



EL ESTADO-NACIÓN Y LAS MINORÍAS ÉTNICAS. BREVES REFLEXIONES SOBRE IDENTIDAD CULTURAL Y MOVIMIENTOS INDÍGENAS AUTONÓMICOS EN AMÉRICA LATINA EN EL SIGLO XX

Germán Morong Reyes

Docente Escuela de Historia y Geografía Universidad Bernardo O'Higgins.
Estudiantes Programa de Doctorado en Estudios Americanos, IDEA-USACH.
E-mail: gmorongreyes@yahoo.es, gmorong@docente.ubo.cl

Resumen

El análisis a diferentes investigaciones sobre movimientos indígenas y autonomías políticas en América Latina ha permitido, en nuestra exégesis, poner en discusión el carácter estático de la identidad étnica, que había sido la perspectiva analítica para describir el desarrollo de los autonomismos indígenas en este continente durante la última centuria. Proponemos un ejercicio analítico que vincula Estado/nación, movimientos indígenas e identidad étnica.

Descriptor: autonomías, Estado nacional, movimientos indígenas, identidad, América Latina.

I. Problematización

Diversas investigaciones contemporáneas han identificado y desarrollado una problemática medular que recorre las venas de nuestro continente colonizado; la relación histórica que se ha articulado entre el Estado/nación –formado y legitimado tras los procesos de independencia americana en el siglo XIX– y la diversidad de grupos étnicos, originarios e introducidos, que han intentado ser asimilados por las prácticas coactivas del poder institucional en su intento de borrar las diferencias internas y extender, territorialmente, una supuesta nacionalidad homogeneizadora. Como señalara el grupo de Estudios Subalternos¹, las prácticas de asimilación sobre sociedades o “pueblos” e “indios” retradujo la dialéctica colonial de imperio/colonia, blanco/indio en una nueva oposición conflictiva; criollo/indio, mestizo/indio, Estado nacional/minoría indígena. Tal dialéctica, en el parecer de este grupo de investigadores, constituía un peligroso “colonialismo” interno que apuntaló la categorización del proceso americano contemporáneo como “post-colonial”. Me refiero, en otras palabras, a que la existencia de fenómenos de colonialismo interno, a finales del siglo XX, impide afirmar la emergencia de una situación de postcolonialidad².

Las siguientes líneas intentan sintetizar un balance investigativo –aún parcial– sobre las autonomías étnicas en América Latina, enfatizando en el problema de la identidad cultural, la diversidad³ y el carácter histórico de los procesos aludidos. Aquí ya se prevé una lección: la insuficiencia de las miradas esencialistas que tienden a la homogeneización cultural y a

¹ J. Beverley, J. Oviedo, M. Aronna, “Manifiesto Inaugural” Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos en: *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. Edición de Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta. México: Miguel Ángel Porrúa 1998. Rabasa, José; Límites históricos y epistemológicos en los estudios subalternos, en *Nuevas Perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los Estudios Culturales*. Santiago, Mabel Moraña Editora, Ed. Cuarto Propio, 2000, pp. 107-118.

² Tanto el programa Modernidad/colonialidad como los estudios de la subalternidad han instalado la noción (estructural/histórica) de postcolonialidad para designar una serie de estudios, articulados por intelectuales asiáticos, latinoamericanos y anglosajones, que intentan romper la lógica del eurocentrismo en el análisis de la diferencia cultural sobre los territorios descolonizados (en América, Asia y África). Los estudios postcoloniales serán el tipo de producción de conocimiento de los “colonizados” en el marco disciplinario de las instituciones europeas y americanas. Al parecer, estos estudios vendrían a subsanar la incapacidad de la postmodernidad de incorporar en la discusión contemporánea de las ciencias sociales los discursos no eurocéntricos y geo-políticamente localizados en la crítica decolonial. Los estudios postcoloniales vendrían a generar un desplazamiento del campo disciplinario y de enunciación, en función de los intereses políticos y sociales (sino académicos también) de los espacios colonizados y periféricos al sistema mundo occidental. La necesidad de este desplazamiento no fue planteado por los discursos posmodernos, sino en el contexto de los estudios culturales subalternos como expresión de la crisis de la legitimidad del conocimiento euro-centrado y por la emergencia de intelectuales no blancos en el concierto de las academias norteamericanas. En consecuencia, el nacimiento de los estudios post-coloniales expresa un cambio esencial que retraduce la dependencia epistemológica colonialista hacia la emergencia y posicionamiento legítimo de los discursos de los sujetos subalternos (negros, minorías sexuales, indios, mestizos, etc). No obstante, en este nuevo posicionamiento que el enfoque postcolonialista intenta otorgar a los “subalternizados”, la lógica colonial, de subyugación epistémica del otro en la clasificación de toda forma de minoría étnica se sigue manteniendo en la relación dialéctica – no exenta de tensión – entre el Estado (liberal y tecnocrático) y la minoría étnica (actualmente segregada en muchos países de nuestro continente). Por ello me atreví a sostener que las independencias nacionales y la formación de los estados en América Latina (siglos XIX – XX) tornaron el colonialismo –en tanto fenómeno imperial- en un colonialismo interno en que las burguesías liberales retradujeron la lógica del domino con sus propios “connacionales”. Cfr. Mignolo Walter, “Cambiano las éticas y las políticas del conocimiento: lógica de la colonialidad y postcolonialidad imperial”, en *Tabula Rasa*, N° 3, Bogotá 2005, pp. 47-72.

³ De discursos, de demandas, de adscripciones y posicionamientos estratégicos, de políticas étnicas, etc.

establecer de forma dogmática la existencia de una rígida dialéctica –indio/blanco, comunidad indígena/Estado nacional– que no ha podido dialogar con el matiz, la irrupción y los múltiples posicionamientos que puede adoptar la identidad a lo largo del tiempo. Para tal labor he escogido las investigaciones de Rodolfo Stavenhagen⁴, Carlos Ruiz y Augusto Samaniego⁵, Miguel Alberto Bartolomé⁶, Álvaro García-Linera⁷, Maya Lorena Pérez⁸ y Christian Martínez⁹.

Creemos que las obras analizadas poseen, sin dialogar explícitamente entre sí, un eje común y una interesante mirada epistémica sobre el problema indígena y su “discursividad”. Este eje, que les permite generar un intertexto, dice relación con la insistencia metodológica en revisar la problemática étnica desde la perspectiva de la “hibridación”¹⁰ cultural (como articulación de múltiples identidades) y la pluriétnicidad (que apela al reconocimiento político/institucional de diversas y variadas expresiones de etnicidad en sus demandas de autonomía política). En este sentido, la perspectiva histórica (el uso de ella) ha posibilitado una interpretación más orientada al estudio de las modalidades de adscripción de los indígenas a los discursos autonómicos –foráneos o propios– y su alcance homogeneizante al interior de sus comunidades. En este contexto, y a modo de ejemplo, se puede sostener que la historiografía y antropología marxista homologaron la demanda étnica (caso de Bolivia, Perú y México) a las reivindicaciones propias de la lucha de clases, adscribiendo la demanda indígena a las categorías propias del marxismo (categorías de clase, proletario, campesino, obrero, etc.). Esta práctica discursiva invisibilizó la demanda étnica, convirtiéndola en una obrera y campesina¹¹.

⁴ Stavenhagen, Rodolfo: “*La cuestión étnica*” México Ed. Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, 2001.

⁵ Ruiz, C. y Samaniego, A. *Mentalidades y políticas wingka: Pueblo mapuche, entre golpe y golpe (De Ibáñez a Pinochet)*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 2008.

⁶ Bartolomé, Miguel Alberto, “Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina, en *Autonomías étnicas y Estados nacionales*. México, Ed. Conaculta, Instituto Nacional de Antropología, 1998. pp. 171-194.

⁷ García Linera, Álvaro, “Narrativa colonial y narrativa comunal. Un acercamiento a la rebelión como reinención de la política”, en: *La Potencia Plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. CLACSO, 2000. pp. 193-209 y “El desencuentro de dos razones revolucionarias: indianismo y marxismo” (incluido en la misma obra, *La potencia plebeya*).

⁸ Pérez Ruiz, Maya Lorena, “Factores que limitaron el reconocimiento de la autonomía indígena en México” en Christian Martínez y Marco Estrada (eds.) *Las disputas por la etnicidad en América Latina: Movilizaciones indígenas en Chiapas y Araucanía*, Santiago, Ed. Catalonia-Usach, 2009, pp. 79-100.

⁹ Christian Martínez, “Comunidades y Redes de Participación Mapuche en el siglo XX. Nuevos actores étnicos, doble contingencia y esfera pública” en Op. Cit. pp. 135-153.

¹⁰ Categoría de Análisis introducida por Nestor García Canclini para dar cuenta, de forma más efectiva, de los múltiples procesos de multiculturalismo e imbricación identitaria que han caracterizado la historia de América Latina. Para el autor, la definición de *híbrido*, sería la siguiente: “*entiendo por hibridación procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas. A su vez, cabe aclarar que las estructuras llamadas discretas fueron resultado de hibridaciones, por lo cual no pueden ser consideradas fuentes puras*” Cfr. García Canclini, Nestor: “*Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*” Buenos Aires, Ed. Paidós (Nueva Edición), 2001.

¹¹ García Linera, Álvaro, “El desencuentro de dos razones revolucionarias: indianismo y marxismo en *La potencia plebeya*. Ed. Cit., p. 337.

Con todo, la necesidad de instalar una aproximación metodológica, histórica, antropológica y sociológica que vincule el autonomismo a categorías de análisis como la *hibridación* y la *pluriethnicidad*, se ha visto reforzada en los trabajos más arriba mencionados. Más aún, el problema de la identidad cultural se ha tornado esencial para revisar la naturaleza de la alteridad realmente “otra”. Ella, en relación al discurso mapuche, chiapaneco, aymara, etc. y su posicionamiento o adscripción política al momento de constituir un movimiento que exprese, en realidad, un alto grado de etnicidad.

II. Rodolfo Stavenhagen y la “Cuestión étnica”

Partiendo desde una aproximación más generalizadora, Rodolfo Stavenhagen¹² propuso una serie de enfoques teóricos sobre la definición y constitución de lo étnico. Ha centrado su análisis sobre la existencia de problemas nacionales y transnacionales que demandan un marco jurídico internacional para la solución y reconocimiento de lo que se va a denominar el “problema de las minorías étnicas”, entendidas estas últimas como grupos identitarios básicos, en cuyas prácticas de reconocimiento (discursivos, simbólicos, vestimentarios, etc.) se reconoce una situación de alteridad con un grupo mayor hegemónico¹³. En este marco analítico, el autor ha propuesto dos enfoques que permitirían entender la relación asimétrica entre Estado nacional y minoría étnica; como un proceso de asimilación que implica prácticas hegemónicas de poder. Prácticas que, históricamente, pueden ser reconocidas al amparo de la institucionalidad y el discurso “oficial” de los estados-nación, como también en la construcción académica etnocéntrica de la minoría subalternizada.

Un primer enfoque identifica la relación Estado-nación sobre la base del principio de nacionalidad; “(a todo Estado debe corresponder una nación y a toda nación un Estado “(...)” Se trata de los clásicos estados nacionales, en los que la comunidad sociológica y cultural, definida como nación, coincide con la comunidad política enmarcada por el Estado y sus estructuras)”¹⁴. En este caso, el concepto de nación es un constructo imaginario¹⁵ impuesto por el Estado y sus dispositivos (escuela, reclutamiento militar, ritos, etc.) que adscribe a todos los habitantes del territorio “nacional”, homologando y disolviendo las diferencias internas o subordinándolas al paradigma de lo nacional. Estas diferencias fueron borradas a través de mecanismos de homogeneización de la identidad utilizando selectivos dispositivos que, articulados por las élites gobernantes desde el centro político, impusieron la ciudadanía, la memoria histórica común y el reconocimiento de la frontera política como delimitación cultural de la nacionalidad. En este sentido, desde la construcción de los estados

¹² Stavenhagen, R, Op. Cit., p. 25.

¹³ *Ibíd.*, p. 57. Recordemos además que el término “ethne” (del griego) alude a lo otro, a lo que no comparte una comunidad de origen homogénea y que por lo tanto merece una clasificación peyorativa sustentada en la exclusión o en prácticas de exclusión.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 59.

¹⁵ Cfr. Anderson, Benedict “Comunidades imaginadas; Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo”, México, FCE, 1993.

modernos y, particularmente, de la formación de las repúblicas americanas tras el proceso independentista, lo que se ha venido operando es la subordinación de las minorías étnicas (que en el caso americano coinciden con las comunidades indígenas) a las nacionalidades ciudadanas¹⁶, fundadas en la racionalidad del liberalismo político decimonónico. En el peor de los casos, las identidades étnicas han sido reconocidas por el poder para ser, posteriormente, desintegradas en los proyectos de chilenización, peruanización, etc.

Un segundo enfoque dice relación con “(...) *los estados modernos donde conviven, bajo una misma estructura política, varios grupos o comunidades étnicamente distintos. Estos países podrían llamarse estados multinacionales o pluriétnicos*”¹⁷. En estos casos, siguiendo a Stavenhagen, los estados reconocen la diversidad étnica como parte de la constitución del propio Estado-nación o la diversidad étnica regional se adhiere al principio pseudohomogeneizador del Estado. Un tercer alcance, en la constitución de las naciones o nacionalidades sobre las etnicidades preexistentes, es la de considerar que en la formación de los estados poscoloniales se integró una dimensión más compleja, en el sentido de sociedades políticas que se han constituido sobre imbricados procesos de mestizaje, desarrollando una conciencia “mestiza”¹⁸. Es así como en muchos países latinoamericanos grupos étnicos mestizos unidos a las élites aristocráticas poscoloniales (criollos), han subalternizado a otras clases o estamentos, a la vez mestizadas durante el proceso colonial (peones, inquilinos, mulatos, etc.) u otras minorías más reducidas después del impacto colonizador (caso de los indígenas)¹⁹.

Un último alcance, en la exégesis del autor, que puede ser pertinente para lo que quiero reflexionar en estas líneas, es considerar que existen Estados donde:

“(...) por conquista y colonización, la población indígena preexistente ha quedado subordinada a las estructuras estatales que le fueron impuestas desde fuera, pero en los que los pueblos indígenas mantienen algún grado de identidad y se enfrentan al Estado defendiendo ciertas demandas y derechos. Tradicionalmente, la mayoría de

¹⁶ García Linera se pregunta ¿Cuándo surge el ciudadano? explicando que “Básicamente, cuando un conglomerado de individuos vinculados por múltiples lazos de interdependencia supone que sus prerrogativas políticas están incorporadas en la normatividad estatal y las practican en ese entendimiento. Se trata de una eficiencia entre la vida civil y la manera de proyectarla como vida política, como vida compartida y gestionada con otros. Hablar de ciudadanía es, por tanto, la verificación de una sensibilidad colectiva convertida en un hecho estatal que transmuta un temperamento socializado en un dispositivo público que norma la vida política de todos. No es casual, entonces, que los procesos de formación ciudadana sean también los de la construcción de las naciones, pues se trata de dos maneras de abordar el mismo problema de la constitución del yo colectivo”. Cfr. García Linera, Álvaro, *La potencia plebeya*, Ed. Cit. p. 133.

¹⁷ Stavenhagen, R. Op. Cit. p. 60.

¹⁸ Ver el trabajo de Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, México FCE, 2000.

¹⁹ Al advenimiento de las independencias nacionales en Latinoamérica, las burguesías y oligarquías criollas retraducen los mecanismos del dominio colonial que ya tenían larga data, a saber: la compulsión de la fuerza laboral india y mestiza (en el contexto de la encomienda, el inquilinaje, el peonaje, el obraje minero, etc.), el soberbio despliegue de la colonialidad del saber, en la construcción epistémica del otro y la segregación racial a partir de lo que Aníbal Quijano ha conceptualizado como colonialidad del poder. Cfr. Quijano Aníbal “Colonialidad del poder, Cultura y conocimiento en América Latina” *En: Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Walter D. Mignolo (comp.) Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2000, pp. 117-131.

los países latinoamericanos han aplicado a su población indígena una política de asimilación, sólo relativamente exitosa²⁰.

Estos Estados podrían ser catalogados como etnocéntricos, entendiendo esta definición como la exclusión y subalternización de etnias, en el sentido de negar o invisibilizar lo otro cultural.

El esquema analítico de Stavenhagen, si bien es cierto había resultado aclarador en término de un preciso diagnóstico general, adolecía de la especificidad que ha particularizado, por ejemplo, el problema mapuche. Las interrogantes que pueden deducirse al analizar *La Cuestión étnica* pueden ser respondidas en las investigaciones de Samaniego y Ruiz, Miguel A. Bartolomé, Álvaro García-Linera y Christian Martínez. Ellas, sin decirlo explícitamente, conducían a cuestionar los esquemas clasificatorios de la dialéctica del Estado con las comunidades indígenas, a saber: el tipo de etnicidad que expresan los movimientos indígenas en América Latina.

La tensión planteada por Stavenhagen entre Estado nacional homogeneizador y asimilador y minoría étnica nos conduce a plantear las siguientes interrogantes ¿Puede mantenerse esta rígida dialéctica, sin vislumbrar las posibilidades complejas de los intersticios y las estrategias de posicionamiento identitario? ¿Sólo los Estados y las instituciones de la burocracia gubernamental pretenden el etnocentrismo y la asimilación identitaria de lo nacional? ¿Qué otro tipo de prácticas etnoclasificadoras han constituido el problema indígena en una elegante y sofisticada forma de etnocentrismo que no puede (o no quiere) escuchar la voz indígena y la hace hablar desde la etnografía, la teoría antropológica y las políticas ideológicas de la izquierda y la derecha?²¹

Estas interrogantes, peregrinas e imprecisas aún, han sido planteadas para discutir sobre los niveles analíticos empleados para distinguir el problema étnico a partir de las proposiciones de *La Cuestión étnica*. Aquí se esbozan dos niveles de análisis: a) la manera en que se ha construido el problema indígena desde distintas perspectivas en lo que Rolf Foerster

²⁰ Stavenhagen, Op.Cit. p. 67.

²¹ Los estudios antropológicos (Bengoa, 1994, Foerster, 2001) y etnohistóricos (Boccaro, 1998), al referirse al problema mapuche, nos presentan las distintas modalidades y estrategias que las comunidades indígenas articularon en función de la sobrevivencia frente dominio colonial, la república liberal decimonónica y las prácticas neoliberales contemporáneas. Estas modalidades de resistencia cultural (nominada como “etnogénesis”) nos muestran situaciones de adscripción política de los líderes nativos a los distintos proyectos nacionales instaurados desde el poder y la ideología (Los del Partido Comunista, los del marxismo ortodoxo, los de la derecha, los de la antropología, los de la historiografía nacional decimonónica y contemporánea, los del populismo, entre otros). En este sentido, la acción política de los diferentes líderes mapuches, a lo largo del siglo XX, no funcionó como un discurso homogéneo tendiente a salvaguardar, al amparo de distintas estrategias, la propiedad comunitaria y la reproducción de la cultura mapuche, en términos de autonomía étnica. Un error crucial consiste en generalizar una interpretación global de las estrategias de dirigentes mapuche, que optaron por utilizar los partidos *wingka* y la ideología liberal (o conservadora-liberal) del progreso para penetrar en las instituciones políticas (a veces también, las económicas y sociales) del poder, con el propósito de salvar derechos conculcados al pueblo indígena. El examen histórico muestra, al contrario, notables diferencias entre distintos líderes, organizaciones y momentos. Cfr. Ruiz, C y Samaniego, A, *Mentalidades y políticas wingka*. Ed. Cit., pp. 167-168.

ha denominado autocomprensión de lo nacional²² y que expresa la forma en que la política, el Estado y la intelectualidad ha interpretado la etnicidad y su vínculo con lo nacional, estableciendo el rol histórico de los pueblos indígenas tras el dominio colonial y b) la posibilidad de la emergencia de una “voz” indígena que dé cuenta de las complejas y controversiales prácticas de posicionamiento cultural frente al Estado nacional homogénico en su trayecto diacrónico. Esta afirmación entraña la posibilidad de traspasar la dialéctica entre los pueblos indígenas –en términos también de comunidad imaginada²³– y los Estados asimiladores, para comprender las formas de etnicidad y resistencias puestas en juego para articularse desde una posición de subordinado, reformulando la percepción centralista de una identidad esencial y trascendente.

Los caminos a seguir tomaban como soporte teórico algunas propuestas para definir la identidad desde una perspectiva no esencialista: la posición que asume que la identidad étnica no es esencial ni trascendente, sino performativa y móvil sobre la base de las irrupciones y discontinuidades que emergen del propio proceso histórico. En este sentido, señalar que la definición de minoría étnica como absoluto atemporal debe ser reconfigurada en su historicidad para abrir un nuevo campo conceptual que dé cuenta de la visión y práctica del otro y sus posibilidades de usos y cambios de una determinada identidad(es). Es así como las investigaciones más recientes determinan que la identidad se produce en un campo relacional de prácticas discursivas de poder²⁴. Además, se ha establecido que los indígenas deben articularse sobre la base de una condición autonómica que, en última instancia, retorna a una autoidentificación étnica primaria (¿originaria?) cuando las comunidades no comparten las asimilaciones identitarias de “un afuera epistémico” político o cultural²⁵.

Si asumimos, con o sin razón, que los indígenas han sido construidos como sujetos de resistencia y demanda étnica, habría que preguntarse cómo ha operado y desde dónde ha sido enunciada esa demanda identitaria. Gran parte de los movimientos indígenas en el siglo XX, cuyos objetivos han sido la reivindicación social, el reconocimiento de la autonomía política o el reconocimiento de derechos ancestrales a la tierra, han instalado su lucha en los discursos de la izquierda marxista, la antropología indigenista o la derecha liberal en la necesidad de articularse frente al Estado. En Bolivia, a partir de 1952, el indianismo se organiza políticamente para hablar y subvertir el orden neo-colonial heredado de su ancestro colonialista identificándose sistemáticamente con movimientos de izquierda, como el movimiento Tupac Katari de raigambre indígena. En Chile, el período comprendido entre 1920 y 1940, evidencia que el Partido Comunista adscribe líderes mapuche tornando la

²² Rolf Foerster, “Sociedad mapuche y sociedad chilena: la deuda histórica” en: *Polis* Vol. 1 N° 2, Santiago, Universidad Bolivariana, 2001, pp. 1-19.

²³ Sobre todo desde la perspectiva del indigenismo.

²⁴ Stuart Hall, “Introducción: ¿quién necesita identidad?” en Stuart Hall y Paul du Gay (Editores) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Amorrurtu, 2003, pp. 13-39.

²⁵ Ruiz y Samaniego, Op. Cit., p. 169.

reivindicación étnica en lucha social (se produce un desplazamiento categorial en el sujeto como objeto de derecho: de indio a campesino).

Cabe sospechar que la política y las ideologías políticas han hecho hablar, en determinados contextos históricos y sobre la base de un marco epistemológico foráneo, al indígena como sujeto de una identidad particular²⁶. Además, los conceptos de “comunidad”, “pueblo” y el de “etnicidad” misma, comportan parte del arsenal disciplinario de la antropología y la sociología en un intento de subordinar y crear nuevas identidades en donde lo realmente otro, desaparece²⁷.

Me parece adecuado revisar con detención, las expresiones indígenas de la autonomía, cómo operan y redimensionar la categoría de etnogénesis²⁸ que ha sido útil al momento de ponderar las estrategias de subsistencia indígena, adhiriendo a prácticas e identidades múltiples y a estrategias de resistencia política en el largo trayecto de la colonia, la República y los Estados liberales. En consecuencia a este primer camino, conviene citar aquí las modalidades que Stuart Hall²⁹ había señalado para la definición de identidad, en el sentido de comprender, particularmente, la noción de etnicidad o cuestión étnica; a saber: a) no es esencialista, sino estratégica y posicional, b) no señala un núcleo estable del “yo” que se desenvuelve sin cambios a través de la historia, c) tampoco es (trasladando esta concepción esencializadora al escenario de la identidad cultural) ese “yo” colectivo o verdadero que se oculta dentro de los muchos otros yo más superficiales o artificialmente impuestos, que un pueblo con una historia y una ascendencia compartidas tiene en común y que pueden estabilizar, fijar o garantizar una “unicidad” o pertenencia cultural sin cambios³⁰, d) nunca son singulares, son construidas de múltiples maneras a través de los discursos, prácticas y posiciones diferentes, cruzadas y antagónicas, e) están sujetas a una historización radical y en constante proceso de cambio y transformación. Así, la identidad debe ser “observada” en el proceso del devenir y no del ser; no quiénes somos sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos³¹.

Tomando en cuenta los argumentos precedentes, quisiera señalar que la relación Estado nacional y minoría étnica trasluce una imbricación en la que los sujetos, posicionados en ambas esferas de realidad (la del poder, la institución o la de la comunidad local), pueden adscribirse sin problemas a varias posibilidades de existencia identitaria, lo que supone que los procesos de resistencia se articulan en relación a un poder tendiente a la subordinación pero que, articulado desde abajo, es subvertido y desviado.

²⁶ *Ibíd.*

²⁷ Hall, S. Op. Cit., p. 20.

²⁸ Cfr. Abercrombie, Thomas, “Articulación doble y etnogénesis”. en Salomon, F. y S. Moreno (comps); *Reproducción y transformación de las sociedades andinas*, Quito, Ed. Abya Yala, 1991 Tomo 1, pp.197-210. . Boccara, Guilloume, “Etnogénesis mapuche: resistencia y restructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)” *Hispanic American Historical Review*, Duke, 1999, núm. 79.3, pp. 425-461.

²⁹ Hall, Op.Cit.

³⁰ Op. Cit., p. 17.

³¹ Op. Cit., p. 18.

III. C. Ruiz - A. Samaniego y las políticas *Wingka*

En su obra los autores desarrollan, a lo menos, tres ejes que considero fundamentales para entender el proceso histórico de reivindicación territorial y de autonomía política que el pueblo mapuche expresara en los discursos de varios líderes, que desde 1927 a 1970 defendieron en el derecho a la propiedad comunitaria, el respeto a las prácticas culturales y la negativa a la intervención estatal en la división y reasignación de las tierras ancestrales mapuche. Estos ejes permiten visualizar el problema de la autonomía étnica y de su correlato: la identidad cultural.

Un primer eje (que podríamos considerar, además, como una crítica a un tipo de historiografía) dice relación con entender que el discurso de los líderes mapuche obedeció a una visión estratégica y a una práctica política que utilizó al Estado, a los partidos políticos y al propio liberalismo, para posicionarse en un integracionismo defensivo con el fin de proteger los intereses de la identidad y de la autonomía étnica³². En este sentido, la acción política de los diferentes líderes mapuche, a lo largo del siglo XX, no funcionó como un discurso homogéneo tendiente a salvaguardar, al amparo de distintas estrategias, la propiedad comunitaria y la reproducción de la cultura mapuche, en términos de autonomía étnica. Como ellos han señalado:

“(…) un error crucial consiste en generalizar una interpretación global de las estrategias de dirigentes mapuche, que optaron por utilizar los partidos wingka y la ideología liberal (o conservadora-liberal) del progreso para penetrar en las instituciones políticas (a veces también, las económicas y sociales) del poder, con el propósito de salvar derechos conculcados al pueblo indígena. El examen histórico muestra, al contrario, notables diferencias entre distintos líderes, organizaciones y momentos³³.”

La proposición de los autores me parece coherente con las características del posicionamiento político-identitario que fueron asumiendo los líderes mapuche, en función de la historicidad y de los procesos políticos del Estado y su tensa relación con la comunidad étnica. Procesos que los autores evidencian en las políticas de la izquierda, del Estado y de los discursos liberales, todos ellos en una particular exégesis del problema étnico, de la autonomía de la comunidad mapuche y de la asimilación de éstas a la chilenidad. Si los discursos indígenas aparecen como contradictorios y van generando irrupciones, en el sentido que inspiraba el problema de la identidad, de la etnicidad y de la voz del subalterno, es básicamente por la naturaleza misma de la organización antropológica de la comunidad mapuche; su carácter segmentado y la pluralidad de maneras de integrarse, asimilarse o resistir a las políticas *wingka*.

³² Ruiz y Samaniego, Op. Cit., pp. 166-167.

³³ Op. Cit., pp. 167-168.

De alguna manera, la polifonía de discursos y las variadas maneras hermenéuticas de entender el problema del otro y del sí mismo cultural, nos expresan un muy interesante proceso de etnogénesis postreduccional, contextualizado en la radicalización de los partidos de izquierda en un contexto mayor, que es la emergencia de los movimientos sociales antagónicos a la explotación capitalista, propios de las décadas del 20' al 70'³⁴. Paralelo a esta crítica historiográfica, los autores indagan pormenorizadamente sobre las concepciones que el Partido Comunista intentaba sustentar del pueblo mapuche. Las categorías de *integración*, *asimilación*, *reconocimiento* a la minoría étnica al interior del Estado nacional homogeneizante, indican el particular discurso que asumió el PC en Chile respecto al pueblo mapuche, más allá de las posturas marxistas tendientes a la asimilación del indígena, herederas de un racionalismo eurocéntrico, en una concepción universal de la identidad proletaria. En esta perspectiva, las posturas marxistas entendidas en el contexto soviético, pretendían la homologación de cualquier minoría étnica a la lucha de clases. Por ende, lo indígena y su reivindicación cultural se insertaba en un macrorrelato mayor, que era la lucha de clases. En este sentido, es pertinente el análisis que efectúan los autores de que las pretensiones de la Internacional Comunista era la subordinación identitaria “india” a la categoría marxista de clase. En Chile los comunistas entendieron la historicidad y el contexto histórico de demanda, a partir de una tradición cultural milenaria, por lo que sustentaron la tesis del reconocimiento y los derechos autonómicos del pueblo mapuche y la legitimidad de su etnicidad. Esta situación complejiza los tradicionales trabajos historiográficos, puesto que permite entender que las identidades, ya sean étnicas o políticas, se constituyen como procesos de construcción performativa dependientes de las políticas estatales que subordinan y de las maneras de hacer de los grupos subalternos que resisten.

Un segundo eje plantea una crítica a ciertos trabajos históricos y antropológicos³⁵ que plantean una dicotomía estructural y dialéctica entre identidad indígena e identidad política de clase. Los autores se inclinan por la tesis de que la unión de estas dos categorías en las prácticas de sujetos de resistencia y de reconocimiento de agencialidad no era del todo inexistente. Es posible que la capacidad de etnogénesis del pueblo mapuche, en el período postreduccional, se relacione a un posicionamiento estratégico, en el cual pueden operar varias identidades con el fin de defender la autonomía y la territorialidad.

Un tercer eje, que ocupará un capítulo en la obra de los autores, es la comprensión, interpretación y construcción teórica, que Alejandro Lipschutz³⁶ se propuso del problema

³⁴Entendemos etnogénesis post reduccional al proceso histórico tras la llamada “Pacificación de la Araucanía” (1855-1884) por parte del Estado chileno en el cual las comunidades mapuche deben tomar una posición activa en la política, en diversas posiciones, para la conservación y lucha por los derechos autonómicos (independencia jurídica) y los de acceso y mantención de sus territorios ancestrales. El proceso reduccional conllevó una progresiva enajenación de las tierras mapuche y su posterior traspaso a los capitales nacionales y extranjeros a partir de 1890. Los indios fueron progresivamente desplazados a reductos poco productivos y de bajo valor para la producción nacional. Cfr. Ruiz y Samaniego, Op. Cit. Segunda Parte.

³⁵ En los que se encuentran los de Foerster, Montecino, Bengoa, entre otros.

³⁶ Médico, fisiólogo, nacido en Riga, Letonia, (1883-1980). Llegó a Chile en 1926 contratado por la Universidad de Concepción. Optó por la nacionalidad chilena. Entusiasta de los estudios etnohistóricos mexicanos, se volcó a

mapuche. Su obra constituye una especie de marxismo liberal e innovador, que al amparo de un acabado conocimiento antropológico logró diagnosticar y plantear líneas argumentativas, sobre la relación entre el Estado asimilador y las comunidades mapuche, entendidas desde un discurso que apela y apuntala desde la propia etnicidad. Sus nociones de comunidad, tribu, nación e identidad, son un arsenal con las cuales critica las externas visiones de una izquierda universalizante, como las de un Estado ignorante del sentido de tales demandas étnicas.

Es probable que la obra de Lipschutz haya sido decisiva en el entendimiento antropológico del problema étnico y que haya determinado el paso de una visión “indigenista” que explica una mirada paternalista desde una etnoclasificación externa, una episteme foránea, un colonialismo interno para comprender el problema mapuche, a una comprensión de la “indianidad” que entiende el problema indio desde la propia autoconciencia indígena que libera el discurso mapuche de sus influencias foráneas y centra su objeto en el discurso realmente étnico, lo que permite entender el sentido de la autonomía³⁷.

No obstante, los autores no ahondan en la problemática de superar el etnocentrismo para entender la indianidad como una realidad realmente otra. La producción intelectual de Lipschutz fue gravitante en las políticas estatales de la Unidad Popular, respecto a la demanda sobre la no división y enajenación de las tierras mapuche. Su trabajo supo contextualizar las reflexiones del marxismo ortodoxo con las propias de la antropología indigenista americana.

III. Álvaro García Linera y la *Potencia Plebeya*

la investigación de la comunidad indígena en América Latina. En Chile se le otorgó el primer Premio Nacional de Ciencias. Desarrolló una interpretación marxista en tanto conocedor acendrado de los clásicos; militó en el Partido Comunista de Chile y ejerció influencia mediante sus estudios indígenas sobre líderes mapuche de la época -Venancio Coñopán, Domingo Curaqueo, José Inalaf, José Cayupi, entre otros-, y organizaciones mapuche como ‘Unión Araucana Galvarino’, ‘Corporación Araucana’, desde los años 40’.

³⁷ Es importante comprender que el autor distingue una visión “indianista” de una visión “indigenista”. La primera es indicativa de una situación de autoconciencia y expresión discursiva de la propia comunidad indígena, lo que podríamos denominar conciencia étnica en la búsqueda de los propósitos reivindicativos; es la propia comunidad, a partir de sus líderes no alineados a la política de contingencia, la que habla y representa una particular situación de cultura en la búsqueda de la autonomía. La segunda, expresa el paradigma académico y socio-político sobre la realidad indígena producido en América Latina, particularmente el caso mexicano, que construyó la problemática indígena desde la institucionalidad política (representación del indio como un sujeto de derecho) y la intelectualidad académica (antropologización del problema indio en la búsqueda, desde el enfoque culturalista, de una identidad esencial, estática y trascendente). El indigenismo fue la expresión remozada del funcionalismo antropológico, reproduciendo el etnocentrismo y el eurocentrismo intelectual. Cfr. Samaniego, Augusto, “Comunidad agraria y autonomías para el pueblo mapuche (1953 –1972). Lipschutz y el ‘hombre progresista’...”, en *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* N° 7, Santiago, USACH, 2003, pp. 3-27.

Muy de la mano con esta trayectoria de investigación respecto a la relación de etnicidad (indígena) y la categoría de clase –en tanto modalidad que asume la identidad étnica para demandar–, el trabajo de Álvaro García Linera posiciona una tensión central en las demandas históricas del indigenado en Bolivia, a lo largo del siglo XX. La expresión del indianismo no sólo no fue integrada, considerando la “verdadera” demanda de autonomía étnica y las características de expresión cultural (de orden prehispánico-colonial), sino que, a lo largo de la constitución de la república decimonónica, de los avatares del estado boliviano en el siglo XX, lo indio fue reoriginalizado³⁸ hacia vertientes interpretativas del problema social boliviano en una declarada invisibilidad del problema indígena y su crisis endémica. Todo ello como parte de un proyecto nacionalista, de derecha y de izquierda. Esto último ha excluido al indígena en función de la asimilación a un proyecto mayor y de la subalternización de su identidad por una de clase, proveniente del marxismo.

En una brillante exposición, en dos artículos paralelos y que interlocutan entre sí³⁹, Álvaro García Linera desarrolla una línea argumentativa desde una perspectiva histórica y sociológica que apuntala radicalmente a todo tipo de políticas ideológicas y académicas que han construido una exégesis posible del problema y solución de lo indio. A lo largo del siglo XX, fundamentalmente a partir de 1952, el indianismo se organiza políticamente para hablar y subvertir el orden neo-colonial heredado de su ancestro colonialista, identificándose sistemáticamente con movimientos de izquierda y autonómicos como el movimiento Katarista de raigambre indígena. Este renacimiento de lo indio, en tanto legitimidad y reconocimiento cultural de lo altérico, se había originado en la imposibilidad de que los discursos y prácticas hegemónicas del Estado liberal y de los intentos asimiladores del marxismo ortodoxo (que habían, por lo demás, rehomogenizado la realidad social boliviana bajo la categoría de clase obrero- proletario), lograsen algún tipo de reivindicación real. Con todo, ni el liberalismo, ni la izquierda supuestamente reivindicadora posicionaron el problema indio al amparo de las lógicas comunitarias y recíprocitarias aymaras y quechuas en un intento de comprender la verdadera naturaleza de la demanda étnica. Es más, la izquierda volvió con fuerza a obstaculizar el desarrollo de una ideología “andina”, anteponiendo unas teorías y unas prácticas que ya habían hecho fortuna en Europa.

En este contexto, García Linera proclamará la rebelión del indio y su incorporación al poder sin una base canónica ni ideológica de fondo. Como si comprendiera desde una aguda mirada antropológica las expresiones más profundas de una cultura ancestral que ha sido violentamente subalternizada al unísono por toda práctica etnocéntricamente europeizada.

³⁸ Categoría analítica que Aníbal Quijano utiliza en sus trabajos sobre colonialidad del poder en América Latina. Cfr. “Colonialidad del poder, Cultura y conocimiento en América Latina” en Op. cit., pp. 117-131. Esta noción explica la emergencia de la cultura mestiza y sus modalidades de acción y representación frente a los poderes institucionales y socioculturales que produjeron las formas diversas de colonialismo interno. El autor propone al “cholo” como categoría ejemplar de la noción de reoriginalización.

³⁹ García Linera, A. “Narrativa colonial y narrativa comunal. Un acercamiento a la rebelión como reinvencción de la política*” e “Indianismo y marxismo. El desencuentro de dos razones revolucionarias” en: *La Potencia Plebeya*. Ed. Cit., pp. 193-208 y pp. 373-391.

Como si occidente hubiese tomado la labor paternalista de hacer hablar al otro, en un sin sentido hermenéutico. El autor nos invita, a modo de un deber ético, a comprender los fenómenos sociales en Bolivia considerando su dimensión india a lo largo y ancho del territorio, proclamando que la ideología de lo indio nace, precisamente, de lo cotidiano, de la realidad concreta, de la oralidad hecha conducta, del texto hecho acontecimiento.

No hay ideología, no hay academicismo interpretativo, ni folclor “indigenista” que trate de entender el problema étnico. Corresponde a la dirigencia india, desde la comunidad recóndita, el tomar el destino político del autogobierno en el contexto de la pluriethnicidad, recordemos que lo *aymara* está constituido por una diversidad no despreciable de etnias menores; *lupacas*, *carancas*, *collas*, *urus*, *pacajes*, *humahuacas*, *qara-qaras*, etc.⁴⁰ La rebelión indígena se sostendrá de la “realidad” más coyuntural de la cotidianidad india.

IV. Miguel Alberto Bartolomé y el Pluralismo cultural

Las investigaciones precedentes pueden ser contextualizadas a la luz de la crítica que efectúa Miguel Alberto Bartolomé con relación a la incapacidad, en todo orden de poder y saber, de reconocer la diversidad como paradigma. Me parece interesante la perspectiva historiográfica que instala el autor para entender, en el contexto de hoy, la necesidad de legitimar el pluralismo cultural como inherente al desarrollo histórico americano⁴¹ y su relación con las demandas de las minorías étnicas y sus exigencias de autonomismo político. Esta perspectiva sirve como relato de legitimación para el reconocimiento, por parte del Estado, del pluralismo y la diversidad cultural, en tanto posibilidad de construir y performar un Estado verdaderamente pluricultural. El autor señala que “*si bien el discurso social y político contemporáneo tiende a aceptar el concepto de pluralidad cultural que hasta hace muy poco negaba, creo necesario reflexionar respecto al proceso de construcción de dicho pluralismo en América Latina*”⁴². Tal reflexión permitiría entender que la “realidad” histórico-cultural de América Latina no sólo es producto de una compleja esfera de mestizajes culturales y expresiones de diversidad étnica (en distintos grados “evolutivos”), sino que ella demanda una renovada y necesaria percepción social que legitime la vida en un espacio multicultural y diverso.

⁴⁰ Cabe recordar que las investigaciones antropológicas, etnohistóricas y lingüísticas del centro sur peruano, altiplano boliviano, norte de Chile y noroeste argentino (sobre este espacio se ha construido la categoría de mundo andino) ha diferenciado, al interior de la gran unidad *aymara*, a diversas formaciones étnicas localizadas en el área aludida. Lo *aymara* supone una unidad clasificatoria sobre un amplio espacio territorial. Cfr., Abercrombie, *op. cit.* pp. 194.

⁴¹ Entendiendo lo “americano” como una situación de diversidad étnica y de múltiples procesos históricos en la constitución dinámica y flexible, de la identidad cultural.

⁴² Bartolomé, M. A. “Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina. Ed. Cit., p. 171.

La mirada historiográfica servirá para destruir y desmitificar todo intento analítico de esencializar, homogeneizar y generalizar a las culturas americanas, por parte de un grupo considerable de científicos sociales. Éstos han seguido las lógicas de los discursos historiográficos y antropológicos decimonónicos que buscaban imperiosamente la posibilidad de la homogeneidad de una comunidad llamada nación, al interior de los “Estados-nacionales”.

Si localizamos la disyuntiva histórica que hemos descrito en el contexto latinoamericano actual, tenemos que otro proceso vuelve a tensionar el problema de la diversidad étnica: la globalización. Entendida como la internacionalización de los patrones económicos y culturales del occidente desarrollado, ha evidenciado una masiva absorción de la cultura local y regional en el canon universal del neoliberalismo y sus expresiones derivadas. La lucha de las comunidades indígenas en particular y de las minorías étnicas en general, cobra una doble relevancia en el mundo contemporáneo. Por un lado, la búsqueda de la legitimación y reconocimiento de la diversidad cultural, lo que llevaría a plantear la autonomía como una necesidad objetiva en un mundo que, sistemáticamente, va negando las diferencias y, por otro lado, resistencia cultural (no esencialista, pero sí dinámica) sería una de las prácticas antiglobales como un medio discursivo y de acción concreta que reivindica la legalidad/legitimidad de los derechos de autodeterminación y expresión cultural.

El trabajo de Bartolomé engloba un problema mayor que hoy por hoy se vuelve trascendente. El reconocimiento de la diversidad como constitutiva de la naturaleza misma del *éthos* americano ha sido –o debería ser– legitimado en los proyectos políticos y constitucionales de los estados americanos, en las últimas décadas. Se han reconocido una serie de medidas legales de legitimación pluriétnica y, en algunos casos, de reconocimiento autónomo que figuran en los nuevos textos constitucionales de las naciones latinoamericanas. En los comienzos de un nuevo siglo y desde una mirada retrospectiva, ha sido ardua la tarea de visibilizar legalmente la identidad étnica y la diversidad, no sólo como una práctica política, sino como un paradigma de referencia obligada de las ciencias sociales.

V. Christian Martínez y la doble contingencia mapuche

El análisis de Christian Martínez nos plantea una interrogante y un proyecto historiográfico de gran aliento. La interrogante: ¿es posible entender la demanda étnica mapuche, su relación con el Estado, sus estrategias de posicionamiento “político” frente a las políticas gubernamentales, su agencialidad, como un discurso “homogéneo” sin diversidad interna que expresaría una “voluntad general” y que no sufriría variaciones significativas a lo largo de las últimas centurias? ¿es pertinente creer, desde una mirada superficial, que en la demanda y reivindicación mapuche no existirían conflictividades, tensiones y contradicciones internas a la propia comunidad que expresan la incoherencia de algunas prácticas de la dirigencia mapuche frente a la comunidad? Definitivamente no. El autor señala:

() “Para abordar estos temas, pienso que debemos superar los esquematismos que simplifican la complejidad del mundo mapuche a partir de una cierta “voluntad general”, la homogeneidad del actor colectivo o la ausencia de relaciones conflictivas entre sus miembros. Por el contrario, se hace urgente complementar la invocación a los discursos de verdad que legítimamente sostienen dirigentes y organizaciones, con un análisis con un poco más detalle de las relaciones que se producen al interior de la sociedad mapuche”⁴³.

Tras esta verdadera declaración de cambio metodológico-interpretativo, Martínez propone un análisis más en detalle para rastrear, histórica y sociológicamente, la constitución de un espacio o esfera pública mapuche a partir de la emergencia de nuevos actores, estrategias y agendas que pasan a ser conflictivas entre sí⁴⁴. La primera denuncia que apuntala toda una tradición antropológica dice relación con la aceptación de ciertos esquematismos que han simplificado la complejidad del mundo mapuche, imputándoles, desde fuera, casi como una práctica etnificadora, una coherencia discursiva sobre la demanda territorial, la autonomía política y la organización y movilización comunitaria.

La deconstrucción del supuesto de la coherencia de discursos mapuche pasa por analizar los comportamientos y prácticas discursivas y las transformaciones del rol y función histórica, pre y post reduccional, del *Longko* como representante de la comunidad. El autor anuncia su propósito central a partir de una interesante perspectiva que intenta “(...) *explicar cómo se produce representación al interior y exterior de las comunidades, las dificultades para establecer espacios deliberativos y, las relaciones que se producen entre comunidades territoriales y organizaciones étnicas de alcance más general*”⁴⁵. Esta perspectiva analítica revisa los cambios a partir de las estructuras de poder mapuche expresadas en la figura del *Longko* tras el período reduccional.

En este sentido, los cambios que imponen las reducciones posibilitan la emergencia de una nueva forma de organización del poder comunitario, antes restringido al *Longko* (a nivel interno de la comunidad), que ahora van a tomar las comunidades en un progresivo proceso de democratización de los derechos individuales que fue instalando el Estado de Chile. ¿Cómo operaría esta soberanía comunitaria con relación a la constante deslegitimación del *Longko* al interior de la comunidad que representa? Y, por otro lado, ¿cómo puede articularse tal democratización comunitaria fuera de la propia comunidad en lo que se ha denominado la esfera pública? El autor introduce una clasificación histórica por etapas, en la que la movilización indígena va tomando nuevas formas y procesos de legitimación y deslegitimación de sus autoridades adscritas, a su vez, a diversidad de intereses de posicionamiento estratégico. Claro es, que entre 1881 y 1980 la autoridad étnica se reconvierte a un proceso de deliberación comunitaria que entra en conflicto con la dirigencia mapuche no territorial y los no mapuche que toman la labor de la representación desde la academia o la política.

⁴³ Martínez, C., “Comunidades y Redes de Participación Mapuche en el siglo XX”, Ed. Cit., p. 135.

⁴⁴ *Ibíd.*

⁴⁵ *Op. Cit.*, p. 136.

El autor nos señala que se operaría, desde el período pos reduccional⁴⁶, una doble contingencia en la acción colectiva mapuche, que tendió a fragmentar funcionalmente la participación de éstos en la esfera pública, en el sentido que no se respetaron los espacios de deliberación, acción y representación entre los distintos agentes étnicos⁴⁷. Frente a la diversidad y la contradicción de los discursos mapuche (siguiendo la lógica de su propia organización segmentada) la comunidad, por el contrario, se organiza frente a tres principios de unidad: la tierra, la ritualidad y el linaje. No obstante, los marcos interpretativos y la reflexión de la demanda étnica pasa por interpretaciones individuales y restringidas a las diferentes comunidades y líderes que, en un momento de la historia, las expresaron como parte de una agenda determinada. Por ello, durante el siglo XX las organizaciones mapuche sólo lograron constituir un espacio deliberativo precario y fragmentado⁴⁸.

En esta perspectiva, la tensión entre las comunidades, sus marcos interpretativos, la diversidad asomada desde la fragmentación y la posibilidad de una “igualdad” al interior de la comunidad, permitió una deslegitimación de los longko que hicieron uso de su linaje para seguir articulando poder. Sin embargo, estas autoridades posicionaron sus intereses y sus supuestas prácticas de representación al amparo de identidades políticas, a veces opuestas a los intereses de demanda territorial (Manguilef y Coñoepan)⁴⁹. La doble contingencia traduce la problemática de la democratización al interior de la comunidad, de su capacidad deliberativa “adentro” y su incapacidad para articular esa esfera fuera de la comunidad por lo cual va a necesitar interlocutores, mapuche y no mapuche, para ser “representados” en un orden vertical de poder.

Esta incapacidad expresa un proceso de no consenso al interior de las comunidades de los marcos interpretativos y de exégesis de la demanda étnica, quizás mejor traducida por la dirigencia no mapuche intelectualizada y/o politizada. Además, el autor contrapone, en la perspectiva de la doble contingencia, los criterios de necesidad (demanda territorial) que permite cierta cohesión comunitaria con los marcos interpretativos que permiten comprender una situación, generar identidades referenciales y promover programas de acción.

⁴⁶ Ver cita 34.

⁴⁷ Op. Cit., p. 136.

⁴⁸ Op. Cit., p. 137.

⁴⁹ Venancio Coñoepán Huenchual, diputado (primero independiente, luego por el partido Conservador) y Ministro de Tierras y Colonización del gobierno de Carlos Ibáñez del Campo en 1952. Adscrito a una postura liberal desarrollista en el seno de la tendencia de la centro derecha de la década de los 50'. Manuel Manquilef, bibliotecario del liceo de Temuco y, más tarde, diputado por el partido Liberal (1926). Este dirigió la Sociedad Caupolicán. Los miembros de la “juventud araucana” —como se autodefinieron— a inicios de los 30 controlaron la Sociedad Caupolicán de Defensa de la Araucanía. Aunque no lograron elegir parlamentarios, participaron de la atmósfera ideológica del periodo (por ejemplo, la República Socialista, surgida de una iniciativa militar y civil, en 1932, cuyos líderes “socialistas” permanecieron en la Junta de Gobierno durante 12 días). Dirigentes mapuche proclamaron mediante un Manifiesto, entonces, una República Araucana. Cfr. Ruiz, C. y Samaniego, A, *Mentalidades y políticas Wingka*. Ed. Cit.

Con todo, es posible entender que el movimiento mapuche pos reduccional no obedece a un discurso coherente y unitario que represente a todo un pueblo en función de la demanda autonómica o territorial; por el contrario, el proceso histórico que caracteriza la articulación de tales movimientos se presenta difuso, contradictorio, fragmentado y estratégicamente territorial. En este sentido, cobra relevancia la noción de identidad étnica en una clara tensión con la identidad política y de clase, como también las modalidades de resistencia mapuche que jamás fueron unitarias y que no funcionaron al unísono. La identidad, vista así, se va performing hasta adquirir, desde una perspectiva historiográfica, un grado de inhaprensibilidad y a ser interpretada desde un ejercicio de análisis diacrónico.

VI. A modo de conclusión

La historia de los movimientos identitarios revela una serie de operaciones de selección de elementos de épocas distintas, articulados tanto por los grupos hegemónicos como por los grupos subalternos en un relato que les da coherencia y los relaciona desde el proceso mismo de la hibridación. En otros términos, históricamente en el contexto latinoamericano no puede explicarse nada si no es a través del mestizaje y la hibridez, en todos los planos que delimita la cultura. Por ello, muchos autores proponen desplazar el objeto de estudio de la identidad a la hibridación intercultural.

Tengo la impresión que en la búsqueda de las autonomías y los reconocimientos étnicos en los distintos países con presencia india, que implican una clara noción y determinación empírica de la identidad cultural, no se ha operado disciplinariamente en conjunto. Es decir, las disciplinas antropológicas, sociológicas, históricas y etnohistóricas han producido campos de saber que parcelan o fragmentan la mirada sobre lo étnico. Viniendo personalmente de una formación etnohistórica, he comprobado el escaso diálogo con los estudios de historia socio-política que vinculan el problema de la etnicidad con las políticas de los estados nacionales, respecto a la asimilación cultural, en la búsqueda de la nación homogénea.

En efecto, el uso de categorías de análisis de la etnohistoria (muy preocupada por lo demás del fenómeno étnico “desde dentro”) han sido poco utilizadas en la nomenclatura del campo de los estudios analizados, mayormente vinculados a la historia socio-política, a saber; los trabajos de historia social y de mentalidades (Ruiz y Samaniego), los de sociología (García Linera), antropológicos (Bartolomé, Stavenhagen, Foerster, Bengoa, etc.). Un claro ejemplo es el uso etnohistórico de la categoría de etnogénesis, concepto que traduce necesariamente el proceso de articulación de la identidad étnica y su expresión en el contexto colonial y republicano, formulación que Quijano había traducido por reoriginalización⁵⁰ para hablar de la emergencia del “cholo” como sujeto de una identidad mestiza, lo que de alguna manera García Canclini había instalado bajo el concepto de “Cultura híbrida”. Creo que los campos

⁵⁰ Quijano, A., La colonialidad del poder. Ed. Cit.

de estudio que han tenido al indígena como objeto de discurso deben generar un diálogo que podrá facilitar la comprensión de lo étnico, en tanto comunidad de discurso que demanda la autonomía. Los métodos y los niveles de análisis trabajados en conjunto revelarán, a la larga, los fenómenos culturales “otros” con mayor precisión y podrán entenderse los procesos de demanda autonómica sin las prácticas de interlocución ideológica, política y académica que han traducido de forma deficiente lo que las comunidades quieren decir o pudieran decir, bajo ciertos contextos históricos bien específicos. En este sentido, las identidades culturales y étnicas debieran ser analizadas desde otras perspectivas, hasta ahora relativamente invisibilizadas.

Bibliografía

- Anderson, Benedict *Comunidades imaginadas; Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993.
- Bartolomé, Miguel Alberto, “Procesos civilizatorios, pluralismo cultural y autonomías étnicas en América Latina”, en *Autonomías étnicas y Estados nacionales*. Mexico, Ed. Conaculta, Instituto Nacional de Antropología, 1998, pp. 171-194.
- Bengoa, José, *La emergencia indígena en América Latina*, México, FCE, 1994.
- Beverley, J., Oviedo, J., Aronna, M, “Manifiesto Inaugural” Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos en: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (comp.) *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México, Ed. Miguel Ángel Porrúa, 1998.
- Boccara, Guilloume, “Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)” *Hispanic American Historical Review*, núm. 79.3, Duke, 1998, pp. 425-461.
- Foerster, Rolf “Sociedad mapuche y sociedad chilena: la deuda histórica” en: *Polis* Vol. 1 N° 2, Santiago, Universidad Bolivariana, 2001, pp. 1-19.
- García Canclini, Néstor, *Culturas Híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad* Buenos Aires, Ed. Paidós (Nueva Edición), 2001.
- García Linera, Álvaro, *La Potencia Plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- Gruzinski, Serge *El pensamiento mestizo*, México, FCE, 2000.
- Martínez, Christian, “Comunidades y Redes de Participación Mapuche en el siglo XX. Nuevos actores étnicos, doble contingencia y esfera pública” en Christian Martínez y Marco Estrada (eds.) *Las disputas por la etnicidad en América Latina: Movilizaciones indígenas en Chiapas y Araucanía*, Santiago, Ed. Catalonia-Usach, 2009, pp. 135-153.
- Pérez Ruiz, Maya “Factores que limitaron el reconocimiento de la autonomía indígena en México” en Christian Martínez y Marco Estrada (eds.) *Las disputas por la etnicidad en América Latina:*

- Rabasa, José, *Movilizaciones indígenas en Chiapas y Araucanía*, Santiago, Ed. Catalonia-Usach, 2009, pp. 79-100.
- “Límites históricos y epistemológicos en los estudios subalternos” en: Mabel Moraña (Ed.) *Nuevas Perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los Estudios Culturales*. Santiago, Ed. Cuarto Propio, 2000, pp. 107-118.
- Ruiz, Carlos y Samaniego, Augusto, *Mentalidades y políticas wingka: Pueblo mapuche, entre golpe y golpe (De Ibáñez a Pinochet)*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), 2008.
- Stavenhagen, Rodolfo, “*La cuestión étnica*” México Ed. Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos., 2008.