

EL SUBTERRANEO DEL PODER O EL RETORNO DEL SHAMAN

Rolf Foerster *

Pedro Guell *

¿Cómo interpretar la alusión del Capitán General a un nuevo "Once de Septiembre" con vistas a rescatar el "alma nacional" -ya no el mercado- de la podredumbre de la política-terrorismo? ¿El anuncio histérico, dentro del estrépito, del "tiempo de callar" de una señorita ex-ministro? ¿La revitalización cíclica del "ruido culinario" de los oponentes, de las fogatas nocturnas, de las afirmaciones de la vida, muchas de ellas con un carácter auto-sacrificial cercano a la cristología? El inconciente, la función simbólica se apodera del escenario social. Entre la noche y el día comienza a gestarse una continuidad que habíamos perdido-reprimido. Hoy, cuando se adormece la utopía de la construcción del orden por el mercado, emerge violentamente -con discursos y prácticas- una realidad que tiene soportes simbólicos que siempre han estado presentes (incluso como sueños) en la constitución de nuestra sociedad particular.

Concebida la política como acumulación de fuerzas al interior de un sistema objetivo de posibilidades e imposibilidades, de leyes naturales, donde es la razón formal la encargada de producir la maximización de la ecuación entre los fines posibles y los medios dados, el mundo simbólico aparece atrapado en este universo como elemento decorativo de una operatoria que no requiere de símbolos porque puede explicarse dentro de sus límites cerrados.

En ese marco, la emergencia o sobresaturación de lo simbólico, sólo puede interpretarse como "exabrupto" o como ausencia, pero referida siempre a los fines circunscritos del sistema. Tenemos la impresión de que los elementos simbólicos cuando acompañan la disputa del poder, remiten a totalidades de sentido que no coinciden con la noción de política como disputa racional. Lo simbólico desborda los límites de tal noción.

Esta situación no es un hecho formal (del tipo "todo referente simbólico es más extenso que una definición racional-sistemática") sino que es primariamente histórico. Habría dos posibles explicaciones del desborde. La primera afirmaría que la política opera efectivamente como sistema, cuyo ámbito de totalización es el Estado. Como este modo de "producir orden" levanta una "cortina de opacidad" entre el individuo y la totalidad, entonces, él o los individuos establecerían contextos de significación propios. Sería esta la explicación al auge de las sectas religiosas, el retorno a la cotidianidad, los encuentros primarios, las terapias grupales, etc.. La simbolización constituiría una respuesta a la sobreformalización del orden en el Estado moderno. Nos parece que esta explicación supone un carácter natural del Estado moderno y de la política sistémica y propone a aquello que la desborda como pura desviación, es decir, pura negatividad. Sin embargo el Estado moderno tiene un origen histórico determinado, y se erige, precisamente, contra la "superstición, la arbitrariedad y la ignorancia".

No obstante existe otra aproximación. Las sociedades indígenas (tradicionales) pre-colombinas y el mundo colonial no se plantearon el orden social como un objeto a producir racionalmente. La "construcción social de la realidad" es un problema moderno, y más exactamente su problema es el orden. Las sociedades pre-modernas no podían plantearse así porque al ser no-contractualistas su orden era compulsivo e inclusivo. Política, religión y economía son uno y el mismo orden. No hay medios ni fines, todo acto es, por su vinculación orgánica con el todo, el orden mismo. La trascendencia individual está comprendida en la trascendencia del orden.

Pero ¿el constructivismo moderno ocupó el supuesto vacío dejado por el "desaparecimiento" de la sociedad compulsiva? Definitivamente no. El Estado moderno en América Latina no es puro discurso ilustrado, ni un programa de interpretación. Es la forma de una constelación particular de poder. En la concreción particular de ese poder se inscribe la relación que asumió en cada caso y sucesivamente el Estado nacional con su antecedente. Comprender este proceso no es nuestra tarea aquí. Sólo nos interesa rescatar dos cosas. Lo primero es que el orden no es contradictoriamente símbolo o razón, compulsión o construcción. Lo segundo, y consecuentemente con lo anterior, es que la emergencia actual de lo simbólico no es una alternativa al fracaso de construir orden a través del mercado, sino una particular forma de vivir ese intento, sus éxitos y fracasos. La política en el continente americano tiene al parecer un doble nivel. Como ritual, es decir, como instancia de mediación entre oposiciones fundantes y en última instancia, como espacio de mediación entre naturaleza y cultura.

Con ello, la política se desdibuja en su sentido moderno, pierde sus límites y retoma la amplitud del ejercicio de poder: se hace brujería y sanación, exorcismo y posesión, media entre el orden y el caos, entre el símbolo y la vacuidad. Por otra parte, la política es también un ámbito específico de la acción: el Estado. ¿Si ambos nive-

les no son excluyentes, cuál es su relación? Tal vez, la política como campo circunscrito de acción y sentido sea posible gracias a ese subterráneo simbólico más amplio. Esto podría ayudarnos a entender el que exista una política elitista y representativa a la vez, como en el caso chileno. Así, la vinculación entre ambos tipos de política es la relación entre los que están sobre la mesa y los que están bajo la mesa. A pesar de la diferencia hay coherencia. El poder racional (el que opera sobre la mesa) es susceptible de ser simbolizado en los términos de los que habitan bajo la mesa. La paradoja es que sobre la mesa aflora continuamente la saturación simbólica que procede del subterráneo.

Es en estos términos que queremos interpretar algunos actos y discursos de la "escena política" nacional: desde la perspectiva del subterráneo. Nuestro método será tomar frases sueltas del discurso político e interpretarlas a la luz del universo simbólico pre-constructivista, donde lo indígena y el cristianismo popular, el deseo y el mito construyen un abecedario inconciente. Donde la política aparece menos como "elección de alternativas" y más como ritual de exorcismo.

LAS SIGNIFICACIONES SUBTERRANEAS

El Capitán General ha afirmado recientemente que cierta juventud está podrida. Esta expresión es abismante, en el sentido que nos remite al abismo de las fuerzas sin control. Según Ricouer "... la impureza, de por sí, es apenas una representación y ésta se encuentra sumergida en un miedo específico que obstruye la reflexión; con la impureza penetramos en el mundo del terror". Así, la expresión del Capitán General, tomada al azar, no es mero "exabrupto" sino una puerta de entrada a los sentidos velados de su afirmación. ¿Cuáles pueden ser esos sentidos? Son las pervivencias de lo indígena las que conforman históricamente el subsuelo simbólico donde se anclan nuestros sentidos.

En el mundo mapuche, caso particular de las formas generales de la mitología americana, la significación de lo podrido remite directamente al conjunto de su universo simbólico. Para que exista humanidad deben evitarse las conjunciones y las disyunciones entre las aguas y la tierra y entre la tierra y el sol. Estos términos para asegurar la vida social- deben mantenerse a una "buena distancia". La conjunción de la tierra y el sol da origen al mundo de lo quemado; la conjunción de la tierra y las aguas origen al mundo de lo podrido. Lo quemado y lo podrido son dos mundos que los hombres deberán evitar para que la humanidad se desarrolle. Esto que da claramente expresado en los mitos. Recordemos el de Cai-cai y Tren-tren. La culebra maligna Cai-cai provoca un diluvio inundando la tierra con sus aguas (celestes y marinas), poniendo en peligro de muerte a los hombres. Otra culebra, Tren-tren, los protege haciendo que las montañas, donde se han refugiado, floten sobre las aguas. Sin embargo, las montañas-barcazas se aproximan peligrosamente al sol, el que comienza a abrasar a los hombres. Para eludir tan funesta cercanía protegen sus cabezas con platos de cocina. Esta mortal ruptura de las "buenas distancias" es superada gracias a un sacrificio

humano. Con él retorna el orden al cosmos. Este relato se inserta del siguiente modo en la mitología americana: "... el estudio de los mitos americanos sobre el origen de la cocina... nos condujo a concebir una oposición entre el mundo podrido que resulta de la disyunción del cielo y la tierra, y un mundo quemado que resulta de su conjunción. Para la mitología araucana estos dos mundos corresponden a los del Cai-cai y Tren-tren (Lévi-Strauss 1968: 154-155).

Rescatemos de todo esto algunas ideas. La primera es que el mundo, el cosmos mapuche, está amenazado internamente por lo wecufe (fuerza del mal). Estas pueden lograr, por conjunciones o disyunciones, que la humanidad perezca. En segundo lugar, sólo a través de una acción ritual, colectiva, escenificada y sacrificial -en definitiva de reciprocidad entre los hombres y los dioses- se logra que el cosmos mantenga su regularidad. En tercer lugar, la cuestión sacrificial es "pensada" como mediación a través de la cocina, ya sea por medio de vasijas culinarias o por el sacrificio humano visto como un comensalismo entre los hombres y los dioses. Así la cocina y más específicamente el fuego culinario -como en toda la mitología americana- aparece como la gran mediación entre el mundo de lo podrido y el mundo de lo quemado.

Un cuarto elemento se agrega a esta descripción de las coordenadas fundamentales de lo simbólico. Se trata del "ruido estrepitoso" como acción humana que permite superar las conjunciones y/o disyunciones. Los mapuches y numerosas otras culturas creen que gracias a la producción de ruido se logra anular la conjunción ejercida entre un monstruo y los astros en los eclipses. En Europa, el impulso a provocar ruidos desordenados cae bajo la práctica de la cencerrada. Según la Enciclopedia de Diderot y D'Alembert "... esta palabra... significa y pinta el ruido de irrisión que se hace por la noche con sartenes, fuentes, calderos, etc., a la puerta de las personas que contraen segundas, terceras nupcias, o inclusive de quienes desposan personas de edad muy diferente a la suya" (citado por Lévi-Strauss 1972: 282). En LO CRUDO Y LO COCIDO este autor se pregunta qué hay de común entre ambas prácticas y qué resultado se intenta de verdad obtener haciendo ruido. La respuesta dice así: "... tanto en el caso del matrimonio como en el del eclipse, se define primero negativamente: es la ruptura de un orden que se hace alternar, por un encadenamiento regular, el sol y la luna, el día y la noche, la luz y la oscuridad, el calor y el frío; o bien -esta vez en el plano psicológico- hombres y mujeres entre quienes existe una relación de conveniencia recíproca, desde el punto del estado civil, de la edad, de la fortuna, etc." (1972: 283-284). De este modo, el papel del ruido consiste en señalar una anomalía o ruptura en el desenvolvimiento de una cadena regular por la intromisión de un elemento disruptor.

Con estos cuatro elementos creemos que se configura un marco mínimo de interpretación que nos permite invertir el análisis del discurso político, no ya a partir de su función de mero poder, sino desde los símbolos del poder.

Entre el 70 y el 73, la derecha creyó perci-

bir una ruptura en la regularidad de la "impecable tradición democrática de 150 años". Esta continuidad y su regularidad electoral había sido o podía ser, trastocada por la intromisión de la "dictadura marxista de Allende". Esta discontinuidad fue sancionada con ruido estrepitoso-culinario. El tronar nocturno de ollas pretendió llamar la "atención" sobre este hecho. Esta ruptura del orden de las "buenas distancias" (¿entre los "rotos" y los decentes?) fue una experiencia de caos y terror para los opositores de entonces. Las "buenas distancias" entre animalidad y humanidad se habían alterado o estaban en vías de romperse (véase la mercurial campaña del terror contra los "come guaguas"). El reordenamiento exigía un sacrificio: el 11 de septiembre de 1973 los sacerdotes rituales reestablecieron el "buen orden". Pero los parámetros de ese ritual no fueron las discretas distancias entre naturaleza y cultura, entre lo humano y lo animal. Esta oposición, fundante de todo ritual, fue sustituida por la de orden versus caos. La separación es ahora entre los mismos hombres. Por un lado, los "patriotas del orden" y por el otro los "antipatriotas del caos". Así, el sacrificio del 73 pretende recuperar "buenas distancias" entre los hombres mismos. Por ello no fue ni pudo ser un ritual de recomposición del "alma nacional". Es el ritual de la exclusión (se pensó de la manera más ingenua que el "mercado" finalmente disiparía). De allí en adelante todos los rituales del orden han sido y serán de exclusión y estigmatización de los "representantes del caos". La Moneda tuvo que ser "quemada", porque allí habitaban, simbólicamente, los seres quemados-podridos.

Pero, ese mismo 11 de septiembre se funda una comunidad ritual distinta: la del sacrificio "digno". Es la muerte combativa de Allende, los torturados, los desaparecidos. Esos sacrificios crean una identidad colectiva que apunta a su contrario: la vida.

Desde ahí, la política nacional puede interpretarse, en el nivel simbólico, como la pugna de dos comunidades rituales por legitimar la realización del "buen orden" en un mismo escenario. La comunidad del Capitán General pretende imponer su orden ritual con la exclusión de lo quemado y lo podrido. Ello exige mano "dura". Lo "duro" y lo "blando" son categorías de diferenciación entre lo "puro" y lo "impuro", lo cocido y lo podrido. El primer término (puro-cocido) es uno de los atributos del orden: "... la pureza es enemiga del cambio, de la ambigüedad", igualmente "for" ma parte de nuestra condición el hecho de que la pureza que tanto deseamos y por la que tanto sacrificio hacemos se convierta en algo duro e inerte como una piedra cuando lo conseguimos" (Douglas: 216). Lo blando en cambio, está extremadamente cercano a lo podrido, a la corrupción, al polvo y a la suciedad y por lo tanto al peligro de la contaminación. La oposición duro/blando remite universos más complejos y compromete la mirada sobre las cosas, por ejemplo: "Cuando fundaron el Museo de Historia Natural de París... separaron .. a las disciplinas y a los museos en "partes blandas y partes duras.." en efecto, esta dicotomía separa el universo de la paleontología, el estudio de los restos de la arqueología; por tanto, la ciencia de los huesos y de la materia dura por una parte y, por la otra, el mundo intangible de las partes blandas que incluyen el campo infinito de lo imperecedero, de la cultura, de la ética, las motivaciones de los actos, la carne que se corrompe, aunque con ella el pensamiento y las pasiones" (Duvignaud: 78-79).

Este tipo ritual (el de la exclusión) debe exhibir dureza como signo de pureza del orden que construye: la represión deviene espectáculo. Es la teatralidad de la exclusión de los podridos que libera las manchas, la contaminación del orden. Identificar y estigmatizar lo manchado requiere necesariamente de un acto de purificación. Pero hoy, cuando los espectáculos que representan el sacrificio fundacional (el 73) no logran "limpiar" la impureza de los "otros" se hace necesario invocar un nuevo sacrificio fundacional.

Más allá de estos derroteros, lo puro/im-puro nos remiten a la culpa y con ella a la esfera de lo sagrado y lo profano (con esto se sobredetermina la legitimación). Lo puro se sacraliza como lo ya dado, como lo que no es manipulable, lo compulsivo y lo obligatorio. Lo puro se reviste de moral y su trasgresión es vivida como culpa (el nexo cristiano). La salvación debe encaminarse como la vuelta al orden. El otro, el "podrido" es culpable y se vive así: "Soy culpable porque soy diferente a los demás, diferencia que me distancia como impuro y trasgresor respecto a la pureza del interdicto que cohesiona la comunidad (Lechner: 49).

La autorepresentación del sacrificio en la comunidad del Capitán General contiene una doble perversión de su sentido. La primera es que si el sacrificio en la sociedad moderna se retira de lo público para quedar relegado a lo privado (como acumulación y ahorro), en la sociedad chilena desde 1973, se establece un doble juego sacrificial entre lo público y lo privado: el primero, fundamenta el "golpe" como trascendencia-popular-retrospectiva (la Constitución del 80), el segundo, como un "apretárselos cinturones" para que en el futuro "...las necesidades sean to talmente satisfechas, liberando así al hombre de sus armas al particularismo y abriéndolo a la posibilidad de la comunión universal" (Morandé 1984:91). Se funda de este modo la doble trascendencia: el pasado por el presente y el presente por el futuro, queriendo abolir con ello el acontecimiento en una sociedad histórica (dice el Capitán: el 11 de septiembre no fue un acontecimiento histórico sino un hecho dinámico).

La segunda perversión es que en las sociedades indígenas el sacrificio es colectivo, festivo (en el sentido de derroche dispendioso) y ritual. La naturaleza, gracias a él, se transforma en un "ente de representación", "... el hombre muere a la naturaleza para transformarse en símbolo de la vida colectiva de la comunidad humana" (Morandé 1980:34). El sacrificio funda comunidad por la integración de lo humano frente a la naturaleza. El sacrificio establece reciprocidad entre todos los hombres. En la sociedad mapuche lo podrido y lo quemado es lo no-humano y aún así debe mediar con lo humano (conceptualmente a través de la cocina y prácticamente por medio del ritual-sacrificial: el nguillatún). Opera entonces un doble reconocimiento del otro: del otro no-humano, por la mediación, y del otro humano, por la reciprocidad. En la comunidad del Capitán General el ritual apunta a la pura exclusión fundada en la equiparación del otro no-humano (las fuerzas del caos) con el otro humano (el opositor). Es por lo tanto, una doble negación de lo otro.

En la comunidad ritual que se funda en el sacrificio "digno", tanto de algunos de sus líderes como de la mayoría en la vida cotidiana, no se precisan -al parecer- aún sus contenidos rituales. No sólo porque ellos están en gestación sino porque pueden orientarse en muchas direcciones, incluso la de un nuevo sacrificio excluyente de signo inverso. Pero hay ciertos matices que son sugerentes. Es indiscutible su carácter ritual: la utilización del ruido los evidencia como tales. Desde la disidencia se retoma la misión de denunciar las disunciones. Es ta vez se media con ruido de cacerolas la ruptura no sólo de la democracia sino de la vida misma. El ruido y el fuego controlado de las protestas, configuran una mediación histórica del Estado de compromiso chileno: la cocina. El Partido Radical siempre estuvo más próximo a la cocina -y a las públicas mediaciones sobre la mesa- que otros partidarios de este Estado como la izquierda ascética (¡uno de los tantos compromisos con la causa de los pobres!) y la derecha puritana pero mentirosa -que incestuosamente merienda en sus clubes privados- y que quiere mostrar la figura de Allende como un "glotón" de whisky.

La disputa al nivel ritual es clara. Mientras por un lado se pretende con ruido llenar el espacio de la ruptura -y por esa vía denunciarla-, el poder pide silencio, "... acallando a la sociedad, el poder se rodea de silencio" (Lechner: 151). El ruido aparece entonces encarnando el deseo de continuidad frente a la ruptura que se experimenta como amenaza, en última instancia, de la continuidad de la vida. Algunos elementos de esta comunidad disidente pueden interpretarse como invitación a un rito fundacional donde se recree la continuidad y no la exclusión de lo humano. El llamado a "defender la vida" sumado a un "nunca más", es a nuestro entender un reconocimiento al otro. Nunca más, sí a la vida, también incluyen a la madre del torturador, para que nunca más hayan madres de otros negados, desaparecidos. Esta comunidad ha levantado la imagen del auto-inmolado Sebastián Acevedo como figura de su llamado. Y tiene razón para ello: con su gesto niega todo el edificio simbólico del ritual de exclusión, muestra paradójicamente que un "quemado" es simultáneamente la imagen de lo "puro".

A BUEN ENTENDEDOR POCAS PALABRAS

Retomemos las argumentaciones y avancemos en el problema de la identidad y la diferencia, de lo uno y de lo otro. Lo mapuche y lo winca (español) se oponen, pero la frontera que los separa fue y es porosa. Lo winca no fue percibido como impureza, por eso se incorporaron algunos de sus complejos culturales: el caballo, el trigo, las mujeres (chíñurras), etc. sin que se perdiera identidad. Pero el español y el chileno no ven al indio sino como estereotipo que se va permutando en el tiempo: sanguinario, ladrón, borracho y flojo. La clasificatoria siempre es tá reducida a un solo límite. La adjetivación apunta a la trasgresión del orden (latifundario en la propiedad y en el trabajo), por eso se le encierra en miles de reducciones. Con ello el chileno no gana sino que pierde identidad (¡mejor es ser los ingleses de latinoamericana!).

No obstante, lo indio también penetra lo winca, aunque lo hace por la parte "maldita": imbuches, anchimallenes, chonchones, tue-tue, etc. son los significantes del mal, de lo demoníaco, de lo subversivo para la cultura campesina y popular. En cambio, la penetración penará dolorosamente en el inconciente de las clases dominantes (véase el OBSENO PAJARO DE LA NOCHE de José Donoso). En la lucha por el prevalecimiento de la heterogeneidad estos significantes debieran ser transformados en signos que recuperan sus significados (tarea que sólo la literatura ha hecho hasta el momento).

Lo mapuche distingue en su interior lo reche (re = puro, che = gente) de lo kalku (brujo que controla lo wecufe (el mal). Lo kalku está asociado a la mujer, pero ella a su vez posee al medio de su negación: la machi (S. Montecino, Cap. II). De este modo, lo kalku define los límites internos del grupo y también de las personas, gracias a una negación y a una afirmación ritualizada: se exorciza lo impuro -haciendo machitones- se endorcisa -haciéndose machi-. El eje donde se dialectiza la brujería es en la oposición naturaleza/cultura: "... el horror a la enfermedad es quizás comparable al horror al incesto. Amenaza de muerte, de podredumbre, la enfermedad es a fin de cuentas, como el incesto, vuelta a la naturaleza. No es sorprendente que uno de los principales agentes responsables de la enfermedad y de la muerte sea el brujo, cuya iniciación lleva la marca significativa del incesto y del asesinato" (Heusch: 286, para consideraciones detalladas de la brujería entre los mapuches, véase Faron y Metraux).

El límite interno (el Otro interno) en la sociedad chilena recibe un tratamiento diferente. Si el mapuche amplía constantemente las fronteras de su cultura para incorporar al enfermo, al loco, al homosexual, etc., la sociedad chilena restringe y cierra sus fronteras. Se excluye al otro, pero de una manera especial: con espectáculo, "... al a justiciado chino se le daba opio. Aquí los gritos y los gemidos son el opio de un pueblo que de ese modo encuentra su apaciguamiento y su seguridad" (Duvignaud: 182), es decir su identidad. Posiblemente esto constituya una manera de decir exagerada. La cita está referida a la sociedad romana que "... encontró en la matanza su expresión profunda y el símbolo de su existencia convulsiva e inmadura" (Hegel). Pero, ¿cómo entender el estratégico lugar que tiene la cuestión sacrificial en Chile, los detenidos desaparecidos, Lonquén y la literatura testimonial que nos fascina y aterra al relatar con insinuados detalles "los gritos y gemidos" del otro que está incorporado en el "nosotros"?

Todos, o una gran mayoría estamos de acuerdo que el orden encuentra allí una de sus más poderosas fuerzas. El problema está si en el futuro se deberá hacer lo mismo: fundar nuestra identidad en ese juego diabólico de espejos u optar por la causa indígena, produciendo un sistema que acepte y fomente las diferencias, recuperando del subterráneo simbólico un rito sacrificial en que restalle la vida.

BIBLIOGRAFIA

- DOUGLAS, Mary : Pureza y peligro, Siglo XXI, Madrid, 1973
- DUVIGNAUD, Jean : El sacrificio inútil, F.C.E., México, 1979
- FARON, Louis : Hawks of the sun, University of Pittsburgh, Pittsburgh, 1964
- HEUSCH, Luc de : Estructura y praxis, Siglo XXI, México, 1973
- LECHNER, Norbert : La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado, FLACSO, Santiago, 1984
- LEVI-STRAUSS, Claude : Lo crudo y lo Cocido, F.C.E., México, 1972
El origen de las maneras de mesa, Siglo XXI, 1968
- METRAUX, Alfred : "El chamanismo araucano", en Metraux, Alfred: Religión y magias indígenas de América del Sur, Aguilar, Madrid, 1973
- MONTECINO, Sonia : Mujeres de la tierra (m.s)
- MORANDE, Pedro : Ritual y palabra, Centro Andino de Historia, Lima 1980
Cultura y modernización en América Latina, Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1984.

