

A PROPÓSITO DEL CONCEPTO “INDÍGENA”

CLAUDIA ZAPATA SILVA

Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos - Universidad de Chile

Doctora en Historia con mención en Ethnohistoria, Universidad de Chile. Se ha especializado en historia contemporánea de América Latina, en movimientos indígenas y en pensamiento crítico latinoamericano. Entre sus publicaciones se encuentran los libros *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo* (Editorial Abya Yala, Quito, 2013), *Franz Fanon desde América Latina. Lecturas de un pensador del siglo XX* (Editorial Corregidor, Buenos Aires, 2013, en conjunto con Elena Oliva y Lucía Stecher) y *Postcolonialidad y nación* (Editorial Lom, Santiago, 2003, junto a Grínor

Rojo y Alicia Salomone). También es autora de capítulos de libros y numerosos artículos publicados en revistas especializadas. Actualmente dirige el proyecto de investigación “Representaciones de la diferencia y propuestas sobre diversidad cultural en la escritura de autores afrodescendientes e indígenas en América Latina a partir de 1950”, del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Chile (Fondecyt). En enero de 2015 recibe el Premio Ezequiel Martínez Estrada de Casa de las Américas por el volumen *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*.

claudia_zcl@uchile.cl

Recibido: 20/05/2017

Aceptado: 29/05/2017

Disponible en línea: 30/06/2017

This work is licensed under the Creative Commons © Claudia Zapata Silva

A propósito del concepto “indígena”

2017 | América Crítica. Vol. 1, n° 1, giugno 2017: 193-198

DOI: 10.13125/americacritica/2948



Una y otra vez quienes nos dedicamos a la investigación de las sociedades indígenas nos encontramos con que los conceptos principales de nuestros estudios, ya sea "indio" o "indígena", no remiten a significados estables sino al contrario, nos colocan en un terreno teórico nebuloso. En mi caso esto ha sido particularmente evidente, pues mis trabajos se han centrado en períodos relativamente recientes (segunda mitad del siglo XX y comienzos del siglo XXI), más específicamente en sujetos indígenas urbanos (la mayoría nacidos en la ciudad), con formación universitaria, autores de escrituras donde elaboran representaciones de sus pueblos y que paralelamente han desarrollado distintas formas de militancia política, en definitiva, sujetos que no responden a las expectativas de "otredad" que suelen depositarse en los indígenas. Para quienes mantienen la obsesión por establecer con nitidez la línea divisoria entre los indígenas y Occidente puede llegar a parecer que estos sujetos no deberían ser considerados como indígenas, más todavía si se considera que no pocos de estos autores combaten esos imperativos a través de discursos críticos o de

proyectos estéticos que conceden centralidad a lo borroso y lo "contaminado", como ocurre con el poeta mapuche urbano David Aníñir Guilitraro, quien titula su poemario más importante como *Mapurbe*, en el cual habla de "mapuches de hormigón" y "somos los nietos de Lautaro tomando la micro"¹ (Aníñir 2009).

En mis trabajos he tratado de no pasar por alto estos nudos problemáticos y en varios de ellos los he instalado como un punto de partida para ingresar a lo que me parece que es el tema de fondo cuando hablamos de "indígenas" (Zapata 2013) y que es, todavía, la tensión política que hemos heredado de un proceso histórico violento, conflictivo y fundante en el cual se instaló, construyó y recreó la jerarquía superior-inferior que allana el camino al despojo material y a la inferiorización cultural de los pueblos indígenas americanos. Con este convencimiento he sostenido algunas ideas básicas que se desprenden de ese principio de inestabilidad intrínseca que mencioné al comienzo de esta nota: una de ellas es afirmar que es infructuoso todo intento por definir qué sujetos serían más indí-

1 Bus de transporte público.

genas que otros al interior de un determinado pueblo. Quienes lo intentan obtienen resultados parciales pues aquella inestabilidad se relaciona, primeramente, con una época y un espacio determinado. De ahí que los debates sobre la autenticidad del sujeto indígena, esos que se desarrollan con frecuencia entre investigadores pero también entre los distintos actores sociales y políticos (incluidos los propios indígenas), suele ser estéril.

En términos históricos resulta muy difícil identificar la existencia de un núcleo indígena prístino o una suerte de "punto cero", pues como lo han constatado etnohistoriadores e historiadores del período colonial americano, los indios de la Conquista no eran los mismos que los de tiempos prehispánicos (donde en rigor no existían), así como el indio de la Colonia tampoco era el mismo que el de la Conquista, y así sucesivamente (y solo empleando una perspectiva temporal). De esto se concluye que es imposible sostener la existencia de un sujeto indígena único y más todavía suponer la autenticidad de tales o cuales descripciones, pues la heterogeneidad de formaciones indígenas se impone en todos los períodos de la historia americana. Esta idea me permite aclarar que también advierto heterogeneidad en el presente, la cual se expresa en pueblos indígenas altamente diversificados, unidos por una experiencia histórica de dominio y una opresión

particular en la que se articulan distintas subordinaciones (de raza, clase y género)², pero al interior de los cuales existe diversidad espacial, social, económica y también cultural. Esta percepción me obliga a situar a los intelectuales y a los activistas indígenas al interior de esa diversidad, evitando asumirlos como sinónimo de totalidad y mucho menos de autenticidad. Esta es la concepción de lo indígena que direcciona mis reflexiones, una concepción probablemente ambigua pero que me permite no caer en el autoritarismo que surge de las pretensiones de pureza cultural, fundamentalmente porque no asumo que un pueblo indígena sea portador de una sola cultura y de una única forma de organización social, sino que –como ocurre con todos los pueblos– los indígenas albergan una diversidad interna que constituye la principal prueba de su historicidad y vigencia.

Esta reflexión ha surgido a su vez de

2 Este argumento es fundamental para no suponer que la ambigüedad de la cual hablo habilite el que cualquier sujeto se reivindique como indígena, lo que también ha sido una conducta recurrente aunque poco estudiada (por ejemplo, el llegar a suponer que únicamente la simpatía o la voluntad de pertenencia permitiría identificarse como indígena). Esta frivolidad de la condición de indígena pasa por alto esta experiencia básica de subordinación, la cual tiene prolongadas raíces históricas y en la cual los procesos de racialización le conceden especificidad, una experiencia colectiva e individual que sin duda no es expropiable desde ningún punto de vista.

la necesidad de responder críticamente a los enfoques que todavía predominan en los estudios sobre los pueblos indígenas, en su mayoría de tipo esencialistas que aún contienen el fantasma de la pureza cultural e incluso de la pureza fenotípica. Al buscar los orígenes de estos enfoques se suele indicar a la antropología clásica, disciplina cuya función consistía en ir hacia lugares lejanos y exóticos donde habitaban los indígenas, conocer sus formas de vida y traducir aquella diferencia al público occidental, todo ello en un contexto geopolítico imperial (un factor ausente en el producto de tal ejercicio: la etnografía). Lo que sorprende es que todavía se mantengan vigentes muchas de estas premisas que guiaron el estudio de los *otros* indígenas en este período de la disciplina, pese a las críticas de las que ha sido objeto desde hace algunas décadas al interior de la misma. Entre estas permanencias (que repito, exceden el ámbito de la antropología), se encuentra la insistencia en establecer límites claros y tajantes entre mundo aborígen y mundo occidental, dejando al margen a los sujetos indígenas que escapan a estos compartimentos y que luego de los movimientos de liberación nacional en el otrora Tercer Mundo parecieron ser la mayoría. También, como parte de ese binarismo, se encontraría la existencia de una otredad intraducible (salvo, claro está, por los especialistas en sociedades

no occidentales: el antropólogo y el etnohistoriador). Esta vigencia se traduce en agendas de investigación, las que continúan privilegiando el ámbito rural y la cultura tradicional entendida como una permanencia en el tiempo, donde se encontraría contenida aquella otredad que finalmente se impone como condición de autenticidad indígena, sancionando el desplazamiento de ella con conceptos como aculturación y mestizaje, entre otros.

Este punto es advertido con lucidez por la antropóloga argentina Claudia Briones, quien habla del peso del esencialismo en su disciplina, hecho que explicaría la predilección por el estudio de los indígenas de comunidades rurales, entendidas como el espacio de la cultura originaria y el punto de referencia a partir del cual se distingue aquello original (esencial) de sus derivados. Esto ocurre a pesar del desarrollo dinámico de esta disciplina, que tras el fin de la Segunda Guerra Mundial sintió la presión por actualizar sus marcos de comprensión teórica, hecho que comenzó a ocurrir en los años sesenta del pasado siglo (Briones 1998; Reynoso 2003).

Las orientaciones teóricas que aquí expongo se derivan del aprendizaje obtenido a partir de la lectura de autores que han puesto en tela de juicio la idea de cultura indígena como un todo compacto e idealmente separado de la cultura he-

gemónica. Entre estos autores destacan referentes ineludibles de la teoría cultural contemporánea, como el crítico palestino Edward W. Said, quien ha develado la operación ideológica colonial que se encuentra tras la invención de los "otros", discutiendo precisamente el que su diferencia sea únicamente cultural, poniendo en primer plano la jerarquía entre colonizadores y colonizados (Said 1996 y 2002; Zapata 2008). Para el caso indígena americano, esta postura teórica implica definir lo indígena como una categoría fundamentalmente política, en torno a la cual se articula una relación de poder/subordinación, donde el factor cultural constituye uno de sus elementos, fundamental por cierto, pero no el único. Esa relevancia radica en el hecho de que la diferencia cultural ha sido utilizada ideológicamente en la construcción de una hegemonía blanco-occidental a par-

tir de la conquista europea, la que ha sido fundamental para el despojo y la explotación que caracteriza a las relaciones coloniales que, como se han empeñado en sostener los propios intelectuales indígenas, los continúan oprimiendo. La permanencia de esa subordinación colonial, que tal como lo teorizara el sociólogo mexicano Pablo González Casanova en los años sesenta, significa para los países latinoamericanos que bajo la máscara republicana existen pueblos que dominan a otros pueblos, se comprueba precisamente en la mantención de palabras como "indio" e "indígena" para nombrar ese tipo de particularidad histórico-cultural, que lejos de constituir únicamente una diferencia de cosmovisión, señala – velada o abiertamente– un lugar de inferioridad y escaso prestigio al que los indígenas han sido confinados desde el momento de la conquista europea.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Aniñir Guiltraro, David. 2009. *Mapurbe. Venganza a raíz*. Santiago: Pehuén.
- Briones, Claudia. 1998. *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- González Casanova, Pablo. 1978. *Sociología de la explotación*. México D. F: Siglo XXI.
- Reynoso, Carlos (ed.). 2003. *Clifford Geertz, James Clifford y otros. El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Said, Edward W. 1996. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Said, Edward W. 2002. *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori.

Zapata, Claudia. 2008. "Edward Said y la otredad cultural". *Atenea* 498: 55-73.

Zapata, Claudia. 2013. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anti colonialismo*. Quito: Abya Yala.