo entregar elementos para provocar y dejar abierto el debate: Estamos, en cierto sentido, imbuidos en un doble vínculo entre el tener la experiencia mediática de la diferencia con Mayúscula en tanto el Otro aparece totalizado a priori (el otro de las políticas interculturales, el de los libros de historia, el de manuales psiquiátricos, etc), pero al mismo tiempo, cotidianamente relacionarnos en forma inmediata con la diferencia con minúscula, así como con nos-otros mismos en un proceso inacabado.

### **Salir de *Winkalwun*: Una invitación para operadores sociales**

Me sucedió en plena cordillera de Los Andes, a media noche sin luna, cerca de la frontera que separa Chile con Argentina, ser parte de un grupo de profesionales de salud que fue insultado con el peor garabato que escuché en esos parajes, mientras participaba de una de las rondas médicas que se hacen durante las "veranadas". Estas últimas, corresponden a períodos de tiempo en el que los Pewenche, cuando el tiempo lo permite y llega el verano, dejan sus lugares habituales de residencia -las invernadas- para subir a plena cordillera con sus animales, donde pasan temporadas que pueden durar desde 3 hasta 5 meses. Durante estos períodos, los animales pueden pastar en parajes abiertos que no tienen cercas ni limitaciones propias de los espacios reglamentados de las invernadas, aún cuando la legislación del territorio si esté presente en estos confines. Para llegar a las veranadas, es necesario hacerlo a caballo, y demora varias horas de cabalgata. Una vez al año los funcionarios de la posta rural hacen visitas a las veranadas con el objetivo de hacer promoción en salud y tratar a las personas que, en estos lugares, raras veces necesitan algún tipo de intervención médica.

Después de un largo día de trabajo con los profesionales de la posta rural recorriendo algunos de los puestos de las familias que pasan las veranadas en rucas de madera, obviamente sin electricidad ni teléfono ni ningún tipo de tecnologías propias de la ciudad o los sectores más urbanos, cada cuál se dirigió a dormir a su carpa, después de haber compartido un largo asado de chivo al palo con algunos de los

Pewenche que tenían las rucas más cercanas al campamento de los profesionales. Esa misma tarde, horas antes, una de las personas de la veranada nos había recibido con una curiosa conversación que tuvimos mientras aún montábamos los caballos. En ella, el Pewenche se refirió a los frutos de la araucaria, de los que fundamentalmente se alimentan durante estas estancias, con un tono que me llamó mucho la atención, declarando que este año no había sido muy bueno: "Mejor así", agregó, "porque si todos los años fueran buena temporada, tendríamos acá arriba al presidente Piñera llevándose todos los piñones!". Después, con el mismo tono irónico, pregunta si acaso el presidente venía con nosotros.

Horas más tarde, cuando ya casi todos dormíamos y el asado había terminado, escuché muy cerca de las carpas al mismo hombre, que balbuceando con un tono amenazante, se paseaba a través del campamento, mientras un amigo suyo intentaba convencerlo de ir a dormir. Mientras deambulaba entre las carpas, gritaba y a la vez susurraba, una y otra vez: "Funcionarios, ustedes no son más que funcionarios!", vociferaba enfurecido, criticando el tipo de interés que movía al grupo de profesionales. "Puro lápiz!", gritaba cuchillo en mano, y además, agregaba, "ustedes son ricos, nosotros somos pobres, que vienen a hacer aquí". La situación duró por un rato, pero no teniendo respuesta alguna de los funcionarios, el hombre finalmente se alejó del campamento.

Este hombre también está, en parte, equivocado. En el caso de no estarlo, sin embargo, quedarían sólo dos opciones para los funcionarios. La primera, y asumiendo que el hombre está nombrando la situación y la relación tal cuál es en modo unívoco, sin equivocación alguna, el equipo de trabajadores tendría que desalojar el lugar, y no volver jamás. Al contrario, si el hombre está totalmente errado en el modo en el que nombra la situación, el equipo de funcionarios podría fácilmente llegar a conclusiones absolutistas que ya hemos analizado en este escrito tales como pensar que el tipo es un borracho, o un terrorista, o un demente. Sin embargo, este hombre está en equivocación, porque lo que nombra es y no es unívoco al mismo tiempo. Habitar la equivocación, para volver a Ranciere, significa algo así como demostrar la igualdad a través de una lógica paratáctica de un "lo somos y no lo somos" (Ranciere 2006: 23). Para poder estar en esa relación, es necesario pensar que somos y no somos funcionarios al mismo tiempo: ese es el único espacio de resistencia que le queda al operador que trabaja en contextos donde las fuerzas de la determinación son muy poderosas. Recordemos que el mismo Gramsci escribió sus escritos sobre hegemonía en modo autónomo desde una celda, lugar donde los espacios de indeterminación son muy reducidos por la institución, y, para decirlo con Foucault, el sujeto aparece altamente a-sujetado (*assujettissement*). Sin embargo, al mismo tiempo de estar altamente normalizado, el sujeto contiene la posibilidad de cultivar una actitud que tiende hacia la "práctica de libertad": El sujeto constituido por prácticas de sujeción está a la vez constituido por prácticas de liberación (Foucault 2001).

Esta actitud liberadora puede ser cultivada a través de un "habitar la equivocación": el grito nocturno del hombre nos recuerda que la normalización de los funcionarios es parte de un gobierno que puede hacer que las cosas "funcionen al revés", como decía Nolfi, regulándolos a trabajar con prácticas que tienden a aparecer como en una fotografía a baja resolución -casi sin contrastes- en contextos donde en realidad los altos contrastes entre prácticas sociales son evidentes. En este sentido, la baja resolución es resultado de una epistemología de la ceguera que es

necesario abandonar, ya que al concentrarse en lo que sabemos "demasiado bien", descuida el concentrarse sobre lo que sabemos menos (Sousa Santos 2001). Se hace necesario elevar los contrastes entre las zonas luminosas y las más oscuras de nuestro saber: "El mejoramiento del nivel de la resolución con la que analizamos nuestra sociedad puede requerir la invención de prácticas sociales de alto contraste" (Sousa Santos 2001: 276).

En esta línea, y para concluir, propongo erradicar ecológicamente la actitud periodística, la ventriloquiar, y la del interés funcional por el otro en relaciones y prácticas institucionales, así como toda actitud que reduzca nuestro interés por el otro a un mero interés epistemológico susceptible de transformarse en conocimiento escrito, actitud que tanto irritaba al recién nombrado peñi Pewenche, quien además, me recordó con su grito una vez más que "la esencia de la política es el disenso, que no es el conflicto de intereses, de opiniones y de intereses, sino el conflicto de dos mundos sensibles" (Ranciere 2006: 12).

Para generar diálogos que abran espacios al otro como un otro indeterminado, es necesario que los funcionarios no *entren en winkalwun*, como decía Nolfá, sino más bien intenten *salirse de winkalwun*, y con la misma tenacidad de un obstinado huelguista de hambre, comiencen por dejar de alimentarse con los *a priori* de la modernidad de su propia posición y su falsa solidez, dando así la posibilidad para una hospitalidad absoluta a un otro absoluto "que tenga lugar en el lugar que le ofrezco, sin pedirle ni reciprocidad (la entrada en un pacto) y ni siquiera su nombre" (Derrida 1997: 53). Hospitalidad que, sin embargo, implicaría reconocer que Nolfá (además de todos los autores citados en este texto) también está en equivocación, en el momento en el que se cree "demasiado" mapuche. En fin, en el escenario de la equivocación estamos todos saliendo y entrando de un lugar a otro: funcionarios *saliendo de winkalwun*, Nolfá *saliendo de mapulwun*, y el lector repensando cada párrafo que pueda haberlo hecho creer que yo mismo buscaba un arkhé, un principio identitario, cuando escribía *winka* o *mapuche*. Demostrar la igualdad o habitar la equivocación en la vida cotidiana, no es más que un proceso -para nada esencialista- que implica un entrar y salir de perspectivas, un intervalo en que lo *winka* y lo *mapuche*, en este caso, jamás serán unívocas posiciones para hablar de un otro unívoco. Esto, claro está, nos llevaría a pensar en la total imposibilidad de definir estáticamente algo así como un espacio "intercultural" y en la plausibilidad, y más aún, en el imperativo ético, de repensar seriamente esta palabra a partir de nuestros equivocados léxicos de seres en devenir.

## Bibliografía

- Alter, J.S. 1999. Heaps of health, metaphysical fitness: Ayurveda and the ontology of good health in medical anthropology. *Current Anthropology* 1999 Feb;40 Suppl:S43-s56.
- Aylwin, J. 2002. The Ralco Dam And The Pehuenche People In Chile: Lessons From An Ethno-Environmental. *Conflict.Global Issues*, University of British Columbia, Vancouver, Canada
- Badiou, A. 2001. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil* Translated by Peter Hallward. London and New York: Verso, 2001.
- Bateson, G. 1972. *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. University Of Chicago Press.
- Beneduce, R. 2005. *Antropología de la cura*, edited with Elisabeth Roudinesco. Bollati Boringhieri Editori. Torino, Italia.
- Biehl, J. 2005. *Vita, Life in Zone of Social Abandonment*. University of California Press.
- Clastres, P. 1974. *La société contre l'Etat*. Les éditions de minuits.
- Cecchin, G. 1994. *Cybernetics of Prejudices in the Practice of Psychotherapy*. Edited by Gianfranco Cecchin, Wendel A. Ray. Karnak Books
- Deleuze, G. 1993. *Critique et clinique*, Les éditions de Minuit (coll. « paradoxe »), Paris, traduzione italiana (1997), *Critica e Clinica*, Raffaello Cortina Editori.
- Derrida, J. 1997. *De l'hospitalité* (avec Anne Dufourmantelle), Calmann-Lévy. Traduzione Italiana : *L'ospitalità* (2000), Baldini e Castoldi Editori.
- Derrida, J. 2001, *Above All, No Journalists!*, chapter in Religion and Media, Edited by Hent de Vries and Samuel Weber. Stanford University Press.
- Foerster, R. 2004. *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuches de la costa de Arauco, Chile*. Phd dissertation: University of Leiden.
- Foerster, R. 2008. Los procesos de constitución de la propiedad en la frontera norte de la Araucanía: sus efectos esperados y no esperados en el imaginario y en la estructura de poder. *Cuadernos de Historia* 28:7-35.
- Foucault, M. 1974 [2004] *The crisis of medicine or the crisis of antimedicine?*, translated by Knowlton, E.C. Jr; King, W. and O'Farrell, C., *Foucault Studies* 1:5-19
- Foucault, M. 1978. *The History of sexuality. Volume I: An introduction*. Vintage, New

York.

- Foucault, M. 2001. *L'Herméneutique du sujet*; Hautes études, Gallimard, Le Seuil
- Hacking, I. 1999a. Making up people, chapter in *The Science Studies Reader*, edited by Mario Bagioli, Routledge.
- Hacking, I. 1991b. How should we do the history of statistics? In Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller, eds., *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Latour, B. 2005. *Reassembling the social: an introduction to actor-network-theory* Oxford University Press, 2005
- Latour, B. 2009. Will Non-Humans be Saved ? An Argument on Ecotheology , *Journal of the Royal Anthropological Institute*, JRAI, volume 15, issue 3. pp. 459-475
- Levi-Strauss, C. 1973 [1952] "Race et histoire." In *Anthropologie structurale deux*, pp. 377–422. Paris: Plon.
- Maturana, H. 2001. *Emociones y lenguaje en Educación y Política*. Ed. Dolmen Ensayo. Edición: Décima 2001.
- Orwell, G. 1946. *Animal Farm*. New York: The New American Library. p. 40.
- Pakman, M. 1997. Educación y terapia en las zonas culturales de frontera: por una práctica social crítica en los servicios sociales. En revista *Sistemas familiares* Año 13 – Nº 3 • 199. Argentina
- Pinto Rodríguez, J. 2000. *De la inclusión a la exclusión: La formación del Estado, la nación y el pueblo Mapuche*. Instituto de estudios avanzados, USACH.
- Rancière, J. 2006. *Política, policía, democracia*. Santiago de Chile: Arces-Lom
- Sousa Santos, B. 2001. Toward an Epistemology of Blindness Why the New Forms of 'Ceremonial Adequacy' neither Regulate nor Emancipate *European Journal of Social Theory* 4(3): 251–279
- Spivak, Gayatri C. 1988. "Can the Subaltern Speak?" In *Marxism and the interpretation of cultures*. Eds. Grossberg G. and Nelson. C. University of Illinois Press, Urbana.
- Viveiros de Castro, E. 2004. Perspectival Anthropology and the method of Controlled equivocation. *Tipiti Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* (2) 1:3-22.
- Von Foerster, H. 2002. *Understanding understanding*, a volume of Von Foerster's papers, published by Springer-Verlag.

Wagner, R. 1981. *The Invention of Culture*. Second edition. Chicago: University Press.

Wittgenstein, L., 1953. *Philosophische Untersuchungen*, Basic Blackwell, Oxford (trad.it., *Ricerche Filosofiche*, Einaudi, Torino).

Žižek, S. 1997. Multiculturalism, or, the cultural logic of multinational capitalism - *New Left Review*.

Žižek, S. 2009. *Violence*. Profile books.