

**Historia, cultura e identidad. Pensar al “indio”
desde los movimientos indígenas actuales.
América Latina, 1980-2010**

Francisco Burdiles Valdebenito

Historia, cultura e identidad. Pensar al “indio” desde los movimientos indígenas actuales. América Latina, 1980-2010

Francisco Burdiles Valdebenito

fburdiles@gmail.com

Francisco Burdiles, estudiante de Licenciatura en Historia, Universidad de Chile. Actualmente se encuentra finalizando su Informe de Seminario de Grado, adscrito al proyecto FONDECYT “Historia del cuerpo y colonización del imaginario: el caso de la Capitanía General de Chile”, a cargo de la profesora Alejandra Araya. Se desempeña como colaborador académico en el área de teoría y metodología de la historia del Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Chile. Sus principales líneas de investigación son la historia de las mentalidades y la historia del cuerpo, con particular atención en el periodo colonial.

Resumen

Este artículo pretende reflexionar sobre los conceptos de historia, cultura e identidad, dentro de la construcción de las identidades étnicas y/o raciales, a partir del giro que presentaron los movimientos indígenas latinoamericanos desde la década de los ochenta hasta nuestros días. Para esto, se posiciona la pregunta por qué/quién es el indio como núcleo medular de las reflexiones. El objetivo central es demostrar que, dentro de un contexto de inestabilidades políticas, económicas, sociales y epistemológicas, existe un cambio en las formas de concebir y aplicar estos conceptos, tanto por los intelectuales dedicados a pensar sobre los indígenas, como por los mismos sujetos interpelados. Esto adquiere una importancia vital a la hora de pensar en la historia como una disciplina crítica que pretende intervenir y transgredir las situaciones de opresión –material y/o simbólica– en las que viven determinados sujetos, en este caso, los indígenas.

Palabras clave: *Historia, cultura, identidad, indígena, movimientos indígenas.*

Hoy, las identidades étnicas y/o raciales¹ resultan de un gran interés tanto para las áreas disciplinares académicas, como para los movimientos sociales ligados a estos temas. La instalación de nuevos sujetos de estudio, nuevos modelos interpretativos y, por ende, de nuevas preguntas de investigación en las ciencias sociales y humanidades, junto al posicionamiento de grupos indígenas dentro de los movimientos sociales en los últimos cuarenta años, ha provocado que la pregunta por el indio tenga una vitalidad nunca antes vista. En este texto pretendo reflexionar sobre las relaciones que se pueden establecer entre historia, cultura e identidad, dentro de las identidades étnicas y/o raciales y su relación con el contexto en que surgen los nuevos movimientos indígenas latinoamericanos. Para esto sitúo el problema dentro del marco espacial y cultural que es América Latina, y utilizo como nudo problemático la pregunta por quién es el indígena.

Considero que esta pregunta es pertinente para el objetivo propuesto, en tanto su función apelativa misma remite a un grupo de reflexiones que atraviesan, por un lado, el campo meramente historiográfico, y, por otro, aquel que remite más bien al de la política. Desde la primera mirada, esta interrogante permite cuestionar las formas con las cuales ciertos historiadores se permiten hablar por sus sujetos de estudio, sin reparar en los mecanismos por los cuales los construyen, delimitan y cargan de sentido, ayudando – las más de las veces– al mantenimiento de ciertos supuestos que exceden al estereotipo. Desde una segunda óptica, se puede pensar que la respuesta a esta pregunta, ya sea desde el contexto de los nuevos movimientos indígenas latinoamericanos, como del de los españoles del siglo XVI o XVII, permite incidir en una esfera del ejercicio político, en tanto se piense al intelectual –en este caso el historiador– como aquel que debiese ayudar a develar ciertas zonas que podrían parecer grisáceas para los objetivos políticos de determinados movimientos. Pero también, y por sobre todo, se trata de un cuestionamiento pertinente porque la misma pregunta y posterior respuesta, permiten solventar el problema de quiénes deban ser aquellos que puedan sentirse partícipes de la movilización indígena.

En este trabajo sostengo que, dentro del escenario en que surge aquello que se ha denominado como nuevos movimientos indígenas, se puede apreciar un giro en las formas

¹ Para los fines prácticos de esta propuesta no indagaré en una discusión teórica sobre estos conceptos (raza y etnia). Peter Wade realiza este ejercicio de una forma bastante hábil en su obra *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, en la cual, si bien asume una diferencia entre estos términos (la raza ligada a expresiones más físicas de la diferencia, mientras la etnicidad trata de la diferencia cultural tendiente al lugar de origen/residencia), concluye señalando que en la práctica se utilizan indistintamente. Ver, Peter Wade, *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Quito, ABYA-YALA, 1997.

de concebir y relacionar los conceptos de historia, cultura e identidad, que llevan a que la pregunta por “el indio” adquiera nuevas características y, como correlato, nuevas formas de afrontarla y responderla. Ahora bien, lo particular de este momento es que, a diferencia de otros en que la interrogante se posó en la mente de diversos personajes, ahora fueron y son los mismos indígenas quienes se preguntan y responden por su calidad de indios, presentando a la colonización como el hecho político –y no sólo histórico– que funda dicha condición, y a la decolonialidad como uno de los horizontes necesarios.

Para presentar esta hipótesis divido el trabajo en dos partes: una que trata sobre los nuevos movimientos indígenas, y otra que refiere al giro en los tres conceptos propuestos. En el primer apartado pretendo dar cuenta del contexto en el que nacen dichos movimientos y explicar sus características, estableciendo un especial correlato con las propuestas de los pensadores indigenistas, que vendrían a ser los antecesores de estos nuevos movimientos. Posteriormente, intento identificar los quiebres dentro del uso de los conceptos de historia cultura e identidad, para ver las relaciones que guardan entre sí, así como con el surgimiento de estos nuevos movimientos indígenas y sus características.

El nacimiento de los nuevos movimientos indígenas

A partir de la segunda mitad del siglo XX se desarrollan una serie de transformaciones tanto a nivel socio-político como epistemológico dentro del mundo occidental. Esta doble dimensión de cambio fue relevante para la formación de las nuevas organizaciones indígenas y sus estrategias políticas. En primer lugar, la crisis y caída del Estado de bienestar dentro de las naciones latinoamericanas a lo largo de la década del setenta y ochenta pusieron coto a una serie de medidas de protección social y políticas de integración que habían comenzado en las primeras décadas del siglo XX, de las cuales los indigenistas habían obtenido la disposición política central para implementar los proyectos de integración nacional que atesoraban. Esta abrupta caída, que tuvo manifestaciones particulares dependiendo del país que se analice (el caso de Chile muestra una particularidad, al ser la primera nación latinoamericana en dejar este modelo político tras el golpe de Estado del dictador Augusto Pinochet), llevó a la formulación de nuevas preguntas dentro de los pueblos indígenas y la gente dedicada a su estudio. ¿Hay progreso? ¿Realmente hay progreso respecto de la

situación de los indígenas en el mundo? ¿El modelo de desarrollo y modernidad, como lo planteaban los indigenistas, es óptimo para los pueblos indígenas?².

Las respuestas a estas preguntas fueron categóricas. No hubo progreso, no ha habido progreso para los pueblos indígenas, y, si se seguía bajo las líneas de acción que se mantenían hasta entonces, una mejoría en la situación de los indios dentro del continente latinoamericano sería solamente una quimera. El paradigma del desarrollo, que albergó al movimiento indigenista, no encuentra más adherentes al verse truncados sus objetivos³. De esta forma, se toma conciencia de la condición de ciudadano de segundo orden, carente de una serie de derechos civiles y políticos (más adelante utilizarán el concepto de derechos humanos), indispensables, se dirá después, para el pleno desarrollo de la vida nacional en comunidad.

Al mismo tiempo, las relaciones con la clase política dentro de este periodo no fueron muy fructíferas para los que abogaban por la causa indígena. La izquierda política, que se podría pensar más cercana a este tipo de demandas, estaba preocupada de otros asuntos, con lo cual no incluyen la demanda indígena dentro de su proyecto social y político. Al respecto, Díaz-Polanco señala que “en la medida en que muchas veces ni siquiera se asume la existencia políticamente relevante de estas entidades de identidad sociocultural, la izquierda latinoamericana se muestra incapaz de incluir en su proyecto político tales reivindicaciones particulares”⁴. Esta escasa relación entre la clase política de izquierda y los movimientos indígenas, se debe, principalmente, a la visión aún ortodoxa de los partidos de izquierda latinoamericanos, en donde el sujeto histórico y político por excelencia es el proletariado. La causa indígena es la causa de la izquierda siempre y cuando el indígena se asimile al obrero. Sobre el mismo tema, Guillermo Bonfil señala que “los partidos y las organizaciones nacionales de izquierda, a juzgar por sus posiciones (o, más bien, su falta de posición), no han logrado aceptar, ni teórica ni prácticamente, el hecho ‘movilización política india’; en realidad, no han aceptado un hecho previo: el indio”⁵. Como se puede apreciar, esta

² Rodolfo Stavenhagen, “La emergencia de los pueblos indígenas como nuevos actores políticos y sociales en América Latina”. En: Fabiola Escárzaga y Rafael Gutiérrez (eds.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo, Gobierno del Distrito Federal, Casa Juan Pablo, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, 51.

³ *Op. Cit.*, 53.

⁴ Héctor Díaz-Polanco, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI, 1991, 133.

⁵ Guillermo Bonfil, *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1981, 16.

idea, propia de un marxismo/socialismo eurocéntrico, se encuentra completamente ajena a las propuestas del intelectual peruano indigenista José Carlos Mariátegui, quien proponía que el sujeto revolucionario por excelencia dentro del Perú, y Latinoamérica en general, era el indio.

Uno de los factores centrales que hicieron posible la emergencia indígena en América Latina fue la conciencia de pertenecer a una sociedad diferente. Este fenómeno se fue gestando a partir de dos situaciones específicas de la historia latinoamericana del siglo XX. Por una parte, la educación que había sido entregada a los miembros de pueblos indios por las políticas integracionistas del proyecto indigenista facilitó el desarrollo de una capa intelectual dentro de las comunidades de indios, los cuales pudieron asimilar ciertos elementos de la sociedad, por así llamarla, occidental, y apropiarlos a las necesidades e intereses propios de su pueblo. Al respecto, Bonfil señala que:

La educación indigenista ha tenido siempre como meta preparar al indio para que deje de serlo: facilitar el “pase”, la ladinización, la modernización que comienza por devaluar la cultura propia. Los efectos de estas acciones, aunados al deterioro de las condiciones de vida en las comunidades, provocan, finalmente, el deseo de cambio, sobre todo en las generaciones jóvenes que buscan a través de la emigración, la educación o cualquier otro camino, el acceso a los niveles y formas de vida que han aprendido a valorar positivamente⁶.

Luego, agrega que “el encuentro de ese sector proclive a la desindianización con la realidad de oportunidades limitadas, más difíciles aún de alcanzar debido a la condición desventajosa en que frecuentemente se halla, produce frustración y anomia”⁷. Esta situación, en tanto fenómeno social y no meramente particular, posibilita dialécticamente otra reacción: “la decisión de luchar por espacios y oportunidades propios, exclusivos para la población india”⁸.

A su vez, tanto la educación indigenista, en un primer momento, como la apertura neoliberal y las nuevas ofertas turísticas que ponían énfasis en las particularidades indígenas, generaron una creciente migración de población india a los centros urbanos (esto se puede apreciar principalmente en Bolivia, y en menor medida en Ecuador):

⁶ *Op. Cit.*, 33.

⁷ *Op. Cit.*, 34.

⁸ *Ibidem*.

La migración hacia los centros urbanos, considerada frecuentemente como un índice de desindianización, facilita el contacto entre jóvenes procedentes de grupos diferentes, quienes pueden percibir entonces la naturaleza de la condición común de indios y adquirir una conciencia india más amplia y combativa. Se crea, entonces, una nueva dirigencia india, que tiene, además, una mayor experiencia en el trato con la sociedad dominante⁹.

Estas características, tanto del contexto en el que nacen los nuevos movimientos indígenas como los elementos que lo posibilitaron, fueron de una importancia crucial para la configuración de una conciencia de pertenencia a una sociedad diferente. Comienzan así, a gestarse algunos de los elementos centrales de esta nueva emergencia indígena, los cuales se materializarán en la Reunión de Barbados en 1977, en la cual se instalan tres claves discursivas: la noción de diferencia (y, por lo tanto, la lucha por el reconocimiento), el concepto del colonialismo, y las estrategias de descolonización.

Ahora bien, en un plano intelectual, las nuevas ideas de estos movimientos indígenas pudieron plantearse a partir de un quiebre dentro de algunos de los postulados político-epistemológicos que se dieron en la segunda mitad del siglo XX, y que causaron gran influencia en las décadas de los ochenta y los noventa. Estos desplazamientos teórico-políticos se deben, según Díaz-Polanco, a una crisis epistemológica y política dentro del marxismo¹⁰. De esta forma, es posible visualizar tres desplazamientos que resultan fundamentales para la formación política de los nuevos movimientos indígenas.

a) Espacios de dominación: tradicionalmente los movimientos sociales que se habían manifestado hasta la década del setenta tenían como núcleo central a las estructuras socioeconómicas de dominación, y desde allí se generaban las críticas hacia el sistema y se creaban los planes de acción. Posterior a esto, y gracias a la influencia teórica de autores como Gramsci, se pudo superar el menosprecio del papel sociopolítico de la cultura, y de los fenómenos de hegemonía que esta posibilitaba. Este giro dentro de las concepciones de los movimientos sociales hizo posible la existencia de un movimiento indígena que no sólo se preocupara de problemas coyunturales ligados a la tierra, sino que también de otras formas de

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ Díaz-Polanco, *Op. Cit.*, 136.

violencia estructural y simbólica que dominaba a los indios. El cambio otorgado al lugar de la cultura dentro de las luchas políticas indígenas, tuvo como correlato una nueva concepción de los grupos étnicos: “las etnias (grupos indígenas) no son simples reminiscencias del pasado, sino configuraciones socioculturales contemporáneas”¹¹, con lo cual, se daba paso a pensar el hecho de la colonización no como un mero acontecimiento en la historia de América Latina, sino como un hecho político que atraviesa la historia americana y dota de sentido a las comunidades indígenas.

b) Cambios en el sujeto: la idea pretérita que afirmaba que el único sujeto histórico con potencialidad revolucionaria era el proletario, cada vez más fue siendo dejada de lado por parte de los grupos que pretendían la configuración de un cambio social. La apertura de nuevos movimientos sociales, que no sólo se veían atravesados por una dominación socioeconómica, hizo menester superar esta idea y pensar a nuevos actores sociales como sujetos históricos y, principalmente, sujetos políticos. En relación a esto, Díaz-Polanco mantiene que “no se trata tan sólo de considerar la relevancia de los sujetos sociales ya existentes en un momento dado, sino además de aquellos sujetos sociales que va creando el mismo proceso sociopolítico en el curso de su desarrollo como constructor de consenso”¹². En estricto rigor, los sujetos sociales que se constituyen en fuerzas motrices, en tanto grupos conscientes y con iniciativa política, son en realidad creaciones del propio proceso, no existen *per se*, ni fuera de un contexto social, económico, político y cultural.

c) Intelectuales orgánicos: gran parte de los movimientos indígenas que nacen al alero de la nueva emergencia india en la década de los noventa, se caracterizan por tener un grupo de intelectuales que intentan justificar, explicar y/o generar propuestas sobre su condición, para la comprensión de sus propios pueblos, como para el mundo “occidental”. Estos intelectuales son miembros de los pueblos indígenas, y desde su lugar indiano, reclaman derechos para sus comunidades. Ahora bien, estos no son cualquier tipo de intelectuales, sino que intelectuales “orgánicos”, capaces de realizar las elaboraciones culturales y socializarlas, tanto dentro de sus comunidades, como en la sociedad mayor.

¹¹ Díaz-Polanco, *Op. Cit.*, 137.

¹² *Op. Cit.*, 138.

Los elementos señalados hasta acá fueron los que posibilitaron el desarrollo organizativo de los movimientos indígenas en la década de los ochenta, y su posterior irrupción política en la década de los noventa. Ahora, si bien a lo largo del texto se han esbozado algunas de las características que presenta este resurgir de las organizaciones indias, creo necesario hacerlas explícitas y explicar algunas de sus particularidades.

En primer lugar, una de las características fundamentales que se pueden apreciar a primera vista, y que marca una distancia considerable de los movimientos indigenistas que los precedieron, es que sus miembros, ya sean dirigentes o no, son indígenas o reclaman su calidad de indio. El pensamiento indio, como se ha señalado, se relaciona con una toma de conciencia de una situación especial dentro del contexto nacional y americano. Afirma la existencia de una única y diferente civilización india, de la cual son expresiones particulares las culturas de los diversos pueblos americanos. Ahora bien, Bonfil hace hincapié en señalar que “las diferencias entre las diversas etnias han sido acentuadas por el colonizador, como parte de su estrategia de dominio”¹³. Por su parte, los indígenas señalan que en la historia americana se ha pretendido fragmentar al pueblo indio que comparte una misma civilización, estableciendo fronteras, ahondando diferencias y provocando rivalidades.

Bajo la misma lógica de la civilización india, se crea el concepto de indianidad, el cual ayuda a la identificación y solidaridad entre los indios. Como señala Bonfil, este concepto “no es un postulado táctico sino la expresión necesaria de una unidad histórica basada en una civilización común”¹⁴, la cual, además, se encuentra conectada por más de cinco siglos de dominación colonial. Esta idea base de los movimientos indígenas actuales ha recibido el nombre de panindianismo, y es, entre otras, una de las principales banderas de lucha de las nuevas movilizaciones indias.

La idea del panindianismo lleva a otra de las características fundamentales de estos nuevos movimientos: la crítica a la experiencia colonial. Sitúan a la conquista y la posterior colonización no como un mero acontecimiento, sino como un hecho político que se desplaza hasta nuestros días. ¿Qué le da al indio su calidad de tal? No es el pertenecer a una etnia, sino que estar bajo las lógicas estructurales de la dominación colonial. Ser un producto colonial. Bajo esta lógica, uno de los proyectos principales de estos nuevos

¹³ Bonfil, *Op. Cit.*, 37.

¹⁴ *Op. Cit.*, p. 140

movimientos vendría a ser la descolonización, puesto que no hay solución al problema indígena si no se gesta una empresa que desarticule las estructuras coloniales dominantes. Para esta empresa general, una de las tareas particulares es la descolonización de la historia.

Es posible visualizar esta empresa intelectual en una serie de agrupaciones indígenas que han comenzado a escribir su propia historia, alejada de aquella que ha sido escrita y enseñada por el invasor. Un caso emblemático es el de las comunidades Aymara en el norte de Chile, las que han intentado construir una historia que permita rescatar la memoria de su pueblo y generar así, las bases de una nueva identidad étnica colectiva que ayude al auto-reconocimiento¹⁵.

Como corolario, pero no por ello menos importante, se puede ver que las demandas de estos movimientos se caracterizan por ser de tipo nacional, a diferencia de lo que sucedía en el indigenismo. El objetivo central de estas agrupaciones es articular un nuevo proyecto nacional, alterar sus formas, cambiar sus estructuras (en los movimientos indigenistas, el objetivo era integrar a los indígenas al ya delimitado proyecto nacional). Desde esta visión, se pretende generar uno de los cambios políticos más interesantes, pero no por eso completamente novedoso, dentro de las demandas sociales, políticas y culturales del último tiempo: la autonomía.

Para Díaz-Polanco, la autonomía es un “recurso de que una sociedad puede valerse en un momento de su desarrollo concreto para resolver el conflicto étnico-nacional”¹⁶. No es sólo un “dejar hacer”, una permisión más o menos amplia para que los grupos étnicos se ocupen de sus propios asuntos o para que mantengan sus usos y costumbres. Es algo más complejo que eso. Es un régimen político-jurídico acordado que implica la creación de una verdadera colectividad política en el seno de la sociedad nacional. En palabras de Polanco, “los rasgos específicos de la autonomía estarán determinados, de una parte, por la naturaleza histórica de la colectividad que la ejercerá; y, de otra, por el carácter sociopolítico del régimen estatal-nacional en que cobrará existencia institucional y práctica”¹⁷. De esta forma, la autonomía vendría a ser el correlato indisoluble del nacimiento de una conciencia

15 Revisar de Claudia Zapata, “Atacameños y aymaras. El desafío de la ‘verdad histórica’”, en *Estudios Atacameños*, N° 27, 2004, 169-187 y “Memoria e historia. El proyecto de una identidad colectiva entre los aymaras de Chile”, en *Chungará. Revista de Antropología chilena*, Vol. 39, N°2, 2007, 171-183.

16 Díaz-Polanco, *Op. Cit.*, 150.

17 *Op. Cit.*, 153.

de la diferencia, elemento, como ya he dicho, central dentro de los nuevos movimientos indígenas.

Historia, cultura e identidad: nuevas preguntas y desplazamientos

Desde que el europeo entra en primer contacto con las sociedades originarias que habitaban lo que hoy conocemos como América, ha apelado a la relación de los términos historia, cultura e identidad para poder responder la pregunta por sus “otros” culturales de entonces: los indígenas. Las formas en que se comprenden estos conceptos y la relación que de ellos se hace, han sido cruciales a la hora de establecer las identidades étnicas y/o raciales de ciertos grupos. Ahora bien, como las relaciones que se postulan entre estos términos, al igual que las ideas mismas que se tienen de los conceptos, no se encuentran fuera de la historia, sino, por el contrario, responden a su lugar y espacio de enunciación, me remitiré al cambio de paradigma que se puede apreciar desde la segunda mitad del siglo XX, para ser más exactos, desde la década del setenta. Escojo este lugar dada la particularidad que presenta al haber sido el escenario de sujetos que reclamaron su indianidad, como ya he señalado, poniendo en tensión las ideas sobre la identidad indígena que hasta entonces se mantenían.

A partir de los trabajos de intelectuales como Edward Said, quien, a su vez, se nutría de las lecturas de Michel Foucault y Frantz Fanon, entre otros, algunos investigadores latinoamericanos han intentado instalar una nueva forma de responder la pregunta por el indio y su identidad. Para ellos, los indígenas no eran los portadores de una diferencia cultural radical como se entendía en los tiempos de la antropología clásica. Para entonces, los límites entre las culturas eran claros y fijos, con lo cual se permitía hablar de expresiones o sujetos culturales auténticos, siendo la clave de dicha autenticidad cuánto más o menos se acercara a las tradiciones prístinas de su cultura. Dentro de esto, la idea de otredad es clave, ya que mientras más diferente sean de la cultura occidental europea, más tradicional y puro se será.

Como se puede apreciar, dentro de este contexto el término cultura se pone en tensión cuestionando las ideas que hasta entonces se tenían sobre él. Si bien el concepto de cultura ya había pasado de haber sido comprendido como sólo las expresiones artísticas

ligadas a las bellas artes, a posicionarse como la “totalidad de las formas de vida”¹⁸, no es sino hasta los aportes del palestino Edward Said en donde esta idea de cultura se desprende de su concepción exclusivista y pura que la pretendía no contaminada ni intervenida por las relaciones sociales que la componen. Así, a partir del contexto de fines de la Guerra Fría, la caída de las grandes ideologías y el nacimiento de nuevos actores y movimientos sociales, el autor palestino propone una “idea de cultura integrada a las relaciones sociales cotidianas, interferida por la historia, por los intereses de distintos actores y sus ideologías”¹⁹. Para Said, la cultura vendría a ser un campo de batalla en el cual se enfrentan distintas causas políticas e ideológicas. Esta idea de cultura resulta útil para pensar hoy en las identidades étnicas y las diferencias culturales, sobre todo si se pretende posicionar la causa indígena desde un horizonte político reivindicativo.

La tesis que se plantea anteriormente cala profundo en la idea de historia y en cómo esta afecta en las identidades étnicas y/o raciales. El uso de un pasado ha sido fundamental para la construcción de este tipo de identidades dentro de cada grupo. En el caso de las identidades indígenas, la historia se ha utilizado tanto para negar la existencia de este grupo social (periodo republicano), como para reposicionar el tema y al sujeto indígena (indigenismo). Incluso, algunas comunidades indígenas como los intelectuales mapuches tradicionalistas, han utilizado la historia para construir un pasado idealista anterior a la derrota frente a los occidentales, la cual ayudaría a fundamentar su lucha²⁰. Pero, por otro lado, y como iba señalando, este giro en el concepto de cultura lleva a un cambio en la idea de cómo se aplica la historia dentro de las identidades étnicas, el cual remite a una necesidad de situar históricamente a las culturas para ver a qué relaciones de poder se encuentran subordinadas. Al mismo tiempo, se presenta la idea de que las culturas no tienen una historia, sino que presentan múltiples trayectos. Aquí destaca el aporte que hace el intelectual mapuche José Ancán, quien postula tanto para el presente como para el pasado la necesidad de tener en cuenta la heterogeneidad dentro de las culturas y sus historias posibles²¹.

A partir de estas nuevas relaciones entre cultura e historia, se llega a una idea menos esencialista de este concepto, en donde las influencias de las teorías sociales posestructuralistas han llevado a concebir a los sujetos como entes fragmentados,

¹⁸ Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009, 28.

¹⁹ Claudia Zapata, “Edward Said y la otredad cultural”, en *Atenea*, N° 498, II semestre, 2009, 62.

²⁰ Claudia Zapata, “Los intelectuales indígenas y la representación. Una aproximación a la escritura de José Ancán Jara y Silvia Rivera Cusicanqui”, en *Revista indígena*, N° 9, 2005-2006.

²¹ *Ibidem*.

inestables, múltiples, mutables. En palabras de Peter Wade, “como corolario, tenemos una óptica antiesencialista de la identidad: una persona, y menos aún un grupo o categoría, no posee una esencia subyacente o un centro que defina el carácter general”²².

La relación que en las últimas décadas se ha hecho, tanto por parte de los intelectuales occidentales como por sus pares indígenas, entre los conceptos propuestos ha llevado a concluir que las identidades étnicas y/o raciales, al igual que las diversas formas de identidad, son un producto del devenir histórico y, por ende, construidas socio-culturalmente.

Desde mi punto de vista, esta idea de las identidades contextuales, situacionales, multívocas, construidas, conlleva a un cambio drástico en la pregunta y respuesta que se haga sobre el indio. Esto por dos razones: en primer lugar, la pregunta pertinente ya no vendría a ser qué es el indio, sino quién es el indio²³, con lo cual se genera un desplazamiento desde una pregunta ontológica que posee una respuesta ideal, preexistente a la situación histórica, material y cultural de los sujetos interpelados, a una pregunta contextualizada, que pretende dar cuenta de condiciones de existencia y no de esencias. Este cambio no es ingenuo, ni meramente filosófico, es también ideológico en tanto se asume un proyecto político emanado de la condición de los sujetos indígenas, condición que, a mi modo de ver, comienza y termina en la situación colonial. En segundo lugar, permite una mayor apertura de las causas indígenas, o de los subalternos para usar un término más general, en tanto posibilita una mayor gama de posibilidades de acción y de sujetos que se sientan –y se les permita sentir– identificados con dichas causas. La explicación de esto radica en no encerrar y someter al indígena a aquello que por siglos se ha creído que es: miembro de una cultura tradicional, pura, no interferida por elementos occidentales y representante de una diferencia materializada y visualizada.

²² Peter Wade, *Op. Cit.*, 28.

²³ Se toma esta distinción del texto de Hannah Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

Conclusión

Los nuevos movimientos indígenas latinoamericanos surgen dentro de un contexto de inestabilidad y cambios tanto a nivel social y político, como cultural. Los fracasos y triunfos de sus antecesores, los indigenistas, como del proyecto nacional del cual eran parte, se convirtieron en el combustible que permitiría que la llama se prendiese dentro del continente. De esta forma, se fueron configurando grupos no menores de indígenas que comenzaron a preguntarse por ellos mismos, y su condición como tales. Se perfilaron nuevos horizontes políticos, nuevas estrategias, nacieron nuevos actores (intelectuales indígenas), que pusieron en tensión las concepciones que tradicionalmente se tenían y tienen sobre lo que debiese ser un sujeto indígena, sus prácticas, características y objetivos.

Dentro de este escenario, y partir de un cambio en el uso de los conceptos de historia, cultura e identidad, se pone bajo ojo crítico la idea de lo indígena y del “indio”, apelando a lo poco consistente que se presenta el concepto frente a los ojos de una historia no esencialista, donde los tiempos, con sus sincronías y diacronías, se lo devoran. Asimismo, este giro conceptual nos llama la atención diciéndonos que no existen los sujetos puros, que aquel que es indio en el siglo XVII, quizás no lo sería en el XVIII, ni en nuestro días, donde el mapuche urbano apela a su calidad de indio en las calles de las ciudades más importantes de nuestro país.

Ahora bien, a partir de esto mismo, cuando se presenta la pregunta sobre “¿qué/ quién es el indio/indígena?”, resta afirmar que la respuesta no puede dejar de estar contextualizada, puesto que cada imagen que se ha construido sobre este sujeto apela a los proyectos políticos que ha detentado aquel que ejerce la dominación. Sin embargo, existe una condición que atraviesa todas las definiciones: el indígena es un sujeto producto de una experiencia colonial en la cual, mediante fuerzas y ejercicios desiguales de poder, se lo ha construido, delimitado y dominado.

Bibliografía

Arendt, Hannah, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

Bonfil, Guillermo, *Utopía y revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1981.

Díaz-Polanco, Héctor, *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, México, Siglo XXI, 1991.

Fanon, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal, 2009.

Said, Edward, *Orientalismo*, Madrid, Prodhufi, 1990.

Stavenhagen, Rodolfo, “La emergencia de los pueblos indígenas como nuevos actores políticos y sociales en América Latina”. En: Fabiola Escárzaga y Rafael Gutiérrez (eds.), *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*, México, Gobierno del Distrito Federal/Casa Juan Pablo/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

Wade, Peter, *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Quito, ABYA-YALA, 1997.

Williams, Raymond, *Marxismo y literatura*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009.

Zapata, Claudia, “Atacameños y aymaras. El desafío de la ‘verdad histórica’”, *Estudios Atacameños*, N° 27, 2004.

–, “Los intelectuales indígenas y la representación. Una aproximación a la escritura de José Ancán Jara y Silvia Rivera Cusicanqui”, *Revista indígena*, N° 9, 2005-2006.

- “Cultura, diferencia, otredad y diversidad: apuntes para discutir la cuestión indígena contemporánea” En: José Santos Herceg (ed.), Integración e interculturalidad. Desafíos pendientes para América Latina, Santiago, Ediciones Universidad de Santiago de Chile/ Instituto de Estudios Avanzados, 2007.
- “Memoria e historia. El proyecto de una identidad colectiva entre los aymaras de Chile”, Chungara, Revista de Antropología chilena, Volumen 39, N°2, 2007.
- “Edward Said y la otredad cultural”, Revista Atenea, N° 498, II semestre, 2009.