

CLAUDIA ZAPATA SILVA

Crisis del multiculturalismo en América Latina



Conflictividad social y respuestas
críticas desde el pensamiento
político indígena

Claudia Zapata Silva

Crisis del multiculturalismo en América Latina



Información bibliográfica publicada por la Biblioteca Nacional Alemana

La Biblioteca Nacional Alemana cataloga esta publicación en la Bibliografía Nacional Alemana: los datos bibliográficos detallados se encuentran disponibles en <http://dnb.d-nb.de>



Este trabajo está autorizado bajo la licencia Creative Commons Attribution-NoDerivatives 4.0 (BY-ND), lo que significa que el texto puede ser compartido y redistribuido, siempre que el crédito sea otorgado al autor, pero no puede ser mezclado, transformado o construir sobre él. Para más detalles consúltese <http://creativecommons.org/licenses/by-nd/4.0/>

Para crear una adaptación, traducción o derivado del trabajo original, se necesita un permiso adicional y puede ser adquirido contactando publicaciones@calas.iat

Los términos de la licencia Creative Commons para reuso no aplican para cualquier contenido (como gráficas, figuras, fotos, extractos, etc.) que no sea original de la publicación Open Acces y puede ser necesario un permiso adicional del titular de los derechos. La obligación de investigar y aclarar permisos está solamente con el equipo que reuse el material.

CLAUDIA ZAPATA SILVA

Crisis del multiculturalismo en América Latina



**Conflictividad social y respuestas
críticas desde el pensamiento
político indígena**



Universidad de Guadalajara

Ricardo Villanueva Lomelí
Rectoría General

Héctor Raúl Solís Gadea
Vicerrectoría Ejecutiva

Guillermo Arturo Gómez Mata
Secretaría General

Juan Manuel Durán Juárez
**Rectoría del Centro Universitario
de Ciencias Sociales y Humanidades**

Sayri Karp Mitastein
Dirección de la Editorial Universitaria

Primera edición, 2019

Autor
©Claudia Zapata Silva



An Imprint of transcript Verlag
<http://www.bielefeld-university-press.de>

Printed by Majuskel Medienproduktion GmbH,
Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-4525-5
PDF-ISBN 978-3-8394-4525-9
<https://doi.org/10.14361/9783839445259>

Impreso y hecho en Alemania
Printed and made in Germany



Centro Maria Sibylla Merian de Estudios
Latinoamericanos Avanzados en Humanidades
y Ciencias Sociales

Sarah Corona Berkin
Olaf Kaltmeier
Dirección

Gerardo Gutiérrez Cham
Hans-Jürgen Burchardt
Codirección

Nadine Pollvogt
Coordinación de Publicaciones

www.calas.lat

Gracias al apoyo de



**Federal Ministry
of Education
and Research**

En colaboración con



**EDITORIAL
UNIVERSIDAD
DE GUADALAJARA**



**EDITORIAL
UCR**



**UNSAM
EDITA**



**FLACSO
Ecuador**

Colección CALAS

Este libro forma parte de una colección especial de ensayos concebidos desde la investigación interdisciplinaria que se lleva a cabo en el Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales (CALAS), donde tratamos de fomentar el gran reto de analizar aspectos críticos sobre los procesos de cambios sociales. CALAS ha sido concebido como una red afín a la perspectiva de los Centros de Estudios Avanzados establecidos en distintas universidades del mundo y busca consolidarse como núcleo científico que promueve el desarrollo y la difusión de conocimientos sobre América Latina y sus interacciones globales. CALAS funciona en red, la sede principal está ubicada en la Universidad de Guadalajara (México), y las subsedes, en la Universidad de Costa Rica, Flacso Ecuador y Universidad Nacional de General San Martín en Argentina. Las instituciones latinoamericanas sedes están asociadas con cuatro universidades alemanas: Bielefeld, Kassel, Hannover y Jena; esta asociación fue impulsada por un generoso apoyo del Ministerio Federal de Educación e Investigación en Alemania.

Hemos decidido publicar esta colección de libros enfocados al análisis de problemas sociales, cuya relevancia trasciende linderos académicos. Se trata de aumentar la reflexión crítica sobre los conflictos más acuciantes en América Latina, como una contribución de primer orden para generar diálogos desde múltiples disciplinas y puntos de vista. Más allá de esto, el objetivo de esta serie es buscar caminos para afrontar las múltiples crisis.

Como reconocidos analistas en sus respectivos campos de investigación, los autores de estos volúmenes de ensayos nos invitan a ser copartícipes de sus reflexiones y a multiplicar los efectos de sus propuestas, a partir de su lectura.

Sarah Corona Berkin y Olaf Kaltmeier
Directores

Gerardo Gutiérrez Cham y Hans-Jürgen Burchardt
Codirectores

Índice

Agradecimientos	9
1. Primeras palabras	11
2. Dilemas del multiculturalismo en América Latina	18
3. La narrativa multicultural	56
4. Respuestas críticas desde el pensamiento político indígena	80
5. Epílogo	107
6. Referencias bibliográficas	113

*Porque la codicia de los caxlanes
no se aplaca ni con la predación
ni con los tributos. No duerme. Vela
en ellos, en sus hijos, en los hijos de
sus hijos.*

Rosario Castellanos

Agradecimientos

Este libro fue escrito durante una estancia de investigación en la Universidad de Guadalajara, México, invitada por el Centro de Estudios Avanzados de América Latina (CALAS). Agradezco a quienes llevan adelante este proyecto que nos incentiva a seguir pensando sobre y desde América Latina, especialmente a Olaf Kaltmeier, Sarah Corona, Jochen Kemner y Gerardo Gutiérrez, por la oportunidad que me brindaron para sistematizar inquietudes que hasta ahora venía desarrollando de manera episódica, y por hacer grata mi permanencia en CALAS.

Agradezco también a mis amigas Karen Cea, Marieta Alarcón y Lucía Stecher. A Karen y Marieta por la ayuda que me brindaron desde la distancia, asistiendo con paciencia mis urgencias bibliográficas. A Lucía por la lectura aguda que hizo del primer borrador, al cual hizo contribuciones decisivas para mejorar cuestiones de contenido y de estilo.

Finalmente, una mención especial a Fortino Domínguez, a quien agradezco el apoyo que me brindó durante mi estadía, así como la generosidad intelectual y las conversaciones que hemos sostenido a través de los años y que me acercaron a Guadalajara mucho antes de poner un pie en ella. Este libro es, en parte, la continuación de ese diálogo.

1. Primeras palabras

Durante los últimos treinta años, en América Latina se han promulgado leyes, reformas constitucionales y nuevas constituciones políticas que reconocen en términos positivos la diversidad cultural. También se han suscrito instrumentos jurídicos internacionales, como el Convenio 169 de la Organización Internacional de Trabajo y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, que condicionan la legislación de los 15 países de la región que han ratificado ambos instrumentos hasta la fecha. Hubo también una década de los pueblos indígenas establecida por las Naciones Unidas que acompañó una parte de este periodo (1994-2004).¹ Este conjunto de logros, lejos de ser una concesión por parte de los respectivos Estados, fue el resultado de un proceso de movilización social de envergadura que se inició en los años 60 y que no ha concluido. En efecto, a comienzos de los años 90 los movimientos indígenas irrumpieron en la escena pública tras ese largo proceso de gestación y consolidación, y lo hicieron para quedarse, constituyendo hasta hoy un actor fundamental de la política latinoamericana.

Este proceso no ha sido lineal ni ha estado libre de tensiones, entre estas últimas se cuenta el hecho de que a nivel de las clases políticas no todos los sectores están convencidos de reconocer a sus países como sociedades culturalmente heterogéneas, mucho menos como Estados nacionales compuestos por una diversidad de pueblos. Tampoco los sectores propensos a reconocer esa diversidad están de acuerdo en cómo y

¹ En el 2005 se inició un Segundo Decenio Internacional de las Naciones Unidas para los Pueblos Indígenas del Mundo, que concluyó en el 2014.

con qué nivel de profundidad hacerlo. Sin embargo, el panorama social y político ha cambiado lo suficiente como para identificar un periodo distinto, denominado por algunos —entre los que me cuento— como un momento multicultural, donde se ha establecido un nuevo vínculo entre Estados y pueblos indígenas. Visto el asunto históricamente, este momento multicultural es distinto respecto del siglo XIX, en que imperaron los proyectos de exterminio, y también del siglo XX, cuando las energías se dirigieron a procurar la integración (vía asimilación) de las poblaciones indígenas, a partir de una voluntad de mestizaje ideal —físico y cultural—, de claro tenor eurocéntrico (por cierto, la misma emergencia de estos paradigmas da cuenta de la obsesión que ha existido en las élites criollas con el “problema” de la heterogeneidad cultural).

Con el término multiculturalismo me refiero no a la totalidad del proceso social protagonizado por los movimientos indígenas, sino a uno de sus resultados: el de las políticas de reconocimiento que se han implementado en la mayoría de los países latinoamericanos. Mirando el periodo desde ese ángulo, surge la pregunta a estas alturas necesaria de si transcurridas tres décadas desde que se iniciara este giro, las cosas han cambiado a favor de poblaciones indígenas históricamente relegadas: ¿ha contribuido este reconocimiento a mejorar de manera sustantiva su calidad de vida?, ¿ha implicado posibilidades reales de ampliar los espacios de autodeterminación?

Tanto la información estadística de la cual disponemos, como la persistencia de movimientos indígenas que interpelan a los Estados nacionales y se oponen a la avanzada capitalista que invade sus territorios, así como la represión destinada a acallar estas luchas, conducen a responder negativamente esa interrogante. En el caso de las estadísticas, me interesa detenerme un momento en ellas para señalar que tanto las encuestas por hogares, como los censos de población, han sido consistentes en señalar la persistencia de una brecha entre población indígena y no indígena en cada uno de los países que ha introducido esa distinción. Se podrá tener reparos con estos instrumentos, bastante cuestionados en la mayoría de los países, sobre todo de parte de las organizaciones indígenas, por lo general poco consideradas en su elaboración. Sin em-

bargo, en todos estos casos los resultados han mostrado la mencionada brecha, a pesar del interés que tienen los respectivos gobiernos por exhibir resultados positivos de las políticas implementadas. Se puede citar a modo de ejemplo el informe que publicó el Banco Mundial en el 2015, un documento que habla de avances en la situación general de los países latinoamericanos, incluso de una discutible “reducción sin precedente de la desigualdad” (2015: 10). Lo interesante aquí es que por sobre ese tono complaciente, este informe reconoce esa brecha, agregando que su existencia es de larga data y que, en lugar de retroceder, incluso se ha profundizado en algunas dimensiones.

Que un organismo internacional interesado en promover políticas multiculturales funcionales al modelo rentista sobre el cual se asientan nuestras economías, señale en sus reportes oficiales que “la pobreza afecta al 43% de los hogares indígenas de la región —más del doble de la proporción de no indígenas— y el 24% de todos los hogares indígenas vive en condiciones de pobreza extrema, es decir 2.7 veces más frecuentemente que la proporción de hogares no indígenas”, agregando que “(a) simismo, el hecho de nacer de padres indígenas aumenta marcadamente la probabilidad de crecer en un hogar pobre, lo que impide el pleno desarrollo de los niños indígenas y los ancla a la pobreza” (Banco Mundial 2015: 11), da pistas contundentes sobre una desigualdad estructural que continúa siendo alarmante y que explica en gran medida la persistencia de la movilización indígena.

Otro problema que se suma a esta correlación histórica entre indígenas y pobreza, es el de la escasa respuesta a las demandas de autonomía de los movimientos indígenas, lo que es grave porque limita el tratamiento serio y profundo de ese “problema indígena” que nunca ha sido sólo un tema de indicadores de desarrollo, sino una cuestión fundamentalmente histórica y política. Por estos motivos es que la afirmación central de este libro señala que el momento multicultural se encuentra agotado en América Latina, porque no ha dado respuestas satisfactorias al problema de la calidad de vida de los pueblos indígenas, de la desigualdad que sigue marcando su relación con las sociedades nacionales y de la participación política a partir de esa especificidad que ha sido

reconocida sólo de manera parcial. En este sentido, me hago eco de la reflexión que hiciera el recordado Rodolfo Stavenhagen allá por el año 2004, cuando desde su rol de Relator de las Naciones Unidas señaló: “Las poblaciones indígenas de todo el mundo son el sector más marginado de la sociedad, víctimas de discriminación y prejuicios que se perpetúan con los años. A pesar de la existencia de legislaciones que los protegen, los derechos de estos pueblos son con frecuencia denegados en la práctica” (CN 2004: s/p). Han transcurrido prácticamente quince años desde que fueron pronunciadas estas palabras y, sin embargo, conservan plena vigencia, pues en ellas se apunta al meollo de la conflictividad actual, caracterizada por la radicalización de algunos sectores de los movimientos indígenas y por la criminalización de su disidencia.

Con todos estos elementos sobre la mesa, parece ser cada vez más necesario evaluar nuestra experiencia con el paradigma multicultural como forma de reconocimiento de la diversidad cultural (y preguntarnos si es la única alternativa para lograr ese objetivo). Este ensayo constituye un ejercicio en ese sentido: una reflexión crítica sobre el multiculturalismo latinoamericano, con especial énfasis en el contenido ideológico de su narrativa y su relación con el reforzamiento del capitalismo extractivista en la región. Para ello, en una primera parte se expondrán los argumentos que permiten afirmar la existencia de esta crisis. En la siguiente, me detendré en la narrativa multiculturalista y sus limitaciones. Luego, analizaré los cuestionamientos que se están realizando al multiculturalismo desde el pensamiento político indígena, construido a lo largo de varias décadas y que en la actualidad experimenta nuevos desarrollos, incentivados por esta crisis. Para efectos del análisis, me referiré principalmente a los casos de Bolivia, Chile, Ecuador, México y Guatemala.

Mi propuesta tiene en cuenta que no existe un modelo único de multiculturalismo en América Latina, sino formulaciones diversas que, a su vez, no pueden ser vistas como una réplica de los modelos que son referentes de las teorizaciones más conocidas sobre este tema, como los de España, Canadá o Estados Unidos. Mucho menos pueden ser experiencias calibradas a partir de la comparación con esos casos. Se inten-

tará dar cuenta de esa diversidad a partir del contrapunto entre Chile y Bolivia, el primero un caso moderado y el segundo de mayor radicalidad con respecto al tipo de reconocimiento de los derechos indígenas, consagrados en una constitución política que refunda de manera profunda el imaginario nacional (asumo la dificultad que implica para algunos llamar siquiera como multiculturalismo el modelo boliviano, pero se argumentará por qué es posible aplicar ese rótulo).

Esta opción explica que el soporte teórico de mis reflexiones sean, principalmente, los autores latinoamericanos que están pensando críticamente este contexto, incluidos los intelectuales indígenas. En conjunto, constituyen un campo de aproximaciones críticas que aquí pongo en diálogo con otra serie de autores, igualmente críticos del multiculturalismo, que producen desde el hemisferio norte y cuyos trabajos tienen mayor posibilidad de circulación. Con estas referencias, abordo problemas presentes en el multiculturalismo, pero que no comienzan con él, como el racismo, el colonialismo y la construcción interesada de los “otros”.

Mi interés por establecer un diálogo con el pensamiento político indígena, radica en que rara vez se lo considera en los debates teóricos como una corriente que propone diagnósticos y alternativas políticas, pero, sobre todo, porque a estas alturas del partido, con una inconmensurable producción escrita a su haber, no resulta admisible omitirlos cuando lo que desde allí se está discutiendo es la forma como se los ha representado y reconocido. El tema es vasto, pero para efectos de este ensayo consideraré aquellos autores que toman distancia de la narrativa multicultural, resistiendo su inscripción en imágenes atemporales y exóticas que les niegan historicidad. Este tipo de pensamiento indígena hace aportes fundamentales a ese campo crítico del multiculturalismo, porque relaciona la contingencia con esas capas más profundas del conflicto, logrando advertir en esta narrativa hegemónica la reproducción de un colonialismo de larga data, que se expresa en esas formas de representar (y controlar) al indígena, cuyo resultado más palpable son las políticas de reconocimiento formuladas a partir de esas premisas. Esto explica el interés de algunos sectores indígenas por librar un debate en

ese ámbito. Se trata de una disputa de significados, a partir de un pensamiento indígena que se encuentra en pleno desarrollo, porque está siendo expandido por nuevas generaciones, en el marco de una fuerte conflictividad social a la que ya se ha hecho referencia, protagonizada por organizaciones y movimientos disidentes a las que estos autores pertenecen o con los cuales se vinculan, constituyendo una escena del conflicto en la que no sólo se cuestiona a las clases dirigentes, sino también a sectores de la sociedad que admiten, celebran y consumen esas imágenes movilizadas por el multiculturalismo, en principio inofensivas (aunque nunca históricas) pero de consecuencias perjudiciales para sus pueblos, principalmente aquellas que insisten en la otredad cultural radical, transformada en objeto de consumo. De todas formas, conviene advertir de antemano que ese pensamiento no es homogéneo, suponerlo sería reproducir lo que aquí propongo cuestionar, pues a menudo se piensa que los indígenas constituyen colectivos sin fisuras, portadores de voces colectivas milenarias, una idea que por cierto no comparto. Por el contrario, los pueblos indígenas son entidades históricas heterogéneas: socialmente, políticamente y, por qué no decirlo, culturalmente. Entre los aspectos que los unen se encuentra, principalmente, el de una historia común de dominación, despojo y transformación cultural obligada, experiencia compartida que ha sido conceptualizada por ese pensamiento político, desde fines de los años 60, como colonialismo, que ha persistido en este continente durante todo el periodo republicano.

Mi lectura no pretende afirmar que en nuestros países no han existido cambios importantes y que todo permanece igual que hace treinta años, mucho menos podría pretender que sería necesario volver a la ceguera política del periodo anterior. Lo que sostengo es que esos cambios no han sido suficientes para terminar con la pobreza, la exclusión, la desigualdad, el racismo y la conflictividad social que en la actualidad mantiene confrontados a una parte de las sociedades indígenas con el Estado, con la clase política, con los poderes económicos y con toda suerte de poderes fácticos. El aumento preocupante de la represión contra las luchas sociales en todo el continente, en especial contra las luchas indígenas, expresada en criminalización y asesinatos, enciende luces ro-

jas a las políticas de reconocimiento y justifica la reflexión crítica: sobre los paradigmas que las sostienen, la participación de los pueblos indígenas en su elaboración e implementación, los intereses que las rodean (antiguos y nuevos), su alcance y sus reales beneficiarios.

Este ensayo es una sistematización de preocupaciones políticas que he venido expresando públicamente a través de diálogos, debates y columnas de opinión que reparan en las incongruencias del multiculturalismo y sobre la cada vez más evidente falta de voluntad por parte de los Estados latinoamericanos para procurar el cumplimiento de los derechos indígenas que han sido reconocidos legalmente. Son preocupaciones compartidas entre movimientos, actores sociales e intelectualidad crítica comprometidos con la redistribución y la justicia. En mi caso, no puedo reflexionar sobre el tema indígena sin vincularlo con ese horizonte mayor que contempla la posibilidad de construir modelos de desarrollo sustentables, que tengan como meta el bienestar de las mayorías.

2. Dilemas del multiculturalismo en América Latina

Hay quienes identifican el multiculturalismo en América Latina con la totalidad del proceso histórico que ha significado la valorización de la diversidad cultural, involucrando al ya largo ciclo de movilizaciones indígenas. Otros, en tanto, preferimos un uso más restringido del término, identificándolo con un modelo político caracterizado por políticas de reconocimiento de la diversidad cultural, inscritas en una perspectiva hegemónica que pone en sintonía a un número importante de nuestros Estados nacionales con las lógicas actuales de acumulación del capital. Esto significó la emergencia de un nuevo paradigma para leer y abordar la cuestión de la(s) cultura(s), el que atraviesa en la actualidad por un momento crítico, tanto de legitimidad como de gobernabilidad, esto último respecto de la promesa involucrada en el multiculturalismo, que es la de resolver antiguos conflictos producidos por la negación de la diversidad cultural que es constitutiva de las sociedades latinoamericanas.

Entre los resultados más visibles de este desplazamiento político, está la cantidad significativa de reformas constitucionales y de leyes que, con distinto alcance y niveles de profundidad, inscriben la diversidad cultural en las narrativas nacionales. Esto no significa que antes el tema estuviera ausente, pues ha sido central durante todo el periodo republicano y sobre el cual se han manifestado con regularidad los sectores dominantes, casi siempre como una dificultad que debía ser sorteada.

Un asunto crucial, que constituye una de las particularidades del multiculturalismo en América Latina, es que ese giro en el diseño estatal es uno de los impactos, tal vez el principal, de las luchas indígenas que desde fines de los años 60 interpellaron a los Estados nacionales y su

visión homogeneizadora, calificándola como excluyente y obsoleta. Por lo tanto, si bien no es acertado denominar a los movimientos indígenas como multiculturalistas, sí corresponde reconocer su incidencia en la conformación de este modelo político. Esto lo han señalado, entre otros, autores como Charles Hale (2007) y Aura Cumes (2009).

Otros factores indispensables a considerar en el análisis son las condiciones mundiales, tanto políticas —el fin de la Guerra Fría— como económicas —la consolidación de una nueva fase de acumulación capitalista—. El fin de ese mundo bipolar favoreció la resonancia de los movimientos indígenas y fue un impulso para procesos como la construcción de una legislación internacional que consagra los derechos de estos pueblos, autonomizándolos de instrumentos anteriores que los subsumía en el concepto de minorías.

Comprender el multiculturalismo en América Latina como uno de los impactos de los movimientos indígenas, significa situarnos en la esfera estatal de este fenómeno, para mirar desde ahí ese proceso histórico mayor al que aludía en el primer párrafo y que rebasa con creces todo aquello que hace o deja de hacer el Estado (la propia demanda indígena de todo este periodo tiene alcances más vastos que lo que hasta ahora se ha logrado, constituyendo una tensión permanente entre éstas y lo que los Estados están dispuestos a conceder). Sin embargo, tanto su condición hegemónica como los años transcurridos desde que comenzara a producirse este giro, hacen necesario este ejercicio.

La distancia temporal también permite identificar otro logro relevante: el de la legitimidad social que tanto los movimientos indígenas como el discurso de la diversidad cultural han alcanzado en amplios sectores de la población latinoamericana. Esto explica en parte la transversalidad alcanzada por el multiculturalismo en tanto modelo político, a pesar de la presión ejercida por los sectores conservadores de siempre, que en esta oportunidad no fueron efectivos para impedir ese giro. Un caso interesante sobre este punto es el de Chile, uno de los países más rezagados en cuanto al reconocimiento de los pueblos indígenas, donde en 1993, a pocos años del retorno a la democracia, se aprobó la Ley Indígena con el apoyo de todos los sectores políticos, incluida la derecha

más recalcitrante (la única ley aprobada por unanimidad durante ese periodo), en un contexto en el que las movilizaciones de protesta por las celebraciones del V Centenario habían calado hondo en la sociedad chilena y latinoamericana en general.

Otro factor tanto o más decisivo para que se produjera esa transversalidad, es que estas políticas de reconocimiento no tocaron las bases sobre las cuales se sostenía el modelo económico. Esto porque la década de los 90 fue un momento poco propicio para cuestionar la fórmula imperante de neoliberalismo y democracia representativa. Fueron años en los que el fin de la Guerra Fría parecía sepultar la disputa entre la izquierda y la derecha (los intentos por llevar los debates hacia ese terreno eran rápidamente tachados de anacrónicos o, incluso, de mal gusto). En ese contexto, el reconocimiento legal de los pueblos indígenas fue visto como una reparación, pero delimitada cada vez más a una dimensión cultural, que alejaba el tema de una cuestión tan clave como es el de la redistribución, un asunto delicado que estará en la raíz de los nuevos conflictos, no sólo los de los pueblos indígenas sino también de otros movimientos que solían quedar aglutinados bajo la etiqueta de la “diversidad”, como los movimientos de mujeres (Nancy Fraser es una de las autoras más lúcidas sobre este punto).

Así se llega a un panorama latinoamericano actual en el que asoma como rasgo relevante la conformación de modelos políticos multiculturales o, al menos, Estados con políticas multiculturales, pudiendo denominarse así a todos aquellos países donde el discurso de la multiculturalidad se erige como la narrativa dominante en materias culturales, la que se expresa tanto en los discursos gubernamentales como en la legislación promulgada específicamente con estos principios. De todas formas, cabe consignar que el discurso multiculturalista que sostiene estas políticas no ha sido la única (ni la mejor) forma de pensar y nombrar la diversidad cultural que constituye a las sociedades de nuestro continente, de hecho, se podría afirmar que la importancia del multiculturalismo radica en su condición hegemónica más que en la calidad de la representación que hace de esa diversidad. De hecho, en el ámbito del pensamiento crítico encontramos una trayectoria de larga data en

torno a esta temática, con aportes fundamentales como los que realizara Fernando Ortiz en 1940 (*Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*), Ángel Rama en 1982 (*Transculturación narrativa en América Latina*) y Antonio Cornejo Polar en 1994 (*Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*) —por mencionar figuras con propuestas específicas sobre la materia—, quienes aportaron al debate conceptos teóricos con enorme potencial político, como los de transculturación o heterogeneidad, para dar cuenta de procesos de transformación, pérdida y creación en contextos marcados por relaciones de poder profundamente desiguales (Zapata 2007).

Los conflictos actuales con comunidades y movimientos indígenas se producen en el marco de este modelo que, si bien implica una diferencia sustantiva con respecto a la negación que imperó en otros periodos, mantiene al Estado en una posición de centralidad incuestionable en la medida que es allí donde se define la diversidad, las formas de reconocerla y de administrarla (los espacios de deliberación ciudadana y de diálogo con el Estado se han ido cerrando de manera paulatina al ritmo de su consolidación como modelo). Esto desde la premisa que asume la neutralidad del Estado para dirimir entre intereses distintos al interior de los países. Allí es, como veremos, donde están colisionando los movimientos indígenas con los Estados nacionales, porque se ha hecho cada vez más evidente la ausencia de esa neutralidad cuando se debe dirimir entre intereses de los pueblos y los intereses de los poderes económicos, tanto nacionales como trasnacionales (tanto Héctor Díaz Polanco -2008- como Terry Eagleton -2017, 2012-, en sus respectivos análisis críticos del multiculturalismo, llaman la atención sobre esa pretendida neutralidad estatal).

Hecha esta constatación, cabe mencionar la heterogeneidad que caracteriza al continente en esta materia, donde encontramos países con logros menores en comparación con el debate y la legislación internacional sobre la materia (o casi inexistentes como es el caso de El Salvador); otros de tipo moderado (México, Argentina y Chile, entre otros); y países en los que las transformaciones han sido profundas, a tal punto que es debatible el uso del concepto de multiculturalismo (Bolivia y

Ecuador). De todas formas, es posible hablar de un proceso general en el que ha tomado forma política el multiculturalismo en América Latina.

Esto explica que la palabra multiculturalismo se haya transformado en una muletilla difícil de eludir y de uso tan extendido como ambiguo, no sólo en América Latina sino en todo el hemisferio occidental (Hall 2010). Así se constata también en la bibliografía especializada, donde no es raro encontrar la palabra multiculturalismo como sinónimo de diversidad cultural o, incluso, en el caso de nuestros países, como sinónimo de movimientos indígenas y sus demandas.² Contamos también con un importante número de trabajos que han cuestionado esas correspondencias, en el marco de perspectivas críticas particularmente agudas sobre ese paradigma que despuntó en la década de los 70 en países como Canadá, Nueva Zelanda, Estados Unidos y España, todos casos emblemáticos que indican lo heterogénea que es su cristalización como modelo político. De esas perspectivas críticas destacan autores reconocidos como bell hooks (1996), Slavoj Žižek (2009), Edward Said (2005) o Terry Eagleton (2017), cuyos trabajos, si bien tienen posibilidades mayores de circulación que los que se producen lejos de las metrópolis, no han alcanzado el mismo nivel de influencia que los teóricos más conocidos en esta materia (principalmente, Charles Taylor y Will Kymlicka).

Esas críticas provienen, por lo general, del amplio espectro de la izquierda, lo que explica el énfasis que se hace de la relación imbricada que existe entre multiculturalismo y acumulación capitalista en el periodo posfordista. Los trabajos de Eagleton (2017) insisten con ironía en este punto, especialmente cuando critica el uso de la agenda “culturalista” para eludir el problema básico de la mala distribución, cuyo origen radica en la explotación capitalista. Edward Said (2005) puso énfasis en la relación que esta forma culturalista de representar la diversidad cultural tiene con el imperialismo, para el cual la transformación de la diversidad en movimientos de minorías y la elaboración de un mapa mundial en el que las culturas no son sólo distintas, sino además incompatibles

² Por ejemplo, ver el volumen colectivo *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, coordinado por Daniel Gutiérrez Martínez. Siglo XXI / El Colegio de México, 2006.

(discutiendo, como muchos de estos autores, a Samuel Huntington, el ideólogo del Pentágono tras el fin de la Guerra Fría), resulta completamente favorable a la expansión de los intereses de las potencias contemporáneas. Žižek (2009), en tanto, percibe abiertamente al multiculturalismo como una forma contemporánea de racismo.

En esta misma línea y con similar fuerza se encuentran los trabajos de algunos autores que han interpretado la especificidad alcanzada por el multiculturalismo en América Latina, los que en diálogo con ese contexto mundial (e interrogándolo desde aquí), han identificado y analizado la particular configuración de este modelo político en nuestro continente. Condiciones de poder e influencia que sería de Perogrullo desarrollar aquí hacen que sus trabajos sean menos referidos que el de los autores europeos o estadounidenses (o que produjeron desde allí, como fue el caso de Said, palestino nacionalizado estadounidense). Pero más allá de los reconocimientos, en América Latina se han producido trabajos teóricos que, desde mi punto de vista, constituyen aportes a esa corriente crítica que ha cuestionado al multiculturalismo en tanto narrativa y en tanto política sobre la diversidad cultural.

Cualquier reflexión o balance sobre el momento multicultural en América Latina exige reconocer esa especificidad histórica, que es la de una región del planeta donde tanto el capitalismo como el combate a su predominio ha tenido rasgos propios (también el desarrollo del Estado nacional, de las clases sociales y, más ampliamente, de los sectores subalternos). Del mismo modo, el proceso que desembocó en ese multiculturalismo hoy predominante, posee características propias que tienen que ver con el contexto específico, con los actores y con la trama que se ha urdido entre ellos. En relación con ese contexto, Maristella Svampa (2016: 97) repara en que la aparición del multiculturalismo en América Latina ocurre en condiciones distintas a la de los países del norte, porque en nuestro caso esto ocurre cuando el neoliberalismo ya era el modelo hegemónico y porque fue un proceso que contó con la presión de los movimientos indígenas. Cabe comprender entonces el multiculturalismo como experiencia situada históricamente, considerando en el caso de nuestro continente tanto esos elementos como otros de existen-

cia más prolongada, fundamentalmente nuestra articulación subordinada al capitalismo.³ En esa bibliografía también se ha puesto el acento en cómo el multiculturalismo ha procurado la construcción de nuevas clientelas, reproduciendo en el camino antiguas formas de dominio, entre ellas, el desarrollo económico por desposesión (como ocurre con el extractivismo) y el uso de la alteridad cultural con fines de control social.

Este pensamiento crítico situado, incluido el pensamiento político indígena, también forma parte de las respuestas a la crisis latinoamericana actual, mostrando una vez más la vitalidad y capacidad de creación intelectual que existe en nuestros países. Esto no está demás señalarlo, en un continente donde siempre se está hablando de crisis, siendo el multiculturalismo uno de los ingredientes fundamentales de la que actualmente se vive y que con preocupación se encuentra marcada por niveles inusitados de violencia, desigualdad y precariedad social (los conflictos en torno al extractivismo, la violencia urbana y rural, las migraciones, el crimen organizado, todo eso y mucho más se nos aparece en el horizonte).

Contribuciones como las de Pablo González Casanova (1978), Héctor Díaz Polanco (2008), Rodolfo Stavenhagen (2010), Luis Vázquez (2010), Alejandro Grimson (2011), Aura Cumes (2012, 2009), Silvia Rivera Cusicanqui (2015), Enrique Antileo (2015) y José Antonio Figueroa (2018), por mencionar a aquellos que me han resultado significativos para la elaboración de este ensayo, insisten con distintos énfasis en una serie de puntos centrales de esta crisis que ameritan ser debatidos con profundidad en la esfera pública. Entre ellos: las políticas de reconocimiento de los pueblos indígenas, que escasamente abordaron las cuestiones de la autonomía y de los territorios; el extractivismo, que avanza sobre esos territorios, atropellando derechos que no fueron reconocidos

³ Sólo a modo de ejemplo: compañías europeas que funcionan con altos estándares medio ambientales en Europa utilizan la débil legislación de nuestros países para proceder con proyectos invasivos, de graves consecuencias para los ecosistemas. Fue el caso de SN Power, la empresa estatal noruega que intentó construir una represa en el sur de Chile, pero que, producto de la resistencia de las comunidades mapuche y el apoyo recibido por parte de la sociedad civil noruega, abandonó el proyecto.

en muchos países e inclusive en aquellos donde sí se decía reconocerlos, como Ecuador o Bolivia; el modelo rentista; el estadocentrismo y su consecuencia más palpable, que son los pocos espacios de participación ciudadana vinculante; y la compartimentalización de ese reconocimiento, que separa artificialmente la cultura de la economía, etcétera.

La separación entre esfera cultural y económica deriva en un relato culturalista del cual se desprenden las políticas de reconocimiento que son funcionales a la continuidad de un capitalismo periférico. En este relato, la desigualdad no es central, a lo más se reconocen injusticias como resabio de épocas pasadas, pero no la desigualdad como forma de articulación que define la totalidad presente. No muy distinto a lo que se debatía hace décadas sobre las políticas indigenistas, siendo patente entonces que, ayer y hoy, el “problema indígena” no es una cuestión de cultura únicamente, o de desarrollo y modernización, sino un problema de explotación de origen y de tipo colonial, que ha hecho uso de la diferencia cultural para justificarla, tal como lo dijera Pablo González Casanova en 1963, cuando hacía mención al racismo como una forma específica de explotación hacia los pueblos indígenas.

Imposible no invocar en este punto a la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui quien, sostenida en esas teorizaciones (a González Casanova ella suma otra referencia valiosa: el boliviano René Zavaleta), nos habla de un horizonte colonial profundo, que se reformula en otros más recientes —liberal, populista y neoliberal—, como lo dijo en su ensayo ya clásico de 1993 “La raíz: colonizadores y colonizados”. En una de sus publicaciones más recientes, Rivera amplía ese arco con la suma del horizonte multicultural (Rivera 2015). En la misma línea lo interpreta el antropólogo mapuche Enrique Antileo, cuando afirma que:

desde nuestra mirada, el multiculturalismo es una nueva modalidad de políticas colonialistas en el marco del neoliberalismo. En la práctica asistimos a una celebración de la diferencia (no sólo en el sentido étnico) y a un discurso de respeto a la diversidad, que genera cierta permisividad (sobre todo si esa diferenciación se enmarca en el plano individual), pero que cercena las demandas o planteamientos colecti-

vos que puedan alterar el *statu quo* del funcionamiento del Estado o del sistema económico (2012: 200).

Este conjunto de voces críticas ha prestado atención al concepto de cultura que moviliza el multiculturalismo, reparando en sus serias limitaciones. Una cultura estática, apartada de la economía, la sociedad, la política y la historia; de límites nítidos e impermeables, que sanciona negativamente todo aquello que escapa de esa claridad (una noción de cultura socialmente extendida y que en el marco de este modelo político implica la exclusión de los derechos que allí se consagran).

Estas críticas coinciden en señalar dos cuestiones básicas: la primera, que se trata de un concepto obsoleto de cultura, que no recoge los avances que existen en este terreno (por lo menos desde Gramsci en adelante...). No por eso es un concepto inoperante, como lo demuestra su uso social extendido, especialmente para referirse a los “otros”, como es el caso de los pueblos indígenas, y que posee un enorme rendimiento político a la hora de controlar o incluso de justificar las agresiones, incluidas las guerras. La segunda, que es un concepto desproblematizado, que higieniza a la cultura respecto del marco histórico y de las relaciones sociales de poder en que ésta se despliega y que al mismo tiempo constituyen sus condiciones de posibilidad (cómo no recordar a Fanon en este punto y sus iluminadores análisis de la relación entre cultura y nación).

El resultado de ese culturalismo es un reconocimiento que esencializa y separa, promoviendo procesos de identificación igualmente esencialistas que, como nos recuerda Alejandro Grimson (2011), no tienen mucho que ver con los procesos culturales efectivos, esto —no puedo evitar el alcance— autorizado por una noción posmoderna de la diferencia que gozó de muy buena prensa en la escena teórica de los 90 y que todavía encuentra resonancia en los círculos académicos. Por lo tanto, la relación que es posible constatar entre cultura y poder; entre diversidad y desigualdad; o entre cultura e historia, no son recogidas por la narrativa multicultural ni por sus políticas. José Antonio Figueroa (2013) es uno de los autores que ha cuestionado de manera contundente el entramado multicultural en Ecuador y Colombia. Refiriéndose al caso

ecuatoriano, repara en las premisas esencialistas que sustentan muchas de las leyes que reconocen derechos indígenas, en las cuales se reproducen concepciones estáticas de estas sociedades. Esto ha provocado dificultades en lo referente a la relación con las comunidades y sus territorios, porque no ofrecen respuesta al desarrollo histórico efectivo y al presente de dichas comunidades.

Es imprescindible, a mi juicio, tomar en cuenta estas formulaciones en el contexto de un debate general sobre el multiculturalismo y, más amplio todavía, sobre el desarrollo actual del capitalismo, pues provienen de autoras y autores que, reconociendo el proceso de construcción de una hegemonía multicultural en la que intervinieron como factor determinante los movimientos indígenas, identifican en estos últimos un discurso y una acción que rebasa ese proceso. Este hecho contribuye a explicar la conflictividad actual, que es producto de la colisión entre interés estatal, económico y de las poblaciones indígenas afectadas que hoy se movilizan, que no necesariamente son las mismas que participaron en la construcción de estas políticas durante los años 90.

Hago este alcance porque es frecuente encontrar en la producción teórica general la mención un tanto superficial de los movimientos indígenas surgidos en América Latina con la etiqueta de luchas identitarias de tipo posmoderno, propias de un periodo posrevolucionario, cuyo propósito sería un reconocimiento en los términos que impone el multiculturalismo (hay bastante de esto en autores como Eagleton -2017- y sobre todo en Žižek -2009-). Una sentencia que reduce a la cuestión de lo identitario a movimientos que tienen una trayectoria más compleja y heterogénea, como se intuye a partir de las menciones a esa crítica anticolonial con la cual he relacionado el pensamiento político indígena contemporáneo (Zapata 2008 y 2013), donde encontramos una construcción ideológica con distintos pliegues, pero que con menor o mayor profundidad, ha tenido como uno de sus elementos fundamentales la crítica al capitalismo, una crítica que fue secundaria en los años 90 (al igual que en prácticamente todos los movimientos sociales de ese periodo), pero que en la actualidad aflora con relucida cara frente a la crisis del reconocimiento multiculturalista.

Tampoco está demás adelantar aquí una cuestión que desarrollaré con mayor profundidad en el cuarto apartado: que este pensamiento anticolonialista indígena surge en los años 60 y 70, teniendo como referentes principales a los Movimientos de Liberación Nacional en el Tercer Mundo, el movimiento de la negritud protagonizado por intelectuales y activistas afrodescendientes del Caribe y África, y las luchas contra el racismo en los Estados Unidos, tanto el movimiento por los derechos civiles como el nacionalismo negro (Zapata y Oliva 2016, 2018). Por lo tanto, reducir esta historia con la etiqueta de “luchas identitarias”, constituye un desconocimiento histórico que se me hace necesario discutir de antemano.

Como señalara Charles Hale (2007), en su importante ensayo sobre estos procesos en Centroamérica el multiculturalismo es un espacio político nuevo y a la vez complejo, en el que se hacen concesiones pero también se establecen límites, conformando un entramado de relaciones distinto al de otros periodos. Esto es importante de señalar para enmarcar la disidencia de ciertos sectores indígenas y la crisis de este modelo político en América Latina. Para decirlo más claro: ni los movimientos indígenas han estado al margen de la construcción de esta hegemonía, ni sus discursos han sido todo el tiempo críticos de ella. La conflictividad social que aquí nos interesa como la expresión más evidente de esta crisis obliga a reconocer esa complejidad, que está en relación con la heterogeneidad política que existe al interior del movimiento indígena.⁴ Esto para comprender que si bien existen sectores disidentes que han adquirido protagonismo en los últimos años, también encontramos otros que continúan valorando los logros alcanzados y apostando por el funcionamiento de este tipo de políticas.

⁴ Uso el singular en el sentido que le confieren Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez (2014), para destacar las líneas de desarrollo histórico que dan continuidad al actual ciclo de movilizaciones indígenas, pero al mismo tiempo reconociendo la heterogeneidad que se despliega en su interior.

Multiculturalismo y conflictividad social

El actual ciclo de movilizaciones indígenas tiene un recorrido que ya alcanza los 50 años, y a la luz de todo el proceso político que se ha venido desarrollando desde entonces, puede resultar desconcertante la persistencia de conflictos graves, que amenazan la vida de las personas que pertenecen a estos pueblos. Más desconcertante aún es que esos conflictos se produzcan en Estados nacionales que han reconocido, en mayor o menor medida, sus derechos y que asignan un alto valor a la diversidad cultural.

En las últimas dos décadas, estos conflictos se han recrudecido en todo el continente, significando una escalada de represión, criminalización y violencia. Ése es el escenario en el cual se desarrollan los actuales movimientos indígenas, los que ahora deben interpelar a Estados, organismos y personeros políticos que declaran compartir un ideario multicultural. Este contexto apremiante mantiene viva la necesidad de continuar desarrollando un pensamiento político propio, que profunde y haga más evidente su distancia con ese multiculturalismo hegemónico. Por este motivo es que algunos exponentes de ese pensamiento político se han dado a la tarea de develar las contradicciones y los límites del proceso, así como el nuevo juego de inclusión y exclusión que este multiculturalismo impone.

Estos movimientos interpelan a los sectores que implementan ese multiculturalismo que incorpora la diversidad cultural a la narrativa nacional y al diseño estatal. No es de extrañar que sean ellos porque, hasta ahora, esa diversidad cultural está identificada casi de manera exclusiva con la que representan los pueblos indígenas, pues el reconocimiento de otros pueblos es todavía incipiente (pienso fundamentalmente en los afrodescendientes, con quienes existe una deuda mayor en cuanto a visibilización y reconocimiento). El multiculturalismo también puede comprenderse como una estrategia de inserción de los países latinoamericanos a un concierto internacional reconfigurado tras la Guerra Fría, donde constituye un valor agregado, incluso un signo de modernidad acorde con los nuevos tiempos. A modo de ejemplo, cito las palabras del expresidente

de Chile, Ricardo Lagos, quien señalara hacia el año 2001 que los indígenas tienen derecho “a sentirse parte de la comunidad, pero a partir de su propia identidad [...] Esto es lo que corresponde a un país culto, a un país civilizado y a un país democrático. Es la tendencia que predomina en nuestro mundo contemporáneo...” (Lagos 2001). No está demás agregar que ese discurso, pronunciado en pleno ejercicio de su mandato, tuvo como propósito convocar a una mesa de diálogo en un escenario de tenso conflicto en los territorios mapuche, asolados por empresas forestales y centrales hidroeléctricas, una mesa a la que no fueron invitadas las organizaciones políticas disidentes de ese pueblo y que, por lo tanto, puede leerse como una tentativa para aislarlas.

Que un país como Chile, uno de los emblemas del neoliberalismo, incorpore este lenguaje a su discurso político da cuenta del consenso alcanzado por el multiculturalismo en los círculos neoliberales, preparados para transformar en mercancía la diversidad cultural que representan los pueblos indígenas. En esta labor, la acción estatal ha sido decisiva, por lo que conviene recordar aquí esa cínica idea neoliberal de que el Estado es un ente de poco peso o incómodo en el mundo contemporáneo, destinado a desaparecer en los flujos de la globalización. Digo cínica porque a estas alturas resulta innegable que el predominio del mercado ha sido facilitado desde el Estado, y que esa tarea ha sido más eficiente allí donde tuvieron las mejores opciones de controlarlo, como el caso de un neoliberalismo instaurado por una férrea dictadura en el caso que estoy comentando.

Ese contexto internacional, lejos de haber superado la distinción entre centro y periferia como tantas veces se ha vociferado, nos asigna a los latinoamericanos (nuevamente) un lugar subordinado, tanto en la dinámica de acumulación del capital como en lo que respecta a su tablero político. No es de extrañar entonces que el multiculturalismo que aquí ha cuajado sea igualmente periférico: con menos recursos para repartir (ya sea en lógica subsidiaria o de redistribución) y de enorme fragilidad política.

Los conflictos étnicos actuales responden a la lógica de este escenario y su origen radica en ese tipo de inserción de los países latinoame-

ricanos al capitalismo mundial: como proveedores de materias primas, de mano de obra hiperexplotada y de diversidad cultural “no occidental” en el mercado mundial de la multiculturalidad. El lector se estará preguntando qué tiene de novedosa esta descripción, y la verdad es que no tiene mucha, pues la exportación de bienes con poco o nulo valor agregado ha sido una constante histórica difícil de romper (los intentos de industrialización han sido débiles, discontinuos y derrotados). Lo específico de este momento es la intensificación de ese modelo a través de un extractivismo de gran escala, con presencia decisiva del capital transnacional, que con la lógica de las ventajas comparativas se hace de productos con escaso valor agregado para instalarlos en los mercados internacionales. Este capitalismo extractivista permite la obtención de elevadas rentas en un contexto de aumento en el valor de esa demanda, tanto para los inversionistas como para los Estados de la región, al mismo tiempo que constituye un modelo de crecimiento que afecta gravemente las posibilidades de un desarrollo sustentable, por sus efectos negativos en los entornos naturales y humanos, generando desigualdad, pobreza, violencia y erosión irreversible de la naturaleza.

El tema preocupa a los movimientos sociales, tanto a los antiguos —como los movimientos indígenas— como a aquellos que han surgido en respuesta directa a esta embestida extractivista. En el caso de los primeros, la historia pareciera ser circular, pues si hacemos memoria y recordamos a las primeras organizaciones que anunciaron el actual ciclo, debemos remontarnos a la Amazonía peruana de los años 60, cuando los pueblos indígenas sufrieron una represión sangrienta por oponerse a proyectos de este tipo. En la actualidad, una parte importante de estos megaproyectos afecta a territorios indígenas, algunos de ellos incluso reconocidos como tales por la legislación de sus países, lo que no ha sido obstáculo para avanzar sobre ellos, transformarlos, dañarlos y provocar el desplazamiento obligado de sus habitantes.

Los derechos humanos que se supone son un componente fundamental de la política contemporánea, nuevamente son atropellados en el caso de los pueblos indígenas, pueblos afrodescendientes y comunidades locales. Se trata de un modelo grotesco, que ni siquiera puede soste-

ner la promesa de proveer empleo, pues en él sus inversiones requieren escasa mano de obra, a diferencia de la agricultura tradicional y, por cierto, de la industria. Pablo González Casanova (2006), en su revisión de la tesis del colonialismo interno que él mismo formulara a comienzos de los años 60, afirma la continuidad de esa lógica colonial profunda en estas formas de capitalismo contemporáneo.

Los científicos sociales preocupados de analizar y denunciar las graves consecuencias del actual extractivismo, sostienen que este modelo de crecimiento explica la “ambientalización de las luchas sociales” que actualmente se está produciendo en distintos rincones del continente. Es un concepto interesante que implica reconocer la respuesta a los mega proyectos mineros, petroleros, forestales, hidroeléctricos y a los agronegocios, sin por ello incluirlos en categorías más estrechas como el de movimientos ecológicos, que suelen tener una dimensión conservacionista al que estas luchas no necesariamente apuntan o a la cual no se reducen. Las etiquetas, cualquiera de ellas (movimiento ecológico, ambiental, indígena), son perjudiciales a la hora de calibrar las consecuencias globales que este modelo tiene para el conjunto de los países latinoamericanos, porque lo que está en juego no es sólo el destino de las comunidades directamente involucradas (lo que ya es mucho), sino también la biodiversidad en su conjunto y la calidad de vida de la totalidad de la población, cuya soberanía alimentaria y la posibilidad de un desarrollo sustentable en el largo plazo se están viendo seriamente amenazadas.

La socióloga argentina Maristella Svampa (2012) es una de las autoras destacadas de esta perspectiva crítica. Sus trabajos son fundamentales para el análisis del capitalismo tal como éste se desarrolla actualmente en América Latina y los efectos ambientales, sociales y políticos que se derivan de su condición periférica. Estas consecuencias, remarca Svampa, son también políticas, porque se trata de modelos verticales que operan de manera autoritaria en lo que respecta a la toma de decisiones, que no han dudado en recurrir a la represión cuando estos megaproyectos son resistidos por los habitantes de los territorios donde se implementan. Un aspecto fundamental que destaca la autora argentina es que este recrudescimiento del extractivismo constituye un proceso

continental que ha significado la hegemonía absoluta de ese modelo de crecimiento, ello independientemente de la orientación ideológica de los gobiernos. A esto, Svampa lo ha denominado “consenso de los *commodities*”, en el cual confluyen tanto los gobiernos neoliberales como aquellos denominados progresistas (ella identifica a estos países con el neodesarrollismo progresista, mientras que Silvia Rivera habla de capitalismo de Estado). Svampa refiere a un diagnóstico compartido entre los autores que integran esta perspectiva crítica, que destaca la hegemonía actual de un “patrón de acumulación basado en la sobreexplotación de los recursos naturales, en gran parte no renovables, así como en la expansión de las fronteras hacia territorios antes considerados como ‘improductivos’” (2012: 17).

La tesis es potente y a la vez desafiante, pues coloca un cable a tierra al entusiasmo generado por el ciclo progresista que se inició con la llegada de Hugo Chávez al gobierno de Venezuela en 1999, y que en la actualidad ha experimentado un fuerte retroceso con la elección de gobiernos de derecha. Los logros de estos gobiernos son muchos y no es mi propósito restarles mérito, pues no olvido el callejón sin salida a las privatizaciones y la restricción de los derechos sociales que fueron los años 90. Sin embargo, esta mirada más estructural nos recuerda que las políticas de redistribución implementadas en estos países se financiaron con las rentas provenientes del extractivismo y que estos gobiernos fueron generando rasgos autoritarios dirigidos en gran medida a disipar la resistencia frente a los megaproyectos (esto ocurrió principalmente en Bolivia, Ecuador y Argentina). Svampa incluso llega a sostener que lo que vivimos en América Latina a partir del año 2000 es un momento posneoliberal:

El consenso de los *commodities* va configurando, pues, en términos políticos un espacio de geometría variable en el cual es posible operar una suerte de movimiento dialéctico, (*sic*) que sintetiza dichas continuidades y rupturas en un nuevo escenario que puede caracterizarse como “posneoliberal”, sin que esto signifique empero la salida del neoliberalismo (2012: 19).

El momento actual estaría caracterizado entonces por este consenso en torno al extractivismo de gran escala, por el aumento del autoritarismo, por la resistencia de parte de distintos movimientos sociales —con especial protagonismo de los movimientos indígenas—, y por la persecución de estas luchas. Es en este contexto que el multiculturalismo comienza a experimentar una fuerte crisis a fines de los 90, cuando los movimientos indígenas tuvieron que enfrentar el incumplimiento de los derechos alcanzados en aquellos países donde estos abordaron la cuestión de los territorios (principalmente Ecuador y Bolivia, antes incluso de que tomara forma el proyecto del Estado plurinacional), o bien, la insuficiencia de este reconocimiento en aquellos donde la legislación se concentró más bien en los derechos culturales, con un débil alcance en lo que respecta a la cuestión territorial. La historia repetida en este periodo es que frente a los megaproyectos, los Estados se han inclinado por favorecer la acción extractivista y con ello a los grandes grupos económicos y al capital trasnacional. La resistencia frente a esta acción estatal ha producido todo tipo de violencia directa: estatal (a través de la policía), privada (los empresarios a través de sus propios grupos de guardias armados) y, del otro lado, violencia política por parte de las comunidades en resistencia.

El asesinato de Berta Cáceres, lideresa indígena de Honduras, el 3 de marzo del 2016, es un caso emblemático de esta escalada de violencia. Las comunidades del pueblo Lenca, integrantes junto con otras organizaciones sociales del Consejo Cívico de Organizaciones Populares e Indígenas de Honduras (COPINH), se oponen a la construcción de la represa Agua Zarca, que amenaza con degradar irreversiblemente el ecosistema del río Gualcarque donde han habitado desde tiempos inmemoriales. La oposición de las comunidades que habitan el Gualcarque ha sido tan incómoda que incluso los primeros inversionistas se retiraron del proyecto (una empresa China y el Banco Mundial), el que luego fue asumido por inversionistas hondureños. Durante todos estos años, las amenazas, la persecución y la impunidad han sido la tónica, que apunta a la colusión entre inversionistas privados, sistema político y crimen organizado. El asesinato de Berta y la represión que todavía viven las

comunidades, arroja claridad sobre el hecho no menor de que si bien el extractivismo perjudica al conjunto de la comunidad nacional, son las comunidades locales las que están en la línea de fuego de un modelo que genera violencia ambiental, social y política.⁵

Al mirar el problema desde este ángulo, la conclusión que se puede obtener es que una crítica al multiculturalismo en nuestros países pasa necesariamente por la crítica al capitalismo y sus formas actuales de acumulación. Ha sido demasiado el tiempo en que los debates sobre los derechos de los pueblos indígenas se concentraron en cuestiones culturales, descuidando las variables estructurales, que son las que finalmente proporcionan las condiciones de posibilidad para que esos derechos sean reconocidos y respetados. En este sentido, el multiculturalismo lleva la impronta neoliberal por haber sido instituido cuando las posibilidades de cuestionar el capitalismo eran reducidas, lo que explica que, a comienzos de los 90 y a pesar de la crítica que gran parte de los movimientos indígenas hacían al neoliberalismo, los debates en torno a las políticas de reconocimiento tomaran una dirección culturalista y asumieran una lógica subsidiaria, orientadas por el principio de focalización de los recursos.

Hoy ha quedado claro que el trastocamiento del liberalismo clásico que imperaba en nuestras constituciones políticas, siendo algo relevante, constituía apenas un punto de partida para una lucha que tiene desafíos mayores por delante; el primero, ni más ni menos, es el de la propia sobrevivencia, todavía amenazada por el extractivismo brutal que continúa avanzando de manera violenta, y por el autoritarismo que daña la democracia.

Una crítica al multiculturalismo implica recuperar el vigor de la crítica al capitalismo tal como éste se ha configurado históricamente en América Latina. En efecto, contamos con una rica y variada tradición

⁵ Ese marzo de 2016 escribí un texto sobre el asesinato de Berta Cáceres que se publicó en la prensa chilena, donde pongo el acento en la criminalidad que articula a la iniciativa privada y los sistemas políticos en varios países de la región. Zapata, Claudia, 2016. *"Despertemos humanidad". La vida de Berta Cáceres. El Mostrador*, Santiago, 25 de marzo de 2016.

intelectual y activista, tanto en El Caribe (cómo no recordar a James, Williams, Césaire, Fanon, Fernández Retamar, entre otros) como en la América Latina continental (partiendo por Mariátegui). El pensamiento político indígena también tiene su recorrido en este tipo de crítica, y en la actualidad, producto de la brutalidad del escenario, no es raro que resurjan esas vertientes que, sin haber sido abandonadas por completo, no tuvieron un lugar protagónico en los años 90, cuando la postura posocidentalista era más cómoda al de las viejas querellas entre la izquierda y la derecha. ¿Qué otra cosa se podría esperar cuando la legislación multiculturalista y los discursos más apasionados sobre la diversidad cultural y los derechos de los pueblos se esfuman frente al interés del capital?

Si los 90 fueron años de negociación con la clase política y la construcción de ciertos consensos que se cristalizaron en modelos multiculturalistas, los 2000 estarán marcados por el quiebre de esos consensos y por fuertes conflictos sociales. Visto el proceso desde este presente cargado de tensiones, tal vez sea ingenua la decepción que produce la falta de neutralidad de parte del Estado frente a los intereses económicos (Eagleton 2012: 189 se encarga de recordarnos a Marx y su sentencia de que el Estado liberal es tan injusto como el orden social), pero también es cierto que en los 90 reivindicar el protagonismo del Estado y su deber frente a la sociedad, constituía un revés de proporciones para la ideología neoliberal imperante.

Chile y Bolivia se encuentran en las antípodas de este panorama multicultural latinoamericano, por lo que si bien en una primera instancia la comparación puede parecer fuera de lugar, la considero pertinente en la medida que permite dar cuenta de ese contexto más amplio en el que se articulan ambas experiencias, esto más allá de las diferencias obvias. Ese contexto es, como se dijo, la relación no resuelta entre políticas de reconocimiento y capitalismo extractivista, ya sea en un país de neoliberalismo avanzado, como Chile, o en uno de capitalismo neodesarrollista, como Bolivia. Previsible en uno, contradictorio en el otro, el hecho es que esa disyuntiva se ha resuelto en ambos a favor del extractivismo.

Chile constituye un caso de neoliberalismo consolidado en el concierto latinoamericano, sin los altos y bajos que ha tenido este modelo

en otros países del continente. Su instalación fue temprana, en condiciones políticas que favorecieron esa continuidad, pues su proceso de implementación comenzó poco después del golpe de Estado de 1973, en un contexto de extremo autoritarismo, ejercido por una dictadura sangrienta que durante 17 años persiguió la disidencia, operando sin parlamento y sin partidos políticos. El retorno a la democracia, en marzo de 1990, dio inicio a un periodo de transición que significó cambios importantes y necesarios en el escenario político, pero también construyó el consenso en torno a mantener ese modelo neoliberal, que nunca fue discutido (por ejemplo, los derechos sociales —aquellos que no fueron conculcados por la dictadura— continuaron siendo enfocados desde una lógica subsidiaria). A partir de entonces, el experimento neoliberal chileno sólo se ha visto fortalecido, también con la acción estatal como factor decisivo, ahora revestida de legitimidad por tratarse de gobiernos elegidos democráticamente. A este periodo de consolidación, Carlos Ruiz y Giorgio Boccardo (2014) lo han denominado “neoliberalismo avanzado”.

El multiculturalismo entra en escena en este periodo de transición pactada con la derecha política y económica (incluidos los militares) y su crisis comienza antes de completar una década desde el retorno a la democracia. Una vez derrotado el dictador en el plebiscito de 1988, las organizaciones indígenas alcanzaron un gran acuerdo con la coalición que disputaría la presidencia. Fue así como en 1989 se firmó el Acuerdo de Nueva Imperial, que en el caso mapuche significó un giro en el movimiento de resistencia que venían desarrollando hasta entonces contra una dictadura que impuso los títulos individuales de propiedad y que decretó, en 1979, que en Chile no existían indígenas sino únicamente chilenos. Ese giro consistió en abandonar la estrategia de recuperación de tierras para favorecer el proceso de transición democrática (Pairicán 2014: 64) y, como parte de él, la concreción de los acuerdos firmados con quien efectivamente se convirtió en el primer presidente de la transición: Patricio Aylwin Azócar.

El Acuerdo de Nueva Imperial contenía el compromiso, por parte de las organizaciones indígenas, de apoyar al nuevo gobierno en caso

de ser electo. Por parte del gobierno, el compromiso era lograr el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas; la creación de una institución de mediación denominada Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), que contaría con participación de los pueblos y desde la cual se coordinaría la política indígena; y la conformación, al inicio del gobierno, de una Comisión Especial para los Pueblos Indígenas destinada a elaborar las propuestas legislativas y de políticas a ser implementadas en el primer gobierno democrático, la que estaría integrada por especialistas y representantes indígenas (Acuerdo de Nueva Imperial 1989: 1-2).

La voluntad del gobierno para dar cumplimiento a estos acuerdos se manifestó muy rápido con la creación de la Comisión, de la cual emanó un proyecto de ley que, luego de una transformación sustantiva en el parlamento, derivó en la Ley 19.253, conocida como Ley Indígena, instrumento que reconoce la diversidad cultural del país, pero que tiene un alcance limitado por no reconocer a los indígenas el estatus de pueblos, tal como indicaba el proyecto original (y el acta misma de los Acuerdos de Nueva Imperial, donde la palabra aparece con mayúsculas a lo largo de todo el documento). Otra de las sugerencias de la Comisión fue la ratificación del Convenio 169 de la OIT, lo que ocurriría al inicio del 2008 (con entrada en vigencia el 2009), en tanto, el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas es una materia que continúa pendiente.

En el caso del Pueblo Mapuche, no todos los sectores organizados estuvieron de acuerdo con firmar esa acta de compromiso, ni con modificar la estrategia de recuperación territorial (de este sector opositor destaca la figura de Aucán Huilcamán, líder del Consejo de Todas las Tierras, organización fundada poco después de los acuerdos). Estas voces minoritarias alcanzarían protagonismo años más tarde, cuando los resultados concretos de ese acuerdo fueron estimados como insuficientes y comenzaron a ser fuente de nuevos conflictos.

Este proceso ha sido identificado como un multiculturalismo neoliberal, concepto utilizado por una parte de la intelectualidad mapuche que ha elaborado una lectura crítica de este periodo que está próximo a cumplir tres décadas (ver, por ejemplo, los trabajos de Enrique Antileo

2012). Con este concepto se identifica la particularidad del proceso chileno, en comparación con otros en la región, especialmente de aquellos que se han producido en los países que han protagonizado el ciclo progresista (lo más cercano que hemos tenido en Chile a ese progresismo fueron los dos gobiernos de Michelle Bachelet, cuyo tinte social se diluyó en la continuidad neoliberal).

Intentando ser justa en el análisis, es necesario señalar que este multiculturalismo neoliberal significó la construcción de un marco jurídico que, pese a ser insuficiente, incluye a las sociedades indígenas en el diseño estatal. Otra constatación importante es que las organizaciones de los pueblos indígenas, involucradas en el proceso de transición democrática, fueron parte de esta construcción desde el momento en que negociaron con los partidos políticos que constituían la Concertación de Partidos por la Democracia, coalición que gobernó sin interrupciones hasta marzo de 2010. Por lo tanto, pese a ser una versión más neoliberal y menos profunda en materia de reconocimiento, el multiculturalismo chileno ha constituido de todas formas un marco de acción distinto tanto para el Estado como para la población indígena, lo que incluye para esta última una serie de oportunidades políticas que marcan una distancia importante con la negación absoluta de la presencia indígena que había decretado la dictadura.

Por ejemplo, la Ley Indígena, aún con su lógica desarrollista y subsidiaria, significó el acceso a tierras para las comunidades mapuche en los territorios que les habían sido usurpados en distintos momentos a partir de 1883, cuando se produce la anexión forzosa del Pueblo Mapuche al Estado nación chileno, un proceso que se había intensificado a partir del golpe de Estado de 1973, cuando la dictadura militar inició la contrarreforma agraria. Pero, al mismo tiempo, no logró resolver antiguos y nuevos conflictos, como esa misma desposesión de tierras, que a ritmo más pausado aún continúa, echando mano de métodos abusivos y racistas (las ventas o arriendos fraudulentos por 100 años son hechos que todavía se producen). Tampoco ha logrado amortiguar los efectos del poder forestal que, desde la dictadura y hasta la actualidad, es incentivado de manera grotesca por el Estado, que subvenciona en un 75% la

plantación de pino, probablemente la especie exótica que más estragos ha causado al ecosistema de estas regiones. El resultado de ese modelo ha sido la pérdida de biodiversidad, la escasez grave del recurso agua y la vulnerabilidad frente a los incendios forestales, que se extienden con mayor rapidez en suelos secos y altamente combustibles por la resina de los pinos. Las consecuencias son también sociales y políticas, como bien apunta el historiador mapuche Fernando Pairicán, quien ha documentado el actual conflicto con su pueblo:

Las forestales, en los 80, se desplegaron en los campos indígenas de la Octava y Novena región, y para los 90 generaron importantes cambios en el ecosistema de las regiones, golpeando con ello la cosmovisión de los mapuche al provocar la migración de aves y animales, contaminación de aguas, cambio en cursos de ríos y, lo más grave, la desertificación de la tierra dentro de un plano de despojo territorial. Los jóvenes mapuche que encabezarían la reivindicación territorial durante inicios de los 90 —radicalizados a partir de 1997—, nacieron conjuntamente con la siembra de estas plantaciones, madurando ambas simbólicamente a partir de los 90 (2013: 22-23).

Este proceso de radicalización que señala Pairicán se encuentra directamente relacionado con la reacción de algunas comunidades y organizaciones políticas en contra de los proyectos extractivistas que deterioraron aún más sus condiciones de vida. Entre estas organizaciones se cuentan el Consejo de Todas las Tierras, Identidad Lafkenche y la Coordinadora Arauco Malleco. Las tres han sido perseguidas por el Estado. Uno de los casos emblemáticos fue la construcción de la central hidroeléctrica Ralco en la zona del Alto Bío Bío, aprobada por la Comisión Nacional del Medio Ambiente en 1997, pese a la oposición de las comunidades pehuenches que habitan ancestralmente la zona y a los llamados de atención sobre los estándares ambientales del proyecto, generándose un conflicto de proporciones que dejó a Chile en una posición incómoda frente a los organismos internacionales de derechos humanos (a mediados del 2003 visitó el país Rodolfo Stavenhagen en su calidad

de Relator de las Naciones Unidas, ocasión en la que emitió un informe negativo sobre Ralco). El conflicto concluyó el 2003 con el acuerdo alcanzado con las últimas mujeres que se negaban a abandonar sus tierras. Así se cerró un episodio decisivo respecto de las inclinaciones del Estado y de las escasas herramientas jurídicas de los pueblos indígenas y comunidades locales para resistir embestidas de esta envergadura, pues durante todo ese tiempo recibieron presiones para abandonar las tierras que luego fueron inundadas por la represa.

El otro hecho emblemático, que marca el inicio de la actual escalada de violencia, cuyo saldo ha sido el asesinato de activistas y la aplicación de la ley antiterrorista a casi un centenar de prisioneros, fueron los sucesos de Lumaco, localidad de la IX Región, en 1997. Se trató de una acción directa por parte de dos comunidades mapuche en contra de la empresa Forestal Arauco S.A, a la cual incendiaron tres camiones utilizados en el transporte de madera (Huenchunao 2013: 28). Desde entonces, se recurre con frecuencia a la invasión de predios y a los ataques incendiarios. La Coordinadora Arauco Malleco (CAM), constituida poco después de estos hechos, va a elaborar un discurso sobre la legitimidad de la violencia política y sobre el control territorial, señalado como la “reconstrucción del Wallmapu” o país mapuche (Pairicán 2013). Así tomaba forma, en acciones y métodos, el proceso ideológico que se venía fraguando desde fines de los años 80, cuando emerge entre ciertos sectores mapuche la alternativa autonomista y una narrativa nacional que habla de colonialismo, diáspora y de la necesidad de reconstruir ese Wallmapu.⁶

José Huenchunao, exvocero de la CAM y varias veces prisionero político, relata este proceso apuntando a una de sus características: el declarado anticapitalismo de la coordinadora. Dice Huenchunao:

⁶ Uno de los protagonistas de este proceso de construcción ideológica, José Marimán Quemenado (integrante del desaparecido Centro de Estudios y Documentación Mapuche “Liwen”), es autor de un libro importante publicado el año 2012, donde realiza el trazado de este proceso y elabora un mapa de las posiciones políticas al interior del mundo organizacional mapuche, desde una perspectiva crítica que dialoga y disiente con varias de las vertientes que allí identifica.

En las discusiones de los dirigentes, loncos, werkenes, weupives, incluso machis, se comienza a plantear la utilización de métodos confrontacionales para frenar las futuras inversiones capitalistas al interior del territorio mapuche, entendiendo que las autoridades del Estado chileno estaban comprometidas con el sistema de inversión capitalista, por lo tanto, si las comunidades no se oponían de una manera más firme, las autoridades no harían nada en favor de las comunidades y las inversiones se materializarían poniendo en peligro concreto no sólo la existencia de las comunidades, sino que al pueblo mapuche en general (2013: 28).

En este contexto de radicalización, la acción del Estado va a transcurrir por dos aguas: políticas sociales asistencialistas y judicialización, cerrando de este modo el espacio a la política como forma de resolución de conflictos. La aprobación tardía del Convenio 169 de la OIT agregó elementos nuevos a este escenario, pues en la práctica una de sus indicaciones más sensibles, la de la consulta indígena, prácticamente no se ha aplicado (no muy distinto a lo que se suele reportar desde distintos rincones del continente). La única consulta seria y con pertinencia cultural se ha realizado desde el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes para consultar sobre el paso de esta dependencia a Ministerio, no es casualidad que el gobierno concediera ese espacio en un tema aparentemente inofensivo, como es el de la cultura.

Uno de los resultados de esta escalada de violencia es el desgaste del movimiento autonomista producto de la estrategia judicial y represiva implementada por el Estado, expresada en mayor dotación policial para los territorios en conflicto, encarcelamiento de dirigentes y militantes, asesinatos a manos de la policía y la aplicación de la ley antiterrorista a los prisioneros, que los expone a procedimientos sin plazos (la mayoría ha pasado por una prisión preventiva de meses e incluso años), con testigos sin rostro y con pruebas que hasta la fecha no han superado los estándares mínimos para comprobar los delitos (la mayoría de los detenidos han terminado absueltos de todos los cargos). Durante estos años, el movimiento mapuche ha debido emplear la mayor parte de su

energía en la defensa de los prisioneros políticos, quienes han realizado numerosas y prolongadas huelgas de hambre con el objetivo de exigir el debido proceso. Como era de esperarse, los elevados costos de la lucha autonomista han significado también división interna.

Todo esto ha ocurrido durante gobiernos con orientación de centro-izquierda (los mencionados Lagos y Bachelet), que llegaron al poder con la promesa de recomponer el vínculo y de reconocer constitucionalmente a los pueblos indígenas. Sin embargo, no sólo hicieron poco por cumplir esas promesas (el tema nunca fue prioritario), sino que respondieron a la acción de las organizaciones con la aplicación de la ley anti-terrorista, un instrumento que ha sido duramente cuestionado a nivel internacional. Sobre el primer gobierno de Bachelet, dice Pairicán:

Para fines de su mandato, cerca de cuarenta comuneros estaban encerrados en las cárceles regionales y comenzarían una de las huelgas de hambre más extensas y masivas que tiñeron las celebraciones triunfalistas del Bicentenario, ahora bajo la conducción de Sebastián Piñera. El Acuerdo de Nueva Imperial II, como llamó la Presidenta al nuevo trato que prometía profundizar, se diluyó una vez más en la criminalización de la cuestión autodeterminista (2014: 360).

La figura del terrorismo actualiza la idea de un enemigo interno instalada por la doctrina de seguridad nacional durante la dictadura, un enemigo que debe y merece ser recluido o directamente aniquilado. Los mapuche autonomistas son hoy el enemigo interno en el Estado de Chile, sobre ellos recae la acusación de intervencionismo internacional (se ha acusado a los mapuche de tener vínculos con la ETA y con las FARC), de falta de lealtad hacia la identidad nacional chilena o directamente de separatismo. A la falta de medida para calificar como terrorismo los delitos incendiarios, se suma otro elemento que enrarece todavía más el escenario: los casos de incendios provocados por los mismos propietarios de los predios, incentivados por el cobro de seguros o por la venta de esas tierras a la CONADI a precios por sobre los del mercado. Como sea, ni los informes de derechos humanos ni la justicia chilena han dado la razón a

la tesis del terrorismo, por lo que se hace evidente un uso intencionado de esa figura jurídica para criminalizar a un movimiento autonomista y para proteger la propiedad privada, tanto la que se encuentra en manos de los descendientes de los colonos como de las mega inversiones de tipo extractivista.

La mayoría de las organizaciones mapuche ha insistido en que la única salida al conflicto es de tipo política, lo que pasa por reconocer a los interlocutores y tomar conocimiento de sus posiciones y argumentos. Sin embargo, esa posibilidad no se avizora en el horizonte inmediato debido, principalmente, a la ignorancia generalizada que existe en la clase política chilena con respecto a las posiciones políticas que existen en el mundo indígena y al estado actual del debate internacional sobre estas materias. Esto a pesar de los insumos importantes que se han producido a partir de instancias de consulta convocadas por el propio Estado, las que luego de un arduo trabajo han visto cómo sus esfuerzos han terminado archivados en alguna dependencia pública. Fue el caso de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, convocada por Ricardo Lagos durante su gobierno, cuyos documentos recomiendan una salida política acorde con estándares internacionales en materia de derechos humanos (Bengoa 2013). El resultado ha sido que las posiciones autonomistas son descalificadas de plano: por el Estado, por la prensa (casi en su totalidad de derecha) y por una parte importante de la sociedad expuesta durante décadas a un discurso arcaico y excluyente de la identidad nacional. Esta criminalización (o ridiculización, en el mejor de los casos) de las posiciones autonomistas es contradictoria con algunas de las actuaciones internacionales del Estado chileno, como bien apunta José Bengoa, uno de los intelectuales que integró la Comisión Especial de los Pueblos Indígenas en 1990:

En septiembre de 2007, Chile votó favorablemente en la Asamblea General de las Naciones Unidas, la Declaración Internacional de los Derechos de los Pueblos Indígenas. En su artículo segundo reconoce el derecho a la autodeterminación de todos los pueblos indígenas del mundo y en el tercero señala que es la autonomía la forma de ejercer este derecho. Hay

quienes han señalado al justificar la acusación de “terrorismo” el hecho de que esos grupos buscarían la “autonomía”; cuando ese concepto no sólo está aprobado en todos los instrumentos internacionales, sino además Chile ha sido signatario o ha votado favorablemente (2013: 11).

Mientras escribo estas líneas, la situación de las organizaciones autonomistas mapuche sólo empeora en medio de uno de los episodios más bochornosos de la transición democrática, pues luego de un operativo policial estrambótico de nombre cinematográfico —“Operación Huracán”—, realizado en septiembre del 2017, que detuvo a ocho dirigentes, entre ellos al histórico líder de la CAM, Héctor Llaitul Carillanca, se ha comprobado judicialmente la existencia de montajes policiales y una política de incentivos económicos al interior de la policía para apresar a militantes autonomistas. La Operación Huracán puso en la esfera pública antiguas prácticas de la institución, que chocaron con el discurso complaciente que habla de Chile como un país serio, sin corrupción, que no se ha “latinoamericanizado”.

Más preocupante todavía, porque es la condición de posibilidad para la persecución (o la persecución es la excusa), es esa negación absoluta de la vía política que mencioné anteriormente, porque o se es indígena de acuerdo con lo que la narrativa multicultural declara admisible, o se está al margen, en condición de enemigo. La gravedad de este conflicto se revela en las palabras de Huenchunao “... podemos decir que la guerra desatada unilateralmente por el Estado de Chile para conquistar nuestro territorio y dominar a nuestro pueblo, es el punto central del actual conflicto con el Estado chileno” (2013: 27-28).

En el caso de Bolivia, hablamos de un modelo distinto, resultado de un proceso de radicalización social que imprimió un giro decisivo no sólo al multiculturalismo neoliberal que se había instalado a comienzos de los años 90, sino al modelo de nación en general. El multiculturalismo de Estado actual surge del quiebre neoliberal del 2003 que impulsó la sociedad boliviana y en el que los sectores indígenas jugaron un papel protagónico. Esto se cristalizó en la candidatura de Evo Morales y la alternativa del Movimiento al Socialismo (MAS), que articuló a distintos

actores sociales, los que, una vez en el gobierno a contar del 2006, iniciaron una transformación de las estructuras estatales que incluyó una nueva Constitución política.

En la actualidad, Bolivia también pasa por una crisis que afecta la legitimidad de la política indígena construida en este periodo, la que de todas formas debe reconocerse como una de las más avanzadas de la región, tanto en su contenido como en el carácter participativo de su construcción. No obstante, esa crisis involucra aspectos que admiten situarla en un escenario latinoamericano donde es posible identificar aspectos medianamente comunes, entre ellos, la rigidización estatal del modelo de reconocimiento (lo que incluye prácticas autoritarias), su instrumentalización en función de la gobernabilidad y su importancia secundaria en relación con los megaproyectos de inversión extranjera. Corresponde entonces el análisis de estos aspectos críticos de un proceso al que no se puede negar su carácter refundacional y socialmente participativo, especialmente en sus primeros años.

Haciendo un poco de historia, el multiculturalismo también hace su ingreso en Bolivia a comienzos de los 90, durante el primer gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada, que imprimió este sello al giro neoliberal que se había iniciado en 1985. Se trató, por lo tanto, de un multiculturalismo neoliberal que siguió las orientaciones de organismos internacionales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, y que consistió básicamente en la reforma constitucional que en 1994 modificó la definición del país, reconocido ahora como multiétnico y pluricultural, y por políticas dirigidas a los sectores indígenas concebidas a partir de la idea de minorías (Jiménez 2017, Zegada 2017).

A fines de esa década se intensifica la resistencia social al neoliberalismo, alcanzando inusitada fuerza entre el 2000 y el 2005, donde destacan como momentos de quiebre la Guerra del Agua del año 2000, durante la presidencia del exdictador Hugo Bánzer; la Guerra del Gas el 2003, durante el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada (que provocó su caída); y el triunfo del MAS en las elecciones presidenciales del 2005, en lo que fuera una alianza entre organizaciones y movimientos para construir una alternativa política al neoliberalismo en Bolivia. La

bibliografía especializada coincide en señalar que la presidencia de Evo Morales a partir del 2006 es el inicio de un nuevo proceso, que pone fin a una etapa de lucha social exitosa contra el neoliberalismo.

A partir de entonces, se habla de un “proceso de cambio”, una categoría que surge desde la esfera social y política, la que es recogida por las ciencias sociales en sus análisis. Doce años han transcurrido desde que el MAS llegó al gobierno y a nivel también social se comprende que este proceso ha vivido al menos dos grandes etapas: una primera consistió en cambios de envergadura, como la construcción de una nueva institucionalidad y el logro de los equilibrios políticos que aseguraron la gobernabilidad durante momentos difíciles producto de la resistencia de los grupos de poder de la Media Luna boliviana, integrada por los Departamentos de Santa Cruz, Beni, Pando y Tarija (Escárzaga 2017). Esa primera etapa se destaca por el apoyo social amplio y por medidas sobresalientes como la nacionalización de los hidrocarburos, que significó rentas importantes para financiar políticas sociales de orientación redistributiva, y también por la convocatoria del gobierno a la Asamblea Constituyente que promulgó, en el 2009, una nueva Constitución Política en la que Bolivia se autodefine como Estado plurinacional y que establece un sistema de autonomías indígenas. Vendría luego una segunda etapa, marcada por el desafío de encarnar en prácticas concretas el diseño legal construido participativamente, eso desde el 2010 hasta el presente, cuando han surgido tensiones a partir de intereses e interpretaciones distintas entre los propios actores protagonistas del proceso boliviano, y en el que se han acentuado los rasgos de un populismo autoritario que ha reducido el protagonismo de los actores sociales.

¿Significó la plurinacionalidad la superación del multiculturalismo? En principio parecía que sí, que la refundación implicaba una etapa nueva en lo que respecta a un asunto tan medular para Bolivia, como es el de los pueblos indígenas. El oficialismo así lo teorizó, especialmente en los discursos del vicepresidente Álvaro García Linera y la línea de reflexión que se ha venido instalando desde la vicepresidencia. Visto el asunto desde hoy, no cabe duda de que los derechos de los pueblos indígenas y el reconocimiento de la diversidad cultural fue profundizado

a partir del 2006, pero es materia de debate si esa ampliación alcanzó la radicalidad necesaria como para hablar del fin del multiculturalismo y el inicio de algo nuevo, pues ahí las evidencias que se necesitan no pueden ser sólo la palabra escrita, sino también las prácticas efectivas.

Una de las voces relevantes de la escena crítica latinoamericana, Silvia Rivera Cusicanqui, sostiene una de las tesis que me parece más sugerente sobre este punto. La socióloga boliviana, de ascendencia aymara, reconoce el valor del proceso político que derivó en la Constitución del 2009 y adjudica este logro a las fuerzas sociales que combatieron el neoliberalismo. Ese proceso permitió el tránsito a un capitalismo de Estado bajo los gobiernos del MAS, que la autora vincula con un neocolonialismo que se habría gestado en igual periodo y que estaría en la base de los conflictos actuales (el juicio es duro considerando la relevancia de la crítica anticolonial en Bolivia, oficializada como ideología estatal durante el proceso de cambio). Rivera afirma que este capitalismo de Estado ha implicado la continuidad del multiculturalismo en Bolivia, en una versión distinta pero que mantiene aspectos sustantivos, como el de la definición y administración de la diversidad cultural desde el Estado, a partir de un enfoque culturalista y de minorías, que resulta cómodo para efectos de controlar esa diversidad (Rivera 2015).

Rivera Cusicanqui sostiene que el proceso de largo aliento de movilización indígena, ese que remeció la poderosa organización sindical en Bolivia en los años 70, fue generando una mayoría política indígena que integró a una heterogeneidad cultural y social, haciendo posible la masiva autoadscripción que arrojó el censo del año 2001, cuando el 62% de la población se reconoció indígena. Sin ese proceso de empoderamiento no se comprendería la emergencia de un liderazgo como el de Evo Morales, identificado como indígena, sin por ello encarnar parámetros étnicos puristas. Sin embargo, los gobiernos del MAS habrían significado un retroceso en este proceso al redefinir a la población indígena como minorías. Dice Rivera:

las “políticas indígenas” de su gobierno reeditan las reformas neoliberales de los años 1990, e incluso las profundizan. En primer lugar,

reconvierten a las mayorías indígenas en minorías empequeñecidas, recluidas en territorios delimitados (las TCOS) y localizadas sólo en el área rural (...) Al reconocer a “36 naciones indígenas”, se fragmenta el frente indígena y se lo recluye en definiciones esencialistas, que restan de sus efectivos a aquella población urbana, *ch’ixi* y moderna, que se había identificado con ellas en el censo del 2001 (2015: 40).⁷

El mapa étnico que cuestiona la autora reconoce 36 naciones e introduce una distinción entre naciones mayoritarias y minoritarias (las primeras corresponden a la nación aymara y la nación quechua, las segundas a las 34 naciones restantes), a partir de un criterio demográfico que se sobrepone al criterio político implicado en el uso de conceptos como nación o pueblo. La presencia indígena establecida por la legislación en la Asamblea Legislativa es de 7 cupos, reservados a las 34 naciones minoritarias (quechuas y aymaras pueden postular directamente). Elizabeth Jiménez tiene un planteamiento coincidente al señalar que el establecimiento legal de este mapa étnico corresponde a la mantención de un parámetro multicultural clásico como es el de los derechos de las minorías (2017: 33).

En este tema es inevitable traer a colación otros momentos del debate sobre la relación entre los pueblos indígenas y el poder político en Bolivia, porque el interés por este tema ha acompañado el proceso organizativo de los últimos cincuenta años, un proceso de acumulación de fuerzas en palabras de Silvia Rivera. Por ejemplo, el momento de fines de los 60 y comienzos de los 70, donde destaca la figura de Fausto Reinaga, uno de los intelectuales indígenas más importantes de América Latina, quien argumentó sobre la potencialidad política de la categoría de “indio” para construir mayorías populares con vocación de poder, al tiempo que hacía una dura crítica a la noción de “etnias”, pues los divide, y a la de campesino, que los reduce en espacio y número. Decía Reinaga:

La raza india no es de ningún modo un grupo étnico minoritario, una “nacionalidad” oprimida y desahuciada de la lucha por su propia li-

⁷ En el censo del año 2012, la autoadscripción indígena descendió al 41%.

beración; pequeño “grupo étnico”, “nacionalidad” de paupérrimas dimensiones, que espera y confía liberarse por obra y gracia de la Nación opresora: la Bolivia chola.

La experiencia de cuatro siglos ha demostrado que el indio es una sola Nación; no es una “MINORÍA ÉTNICA”; es todo lo contrario. El cholaje blanco-mestizo es el “puñadito”, la minoría étnica; y sin embargo, es el opresor de la mayoría. Pero esta injusticia no durará toda la vida. El indio ha despertado; tiene la mirada fija en el Poder (1970: 117).

Los conflictos actuales con los pueblos indígenas se producen en el marco de una política que los desempodera, en el que se han institucionalizado derechos indígenas importantes, pero que en la práctica no han permitido que se concreten, especialmente los derechos de autodeterminación sobre territorios específicos, en los cuales se ha venido actuando de manera autoritaria, acallando la disidencia en lugar de promover espacios de deliberación para resolver las discrepancias (Díaz 2017: 230). Los cuestionamientos a este devenir que se habría agudizado a partir del año 2010, coinciden en el diagnóstico, señalando que el origen de estos desencuentros está en la permanencia del modelo rentista promovido desde el Estado, que durante este periodo ha gozado de un auge económico importante a partir de las rentas elevadas que estas inversiones generan. Silvia Rivera señala que:

Privilegiando una noción economicista del territorio, el gobierno de Evo Morales ha implantado proyectos de explotación petrolera, minería a cielo abierto y vinculación caminera que han provocado la resistencia de diversas comunidades indígenas en todo el territorio nacional. El caso paradigmático de estas nuevas formas de “acumulación por desposesión” (Harvey) es el proyecto de carretera San Ignacio (Beni)-Villa Tunari (Cochabamba), que amenaza con la degradación ambiental y el etnocidio de las comunidades Moxeña, Yuracaré y Tsimane, asentadas en el Territorio Indígena del Parque Isiboro-Sécure, Bolivia (TIPNIS) (2015: 31-32).

La lucha protagonizada por las comunidades que habitan el TIPNIS constituye el caso emblemático que expresa la crisis por la cual atraviesa

el proceso de cambio, una crisis que el gobierno ha logrado administrar hasta el momento, aunque no sin costos, como lo demuestra su erosionada legitimidad (en comparación con el primer periodo, pues la adhesión al gobierno de Morales continúa siendo alta si la contrastamos con la de los mandatarios de la región).

Protagonizado por algunas de las naciones “minoritarias”, el conflicto surge cuando se inicia la construcción de una mega carretera que cruza el corazón del TIPNIS. El gobierno retomó un proyecto de los gobiernos neoliberales y lo puso en marcha con inversionistas brasileños, sin consultar a las comunidades que habitan esos territorios y, en el caso indígena, incumpliendo lo que exige el Convenio 169 de la OIT que Bolivia suscribió en 1991. La oposición por parte de las organizaciones del TIPNIS y la negativa del gobierno para aceptar su llamado al diálogo, fue la gota que rebalsó el vaso, esto en un marco nacional donde se estaban desarrollando otros focos de conflicto, en torno al tema de las autonomías indígenas y a otras medidas del gobierno que fueron resistidas por la sociedad civil, como el intento de eliminar el subsidio a la gasolina.

Los años 2011 y 2012 estuvieron marcados por el despliegue de fuerzas sociales disidentes, que establecieron distancia con el gobierno, no así del proceso de cambio, del cual se sienten artífices. El hito más importante fue la VIII Marcha por el Territorio y la Dignidad, iniciada por las organizaciones del TIPNIS, pero acompañada a su paso por organizaciones de otros territorios y sectores sociales. La VIII Marcha se inició el 15 de agosto del 2011, llegando a La Paz el 19 de octubre, en medio de un movimiento que había alcanzado dimensiones nacionales y que, en cuanto a las fuerzas indígenas, se transformó en un movimiento de tierras bajas y tierras altas debido al apoyo del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ). La reivindicación de los derechos indígenas (estableciendo distancia con la práctica del gobierno); la denuncia de la intervención autoritaria sobre los territorios; y las consecuencias negativas para el conjunto de la sociedad boliviana de ese trato a las personas y el medio ambiente, fue un discurso que caló hondo y concedió amplia legitimidad social al movimiento (el apoyo fue heterogéneo, incluyendo a sectores conservacionistas que identifican a

los indígenas con la naturaleza, cuestión que, como señala Elizabeth Jiménez 2017: 46, no deja de ser problemática).

La presión surtió efecto y el gobierno detuvo el proyecto y promulgó una ley corta de preservación y declaró intangible al TIPNIS, lo que impediría la construcción de esa y otras obras. Sin embargo, al año siguiente el gobierno removió de nuevo las aguas al señalar que la intangibilidad del TIPNIS refería a todas las actividades económicas, incluidas las que realizan sus habitantes a pequeña escala, provocando la reacción de las comunidades que veían amenazada su subsistencia. En el marco de este nuevo conflicto, el gobierno hizo una consulta indígena que fue acusada de tendenciosa por estar dirigida a permitir la construcción de la carretera. Se efectúa entonces la IX Marcha, sin embargo, ésta no logró la envergadura y el apoyo de la anterior: en parte por el desgaste producido por la judicialización del conflicto, y también por los equívocos de su dirigencia, que en la búsqueda de apoyo terminó aliada con sectores reaccionarios que se han opuesto al proceso de cambio.

El proyecto de la carretera, específicamente el tramo II que es el que divide en dos el parque, no ha sido abandonado por el gobierno, que el año 2017 promulgó una ley que elimina la intangibilidad del TIPNIS para retomar las obras. El debate continúa y en él distintos sectores y personalidades del mundo político e intelectual rebaten los argumentos del gobierno al cual apoyaron hasta hace algunos años. Xavier Albó, reconocido intelectual y activista por los derechos indígenas, destaca uno de los factores políticos del conflicto: el de la alianza entre los cocaleros y el gobierno, señalando que la eliminación de la intangibilidad se hizo con el objetivo de aumentar la superficie destinada al cultivo de la hoja de coca (Albó 2017). Silvia Rivera es aún más dura al indicar que entre los intereses que se manejan para intervenir el TIPNIS está el mercado ilegal de este producto (Rivera 2015).

Además de la incertidumbre en torno al futuro del TIPNIS y de las comunidades que lo habitan, la situación nacional quedó seriamente resentida. La VIII Marcha dejó como saldo uno de los episodios más dolorosos vividos durante el proceso de cambio: la represión de Chaparina, en septiembre de 2011, cuando la violencia policial, que incluyó agre-

siones físicas, secuestros y posteriores juicios contra dirigentes, se dejó caer sobre los marchistas. Hasta ahora los hechos no han sido esclarecidos y continúan en la impunidad. Igualmente grave es el quiebre que se produjo entre sectores indígenas sobre cómo materializar ese ideario todavía compartido en torno a los derechos indígenas y a la plurinacionalidad.

Los pueblos de las tierras bajas, señalados por sectores del gobierno y afines como traidores o caricaturizados como ecologistas de ONG colonialistas, poseen una trayectoria prolongada de lucha social y fueron relevantes en el ciclo de resistencia contra el neoliberalismo de los años 90. De hecho, la I Marcha por la Dignidad y el Territorio se realizó en 1990, durante el gobierno de Jaime Paz Zamora, cuyo resultado fue el reconocimiento del TIPNIS como territorio indígena, por lo tanto, han sido activos agentes del proceso de cambio. Sin embargo, actualmente ocupan un lugar incómodo en el nuevo diseño político: primero, al ser definidos como minorías y formar parte de las 34 naciones minoritarias; y posteriormente, por ser indicados como enemigos del proceso de cambio, de acuerdo con las acusaciones del gobierno y de los sectores que lo respaldan.

El quiebre del 2011 abrió un espacio de debate, incluso de pugna, en torno a conceptos que surgieron de las luchas sociales a lo largo de varias décadas, pero que no se habían enfrentado a la disyuntiva de la práctica (una posibilidad, cabe aclararlo, construida por ese mismo proceso de cambio). Categorías como descolonización y vivir bien (*suma qamaña*) están en el centro de estos tira y afloja que sacan a relucir las diferencias y los cabos sueltos en la construcción del Estado plurinacional. Cito aquí a Jiménez:

en el conflicto por la carretera, convergen una serie de problemáticas estructurales no resueltas en el debate constituyente, como la representatividad de las naciones y pueblos minoritarios en los órganos del Estado Plurinacional, el carácter vinculante de la consulta indígena y su estatus como mecanismo de democracia participativa, la tensión entre el proyecto industrializador y los derechos de la *Pachamama*,

los límites de las autonomías indígenas y los derechos territoriales, y la coexistencia de diferentes regímenes de propiedad de la tierra y de otros bienes naturales (2017: 53-54).

Recordando la tesis de Svampa sobre los efectos políticos del extractivismo, entre ellos, el creciente autoritarismo,⁸ se advierte en Bolivia una progresiva concentración del poder en el Ejecutivo que está afectando seriamente la democracia, reduciendo los espacios de deliberación ciudadana. Sobre este hecho preocupante, agrega Díaz Carrasco que “no existe apertura a la disidencia política o a la movilización crítica autónoma en defensa de sus territorios, más allá de los discursos que promueven las reivindicaciones basadas en el esencialismo cultural” (2017: 233). En el caso de los indígenas, de nuevo se los perfila como objeto de políticas públicas, no como sujetos de acción, mucho menos como interlocutores políticos, es más, cuando se trata de disidentes no se escatiman esfuerzos por descalificarlos y acallarlos.

Concluyo este apartado reforzando la idea de que el reconocimiento político de los pueblos indígenas no parece ser compatible con el extractivismo de gran escala favorecido desde el Estado, por el inherente impulso de invasión y desposesión que lo moviliza. El multiculturalismo es un tipo de reconocimiento funcional a esta opción de desarrollo económico, por lo tanto, es posible afirmar que, si bien no puede ser comparado con periodos anteriores de negación liberal, tampoco responde a las demandas de los pueblos indígenas (y afrodescendientes y pueblos en general), tal como éstas se han venido desarrollando en las últimas décadas, porque más allá de las leyes, en la práctica no admite la autodeterminación efectiva. Los casos que se resumieron aquí de Chile y Bolivia son apenas ejemplos de una situación generalizada en el con-

⁸ La autora habla de una reconfiguración de fuerzas al interior del gobierno boliviano, en el que los sectores provenientes del movimiento indígena autonomista perdieron peso frente a los sectores estatistas, encabezados por el vicepresidente, el principal defensor de la estrategia de desarrollo que está siendo matriz de conflictos sociales, caracterizado, nos dice la socióloga, “por el avance de la frontera hidrocarburífera y de los agronegocios” (Svampa, entrevista 2016).

tinente, marcada por conflictos que no terminan de multiplicarse, pero que significan, entre otras cosas, que los actores sociales, y en particular los movimientos indígenas, mantienen la voluntad de incidir, en primer lugar, en sus destinos individuales y colectivos, y en segundo lugar, en los debates sobre los modelos de país más pertinentes al bienestar de sus integrantes, con una visión de totalidad que supera la fragmentación que imponen los mapas étnicos del multiculturalismo.

3. La narrativa multicultural

La crisis del multiculturalismo no se reduce a la insuficiencia de las políticas de reconocimiento o a su incumplimiento, sino que arranca de una cuestión que es previa: de cómo se representa al sujeto indígena, a qué propósitos sirven esas imágenes y cómo estas representaciones son rebasadas por la dinámica sociocultural efectiva, con la cual finalmente colisiona. Esto implica someter a un análisis crítico la narrativa del multiculturalismo, sin restringir ese análisis a lo que se ha materializado como legislación (como veremos en el próximo apartado, algunos sectores de los pueblos indígenas están realizando ese ejercicio en la dinámica misma de la confrontación política).

Volviendo a la definición inicial de multiculturalismo, como un discurso sobre la diversidad cultural y sobre la necesidad de reconocerla, algunas voces indígenas, como la del antropólogo Enrique Antileo, ponen el acento en que ese reconocimiento es efectivo, pero que éste se realiza “en sus propios términos”, que son los de una definición estática de lo indígena, funcional al control político de acuerdo con estos nuevos códigos discursivos. Dice Antileo: “Hoy el multiculturalismo constituye la ideología que se encuentra tras el diseño y la implementación de políticas indígenas y políticas de reconocimiento; que valora las diferencias del otro en tanto cuerpo cerrado, no histórico, tradicionalizado y folclorizado” (2012: 199). Antileo apunta a una representación culturalista, que aparta a los pueblos indígenas de la historia (y por ende, de la posibilidad de cambio) y de la política (en tanto acción que se realiza en el tiempo presente, con miras a disputar el poder en distintos niveles).

Lo que hace el multiculturalismo es movilizar representaciones de larga data, que han sido funcionales a la dominación de los indígenas, a

los que se reduce en número mediante definiciones restringidas, que son impuestas de manera autoritaria. Esa definición los circunscribe a una esfera no occidental y es reacia a reconocer traspasos y transformaciones. El concepto de cosmovisión (que rara vez se utiliza para nombrar la cultura de las sociedades occidentales o que se pretenden occidentales) ha sido utilizado en este sentido, dibujando límites nítidos entre esas culturas indígenas y la sociedad dominante. La permanente búsqueda de sus características primigenias parece suponer la existencia de un punto cero que sería el núcleo indiscutible de la indianidad, mientras que la identificación de los sujetos que encarnan esa cosmovisión se transforma en el ejercicio por excelencia a la hora de hablar de las sociedades indígenas. Eso explica que la pregunta por aquello que permanece tiende a ser más importante que la pregunta por aquello que se transforma y las condiciones en que esa transformación ocurre.⁹

Esta forma de concebir a los indígenas elude el carácter poroso de las fronteras culturales y los procesos de cambio. Tampoco se reconoce allí que la palabra indígena refiere a una situación histórica y política más que cultural; a una relación desigual que es de carácter colonial (Briones 1998). Por lo tanto, el multiculturalismo, al poner el acento en las fronteras que permiten construir imágenes nítidas de las culturas indígenas, reactualiza ese “deber ser” que históricamente se ha endosado a estos sectores de la población latinoamericana y a los pueblos colonizados en general: ese que exige autenticidad, pureza y un actuar colectivo que determina el de los individuos (el valor de un indígena radica, desde esta perspectiva, en cuánto representa esa cultura más que en cómo la procesa, reelabora o se distancia de ella).

La relación entre estas representaciones de larga data y la cuestión del poder, es que la sociedad dominante las moviliza en función de la actual correlación de fuerzas sociales, pues termina siendo cómodo aceptar o incluso celebrar (como ocurre con el multiculturalismo) la exis-

⁹ Los estudios sobre los movimientos indígenas que no manejan estas expectativas de pureza van a contrapelo de esta tendencia predominante que guarda extraordinaria vigencia en la sociedad e inclusive en la academia.

tencia de esas diferencias culturales mientras sean inofensivas, pero la situación cambia sustancialmente cuando la sociedad indígena se moviliza políticamente en función de transformar esa correlación de fuerzas.

El campo de la política en América Latina es por definición impuro en términos culturales, pues de lo contrario no habría códigos comunes al interior de estas sociedades heterogéneas para hacer efectiva la confrontación de intereses. Esa representación de lo indígena en torno a la noción de pureza sirve a menudo como forma de descalificar sus luchas, acusándolos de interferencia externa o señalando manipulación por parte de sujetos cuya indianidad es puesta en duda: por ejemplo, líderes letrados, con experiencia urbana y otra serie de características que desde esa perspectiva no serían constitutivas de lo indígena.

Ese relato en torno a la cultura indígena primigenia suele ser una construcción externa, hecha a partir de retazos de la realidad y mediada por intereses de distinta naturaleza, a tal punto que una se podría preguntar dónde y cuándo es que determinada cultura existió de la forma como lo asumen esos relatos. Sin embargo, independientemente de su relación efectiva con la historia, funcionan socialmente y juegan un papel preponderante en los momentos de conflicto. En la actualidad, cuando es de toda lógica suponer que los pueblos indígenas no son iguales a los que encontraron los conquistadores cuando ellos bajaron de las carabelas (sobre todo si consideramos los cambios brutales que se produjeron durante el proceso mismo de colonización, hasta hoy), resulta impresionante ver cómo estas representaciones mantienen vigencia.

La acusación de no ser indígenas recae con frecuencia en individuos y en movimientos que se desplazan de esas representaciones, los que en la bibliografía crítica (pienso en Hale y en Rivera Cusicanqui, entre otros) han sido identificados con la figura de los “malos indígenas”, opuesta a ese “indio bueno” (auténtico), que desde su mundo mítico es incapaz de interferir en el orden dominante. La acusación de agitadores y terroristas, que en la actualidad ha sido usada para criminalizar las luchas indígenas, es un ejemplo extremo de la vigencia de estas representaciones.

Para complejizar este panorama, se hace necesario apuntar algo que el lector ya debe estar pensando: que la efectividad de estos discursos

sos tiene que ver, finalmente, con que son ampliamente compartidos. En efecto, no se trata de representaciones utilizadas siempre de manera calculada y fría desde el poder, sino de una construcción de larga data que posee amplia aceptación social y en cuya reproducción se perpetúan las jerarquías construidas desde la Colonia temprana. Más espinudo aún: está presente tanto en las actitudes de rechazo hacia los pueblos indígenas (con sus ideas de salvajismo y barbarie), como en las de valoración y solidaridad (desde las cuales se suele pensar en las sociedades indígenas como reserva moral y como modos alternativos de vida). Y también es reproducida por buena parte de las poblaciones indígenas, pues de lo contrario no funcionaría el círculo de la hegemonía.¹⁰

Esto nos introduce en una dimensión temporal profunda que es la del colonialismo, y al interior de éste, de algo más específico que es la cuestión de la cultura colonizada, vale decir, la relación entre la cultura y las formas de dominación que se iniciaron a partir de la conquista europea a fines del siglo xv. Desde ese espacio heterogéneo que podemos denominar como pensamiento crítico latinoamericano, ha existido un interés constante por escudriñar en las huellas coloniales, lo que ha constituido una tradición de pensamiento anticolonialista que ha concedido un lugar preponderante a la cuestión de la cultura, advirtiendo en ella un lugar de pugna política. El colonialismo, se entiende desde aquí, ha dejado su marca en todas las dimensiones de la existencia: en la economía, la política, la sociedad, la cultura y también a nivel de las subjetividades.

En el caso de la intelectualidad indígena, como he señalado en trabajos anteriores, el análisis del colonialismo como una cuestión vigente es neurálgico, sin embargo —y esto es válido también para el pensamiento anticolonialista en general—, no siempre se analiza con agudeza esa noción de “cultura colonizada”, probablemente por el ánimo de reivindicar aquellas tradiciones culturales que han sido despreciadas. El aporte de esa noción radica en asumir las transformaciones provo-

¹⁰ En otros trabajos he analizado la compleja relación que existe entre la internalización de este tipo de representaciones por parte de la población indígena y la resignificación que han hecho de ellas sus movimientos e intelectuales al calor de las disputas políticas (especialmente Zapata 2013).

cadadas por los colonizadores en función de sus intereses, principalmente la acumulación de riqueza y el control político. Entre los autores que profundizaron en este tema se encuentran los martiniqueños Aimé Césaire y Frantz Fanon; este último autor de un texto lúcido como pocos, titulado “Racismo y cultura”, de 1965. En esta que fue su conferencia presentada en el Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros en París, realizada el mismo año, el por entonces ya militante del Frente de Liberación de Argelia señala que “Esta cultura, otrora viva y abierta hacia el futuro, se cierra, congelada en el estatuto colonial, puesta en la picota de la opresión” (Fanon 1965: 41). Él agrega que, pese a toda esa opresión colonial, es una cultura que no desaparece, siendo esa persistencia un primer momento de resistencia al colonialismo.

Para Fanon, las transformaciones culturales no constituyen un problema en sí mismas, pues negar la posibilidad de cambio equivaldría a negar la historia misma de la especie, algo que suelen olvidar los que esperan que los indígenas permanezcan inmersos en una cultura estática. El problema para Fanon son las condiciones de subordinación en que ese cambio se produce y sus consecuencias, especialmente la pérdida de autodeterminación de los individuos y de los colectivos. En este análisis, el colonialismo puede provocar los cambios más brutales; o bien, confinar esa cultura a un espacio donde se le niega una relación expedita y en paridad de condiciones con otras culturas, lo que él denominó “cultura congelada”. Los que se fascinan con las culturas “otras” probablemente estarán frente a esta última forma de cultura colonizada, tal vez sin percibir que al celebrar esa “diferencia” están haciendo lo propio con esa forma brutal de dominación que es el colonialismo.

El crítico palestino Edward Said es uno de los continuadores de esta perspectiva, especialmente en los trabajos que comenzó a producir en los años 90, donde se puede notar la influencia del pensamiento de Fanon. Frente a la concepción de la otredad como diferencia deshistorizada, Said señala la necesidad de “... ver a los Otros no como algo dado ontológicamente, sino como históricamente constituidos” (1996: 58).

No es de extrañar que en este tipo de análisis se sospeche de la noción de *otredad*, que en principio pareciera conducirnos a una actitud de

apertura. Todo el ciclo multicultural se explica en gran medida porque vivimos una época en la que ha resurgido la fascinación por los otros, no para esclavizarlos (aunque sabemos que eso continúa en el horizonte), pero sí para consumirlos en el mercado de la diversidad. El multiculturalismo codifica políticamente esa sensibilidad de nuestra época, de ahí su orientación primitivista, que requiere de compartimentos estancos para distinguir a los otros entre ellos, pero, sobre todo, para distinguirlos de quienes se erigen como los sujetos metropolitanos, los mismos que se arrogan la función de diseñar y administrar esos mapas culturales.

Esto ha tenido un correlato teórico que bien conocemos, pues nos hemos formado intelectualmente en un periodo plagado de discursos sobre la otredad y una serie de conceptos aparejados, como el de subalternidad (que posee otra trayectoria más larga, pero que en esta etapa adquiere una connotación culturalista). Discursos optimistas que, exacerbando el contenido cultural de esa otredad, identifican en determinados grupos humanos formas de disidencia con respecto a la cultura hegemónica, no presididas por el paradigma moderno que estas mismas corrientes anunciaron como fracasado. Por ejemplo, cuestiones como la militancia política, la lucha por el poder, las reivindicaciones nacionales, la interpelación al Estado (y la percepción de este como un espacio relevante de lucha), la revolución, el socialismo, etc., todo eso pierde relevancia al lado de la resistencia que implicaría el estar inmerso en una cultura distinta. Por lo tanto, la fascinación que podemos encontrar en la sociedad y en el mercado con la otredad, lo hallamos también en la escena teórica, donde ha adquirido el mismo tono primitivista al que hice mención anteriormente.¹¹

Esto explica en parte el renovado valor que se ha concedido durante la segunda mitad del siglo xx a los pueblos indígenas, algo que ha favorecido la solidaridad con sus reivindicaciones, pero es una solidaridad problemática en la medida que alberga la expectativa de que esas luchas expresen los códigos no occidentales que los constituirían en “otros”,

¹¹ Un trabajo imprescindible sobre este tema es el libro de Terry Eagleton, *Las ilusiones del posmodernismo* (primera edición en inglés de 1996, la edición en español se publicó al año siguiente). El crítico inglés reitera estas inquietudes en su libro *Cultura* (2017).

porque la disidencia de los indígenas radica, desde esta mirada, en su distancia con Occidente y con la modernidad, más que en una lucha concreta al interior del campo político.

Lo más curioso es que desde estas convicciones han surgido interpretaciones sobre los movimientos indígenas contemporáneos que hacen caso omiso al hecho de que estos movimientos no responden a esas expectativas (a menos que se los fuerce o que el entusiasmo provoque ceguera). El caso de Bolivia resulta interesante para constatar esta distancia entre las expectativas, las lecturas y los procesos efectivos de lucha. Un ejemplo de interpretación antimoderna de los movimientos y los liderazgos indígenas de este periodo lo encontramos en el libro de Javier Sanjinés *El espejismo del mestizaje* (2005), donde este autor boliviano vecindado en los Estados Unidos concibe a Felipe Quispe, el *Mallku*, como un sujeto indígena que confronta a la modernidad desde su cosmovisión aymara. Por cierto, los indígenas luchando por alcanzar el gobierno en Bolivia (el mismo Quispe ha sido candidato a la presidencia, además de diputado y dirigente sindical) y logrando este objetivo en las elecciones presidenciales del 2005, no es algo que calce de manera armónica con estas interpretaciones. Un autor que sigue esta línea, John Beverley, se pronuncia sobre el triunfo del MAS en el 2005 en su libro *La interrupción del subalterno*, en el que —como su nombre lo indica— intenta hacer calzar esta disputa por el poder con una concepción anti moderna de la subalternidad.¹²

Los ejemplos podrían ser infinitos, basta mirar algunas de las revistas académicas y los programas de los congresos desde los años 90 hasta hoy, para apreciar el predominio de estos enfoques y la tentación, que entiendo

¹² Un texto reciente de José Antonio Figueroa, titulado sugerentemente “Etnicidad, esencialismos de izquierda y democracia radical” (2018), manifiesta una preocupación muy similar para el caso del Ecuador. Su foco de análisis apunta a un asunto delicado que, sin duda, amerita investigaciones específicas en otros países: el de la interferencia de este tipo de perspectivas en el movimiento indígena, pues señala que ha significado el repliegue hacia posiciones etnicistas por parte de algunos sectores, que centrados en una agenda culturalista han limitado su incidencia en el proceso político, la cual pasa, necesariamente, por la capacidad para establecer alianzas sociales y políticas más amplias, una práctica que ha estado presente en la historia del movimiento indígena ecuatoriano.

como una sensibilidad de época, de ver en los indígenas la posibilidad de modos alternativos de vida (o más bien optativos a la modernidad, que junto con Occidente son los objetos privilegiados de este tipo de crítica), sobre todo en este periodo de posrevolución (Eagleton 2012), donde la posibilidad de levantar proyectos alternativos de sociedad son reducidos. Esto, que no puedo entender más que como una necesidad vital de quien interpreta, logra eclipsar el desarrollo histórico efectivo de las sociedades indígenas y sus procesos políticos. En el caso de Bolivia, cualquier análisis medianamente serio constata que la lucha por el poder político, incluida la disputa por el control del Estado, es una constante desde los años 70 con el auge del katarismo, y antes de eso fue anunciado teóricamente en la obra del mencionado Fausto Reinaga, quien a fines de los años 60 señalaba que los “indios” en Bolivia eran mayoría demográfica y que como mayoría tenían derecho al gobierno (Reinaga 1970).

Esto hace pertinente la pregunta sobre la real apertura implicada en los discursos que celebran la otredad cultural. Personalmente, la incomodidad que me producen me ha inclinado hacia perspectivas que los discuten. Éstas reparan en el origen histórico de la “otredad” en tanto una construcción discursiva que se realiza desde el poder, sea desde las instituciones que regulan la sociedad o desde los sujetos que se erigen con la autoridad para narrar la diferencia, prescindiendo de la perspectiva del sujeto que es narrado.

La construcción de los otros es una de las prácticas de poder más antiguas que conozca la humanidad, pero que durante la expansión del capitalismo por medio del colonialismo y del imperialismo alcanza su mayor expresión. También desde antiguo han ido de la mano la dominación y la fascinación, de hecho, el consumo de la otredad no es una cuestión contemporánea, sino una reactualización de esa vieja práctica, tan presente en la producción y circulación de diarios de viaje, crónicas, etnografías, fotografías y en las más diversas prácticas artísticas de distintos periodos, hasta la cultura de masas de nuestros días.¹³

¹³ El tema es amplísimo, pero me conformo con referir el estudio de Edward W. Said, *Cultura e imperialismo* (Said 1996).

Lo complejo es que esa categoría de otredad se cristaliza en políticas de reconocimiento, obviando que se trata de una cuestión histórica y políticamente problemática, como bien lo han analizado y a la vez denunciado autores como Claudia Briones (1998), Silvia Rivera (2015), bell hooks (1996), Edward Said (1996), Terry Eagleton (2017) y Slavoj Žižek (2009), por mencionar a aquellos que me parecen más asertivos sobre este punto. El riesgo político implicado aquí es sostener una distancia cultural más grande y simplificada de la que realmente existe, dando cabida a formas de identificación que se sostienen en esas fronteras, favoreciendo poco o nada la reflexión sobre los procesos de interacción que se han desarrollado históricamente entre los distintos sectores que componen la sociedad latinoamericana. Estas representaciones de las culturas pasan por alto los conflictos políticos y la desigualdad (o les cuesta mucho incorporarlos), sobreponiendo la esfera cultural y, por ende, dejando espacio para entender los conflictos actuales como una cuestión de diferencia cultural y no como la explotación colonial y capitalista que es. Por este motivo es que sobre el multiculturalismo ha recaído la acusación de despolitización, una despolitización que, según Žižek, corresponde a “la ideología actual del capitalismo global” (2009: 11).

En este contexto, teorías peligrosas que hablan de incompatibilidad, intraductibilidad y choque cultural, independientemente de su calidad —como sostiene Said (2005) en su debate con Samuel Huntington (1996)— encuentran aquí su posibilidad de adquirir materialidad política, tanto a nivel del Estado como de la economía y de la cultura de masas. Eso es lo que pone en sintonía el modelo político del multiculturalismo con las formas actuales de acumulación capitalista.

Es curioso (y a la vez triste) constatar que esto hace coincidir el reconocimiento bien intencionado con la negación más acérrima, pues se legitima un tipo de relación en el que algunos sujetos existen para ser contemplados, consumidos y juzgados. El sujeto que observa y clasifica adquiere centralidad y su autoridad para definir quién es el otro y en qué consiste su diferencia (aun cuando lo haga “solidarizando”) nunca es puesta en duda. La crítica feminista bell hooks se expresa con firmeza sobre este punto:

Convertir la Otredad en mercancía ha tenido mucho éxito porque se ofrece como un nuevo deleite, más intenso y más satisfactorio que los modos comunes de hacer y sentir. En la cultura comercial, la etnicidad se convierte en especia, condimento que puede animar el platillo aburrido que es la cultura blanca dominante [...] lo que ahora queda claro es que la fascinación de Occidente por lo primitivo tiene que ver con sus propias crisis de identidad, con su propia necesidad de delimitar claramente sujeto y objeto, aun cuando coquetee con otras maneras de vivir el universo (1996: 17 y 18).

Me parece que hooks apunta aquí a una cuestión central: que en estas narraciones no es posible encontrar al otro sino al sujeto que enuncia, quien define a esos “otros” en relación consigo mismo, lo que transforma su discurso, finalmente, en un gesto de autocontemplación. Esta idea de autocontemplación lo utiliza Eagleton en su análisis crítico de la sensibilidad posmoderna, que en cierta medida comparto, no sin interrogarme por lo engañoso que puede resultar a veces la idea de superación contenida en ese prefijo “pos”, pues ¿qué tan lineal puede ser todo esto si lo que se hace es actualizar cuestiones tan antiguas como la construcción interesada de los otros? Como sea, el hecho es que en este orden de cosas aumenta la legitimidad de una de las dinámicas sociales más clásicas del colonialismo, como es la construcción de estereotipos, la imposición de descripciones previas, las expectativas de autenticidad, etc. En definitiva, la otredad como un relato que nunca es ingenuo.¹⁴

A riesgo de parecer insistente, pienso que este *revival* de la otredad cultural acrecienta el valor y la vigencia de la crítica anticolonial clásica, esa que se produjo entre los años 30 y 70 del pasado siglo y que tuvo entre sus preocupaciones, precisamente, la construcción y el consumo de estereotipos que tenían como ingrediente fundamental esa otredad. Pienso en libros como el del tunecino Albert Memmi, *Retrato del colonizado*, pre-

¹⁴ Más complicado todavía es constatar que esos discursos de reconocimiento que asumimos como progresistas (aun cuando podamos disentir de ellos), se muerden la cola con aquellos más conservadores que siempre han negado la posibilidad de los indígenas de participar en las sociedades nacionales y de reconocer su capaci-

cedido por el retrato del colonizador (1957), particularmente pertinente para la discusión de este punto y no por casualidad tan citado por los autores críticos de América Latina que por la misma época elaboraban aproximaciones teóricas sobre nuestros propios colonialismos, como Pablo González Casanova (1978) o Darcy Ribeiro (1992), entre otros. Y el colonialismo, como bien sabemos, incluye el racismo como una forma efectiva de naturalizar las jerarquías sociales, políticas y culturales. Su mecanismo predilecto es la inferiorización, y para lograrla construye esos estereotipos. Por lo tanto, el multiculturalismo, al reproducirlos, termina por reproducir también el racismo, que apenas logra nombrar como un hecho estructural (a lo más como actos individuales), porque eso equivaldría a transgredir su culturalismo y reconocer que el problema de fondo continúa siendo la desigualdad social, para la cual no tiene respuesta, de ahí que teóricos contemporáneos hablen del multiculturalismo como un racismo sin racismo (Žižek 2009: 56).

No es casual entonces la fuerza que ha retomado la categoría de racismo en el ámbito de la producción intelectual, aunque no está demás señalar que esa categoría ha sido angular en la intelectualidad indígena contemporánea desde, por lo menos, los años 60 si consideramos como punto de partida la vasta producción escrita de Reinaga en Bolivia. Esto explica la relevancia que ha tenido para una parte importante de los autores indígenas actuales la lectura de intelectuales y activistas como los ya mencionados Fanon, Césaire o Memmi, no para incurrir en esa lectura identitaria y antimoderna de sus obras que en la actualidad abunda, sino recuperando su dimensión antirracista, anticolonial e inclusive revolucionaria. De hecho, una parte de esa intelectualidad discute la representación que hace el multiculturalismo de sí mismo como un relato cultural y no racial, frente a lo cual los autores y autoras indígenas insisten en la importancia que continúa teniendo la racialización del empleo

dad de agencia en lo que respecta a construir modelos de sociedad, por ejemplo, la participación de los sectores indígenas y populares en los proyectos de modernidad que han surgido en el continente en distintos periodos, y que han significado la ampliación de la comunidad política y la transformación sustantiva del Estado desde su configuración oligárquica (Figueroa 2018: 197).

y la inferiorización física y cultural que los sigue afectando, mecanismos de dominación que giran en torno a los estereotipos que ese mismo multiculturalismo alimenta. De hecho, autores como Aura Cumes (2012), Fortino Domínguez (2013), Enrique Antileo (2015) y Claudio Alvarado (2016), entre otros, asumen el racismo estructural como un elemento central del modelo multicultural.

La aceptación social que poseen estas imágenes estereotipadas (también, insisto, entre los sectores indígenas que han sido igualmente expuestos, durante siglos, a estas representaciones) explica el que muchas de las políticas multiculturales no sean discutidas en su fondo, por burdas que éstas nos puedan parecer si las miramos desde un punto de vista crítico. Es triste constatar que muchas de estas políticas, diseñadas e implementadas con las mejores intenciones, movilizan esas imágenes. Es lo que ha ocurrido con gran parte de las iniciativas de educación intercultural, que en la práctica, y debido al limitado alcance que ha tenido en la mayoría de los países, es una educación dirigida básicamente a las poblaciones indígenas, comprometiendo el alcance mismo de esa interculturalidad, tanto su promesa de poner en diálogo a los pueblos como la de promover un vínculo distinto, no jerárquico, entre ellos (esto sin contar que el concepto de interculturalidad es problemático, porque presume culturas de límites nítidos, con frecuencia establecidos de acuerdo con las representaciones de la indianidad que aquí he cuestionado).

No es posible resistirse a comparar esa política con la educación indígena de otros periodos de la historia, que favorecía la separación de indígenas y no indígenas. Lo paradójico es que se enseña interculturalidad (las propuestas son de muy distinta calidad, las peores suelen reducirse a contenidos lingüísticos y a la conmemoración de efemérides) básicamente a los que siempre lo han sido, dejando poco espacio a otros sectores sociales que sí requieren con urgencia generar esas competencias sociales (quienes lo desean casi no encuentran cabida, mientras que otros permanecen en la comodidad de no mezclar a sus hijos con otros sectores sociales porque ellos —sus hijos— son “diferentes”). Esta insuficiencia de alcance y de contenido de las políticas educativas interculturales ha dado como resultado que, en su mayoría, reproduzcan el mapa

de la exclusión racial y de clase, porque tienen como destinatarios, principalmente, a indígenas pobres, los que, sin duda, deben ser prioritarios pero no los únicos, de lo contrario, es una política destinada a tener un impacto reducido a nivel de la sociedad nacional.

En el ámbito de la educación superior también han surgido proyectos interculturales de muy distinta naturaleza. Estos proyectos oscilan entre políticas de acceso con poca elaboración de nuevos contenidos (accesos especiales en algunas instituciones públicas) y la creación de instituciones nuevas, dirigidas a indígenas (o transformadas en la práctica en universidades para indígenas), con proyectos educativos que apuntan a la pluralidad de saberes, con protagonismo de los conocimientos indígenas. Se hace prudente reconocer que las universidades en América Latina han tenido una relación complicada con los pueblos indígenas, para quienes el acceso es difícil incluso en los tiempos actuales de masificación de la educación superior, ni hablar de la descalificación que en estas instituciones se ha hecho de sus trayectorias culturales y de la relación unilateral que han establecido con ellos. Sin embargo, queda la duda sobre si las iniciativas de educación superior intercultural logran avanzar en la solución de este problema, en parte porque también se da la tendencia a reproducir guetos (universidades para indígenas, carreras para indígenas, etc.), abandonando de alguna manera la transformación del conjunto de las instituciones, incluidas las de mayor prestigio, que siguen siendo las de más difícil acceso. También porque observo que varios de estos proyectos, que aspiran a entregar una formación a partir de los conocimientos indígenas, ofrecen un relato simplificado de éstos, pues se erigen sobre dicotomías discutibles, cayendo fácilmente en el autoexotismo, con la complejidad que implica el que estudiantes indígenas que ingresan a estas instituciones con las mismas expectativas de movilidad social que el resto de los jóvenes que llegan a la educación superior, vean truncadas sus aspiraciones por el estudio de carreras cuyos espacios de aplicabilidad son extremadamente reducidos.¹⁵

¹⁵ Por ejemplo, arquitectura aymara, filosofía amáutica, entre otras. De todas formas, el problema no es exclusivo de estos proyectos pues, como sabemos, el tema de las espec-

Dificultades como éstas se podrían mencionar muchas, pero todas arrancan de ese culturalismo que, basado en estereotipos, impide un conocimiento más acabado de los escenarios sociales en los que finalmente se aplican estas políticas. Un asunto importante aquí, por su impacto negativo en la casi totalidad de estas iniciativas, es que existe una falta de reflexión en torno a ese sector mayoritario de las sociedades indígenas al que el multiculturalismo no concede centralidad. Me refiero a los indígenas urbanos, que corresponden a casi el 70% de la población indígena continental, cuyas trayectorias culturales e históricas no responden a esas codificaciones que el multiculturalismo intenta transformar en políticas.

El peso del estereotipo que identifica a los indígenas con el espacio rural, con la economía campesina y con la tradición, ha sido gravitante en esta dificultad para incorporar a un sector cuyo surgimiento se remonta a la fundación de las ciudades en todo el continente (partiendo por las que se fundaron en tiempos precolombinos); sin embargo, cuesta asumir esa presencia y mucho más comprender las ciudades como escenarios étnicos importantes en el devenir histórico de los pueblos indígenas. Como sostiene Regina Martínez (2006) para el caso de México, pero que podemos hacer extensible a otros países de la región, tenemos espacios de interacción cotidiana entre indígenas y no indígenas que no son vistos, ni conceptualizados, ni menos abordados por estas políticas, como ocurre con las escuelas que ella analiza, donde existe un número importante de niños indígenas que conviven problemáticamente con niños, maestros y directivos no indígenas. Lo mismo ocurre en una diversidad de espacios sociales que no están en el horizonte de las políticas públicas, donde esa interacción existe pero se despliega de manera jerárquica.

El historiador y antropólogo zoque Fortino Domínguez analiza esta exclusión de los indígenas urbanos de manera particularmente aguda en su estudio sobre los zoques de Guadalajara. Su libro *La comuni-*

tativas no cumplidas de movilidad social, y en general de la calidad de la educación superior, es algo que está afectando al sistema en general. Sin embargo, el asunto se agrava cuando se trata de estudiantes con menos redes sociales a la hora de encontrar empleo o de iniciar proyectos propios. He desarrollado estas reflexiones en Zapata 2009 y 2013.

dad transgredida, donde se intersectan y potencian la propuesta teórica, el posicionamiento político y la dimensión autobiográfica (individual y colectiva), se introduce en el problema de las marcaciones raciales en la ciudad y las estrategias utilizadas por los primeros migrantes indígenas, para asegurar una inserción más ventajosa en ese marco de relaciones sociales. Entre esas estrategias destaca la no enseñanza de su idioma a las nuevas generaciones y la restricción de su uso a los espacios de sociabilidad zoque, muy similar a lo que se ha documentado entre los migrantes indígenas de otras ciudades del continente. Domínguez señala un desencuentro conveniente para el Estado entre este proceso y las políticas multiculturales:

Este mecanismo de protección instrumentado por la primera generación de emigrantes zoques, tuvo una doble consecuencia. Por un lado, imposibilitó que la nueva generación de zoques radicados en la ciudad pudiera hablar el zoque; por otro lado, generó que el Estado y sus programas sociales no los tomaran en cuenta como miembros de algún pueblo indígena. Este último elemento señalado, le ha servido al Estado mexicano como excusa perfecta para no atender las problemáticas que los indígenas zoques viven en Guadalajara. Incluso el panorama se exagera en el actual contexto multicultural, donde claramente se observa cómo las políticas públicas sólo buscan la folclorización de la otredad. De ahí que algunos grupos como los zoques, que han optado por la recreación de la identidad sólo en el ámbito familiar-residencial, y que han decidido no transmitir la lengua a las siguientes generaciones, sean los nuevos excluidos del pomposo multiculturalismo neoliberal. Como bien lo resume Gaudencio Mancilla: “si antes nos discriminaban porque hablábamos nuestra lengua, ahora nos discriminan porque ya no la hablamos”. Mientras tanto, el racismo y la desigualdad siguen operando (2013: 239-240).

La academia y las investigaciones especializadas exhiben limitaciones parecidas, lo que se manifiesta en el menor interés que tiene el estudio de los sectores indígenas urbanos en comparación con los rurales

y en el sostenimiento de categorías de análisis que denotan dificultad para asumir esta presencia como una realidad permanente. Estoy pensando en la insistencia de usar el concepto de migrantes por sobre el de indígenas urbanos, que se suele aplicar incluso a la segunda, tercera y cuarta generación de indígenas nacidos en las ciudades. Nuevamente es Fortino Domínguez quien pronuncia las palabras precisas que permiten ilustrar este punto:

Por ello se entiende que aunque uno diga enfáticamente que es zoque de Guadalajara, en realidad, podemos *estar* en la ciudad, pero nunca podremos *ser* de la ciudad. La discriminación viene de ambos lados. Tiros y Troyanos, ONG's y agencias gubernamentales, así como académicos funcionales al estado y comunitaristas románticos nos juzgan, tal vez de diversas maneras, pero al final el veredicto es el mismo (2013: 42).

Los sectores rurales, en tanto, son destinatarios de políticas que fomentan proyectos de “economías creativas” para abordar el problema de la exclusión y la pobreza que sigue afectando de manera grave a los indígenas que allí habitan. Son políticas focalizadas que resultan más cómodas que intervenir el modelo de desarrollo que ocasiona esos problemas. Aquí lo que abunda es el discurso del desarrollo sustentable, promovido por los organismos internacionales (BM, FMI) y por las políticas multiculturales de los Estados, el que lejos de ir a contrapelo del extractivismo constituye su complemento en la medida que revela la dinámica del capitalismo en la construcción de nuevos mercados para cubrir (y crear) esa demanda específica en torno a lo nativo, lo étnico y lo alternativo en general. Es, sin embargo, un “desarrollo sustentable” igualmente impuesto, nunca consultado (Morán 2008), que moviliza en beneficio del capital una concepción profundamente colonialista de los pueblos indígenas.

Un ejemplo de esas economías creativas es el etnoturismo, que permite ilustrar cómo estas políticas movilizan los estereotipos coloniales, haciendo coincidir los discursos estatales con las tendencias del

mercado y con la demandas de sectores sociales que consumen ávidamente esos estereotipos. La oferta etnoturística es variada, también la calidad de las representaciones que comercializa (algunas llaman la atención por su extremo mal gusto). Lo que hacen las políticas multiculturales es promover el ingreso de comunidades indígenas a este nicho, por eso es que en la actualidad existen desde los microemprendimientos desarrollados por indígenas, hasta una oferta por parte de la industria turística sin participación de las comunidades en la gestión, sino como trabajadores, con un guion impuesto. En la actualidad, esta oferta ha variado sus denominaciones y seguramente porque en algún momento dejó de sonar bonito eso de “etnoturismo”, es que hoy se emplean otros términos, pero que suelen referir a lo mismo: turismo cultural, turismo comunitario, turismo rural, incluso ecoturismo cuando la oferta consiste directamente en proponer la simbiosis entre indígenas y naturaleza. Algunos sostienen que la diferencia más sustantiva entre estos nombres radicaría en quién hace la oferta, identificando como turismo indígena la actividad que realizan los sujetos indígenas, mientras que el etnoturismo sería una elaboración externa (Morales 2008). Si bien esa diferencia es relevante, y por lo tanto debe ser considerada en el análisis, también es necesario visibilizar la lógica colonial que vincula el conjunto de estas prácticas que giran en torno a la comercialización de lo étnico.

Hace algunos años publiqué en la prensa una columna de opinión sobre este tema, que titulé “Las ficciones del etnoturismo” (enero de 2015). En ella señalaba que, pese a las críticas que es necesario hacer, advertía un potencial de apropiación de este rubro por parte de las comunidades indígenas, especialmente cuando se trata de proyectos propios, que los independizan de otras relaciones laborales, generando el espacio para proponer otros relatos sobre sí mismos. Lo que predomina, sin embargo, es la precariedad de estos proyectos en comparación con la industria del turismo en general, como lo demuestra su dependencia de los subsidios estatales y la presencia de relatos que responden a un guion autoexotizante. Eso hace que, de momento, se trate de un ingreso subordinado a este mercado, económica e ideológicamente. En ese mismo escrito señalaba que el aspecto más problemático del etnoturismo

fomentado desde las esferas estatales, es que promueve la reproducción de vínculos jerárquicos de larga data al producirse un espacio de escenificación donde algunos actúan de nativos y otros de modernos (de hecho, el ingreso de las comunidades a la gestión de ciertos proyectos concede sustento a la autenticidad que aporta valor al producto). Por cierto, el discurso que posee mayor poder es el de los segundos, que corresponde a los consumidores, pues son los que al final evalúan la calidad del servicio entregado a partir de los criterios de autenticidad que ellos manejan. A su vez, esa autenticidad depende de la credibilidad del indígena en tanto “otro cultural”, siendo ellos los sujetos observados y juzgados. Por el contrario, la condición moderna de quien visita nunca es puesta en duda. El problema político que subyace aquí es de envergadura, no porque remita a una situación completamente falsa, como bien apuntan Vera, Aguilera y Fernández (2018), sino por la realidad misma de la jerarquía colonial que allí se materializa.

El colonialismo construye identidades esencialistas que enfatizan las distancias, y como bien nos advierte bell hooks, el esencialismo de los sujetos que se benefician de las relaciones coloniales se libra a menudo de las observaciones críticas. En realidad, los cuestionamientos de hooks están dirigidos a la intelectualidad (blanca) que critica los esencialismos de los sectores excluidos (se refiere a esa intelectualidad que desde un sustrato posmoderno toma distancia de las identidades en general), desentendiéndose de los contextos que los promueven:

El culpable del esencialismo siempre es el no blanco, y a veces el Otro no heterosexual. Pocos intelectuales blancos han llamado la atención sobre la manera en que la obsesión contemporánea con el consumo del Otro moreno por parte del blanco ha servido como catalizador para el resurgimiento del nacionalismo negro y étnico basado en el esencialismo (hooks 1996: 27).

Siguiendo a hooks, en el caso del etnoturismo estamos frente a operaciones esencialistas de autoexotización, promovidas en un marco de relaciones sociales que incluye al Estado como agente principal, las que

en lugar de favorecer el reconocimiento lo que hace es reproducir el lugar subordinado de los indígenas como objeto observado, estereotipado y transado en el mercado de la diversidad. Increíblemente, la época de la historia en que más se ha vociferado la importancia de “las culturas” es cuando se reproducen imágenes y prácticas que hacen caso omiso de todo lo que se ha debatido sobre éstas, en particular sobre las culturas de los pueblos oprimidos (recuerda esto el alegato que hace Said sobre la enorme difusión alcanzada por un libro de pobreza conceptual incomparable como es el de Samuel Huntington, *El choque de las civilizaciones*, publicado en 1996 y la respuesta que el mismo Said ofrece: que su calidad pierde relevancia frente a la funcionalidad política de una teoría que legitima las guerras contemporáneas emprendidas por los Estados Unidos tras la caída de los socialismos reales, Said 2005).

En efecto, lo que hacen estas políticas es validar el primitivismo que se moviliza en esta modalidad de turismo, el cual, como he dicho, no tiene nada de nuevo, pues movimientos de este tipo los ha habido en prácticamente todas las épocas, con distinto grado de elaboración (desde el primitivismo refinado de las vanguardias artísticas hasta el *new age* más deplorabile). Ese primitivismo, como generador de una demanda por bienes específicos, está presente en la producción económica desde que existe el colonialismo. Algunos estudios sobre la fotografía étnica han sido relevantes en el análisis de la producción de estos artefactos comprendidos como un discurso del sujeto metropolitano en el que los indígenas están ausentes (inspirados en las perspectivas críticas de la noción de otredad, donde una referencia importante para el análisis de este tipo de objetos es la obra de Said, especialmente *Orientalismo*, de 1977). Jorge Barrueto, en su investigación sobre la producción y comercialización de “postales indígenas” desde fines del siglo XIX y primeras décadas del XX, nos aporta un ejemplo de lo unilateral que es esta construcción, cuando señala “el indio en las postales, por definición, tiene que reflejar el interés del criollo” y que “la producción y comercio de las fotografías, así como las tarjetas postales, combinan la tecnología y la ideología para hacer del indio una mercancía, un ser comerciable” (2008: 47 y 58).

La postal es un objeto interesante para reflexionar sobre el etno-turismo y en general sobre el turismo en torno a “lo exótico”, ello independientemente de quien realice la oferta. Porque es eso: un encuadre que representa a los sujetos “en su entorno”, viviendo una cultura que supuestamente no ha sido interferida por la modernidad (o muy escasamente). En el caso indígena, ese entorno es el de la comunidad rural, a la cual el turista se desplaza para hacer una “observación participante” (si el lector se toma la molestia de buscar estas ofertas en internet, encontrará que en la mayoría de los casos se ofrece una “rutina indígena”¹⁶) A la deformación que esta representación hace de la comunidad rural —cuya historia es de corriente omitida (de sus relaciones tensas con los poderes locales y las intromisiones de éstos prácticamente no se habla)—, se agrega el efecto de suponer que ése es el único lugar, o al menos el único auténtico y, por ende, válido, que habitan los indígenas. Eso es lo que explica que en el caso de los países latinoamericanos exista gente que pague por tener esta experiencia y no sea capaz de ver la enorme presencia indígena en las ciudades donde viven.

Otro riesgo que surge es el de la naturalización de la exclusión y de la pobreza, porque el “efecto postal” implica desentenderse de las relaciones sociales, de las configuraciones históricas y de las expectativas de los sujetos. ¿Cómo comprender, por ejemplo, la mala calidad de los caminos y la precariedad material general? ¿Estas limitaciones materiales pueden ser entendidas como parte de *su* cultura? He ahí uno de los problemas mayúsculos que produce el culturalismo: que al comprender todo como diferencia cultural se desentiende de la desigualdad y de la pobreza, tornándola invisible. Esto es importante si consideramos

¹⁶ A modo de ejemplo: un documento de la Secretaría de Turismo de México, del año 2004, en el que se vincula estrechamente el turismo indígena con el turismo rural, identifica al turista como una persona que “forma parte activa de la comunidad durante su estancia en ella, en donde aprende a preparar alimentos habituales, crea artesanía para su uso personal, aprende lenguas ancestrales, el uso de plantas medicinales, cultiva y cosecha lo que cotidianamente consume, es actor en los eventos tradicionales de la comunidad, percibe y aprecia creencias religiosas y paganas” (citado en Morales 2008: 125).

que en los tiempos del multiculturalismo no se ofrece ni se busca sólo otredad cultural, sino también una forma de relación distinta, pretendidamente paritaria para clientes sensibles a la diversidad cultural y a las minorías. Allí radica su hipocresía, pues lo que el turismo cultural denomina “experiencia intercultural”,¹⁷ bien podría ser visto como un encuentro colonial, en este caso protagonizado por el “buen colono” (figura recurrente en la crítica anticolonial de los 50-60) y por el “buen indígena”.

Razones hay de sobra para preguntarse si el etnoturismo, turismo indígena, turismo cultural o como quiera que se le denomine, es muy distinto al turismo sobre lo exótico que siempre ha existido. Y aquí de nuevo se nos aparece el tema de la posición que ocupa nuestro continente en el capitalismo global, porque aquí el turismo, con pocas excepciones, es una industria abusiva y depredadora, que explota hasta el hartazgo los estereotipos no sólo de los indígenas sino de los latinoamericanos en general, pero sobre todo de los sectores excluidos y racializados, que se transforman, además, en su mano de obra (o en “nativo emprendedor” si es que la promesa de integración económica que les hace el multiculturalismo funciona).¹⁸ El turismo genera relaciones de dependencia en la que los sujetos se ven empujados a autoexotizarse, incluso pensando que esa demanda constituye una forma de reconocimiento (hooks 1996: 22).

Jamaica Kincaid, escritora de Antigua, publicó a fines de los 80 *Un pequeño lugar*, un ensayo en el que confronta el turismo que se desa-

¹⁷ Así me tocó escucharlo de parte de una autoridad gubernamental durante un encuentro sobre turismo regional en la ciudad de Iquique, Chile, en noviembre de 2014. El encuentro fue organizado por el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (hoy Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio) y en él participaron entidades como el Servicio Nacional de Turismo (SERNATUR), a la cual pertenece la autoridad mencionada. Probablemente, lo más importante de esa experiencia es que fui invitada por funcionarios de gobierno interesados en dialogar con perspectivas críticas, para incorporarlas a su quehacer como implementadores de políticas públicas.

¹⁸ Con la expresión “nativo emprendedor” hago referencia al multicitado libro de John L. Comaroff y Jean Comaroff, *Etnicidad S.A.*, del 2009 (la publicación en español es del 2011), basado en el estudio del caso sudafricano y estadounidense.

rolla en El Caribe, exponiendo sus aspectos más repulsivos. El paralelo con el “turismo cultural” que he analizado aquí me resulta inevitable. En *Un pequeño lugar*, la ensayista —que vive en los Estados Unidos y va a su isla— habla sobre el turismo desde el otro lado: desde el sujeto que es visitado y observado, pero que en este caso asume un discurso y examina descarnadamente al turista, esa persona común y corriente que se transmuta en un ser desagradable cuando asume la condición de tal. Dice Kincaid:

Y observas las cosas que son capaces de hacer con un trozo de tela corriente, las cosas que fabrican utilizando un bramante barato, de un color vulgar (para ti), la manera en que se agachan junto a un agujero que han hecho en el suelo, el mismo agujero es algo maravilloso, y como en ese momento eres una persona desagradable, te henchirás de gozo al ocurrírsete esta idea desagradable: sus antepasados no fueron tan inteligentes como los tuyos, ni tan despiadados, pues que de otro modo, ¿no serías tú quien se hallara en armonía con la naturaleza haciendo gala de un atraso tan encantador? (2003: 24).

Por medio de un estilo que echa mano de la confrontación y la ironía, Kincaid explora la posibilidad de una interpelación en la que sostiene la continuidad entre turismo y colonialismo, señalando al turista su lugar en esa historia de la que a menudo se desentiende:

No solamente tuvimos que sufrir las atrocidades del esclavismo, sino que nos han quitado la satisfacción de poder decir: “Os enriquecisteis gracias a nosotros, ¡hijos de puta!”; así que más te vale que ese ligero sentimiento extraño que sueles tener de vez en cuando sobre la explotación, la opresión y la dominación, no se convierta en una total sensación de incomodidad y malestar, pues te arruinaría las vacaciones (2003: 18).

La narrativa multicultural, lejos de ser un estorbo para el modelo de acumulación, constituye su complemento en la medida que apunta

a la legitimación de nuevos mercados en que se comercializa una etnicidad específica: aquella que contienen las representaciones más exotizantes sobre los indígenas. En América Latina, este modelo político se articula con el modelo económico rentista por el cual han apostado los gobiernos latinoamericanos y, a su vez, permite construir minorías que reducen los destinatarios de sus políticas multiculturales. Al mismo tiempo, es un modelo que aspira a cierto control político (no siempre alcanzado) en la medida que su relato ofrece renovados argumentos para descalificar las luchas indígenas actuales, una parte importante de las cuales se está oponiendo a las expresiones más agresivas de ese modelo rentista, que es el extractivismo de gran alcance en sus territorios.

El antropólogo mexicano Luis Vázquez (2010) agrega a este diagnóstico que la tan publicitada autogestión que promete el etnodesarrollo (promovida por los organismos de crédito internacional, principalmente el Banco Mundial), en lugar de acercarse a la demanda por autonomía que han levantado los movimientos indígenas, justifica la reducción del Estado en lo que respecta a sus funciones sociales. Otro argumento importante que aporta Vázquez (2010: 11) para esta evaluación crítica del multiculturalismo en América Latina, toca a la cuestión de los derechos culturales que es posible asumir como una ganancia de este periodo. En su caso, toma distancia de la celebración exacerbada de la “ciudadanía multicultural”, porque los derechos culturales operaron como una suerte de intercambio por los derechos sociales cancelados durante el giro neoliberal de los Estados latinoamericanos a comienzos de los años 90, a lo que se debe sumar el problema que ya he señalado en estas páginas: que esos derechos culturales tienen escasos destinatarios aún en la población indígena debido a la noción estrecha de etnicidad que se les aplica. Para Vázquez, el desafío era y es, cuestión que comparto plenamente, la expansión de los derechos sociales hacia los derechos culturales, no su reemplazo.

En síntesis, la diferencia indígena que reconoce el multiculturalismo se reduce a un puñado de rasgos que pasan a constituir lugares comunes (artesanías, patrimonio, gastronomía, tradiciones, etc.). Lo que no se advierte y permanece en las sombras, al menos en esta narrativa,

es la heterogeneidad que existe al interior de las sociedades indígenas y cómo ésta es el producto de una historia desigual. La exposición de esa heterogeneidad corre hoy por cuenta de los propios sujetos indígenas, especialmente de aquellos que son negados por esa narrativa multicultural y sus parámetros de pureza. No es un ejercicio inocuo, exento de costos, pues significa situarse en un margen crítico, que al reivindicar todo aquello que es producto del devenir histórico, deja a la vista esos espacios que el multiculturalismo evita: el conflicto, la desigualdad, el racismo y una diferencia cultural menos nítida que aquella que se celebra, la cual se despliega en contextos de interacción asimétrica. Algunas de esas propuestas políticas serán analizadas en las siguientes páginas.

4. Respuestas críticas desde el pensamiento político indígena

Un aspecto relevante de esta crisis es la distancia que algunos sectores indígenas están manifestando con respecto a los núcleos centrales de la narrativa multicultural que se analizó en la sección anterior. Esta distancia se hace evidente en la expresión de incomodidad frente a las imágenes que allí se reproducen y se imponen, lo que ha dado paso, en algunos casos, a que éstas sean discutidas activamente a la vez que denunciadas como estrategias neocolonizadoras. Es un tipo de resistencia ideológica que cuestiona el contenido de esas representaciones y su funcionalidad política respecto de un modelo que no logra materializar de manera satisfactoria sus promesas de reconocimiento, o cuando éste resulta ser tan superficial e interesado que termina siendo intrascendente para las aspiraciones de mejoramiento de la calidad de vida y de autodeterminación política. Las palabras del antropólogo mapuche Enrique Antileo son categóricas sobre este punto: “El multiculturalismo liberal constituye un continuum colonial en el caso mapuche, un eufemismo de apertura a la diversidad que actúa como perfecto barniz para un colonialismo transformado en los tiempos actuales, moldeando la representación del otro en los términos del colonizador” (Antileo 2012: 203).

Estas formas de disidencia encuentran espacio para su desarrollo y despliegue en la conflictividad social que se analizó anteriormente y han sido elaboradas por una diversidad de sujetos y sectores indígenas, entre los cuales no existe unificación, pero integran ese espectro mayor que podemos denominar como la sociedad política indígena.¹⁹ La crisis

¹⁹ Este concepto me resulta útil para distinguir entre los movimientos y sus redes activistas de la población total indígena.

que afecta al multiculturalismo estatal hace posible no sólo su multiplicación, sino también su visibilidad.

Más que postular cierta iluminación o vanguardismo de estas formas de disidencia, las comprendo como parte de un proceso mayor que tiene como principal protagonista a los movimientos indígenas que generaron el contexto para que las políticas de reconocimiento pudieran aprobarse, y cuya vitalidad actual hace posible la emergencia de estas críticas que son tan contundentes como necesarias. Se hace prudente recordar esta trayectoria para no dar la impresión de que mi análisis se sostiene en la dicotomía entre disidentes y oficialistas, primero, porque no siempre esas líneas son tan claras, y segundo, porque no soy de las que piensa que la marginalidad política posee un valor en sí misma (los movimientos luchan por el poder y si tienen éxito relativo, como es el caso de los movimientos indígenas, toca administrarlo). Si me detengo en estas formas de crítica es porque en el contexto actual de crisis del multiculturalismo cumplen la función de explicar, sin compromisos de ningún tipo, la exclusión y la persecución que sigue afectando a los pueblos indígenas, exponiendo los límites de ese modelo.

En relación con ese proceso más amplio de giro multiculturalista y del rol que han tenido los sectores indígenas movilizados es revelador el análisis que hace el intelectual kichwa y dirigente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), Floresmilo Simbaña, sobre el movimiento indígena ecuatoriano, uno de los más poderosos y emblemáticos del continente. En su artículo “El movimiento indígena ecuatoriano y la construcción de la plurinacionalidad”, un sugerente relato (auto) crítico, elabora una interpretación factible de ser extrapolada en sus aspectos generales a otros movimientos indígenas. Simbaña propone una mirada de largo aliento que desarticula la excesiva correspondencia que se ha establecido entre los movimientos indígenas y la actual globalización, pues en su trabajo identifica un movimiento que se ha desarrollado durante todo el siglo xx, periodo en el que ha sido protagonista indiscutido de la transformación experimentada por el Estado ecuatoriano. Al interior de ese siglo xx, el autor distingue tres etapas,

siendo la tercera aquella donde se ubica el proyecto de la plurinacionalidad, que se habría iniciado en 1990.²⁰

Ese tercer momento que distingue Simbaña estaría caracterizado por una paradoja, que consistiría en la convivencia de dos tendencias contradictorias: enorme protagonismo político de un lado y agotamiento ideológico del otro. Ese debilitamiento ideológico consistiría en la subordinación —e inclusive abandono— de la perspectiva socialista que el movimiento indígena había incorporado en la etapa anterior, ello frente al ingreso —de acuerdo con los tiempos— de posiciones más etnocéntricas que fueron predominando en los discursos, demandas y estrategias (el autor -2009: 163- habla de “corrientes antropologistas que políticamente devinieron en etnocentristas”). Esto se habría expresado en una concentración de la agenda en los temas identitarios y culturales, lo que significó una distancia importante con la etapa anterior en que el movimiento indígena comprendió el conjunto de sus problemas como un asunto de explotación, donde se imbrican tanto los aspectos económicos como los culturales. La tesis de Simbaña es que el abandono de esa perspectiva de izquierda, tal y como había sido elaborada en la etapa previa, implicó una pérdida fundamental para el movimiento indígena, porque le significó un paulatino aislamiento del resto de la sociedad ecuatoriana. Dice Simbaña:

El abandono o alejamiento de las corrientes de pensamiento crítico de izquierda como el marxismo, el(los) socialismo(s), no tardaría en pasar factura al conjunto del movimiento. Hacer énfasis en una lucha aislada de la política nacional de la lucha de clases general fue debilitando poco a poco la legitimidad política y moral de la mayoría de la sociedad ecuatoriana, y que constituía gran parte de su fuerza (2009: 164).

²⁰ El primer periodo sería el de la unificación (años 30 hasta la reforma agraria de 1964), mientras que el segundo lo denomina de transición (desde 1964 hasta 1990). El tercero se extendería desde 1990 hasta nuestros días. Al final del texto, el autor se interroga por un posible fin de ese tercer periodo con la coyuntura constituyente y el gobierno de Rafael Correa (Simbaña 2009).

Este análisis es relevante por tratarse de una reflexión política que proviene del seno de un movimiento que aún conserva enorme peso y cuyo autor tiene como propósito fundamental evaluar el camino recorrido y obtener aprendizajes. No es alguien interesado en defender a la izquierda como un bloque, mucho menos a la izquierda partidaria, porque en tanto dirigente indígena de este periodo lleva también la experiencia de los desencuentros con esas orgánicas. Pero en efecto, y como lo he recalcado en más de una oportunidad en este escrito, las condiciones mundiales y continentales a partir de 1989 obligaron al repliegue de esa perspectiva ideológica que enfatizaba en la situación estructural y en la que dialogaban de manera más fluida la dimensión étnica con la de clase. Con pocos espacios para profundizar en ese sentido, adquirió predominio la posición etnicista —siguiendo las categorías que utiliza el autor— que por omisión terminó abstrayendo excesivamente a la cultura de la dimensión económica, con lo cual se resta materialidad a ese fenómeno social de larga data que es el racismo, fundamental para comprender y abordar la problemática indígena.

Las formas de disidencia ideológica que me interesa destacar en este apartado tienen como principal característica la recuperación de estas dimensiones señaladas por Simbaña. No en el sentido de buscar un discurso marxista ortodoxo, nada más lejos de eso, sino en el de observar la movilización del arsenal teórico y político construido a lo largo del siglo xx por un pensamiento crítico que indiscutiblemente se inscribe en la esfera de la izquierda. De cualquier manera, no conviene olvidar que fueron corrientes y autores que discutieron con las versiones más ortodoxas y eurocéntricas de ésta, lo que significó una expansión creativa y situada de este ideario. La crítica anticolonial que tantas veces he invocado constituye una expresión de esa trayectoria crítica y su vínculo con los movimientos indígenas es comprobable en este punto, más aún en esas formas de disidencia que aquí me interesa destacar, porque en ellas vuelve a adquirir protagonismo la perspectiva anticapitalista de otros periodos, como una necesidad que surge de la resistencia que actualmente confronta a una parte de los pueblos indígenas con las expresiones más voraces de este modelo en sus territorios.

Esa crítica al capitalismo (independientemente de su profundidad) y la distancia con respecto al modelo multicultural está presente en todos

los actores y movimientos indígenas que en la actualidad protagonizan esa oleada de protesta social que se mencionó en el primer apartado. Sin embargo, me ocuparé aquí de aquellos discursos rastreables a nivel de la producción escrita de autores y autoras que están produciendo pensamiento político en relación con estas redes de activismo. En esas escrituras encontramos un diálogo activo con el pensamiento político producido por los movimientos indígenas a lo largo de este ciclo de 50 años, a la vez que se observa en ellas cierto punto de inflexión en la perspectiva que señala Simbaña, en la medida que se trata de autores y autoras que contradicen, desde la escritura, los supuestos discursivos del multiculturalismo. Esto lo hacen identificando con claridad el problema político implicado en la reproducción de imágenes socialmente aceptadas, incluso por los pueblos indígenas en tanto colectivos expuestos a la ideología colonialista que se reformula en este horizonte multicultural.

La potencia política que advierto en estas escrituras radica en esa profundidad. En ellas identifico los discursos más articulados en lo que respecta a la resistencia ideológica actual, un ámbito que ha sido fundamental en las luchas contra el colonialismo. También porque involucran esfuerzos de (auto) reconocimiento de amplios sectores de los pueblos indígenas que son puestos tras el biombo de la etnicidad admitida por el multiculturalismo. Se trata de autores y autoras a quienes comprendo como intelectuales, en tanto sujetos que articulan interpretaciones globales y discursos críticos teniendo como soporte la escritura, con la cual realizan un tipo de intervención política en la esfera pública, sin exclusión de otras intervenciones políticas que también hacen en su calidad de militantes o activistas (Zapata 2013). A su vez, este conjunto de autores nos remite a una corriente intelectual indígena más amplia en el tiempo y el espacio, que se inscribe en un campo de pensamiento político construido por sus movimientos durante toda la segunda mitad del siglo xx y lo que va corrido del xxi, donde participan activamente junto a dirigentes y militantes (Zapata 2005).²¹

²¹ En otros trabajos he sostenido que esta corriente intelectual indígena posee heterogeneidad interna en lo que se refiere a perspectivas políticas e identitarias, una heterogeneidad que recorre todos los niveles: continental, nacional, al interior de cada movimiento, etc. Sin embargo, por sobre esta heterogeneidad, comparten tres ejes

Esta escena crítica más contemporánea muestra la buena salud que posee el pensamiento político indígena, que en la actualidad expande sus fronteras a partir de la necesidad de leer la contingencia y de reconocer otras problemáticas hasta ahora invisibilizadas o descalificadas, como es el caso de la situación específica de las mujeres indígenas (una expansión no exenta de tensiones, como se verá más adelante). De ello han resultado propuestas de auto representación que van a contrape-lo de la narrativa multicultural dominante, en lo fundamental, porque sitúan la diferencia cultural en marcos históricos y porque la analizan de manera imbricada con las formaciones sociales y económicas. Estas propuestas consisten en retratos propios de la diferencia indígena que colocan en un primer plano el vínculo colonial y los conflictos que se desprenden de él, entre ellos, el de las transformaciones culturales impuestas, la explotación económica y el racismo, componentes esenciales de una estructura de dominación vigente, que el multiculturalismo no reconoce ni tampoco amenaza.

La diferencia cultural

Para algunos autores indígenas ha sido necesario manifestar incomodidad frente a los discursos que giran en torno a expectativas de pureza cultural, porque no sienten que esos discursos reconozcan la configuración social y cultural contemporánea de sus pueblos (y probablemente la de ninguna época), pero, sobre todo, por las consecuencias políticas que esto trae consigo, principalmente la reducción de la población indígena total a un grupo asumido como “auténtico”.

De esa molestia surge una perspectiva que busca remecer esas imágenes monolíticas que niegan tanto su historicidad como las desigualda-

discursivos que se consolidaron tempranamente (años 70) y a partir de los cuales se han construido las distintas plataformas políticas: la reivindicación de la diferencia (cultural, histórica), el diagnóstico de que son pueblos todavía colonizados al interior de los Estados nacionales, y el desarrollo de una resistencia anticolonial que tiene como horizonte la superación de ese colonialismo (Zapata 2013).

des que han marcado su devenir individual y colectivo. Por ejemplo, el intelectual aymara Carlos Macusaya confronta, desde Bolivia, aquellos discursos que construyen una imagen cosmovisionista de los indígenas, pero, sobre todo, manifiesta preocupación por un problema que forma parte esencial de este entramado colonial, como es la internalización de estos discursos por parte de una población indígena que ha sido pedagogizada con estas premisas.²² El autor se refiere a supuestos como el de la relación armónica con la naturaleza, la paridad entre hombres y mujeres, la distancia con la modernidad y con Occidente, y en general a todas las bondades que se atribuyen a la vida rural. En un ensayo del 2016, el autor califica estos discursos irónicamente como “pachamamadas”, para señalar la apropiación que se ha hecho de una categoría que es central en los pueblos indígenas de Los Andes: la de Pachamama. Para Macusaya, se trata de construcciones de larga data que, hechas desde el poder, corresponden a un discurso intencionado sobre la ancestralidad, que profiere elogios “en tanto los ‘indígenas’ no afecten las relaciones de poder (...), se ensalza su cultura, se busca preservarlos, se los coloca como quienes ‘salvarán a la humanidad’” (2016: s/p). Pero el escrito no está dirigido hacia los reproductores de esos discursos pachamamánicos, sino a los propios aymaras, para advertirles sobre los peligros que entraña la aceptación acrítica de esos postulados:

Con las pachamamadas no podemos pensarnos con seriedad y terminamos negando lo que debemos enfrentar. Deberíamos ser muy cuidadosos con aquello que tiene “pinta” de ser nuestro, con aquello que en

²² Esto se manifiesta también en los movimientos indígenas y entre los intelectuales, desde donde se enarbolan discursos que podrían catalogarse en una primera instancia de esencialistas. No obstante, recogiendo la idea que he sostenido en publicaciones anteriores, no es posible equiparar estos esencialismos con aquellos que han sido contruidos desde el poder y, a su vez, esto debe ser materia de un análisis específico que repare en el rendimiento político de esos discursos en el contexto de sociedades donde gozan de amplia legitimidad. Tampoco se puede pasar por alto el que se trata de posiciones que en determinados contextos se exacerban, lo que hace necesario no perder de vista que estos procesos de autorrepresentación hablan fundamentalmente de su relación con los otros, especialmente con los sectores dominantes.

el fondo nos niega y anula. Las pachamamadas no tienen que ver con nuestra identidad sino con una falsificación que esteriliza nuestros potenciales de lucha (2016: s/p).

Este tipo de malestar, expresado tempranamente durante el actual ciclo de movilizaciones indígenas (Zapata 2013), ha dado paso a otras formas de autorrepresentación que afirman la existencia de una diferencia cultural, pero narrada en otros términos, más ajustados a los procesos históricos efectivos. En este sentido, pensar la diferencia considerando esa historia (colonial) ha derivado en asumir la mezcla y en reivindicarla como algo que no borra la pertenencia al respectivo pueblo indígena. Este ejercicio constituye, desde mi punto de vista, un gesto anticolonial de importancia en la medida que permite recuperar esa dimensión humana que es la historicidad, pero que a los indígenas se les niega cuando se les imponen parámetros de pureza. Cuando ese gesto se concreta, se abre la posibilidad de analizar ese colonialismo que impone ciertos cambios culturales (o permanencias culturales) en beneficio de quienes se erigen, en distintos periodos, como los colonizadores, con la perspectiva de ampliar los espacios donde esos cambios se puedan realizar en condiciones de soberanía.

Esas autorrepresentaciones de la diferencia indígena tienen como punto de partida la apropiación de la impureza, en deliberada oposición a la etnicidad prístina. El rendimiento político de esta postura es enorme, porque permite construir unidad histórica allí donde la cultura ha sido desgarrada por procesos violentos de colonización. Por eso es que la categoría de pueblo (también la de nacionalidad que ha sido acuñada por algunos movimientos) adquiere valor político, especialmente para las generaciones actuales que ven en ella la posibilidad de afirmar su pertenencia a un colectivo colonizado y racializado, aun cuando no hayan mantenido los aspectos más reconocibles de su cultura. Un ejemplo de esto lo encontramos en la obra de Silvia Rivera Cusicanqui, autora de ascendencia aymara que en sus trabajos de los últimos años suscribe una identidad indígena habilitada por esta perspectiva que apropia la mezcla. En *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discurs-*

sos descolonizadores, su ensayo del año 2010, la autora boliviana afirma una doble identidad aymara y *ch'ixi* (mestiza) desde la cual discute la confinación que se ha hecho de los indígenas al polo de lo arcaico y lo no moderno, por la negación de la contemporaneidad que esto implica (también porque esta dicotomía supone que los no indígenas serían los modernos y occidentales en Bolivia, lo que la autora pone en duda), es más, desde esa posición Rivera Cusicanqui sostiene la capacidad de adaptación del pueblo aymara e inclusive la existencia de una modernidad propia (2010: 54).

En cuanto al mestizaje, Rivera conoce la trayectoria que ha tenido esta palabra en la historia latinoamericana y toma distancia de ella, por cuanto remite a esos proyectos políticos de la primera mitad del siglo xx que comprendieron la integración como fusión biológica y cultural de los pueblos indígenas con la denominada cultura nacional, lo que finalmente implicaría su disolución como pueblos por ser portadores de una diferencia histórico-cultural que no era admisible en el futuro de los Estados nacionales (una cosa era que se asumiera esa diversidad y otra que se proyectara hacia el futuro). Por eso, la autora propone la categoría *ch'ixi*, una metáfora textil extraída del mundo andino que le permite nombrar la mezcla, identificarse con ella y al mismo reconocerla como un proceso heterogéneo y desigual:

La palabra *ch'ixi* tiene diversas connotaciones: es un color producto de la yuxtaposición, en pequeños puntos o manchas, de dos colores opuestos o contrastados: el blanco y el negro, el rojo y el verde, etc. Es ese gris jaspeado resultante de la mezcla imperceptible del blanco y el negro, que se confunden para la percepción sin nunca mezclarse del todo. La noción *ch'ixi*, como muchas otras (*allqa*, *ayni*) obedece a la idea aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido (2010: 69).

En una entrevista publicada por el periódico argentino *Página 12*, Rivera responde a la pregunta de Verónica Gago sobre el significado actual de *ch'ixi*, a lo que la socióloga responde sin rodeos: “Primero, que

lo indio es moderno”, poniendo como ejemplo de esa modernidad indígena a las comunidades transnacionales aymaras, sus redes comerciales y la producción cultural que ha surgido de esos procesos (se detiene en el caso de la música). Cierra esta reflexión señalando que “Estas cosas nunca van a ser entendidas por el discurso de lo originario. Entonces, si vas a pensar en una etnicidad de museo, te vas a perder el 99 por ciento de los indios que realmente existen” (2010: s/p).

Sobre este mismo problema, Fortino Domínguez reflexiona en el libro que ya he citado sobre los zoques de Guadalajara, donde incorpora su vivencia personal que tiene como contexto los procesos de marcación racial que se producen en la ciudad. Sobre la forma en que estos procesos de marcación definieron sus opciones epistemológicas, señala:

La estancia en la universidad fue, sin duda, agradable. Pero al mismo tiempo advertí un elemento —un tanto paradójico— a lo largo de mi estadía, éste fue el hecho de que a los estudiantes indígenas se nos trataba como foráneos, como otros; pero al mismo tiempo a los estudiantes indígenas que habíamos “aprendido” a vivir en el medio urbano, se nos veía de manera distinta; al parecer el hecho de vestir, hablar y convivir diferente al estereotipo del indígena de museo, generaba siempre una sospecha sobre nuestra pureza identitaria. Éste es un elemento clave para entender por qué comencé a desechar las visiones dogmáticas y cerradas que se erigen sobre los indígenas a principios del siglo XXI (2013: 33-34).

Entre los autores y autoras mapuche ha proliferado el uso reivindicativo de una palabra que solía tener una connotación negativa en su lengua: *champurria*, que significa precisamente mezcla. Esa resignificación, que a la vez que reivindica este concepto expone la condición de mixtura de, entre otros, los sujetos mapuche urbanos, comenzó en el espacio de la poesía escrita mapuche, un movimiento que ingresó con fuerza al campo literario desde fines de los años 80 hasta la actualidad (la poesía de Jaime Huenún, Adriana Paredes Pinda y Maribel Mora son particularmente reconocibles por el uso de este tropo).

A partir de este impulso, durante un periodo en el que se producen importantes debates al interior del movimiento mapuche sobre la cuestión de la autenticidad (en los noventa este debate giró en torno a los mapuche urbanos), se extiende la apropiación de lo *champurria* y en general de la afirmación de una diferencia mapuche aún en contextos tan complejos como la periferia urbana. Complejo por tratarse de una experiencia de vida marcada por la desigualdad y la pobreza, por la racialización, y porque se trata de una diferencia que si bien tiene un origen histórico claro (la salida obligada de sus territorios) es menos nítida en lo que refiere a sus aspectos culturales. La poesía de un autor urbano, David Aníñir Guilitraro, constituye la mayor expresión de esta afirmación de diferencia en el borroso margen urbano. En el 2005, Aníñir publica su poemario *Mapurbe. Venganza a raíz*, con una cantidad limitada de ejemplares confeccionados por el propio poeta (en el 2009 lo publicará en tiraje nacional la editorial Pehuén), donde tiene versos como: “Somos mapuche de hormigón” (2009: 75) y:

Este mapuche vestido de jeans
y poleras de universidades yanquies
confunden mi habitante
mezcla de norteamearaucano
y mapurbe (28).

En el 2014, a casi diez años de *Mapurbe*, Aníñir publica su segundo poemario: *Guilitranalwe*, que incluye el poema “I.N.E (Indio No Estandarizado)”, donde ironiza con el ejercicio de la clasificación étnica en los tiempos del multiculturalismo.²³ Cito *in extenso*:

*Según el Censo de población y vivienda realizado en Chile
Usted se considera;*

²³ El poeta hace un guiño al Instituto Nacional de Estadísticas de Chile, cuya sigla es INE.

Flojo
Hediondo
Borracho
Piojento
Malas pulgas
Aborigen
Cabeza de palo
Incivilizado
Canuto
Delincuente
Precolombino
Post Punx Rocker
Autóctono

Folklórico
Indígena (indigente)
Terrorista
Quema Bosques

Exótico
Ilícito Asociado
Camorrero
Muerto de Hambre
Originario

Desterrado
Natural
Salvaje (Sur Versivo)
Arcaico
Mono Sapiens
Mal vividor
Mal Moridor
Analfabeto
Bárbaro

Inculto
 Primitivo
 Minoría étnica
 Nativo
 No nato (siempre kisistes eso)
 Polígamo
 Guerrero
 Indómito
 Raza inferior, guerrera pero inferior
 Indio kuliao
 O
 Araucano?

Acepciones nunca consultadas a boca mapuche
 que otro descalificativo más te queda por nombrar
 Racista Fuck Triñuke...
 Que te quede claro,
 Demórate un poco más y di Mapuche,
 La boca te quedará ahí mismo (15-16).

La enorme influencia que ha tenido Aníñir en el movimiento mapuche, especialmente en su vertiente urbana,²⁴ explica el diálogo intenso que la intelectualidad mapuche sostiene con su poesía, de la cual han obtenido categorías fundamentales para emprender su propia política de reconocimiento, en la que se comprende como parte legítima del pueblo mapuche lo *champurria*. Un ejemplo reciente es el libro de Enrique Antileo Baeza (antropólogo) y Claudio Alvarado Lincopi (historiador), *Santiago Waria Mew. Memoria y fotografía de la migración mapuche* (2017), un trabajo que contó con la participación de una red de familias mapuche de Santiago y que puede entenderse como una con-

²⁴ En el año 2005, cuando Aníñir todavía no era publicado por una editorial importante, la organización mapuche de la ciudad de Santiago, Meli Wixan Mapu, ya incluía una selección de sus poemas en su página web.

tinuidad con el activismo urbano y con el proyecto estético-político de David Aníñir. El libro consiste en la conformación y primer análisis de un archivo de fotografías y “escrituras íntimas”, tal como las denominan sus autores, que componen una memoria de los mapuche urbanos. Este *corpus* se erige en oposición al archivo fotográfico colonial, pues escapa a lo que es “retratable” desde esa perspectiva (probablemente lo más perturbador para un público ávido de alteridad cultural sea el que las escenas que recogen esas fotos son demasiado cercanas a la propia cotidianeidad de quien las observa). Hacia el final del texto, ambos autores sostienen:

“Santiago Mapuche” es una realidad que interpela. Confronta a la Antropología y la Historia (si es que alguna vez pudo existir en singular), desafía a los estudios urbanos y de pobreza, encara los nacionalismos y los esencialismos. Quiebra al folclor, al multiculturalismo neoliberal, a los discursos chamánicos y a los consumidores de etnicidad, pone en aprietos a tecnócratas de políticas indígenas y a otros paladines de la moda de la diversidad. Santiago nos cuestiona a nosotros en nuestra “mapuchidad” misma, pero no en el afán de encontrar una respuesta, sino en la motivación para la reflexión permanente [...]

Es muy difícil para nosotros ponernos a hablar del ser y del no-ser mapuche o de las características que los/nos constituirían. Es probable que etiquetar —independientemente si viene del catalogado o del escrutador “blanco” que tasa la condición del otro— sea el acto de mayor arrogancia y soberbia que pueda ceñirse en las historias de las personas. Para nosotros, los procesos de identificación y des-identificación son incontenibles, difusos y además muchas veces se yerguen desde la marcación brutal (2017: 211-212).

Los ejemplos que he mencionado aquí para mostrar la existencia de un tipo de crítica que toma impulso en este contexto de crisis, constituyen gestos anticoloniales que desmontan el discurso de la otredad en tanto construcción realizada desde el poder (subvirtiéndose de paso la internalización de muchos de esos discursos entre la población indígena),

para proponer una representación propia, que confronta la exclusión que producen esos estereotipos y la concepción de los indígenas como esencialmente culturales y como minoría, para —en palabras de Silvia Rivera— “superar el multiculturalismo oficial que nos recluye y estereotipa” (2010: 72).

La crítica interseccional al multiculturalismo

La inscripción de la diferencia en marcos históricos, y como parte de una estructura mayor que los subalterniza, pone sobre la mesa tres dimensiones de esa estructura: raza, clase y género. Esto ha implicado reconocer la importancia de cuestiones que, aún estando presentes en los diagnósticos, no habían gozado de la relevancia que hoy se les asigna. En el caso de la dimensión de género, su consideración se ha vuelto cada vez más imperiosa, y si bien nunca ha estado ausente (las demandas específicas de las mujeres al interior de este ciclo de movilizaciones aparecen desde su inicio, como se puede constatar en, por ejemplo, la segunda reunión de Barbados, realizada en 1977), los espacios para desarrollarla eran más bien reducidos y condicionados a la dinámica de las demandas colectivas en tanto pueblos. Con esta incorporación, tenemos en la actualidad reflexiones y escrituras en las que se articulan con sofisticación la crítica al capitalismo, al racismo y al patriarcado.

Esto ha sido denominado por algunos autores y autoras indígenas, siguiendo los aportes del feminismo antirracista, como un enfoque interseccional. Sus antecedentes se encuentran en el origen de estas movilizaciones, cuando la crítica al capitalismo (prioritaria en los años 70) articulaba ya desde entonces la cuestión de la clase social con la raza. Es probable que lo más reciente sea la fuerza con la que se ha sumado la dimensión de género, que hoy se formula con un sello distinto al de otros periodos, a partir de la incorporación del concepto de patriarcado, lo que a su vez expresa un diálogo con ciertas trayectorias del feminismo, en particular con los feminismos afro y del Tercer Mundo, donde la ca-

tegoría de interseccionalidad ha sido importante para evidenciar y analizar diferencias fundamentales al interior del constructo “mujeres”.²⁵

A partir de estos diálogos es posible afirmar que al interior de ese campo, que hemos denominado pensamiento político indígena, se ha desarrollado un enfoque interseccional de la experiencia de subordinación que afecta a los pueblos indígenas, lo que ha significado el surgimiento de una crítica igualmente interseccional al multiculturalismo, que asoma como una forma efectiva de discutir el reduccionismo culturalista que orienta este modelo político y su funcionalidad con la actual embestida extractivista.

Con respecto a la categoría de clase social, es importante hacer notar que contrariamente a lo que pueda sostener cierta idea esquemática de los “nuevos” movimientos sociales, los movimientos indígenas rara vez abandonaron dicha categoría, aún cuando la experiencia indígena la excede. En ese sentido, ser pobre del campo y de la ciudad nunca ha sido un tema menor, ni en la experiencia vivida ni en la discursividad política, de hecho, la lectura que se elabora ya en los años 70 y que se encuentra centrada en la afirmación de una situación colonial, lo que hace es explicar la exclusión y fundamentalmente la pobreza que afecta a los indígenas a partir de esta especificidad histórica. Con respecto a la categoría de raza, lo que se hace es relevar una experiencia de racialización que tiene su origen en la situación colonial y que se perpetúa con ella; esa racialización permite la cosificación y ésta a su vez la explotación en una estructura social y económica que se encuentra articulada con criterios raciales. El género, en tanto, permite reconocer una experiencia diferenciada al interior de los pueblos indígenas, una situación de explotación específica que es vital para la reproducción de esa totalidad.

²⁵ Fundamentales han sido aquí las figuras de feministas afroamericanas como Angela Davis (1981) y Audre Lorde (1988), también el volumen colectivo *Esta puente, mi espalda*, editado por Cherríe Moraga y Ana Castillo (1988), donde participaron autoras afroamericanas, indígenas de los Estados Unidos y chicanas. Estos nombres aparecen con frecuencia en los trabajos escritos que aquí estoy denominando como interseccionales.

Los exponentes de este enfoque ponen énfasis en algunas de estas categorías, dependiendo del tema que los ocupa, pero todas son incorporadas al análisis. Es lo que ocurre, por ejemplo, con las autoras y autores que han analizado el problema del empleo racializado. Antileo y Alvarado lo mencionan en el libro ya citado y ambos por separado han realizado trabajos donde tratan este tema de manera específica, identificando esa estructura que produce un tipo de opresión interseccional para los pueblos indígenas, en diálogo con la bibliografía que durante las últimas décadas ha retomado el concepto de raza. Antileo lo ha mencionado en prácticamente todos sus trabajos, pero lo desarrolla específicamente en un artículo donde conjuga las variables de raza, clase y género, titulado “Trabajo racializado. Una reflexión a partir de datos de población indígena y testimonios de la migración y residencia mapuche en Santiago de Chile” (2015), donde incorpora la distinción de género para explicar la ocupación predominante de los migrantes mapuche: las mujeres en el servicio doméstico y los hombres como obreros panificadores. Claudio Alvarado hace lo propio en “Silencios coloniales, silencios micropolíticos. Memorias de violencias y dignidades mapuche en Santiago de Chile” (2016), donde hace el alcance sobre una opresión racial que se articula con la opresión patriarcal en el caso de las mujeres que se desempeñaron en el servicio doméstico:

Los cuerpos y el habla de las mujeres mapuche fueron reducidos, inferiorizados respecto a la superioridad de los patrones. Fueron vidas proclives a la explotación, cuerpos entregados a la servidumbre laboral, y aun más, posiblemente leídos desde el pensamiento de ciertos “machitos aristocráticos” como cuerpos entregados a su libido (6).

Ambos intelectuales reconocen la influencia de la autora maya de Guatemala Aura Cumes (2009, 2012), cuyos trabajos han sido relevantes en el estudio del empleo doméstico entre las mujeres indígenas, caso que ella analiza a partir de este enfoque interseccional (su tesis doctoral versó sobre ese tema y cuenta además con varias otras publicaciones). Tanto Cumes como otras autoras maya k'iche de este país centroamé-

ricano son figuras clave en la construcción de una crítica antipatriarcal indígena que ha tenido una importante resonancia en otros lugares del continente. Hablo, además de Aura Cumes, de Emma Chirix (2014), Gladys Tzul Tzul (2015) e Irma Velásquez Nimatuj (2011). Esta última es la autora de un libro fundamental titulado *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala. Desigualdades de clase, raza y género*, cuya primera edición es del 2002 (la segunda y que utilizo aquí es del 2011). En ese trabajo, Velásquez ofrece un análisis sofisticado de este entramado, llegando a concluir que la cuestión de la clase social introduce diferencias de tal magnitud en la sociedad maya que impide la unidad política debido a la distancia material que esa pequeña burguesía recrea también en términos simbólicos, pues aspira a relacionarse con los criollos y ladinos más que con los mayas pobres de los sectores rurales. En tanto, la experiencia de racialización, que alcanza a todos los sectores indígenas independientemente de su posición económica, hace de la raza una dimensión que sí favorece la posibilidad de seguirse pensando como unidad (al respecto señala: “el racismo afecta a todos los mayas, ni los miembros de esta pequeña burguesía comercial escapan a esta opresión, incluso los ladinos de más escasos recursos pueden sentirse y definirse como ‘pobres pero no indios’”, 2011: 138). Finalmente, y sin ocultar su crítica, la autora nos dice que la dominación patriarcal afecta a la totalidad de las mujeres indígenas, mientras que unifica a los hombres mayas de todos los sectores sociales, desde la burguesía comercial al campesinado pobre (186).

El concepto de patriarcado permite identificar el lugar que ocupan las mujeres en la estructura de dominación, de la cual se deriva una experiencia distinta de subordinación, la que a su vez resulta fundamental para el funcionamiento global de esa estructura que no dudan en catalogar de colonial y capitalista. En ese contexto se comprende la exotización de las sociedades indígenas, exacerbada en tiempos del multiculturalismo. Algunas de estas autoras manifiestan su malestar frente al renovado ímpetu que este multiculturalismo concede a una exotización específica de las mujeres indígenas, identificadas como depositarias por excelencia de la cultura (en el sentido de que ellas representarían una concentración

de otredad cultural mucho mayor en comparación con los hombres) y también como reproductoras de la misma. Desde este análisis interseccional, se sostiene que esto corresponde a la naturalización, una vez más, de resabios coloniales y patriarcales que han confinado a las mujeres indígenas a ciertos espacios y prácticas. Dice Aura Cumes:

Lo colonial es un escenario que define el lugar material e intelectual de las mujeres mayas en Guatemala. Cotidianamente no se ve a las mujeres como sujetas pensantes sino como hacedoras “por naturaleza” del trabajo manual “no calificado”. En otros términos, el lugar social de las mujeres indígenas es el de *servientas*. Esto se mezcla con un tratamiento de su imagen como ornamento en tanto “objeto turístico” (...)

Pero lo colonial no se reduce a una dominación étnica, sino cubre otros campos de diferenciación, como el género y la clase social a través de las cuales se inscriben las desigualdades. Por lo mismo, cuando las mujeres hablan de sus experiencias de discriminación evidencian la interconexión o difícil separación entre las variables de etnia/raza, sexo/género y clase social. En las vivencias cotidianas es difícil separar qué cosas sufren exclusivamente como mujeres y qué específicamente como indígenas (2012: 2).

Desde este punto de vista se hace pertinente el análisis crítico de varios conceptos que no siempre son evaluados históricamente, entre ellos, el de tradición. El tipo de autores que estoy mencionando aquí ha sentido la necesidad de realizar este ejercicio en el marco de narrativas nacionales y políticas públicas de corte multicultural que han otorgado renovados bríos a los estereotipos. En el caso de este enfoque antipatriarcal, esa revisión choca con un ordenamiento social indígena que tampoco ha cuestionado sus jerarquías internas. Con respecto a la tradición, lo que hacen estas autoras (y también algunos autores) es considerarla en tanto discurso que, en lo que respecta a las relaciones de género, cumple la función de naturalizar una jerarquía que las limita y va en desmedro de su empoderamiento. Por lo tanto, las resonancias políticas de la crítica interseccional superan largamente la crítica al Estado y sus

políticas, alcanzando a los propios movimientos indígenas, así como al feminismo y los movimientos de mujeres, en ambos casos poniendo en evidencia las relaciones de poder internas que han subordinado a las mujeres indígenas.

Con respecto a los movimientos indígenas, muestra el carácter masculino de ese discurso público, cuya amplia difusión ha sido uno de los logros más relevantes de este ciclo de movilizaciones, no para desestimarlos sino para apuntar a una necesaria apertura. Nuevamente es Aura Cumes quien se refiere con claridad a este asunto cuando señala que “es notorio que las luchas indígenas tienen un sustento androcéntrico, aunque las mujeres formen parte fundamental de los movimientos. De allí la dificultad de representar sus intereses, tomándose como salida la conformación de organizaciones exclusivas de mujeres” (2009: 36).

Se habla también de la autocomplacencia de ese discurso público en lo que respecta a las relaciones de género. Aquí las críticas se enfocan en la premisa de la complementareidad hombre-mujer vociferada como una característica esencial de los pueblos indígenas, un tópico que está presente en la discursividad de casi todos los movimientos y dirigencias indígenas del continente, también entre las mujeres, como se encarga de recordarlo la autora mapuche Margarita Calfío:

El fenómeno de la discriminación se encuentra incluso en el ámbito indígena, en donde a veces se utiliza el pretexto del respeto a los “usos y costumbres”, la falsa idealización del mito del “buen salvaje”, la “complementariedad” y otras figuras creadas, generalmente por hombres, para explicar o justificar la subordinación y las relaciones desiguales. Las mujeres muchas veces ocultan su subordinación para evitar el debilitamiento de los movimientos indígenas (2009: 107).

En el mismo sentido se expresa Irma Velásquez con respecto a su pueblo maya k'iche:

Con este discurso los hombres k'iche'ib' y mayas en general evitan discutir la opresión y las contradicciones en las que está inmersa la mujer maya.

También evitan explicar las desigualdades y opresiones que existen en las relaciones de género entre los mayas. Pero la realidad observada y recogida en esta comunidad k'iche' demuestra que las desigualdades de género son parte de la cotidianidad y de la vida social (2011: 159).²⁶

Si bien aquí encontramos un tópico en el que coinciden buena parte de estas autoras (se incluyen también las autoras y activistas aymaras de Bolivia, fundamentales en la construcción de esta perspectiva anti-patriarcal), no ocurre lo mismo con el significado que conceden al concepto de patriarcado. Para algunas, el patriarcado es un producto occidental, por lo tanto, habría llegado al continente junto con los conquistadores europeos. Desde esta conceptualización, la lucha de las mujeres indígenas debe aspirar a restablecer el equilibrio anterior a la conquista, un equilibrio que seguiría formando parte de las culturas indígenas. La activista quechua del Perú, Rosalía Paiva, es la exponente más reconocida de esta postura, como autora de un breve y multitudinario ensayo que se titula “Feminismo paritario indígena andino”, publicado en el 2007 (no está demás consignar que entre las autoras, militantes y activistas indígenas que suscriben una perspectiva de género éste es el discurso predominante, al menos por ahora). Otras, en tanto, sostienen que existe un patriarcado indígena que goza de buena salud, un patriarcado que es anterior a la conquista y que se reformula en un contexto colonial (eso explica que, por ejemplo, Irma Velásquez hable de “patriarcado k'iche”). Aquí el aporte fundamental lo han realizado las feministas comunitarias de Bolivia, especialmente una de sus líderes, la aymara Julieta Paredes, autora de la tesis del entronque patriarcal, de creciente influencia en el resto del continente. Dice Paredes:

²⁶ Velásquez refiere a un trabajo de 1997 de Emma Chirix que fue pionero en este tipo de crítica al discurso sobre la complementareidad hombre-mujer en Guatemala. En tanto, en Ecuador encontramos un trabajo de Lourdes Tibán que en el año 2001 realiza una crítica similar, en su caso sin recurrir al concepto de patriarcado (que comenzaría a ser usado algunos años después), pero con mucha claridad en la manifestación de esta inconformidad y confrontando de manera directa el discurso del movimiento indígena ecuatoriano, al que ella pertenece.

Los hermanos indigenistas nos hablan que el feminismo es sólo occidental y que no hay en nuestros pueblos necesidad de esos pensamientos occidentales porque ya hay la práctica de la complementariedad chacha-warmi, hombre-mujer, que sólo necesitamos practicar esto, porque el machismo ha llegado con la colonia.

Aunque queramos, forcemos y tratemos de disimular, el chacha-warmi no es ese punto de partida que queremos, ¿por qué? porque el chacha-warmi no reconoce la situación real de las mujeres indígenas, no incorpora la denuncia del género en la comunidad, naturaliza la discriminación; este machismo indigenista dice que es natural que las mujeres tengan esos roles en las comunidades, no quieren analizar y reconocer que esos roles y actividades de las mujeres, son consideradas menos, de menor valor, de menor importancia, que significa mayor explotación de la fuerza de trabajo de las mujeres. Eso es naturalizar la discriminación, las desigualdades, la explotación y la opresión de las mujeres, es considerar natural que las mujeres cumplan esos roles y por consecuencia natural que estén subordinadas y los hombres privilegiados, por ejemplo, con tener más tiempo, escuela, mayor salario, mayor respeto a su palabra (2008: 8).

Este tipo de análisis interpela tanto la estructura de poder que existe en las sociedades indígenas como la que se reproduce al interior de los movimientos. No es de extrañar que surjan tensiones y enjuiciamientos hacia estos argumentos. Entre las respuestas más habituales está la que señala que una perspectiva de género o feminista respondería a una occidentalización perniciosa, que transgrede la cultura propia, donde estas categorías no tendrían cabida (más en el fondo está la negación de estas desigualdades o la identificación de Occidente o del colonialismo como únicos responsables). También se señala que estas ideas y el tipo de acción política que alimenta implican perjuicios para la causa indígena, porque provocaría divisiones innecesarias. Irma Velásquez insiste en que las organizaciones tienen que hacerse cargo del problema, analizándolo con seriedad y respondiendo de la misma forma, refiriéndose con esto a la minimización de su causa, un obstáculo que han debido enfrentar las mu-

jeros en sus luchas a través de la historia. Dice la autora: “es necesario que los hombres k’iche’ib’ en particular y mayas en general asuman esta desigualdad seriamente. Que no se burlen de las críticas ni de las demandas, y menos que hagan bromas de esta problemática, sino que la discutan, que tomen una postura y se pronuncien sobre esta opresión” (2011: 177). Aura Cumes es más categórica todavía cuando señala que el feminismo no los divide, sino que nacieron divididos por la desigualdad de género, eso para acusar una reacción defensiva interesada:

Comportamientos como fingir no entender la noción de género frente al mínimo esfuerzo, demostrar desinterés sobre la insistencia de las mujeres indígenas por problematizar su realidad y adscribirse a explicaciones esencialistas en tanto no ponen en riesgo sus poderes privados y públicos, son comunes de una actitud androcéntrica que goza de privilegios. Es difícil pensar que quienes así actúan desconozcan los efectos de su comportamiento, pues los indígenas sabemos que una actitud de defensa es muy frecuente frente a la discusión del racismo en Guatemala cuando toca problemas de relaciones de poder. Esto indica que se repiten comportamientos defensivos si la cadena de poder nos da privilegios y no son cuestionados (2012: 8-9).

Para estas autoras también es relevante el análisis de su vínculo con el feminismo y con los movimientos de mujeres en general, precisamente porque se trata de una relación problemática. En este punto extienden el proyecto crítico de las feministas afroestadounidenses y chicanas que gira en torno a la necesidad de historizar la categoría de mujer, incorporando los anclajes raciales y de clase social que son necesarios para identificar las jerarquías y opresiones que la recorren. Aura Cumes, de manera incisiva, señala que “El racismo de las mujeres blancas y mestizas, pesa tanto como el patriarcado de los hombres blancos, mestizos e indígenas” (2009: 34), agregando que la experiencia de las mujeres indígenas con el feminismo no ha sido grata dado que las feministas por lo general no se han cuestionado sus privilegios ni han incorporado el combate contra esas otras opresiones a su práctica política.

Mafalda Galdames (2013), activista mapuche de Chile e integrante de una importante organización de mujeres mapuche, la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas (ANAMURI), hace mención en un breve texto a esta tensión con el movimiento feminista del que también ha formado parte, al cual reclama no ver la violencia y la explotación específica que se hace del mundo popular, campesino e indígena. Esta inquietud permanece en las exponentes más jóvenes del movimiento mapuche, como lo muestra un texto de publicación reciente de la poeta Daniela Catrileo, quien también asume una identidad feminista, una feminista mapuche interesada en exponer la continuidad que existe entre el genérico “mujeres” y estas formas de opresión:

Sabemos hace mucho tiempo cómo es trabajar en un modelo con predominio masculino. Pero también sabemos lo que ha significado trabajar para mujeres con los mismos privilegios de esa élite. Nuestras abuelas, madres y vecinas han sido sus nanas toda la vida. La migración mapuche a la ciudad significó que el gran porcentaje de mujeres se internara a trabajar como asesoras de hogar “puertas adentro”, dando su tiempo por completo a la casa de la patrona. Asimismo, muchas campesinas —y, hoy en día, migrantes— vieron ahí una opción de trabajo. Sus pequeñas habitaciones junto a la cocina, criando hijos extraños, su uniforme delantal como primera piel y la abnegación ante una familia ajena fueron y siguen siendo reglas de un orden neocolonial muy parecido a la esclavitud (...)

La petición de igualdad sin querer transformar un sistema neoesclavizante, manteniendo posiciones de poder y además intentando negar los cuerpos *otros* por medio de una “opresión común”, pareciera no dar cuenta de la complejidad histórica de variadas experiencias subyugadas a la condición dominante de los/as patrones/as (2018: s/p).

Estas diferencias pesan de manera decisiva a la hora de establecer compromisos políticos, de hecho, si bien existen cada vez más autoras indígenas que recurren al concepto de patriarcado, no necesariamente se identifican como feministas, siendo probable que estas distancias

expliquen la reticencia. Sin embargo, el concepto de patriarcado es fundamental en las vertientes más críticas de los feminismos contemporáneos, con los cuales estas autoras y activistas indígenas dialogan teórica y políticamente,²⁷ vertientes desde las cuales se realizan análisis y cuestionamientos contundentes al orden capitalista, que se comprende también como un orden racista y patriarcal. Desde ese tipo de posicionamientos se hace cada vez más claro, como lo vienen señalando las feministas bolivianas desde hace ya varios años, que no se puede descolonizar sin despatriarcalizar y viceversa.²⁸

La cuestión de las mujeres racializadas alcanza una resonancia poderosa por el hecho de iluminar estos puntos ciegos que aún poseen los relatos emancipadores, de la misma forma como en su momento lo hizo la crítica al racismo respecto de los discursos emancipadores que no consideraban esta variable²⁹. En este caso, la manifestación de una crítica antipatriarcal entre las mujeres indígenas significa un reto de proporciones para los movimientos indígenas, pero también para el conjunto de los movimientos sociales, cuyos integrantes, en tanto miembros de una sociedad plagada de continuidades coloniales, comparten una serie de estereotipos hoy legitimados por el multiculturalismo. Entre esos estereotipos está el de concebir a las mujeres indígenas como conservadoras de la tradición, cuyo rol sería la reproducción de la cultura, sin espacio para interrogarla de manera crítica. La premisa del relativismo cultural

²⁷ Esos diálogos ocurren tanto a nivel de las referencias bibliográficas como de encuentros presenciales, pues en los últimos años se han producido varios seminarios donde han coincidido autoras indígenas con exponentes de esas corrientes feministas, incluidas figuras como Angela Davis, Silvia Federici, Rita Segato y Jules Falquet, entre otras.

²⁸ Hago referencia a uno de los grafitis más conocidos de la colectiva feminista “Mujeres Creando”, integrado por mujeres mestizas e indígenas, el que ha sido replicado en distintas ciudades del continente.

²⁹ La figura de Frantz Fanon sirve para ilustrar que esa necesidad de expansión no ha terminado, pues su producción intelectual fue lúcida como pocas al evidenciar los vacíos de los discursos emancipatorios metropolitanos (esos vacíos eran el colonialismo y el racismo), pero al mismo tiempo mostraba una evidente tensión con respecto a las jerarquías de género. Ver de Lucía Stecher, “Las máscaras del deseo interracial: Fanon y Capécia” (2013).

que permea la narrativa multicultural, si bien busca (se supone) respetar las formas culturales de los pueblos, puede derivar en concepciones que pasan por alto que éstos, al igual que toda constelación cultural, poseen una hegemonía interna, con sus exclusiones y espacios de contracultura. El respeto por las culturas no puede suponer que éstas constituyen espacios armónicos, sin violencia. No está resuelto qué hacer con eso (de partida porque ninguna sociedad ha avanzado decisivamente en la solución de problemas compartidos, como el de la violencia de género), pero al menos cabe respetar los procesos internos de cambio, de deliberación e inclusive de ruptura. En este caso, estamos asistiendo a un proceso en el que son las propias mujeres indígenas las que están experimentando un desarrollo poderoso que arranca con diversas manifestaciones de inconformidad que ha dado paso a un proceso de elaboración ideológica que se encuentran en curso. Suponer que con ello estarían traicionando un mandato cultural contribuye a la perpetuación de las lógicas patriarcales y raciales que las subordinan.

Planteadas las cosas de este modo, son inevitables las conexiones entre la escritura de estas autoras indígenas y ese texto pionero en el análisis de los juicios que recaen sobre las mujeres de sociedades racializadas cuando éstas desafían los roles de sexo y de género. Me refiero a *Borderlands / La Frontera: La nueva mestiza* (1987), de Gloria Anzaldúa, donde la desaparecida autora chicana se refiere a la acusación de que las mujeres lesbianas y feministas traicionarían a sus culturas. Para Anzaldúa, son las culturas las que las traicionan a ellas al no permitirles existir con sus propias diferencias. En *Borderlands* se despliega un sentido de pertenencia, pero precario como producto de esa violencia que se expresa en frases como “no voy a honrar esos aspectos de mi cultura que me han herido...” y “para esta chicana la guerra de independencia es una constante” (2016: 63 y 55).

Finalmente, quisiera señalar que advierto en este conjunto de perspectivas críticas que se están desarrollando al interior de la intelectualidad indígena, una posibilidad concreta de ampliar los horizontes de la izquierda (comprendiendo a ésta como un espacio heterogéneo de discursos y prácticas emancipadoras). Sus expresiones más orgánicas siempre han

sido escépticas frente a las demandas de los pueblos o bien se han visto paralizadas debido a su incapacidad para comprenderlas, restringiendo su acción al gesto solidario que no por bien intencionado deja de ser superficial y a la larga un obstáculo para el diálogo honesto y paritario. Este hecho no deja de ser lamentable, pues como he intentado sostener a lo largo de este escrito, y en particular en esta sección, la potencia de estas propuestas conceptuales y estéticas no se reduce a la crítica del Estado y sus políticas insuficientes o fallidas. Es más profunda que eso y también más amplia, porque deja a la vista el sustrato ideológico colonial, interpelando a la sociedad en su conjunto, que continúa reproduciendo acríticamente esas imágenes, a través de una solidaridad errática o perpetuando los privilegios que concede la posición económica y la sociedad racializada.

5. Epílogo

El jamaicano Stuart Hall señaló que el multiculturalismo “Describe una variedad de estrategias y procesos políticos que están inconclusos en todas partes” (2010: 582); con esa sentencia aludía tanto a la polisemia del concepto como a su diversidad de expresiones. Las reflexiones que he desarrollado a lo largo de este ensayo corresponden a una elección al interior de esa amplitud de significados: la del multiculturalismo como un modelo político, caracterizado por el reconocimiento de la diversidad cultural a nivel jurídico y la administración política de esa diversidad desde el Estado (siguiendo con Hall, sería el multiculturalismo comprendido como sustantivo). En nuestro continente ese modelo surge en un contexto particular y posee su propia trama, en la cual los actores indígenas ocupan un lugar destacado a partir de su activa participación en los debates sobre su lugar en los proyectos nacionales, un debate que estos mismos sectores forzaron desde la irrupción de las primeras organizaciones étnicas hacia fines de los años 60, por lo tanto, no es gratuito afirmar que, en parte, ese multiculturalismo es una respuesta a esa presión ejercida por los movimientos indígenas.

El argumento central que he tratado de sostener aquí, es que ese modelo político se encuentra actualmente en crisis, y que ésta alcanza tanto la legitimidad de su relato como la estabilidad política cuando asume la forma de conflictos sociales. El aumento de esos conflictos desde comienzos del nuevo siglo, y la represión como respuesta cada vez más recurrente por parte de los Estados, constituye el signo más evidente de esta crisis, que es producto tanto de las limitaciones del reconocimiento que ha implementado el multiculturalismo (en primer lugar, porque se

remite casi exclusivamente a los pueblos indígenas, en circunstancias que la diversidad cultural y los sectores históricamente relegados es una cuestión que los excede), como de la complicidad que éste ha establecido desde sus inicios con el modelo rentista basado en el extractivismo que se ha intensificado en las últimas dos décadas.

La violencia es consustantiva a esta crisis y ésta no consiste únicamente en la desposesión que produce el extractivismo y a la respuesta represiva de los Estados y de los poderes empresariales desplegados en los territorios. Alcanza también a la dimensión simbólica, especialmente cuando se legitiman formas estereotipadas de representar a los sectores indígenas, cuando se construyen relatos y políticas que giran en torno a esos estereotipos, y cuando se promueve la construcción de subjetividades en torno a ellos, imponiendo en la práctica ciertas formas de etnicidad y excluyendo de los beneficios del reconocimiento a quienes no calzan con ese modelo o se resisten de manera deliberada a suscribir sus contenidos. En este ensayo he tratado de sostener que esos modos autoritarios de representar contribuyen de manera activa a la exclusión y a la violencia tanto económica como social que se desarrolla en la actualidad.

El relato frívolo en torno a la diversidad cultural y la incapacidad para avanzar en la reducción de la desigualdad, ha causado la disociación del modelo multiculturalista de la base social que dice representar, cuya complejidad no cabe en sus mapas culturales, que son discutibles y hacen aguas por todas partes. En esto parece tener menor capacidad de construir lealtades políticas que el otrora Estado de compromiso y pareciera jugarle en contra ese manejo político que consiste en tener un discurso rimbombante sobre la diversidad cultural de la nación (que generó expectativas importantes entre la población indígena) y políticas sociales de corto alcance si consideramos que el efecto de esa definición restringida y ahistórica de la etnicidad es la reducción de los destinatarios de esas mismas políticas (en este sentido, pareciera ser que el ahorro económico no ha estado acompañado de un rendimiento político importante).

Visto desde hoy, se podría concluir que esa habilidad de los sectores gobernantes para construir un modelo político que hace compatible

la diversidad cultural con el libre mercado está mostrando fragilidad frente a la protesta social que confronta la violencia estructural que reproduce ese modelo económico. En su momento, esa habilidad implicó la capacidad para incorporar —al menos al nivel del lenguaje— varias de las demandas y discursos indígenas, como las ideas de participación, autogestión y autodeterminación (para este caso, promoviendo modelos de gestión compartida de las políticas públicas y de los proyectos de desarrollo). Esto ha hecho evidente que no todo discurso sobre la diversidad cultural tiene como horizonte el fin de la desigualdad histórica y del racismo que continúa afectando a las poblaciones indígenas, y no sólo a éstas, sino también a otros sectores tradicionalmente racializados y explotados, como los pueblos afrodescendientes, a quienes la escuálida mesa del multiculturalismo nunca les reservó un lugar prioritario.

La respuesta de los sectores indígenas afectados es la confrontación de ese modelo económico extractivista y del modelo político multiculturalista. En ese esfuerzo, han desplegado de nuevo su capacidad para construir pensamiento político, expandiendo las fronteras de ese pensamiento construido a lo largo de cinco décadas, incorporando los desafíos que impone este escenario. Por lo tanto, es posible afirmar que este nuevo ciclo de conflictos entre movimientos indígenas y Estados nacionales, se encuentra acompañado también por una narrativa de parte de los sectores indígenas disidentes, que tiene como principales voces a los activistas, dirigentes e intelectuales.

En la última parte de este libro, me concentré en algunas expresiones de este pensamiento político, señalando que es posible advertir un mayor protagonismo de una dimensión que, si bien no había desaparecido, sí había permanecido tras bambalinas durante los difíciles años de la Posguerra Fría. Me refiero a la crítica al capitalismo y a la particular conceptualización que hace de éste una parte del pensamiento político indígena, donde —siguiendo las directrices de ese campo más amplio que es el pensamiento anticolonialista— se lo vincula con el colonialismo y con el racismo, que para ellas y ellos todavía se encuentran vigentes en la particular configuración del capitalismo en América Latina.

En estas expresiones del pensamiento político indígena, se pone de manifiesto que no es suficiente la crítica al neoliberalismo, pues los actuales conflictos no responden únicamente a su dinámica. La situación actual de Bolivia, uno de los países que ha sido protagonista del ciclo progresista, dejó en evidencia que tampoco escapan a esta crisis los países que tomaron distancia del neoliberalismo (no así del capitalismo), donde esos principios del multiculturalismo no desaparecieron, sino que se movilizaron en función de una nueva hegemonía, para la cual resultó estratégica la mantención de una premisa multicultural básica como es la de las minorías étnicas, con el objetivo de procurarse gobernabilidad en un país que ha tenido el mérito de reposicionar la redistribución como eje de las políticas públicas, pero con la debilidad no menor de que lo que se redistribuye son las rentas provenientes de un modelo de desarrollo depredador que ejerce violencia sobre la totalidad del entorno humano y natural.

Entre las autoras y autores indígenas hallamos aportes fundamentales a la crítica profunda que es necesario realizar al multiculturalismo implementado en nuestros países. En sus escritos se encuentran argumentos contundentes para confrontar esta narrativa y, más importante aún, propuestas de lectura sobre la situación histórica y actual que reposicionan esas dimensiones omitidas por este modelo: el ya mencionado racismo, el colonialismo y el patriarcado. Si estas páginas despiertan en los lectores la curiosidad por adentrarse en ese pensamiento, no buscando soluciones o recetas, sino debates y problemas que nos incentiven a protagonizar discusiones de igual envergadura, obtendríamos insumos importantes para replantearnos la relación con los pueblos indígenas y para la tarea nunca acabada de construir ciudadanías críticas.

Al finalizar este ensayo, me resuenan algunas frases del último libro de Terry Eagleton, entre ellas la que señala que “la diversidad es perfectamente compatible con la jerarquía” (2017: 43). La crisis del multiculturalismo a la que he dedicado este libro, arranca de la inconformidad frente a esa reproducción de la jerarquía y de la violencia que su despliegue significa, con el agravante de que ahora esa jerarquía se reproduce en el contexto de nuevos marcos jurídicos, los que en un principio pa-

recían dar respuesta a las demandas que los movimientos indígenas han venido enarbolando desde hacía varias décadas. Hablar de esta crisis no supone de mi parte la idea de que el ordenamiento jurídico anterior era mejor (claramente no lo era). El problema que moviliza mi reflexión es otro, el de cómo calibrar el multiculturalismo y qué hacer con esta crisis evidente, con el propósito de explorar otras alternativas de reconocimiento. Para algunos existe la posibilidad de profundizarlo, porque encuentran en el multiculturalismo una capacidad de expansión que debería ser aprovechada (Wade 2011). Otros, en tanto, ven la posibilidad de compatibilizar los derechos individuales y los derechos colectivos (es lo que señala Díaz Polanco (2008), aunque también ha deslizado la idea de reemplazar el multiculturalismo por el autonomismo). Ambas opciones se encuentran seriamente comprometidas en la actualidad con el ascenso de la extrema derecha en distintos países del continente y el repliegue de la oleada progresista que había marcado los últimos veinte años. Sin embargo, aún en este escenario hostil, continúan siendo necesarios este tipo de balances, pues los eventuales retrocesos no deberían hacernos olvidar que en tiempos de reconocimiento multiculturalista también se ha reprimido, criminalizado y desplazado de sus territorios a los pueblos indígenas y afrodescendientes.

Por mi parte, soy de las que piensa que los límites del multiculturalismo son demasiado grandes como para apostar por una expansión y que lo que cabría promover es su superación, teniendo en perspectiva un momento pos multicultural que pasaría por trastocar las bases del modelo económico; por trascender la cuestión de la identidad y la cultura concebidas como compartimentos; por repensar la categoría de otredad que se ha empleado para rotular la diversidad cultural; y por tender puentes efectivos entre las demandas de los pueblos indígenas y los sectores excluidos en general, con vistas a una transformación profunda en el sistema de distribución del ingreso y del poder político. Eso pasa por cuestionar el sesgo culturalista del multiculturalismo, por exponer las lógicas raciales que allí se despliegan y por declarar inadmisibles su contubernio con un modelo de desarrollo que atenta contra la soberanía y la sostenibilidad, no sólo de los pueblos indígenas, sino de los países

latinoamericanos en general. En resumen, incorporar en estos debates y luchas una dimensión anticapitalista, porque ocurrió en otras épocas, pero, sobre todo, porque es necesario en el presente. Asumo que las reflexiones de este tipo pueden ser tachadas de utópicas, ¿pero de qué otra cosa está hecha la historia?

Guadalajara, México.
Mayo de 2018.

6. Referencias bibliográficas

- ALVARADO LINCOPI, CLAUDIO (2016). “Silencios coloniales, silencios micro-políticos. Memorias de violencias y dignidades mapuche en Santiago de Chile”. *Aletheia* 6, no. 12: 1-17.
- ALVÓ, XAVIER (2017). “TIPNIS tangible = más coccaleros”. *La Razón*, 13 de agosto de 2017. Recuperado de http://la-razon.com/index.php?url=/opinion/columnistas/Opinion_0_2763923584.html
- ANIÑIR GUILITRARO, DAVID (2014). *Guilitranalwue*. Santiago: Quimantú.
- ANIÑIR GUILITRARO, DAVID (2009). *Mapurbe. Venganza a raíz*. Santiago: Pehuén.
- ANTILEO BAEZA, ENRIQUE (2015). “Trabajo racializado. Una reflexión a partir de datos de población indígena y testimonios de la migración y residencia mapuche en Santiago de Chile”. *Meridional Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, no. 4: 71-96.
- ANTILEO BAEZA, ENRIQUE (2012). “Migración mapuche y continuidad colonial”. En *Ta ññ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*, Comunidad de Historia Mapuche, 187-208. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- ANTILEO BAEZA, ENRIQUE Y CLAUDIO ALVARADO LINCOPI (2017). *Santiago waria mew. Memoria y fotografía de la migración mapuche*. Santiago: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- ANZALDÚA, GLORIA (2016). *Borderlands / La Frontera. La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing.
- BARRUETO, JORGE (2008). “El indio en las tarjetas postales: metáforas visuales del miedo y la ansiedad política en Latinoamérica”. En *Moros en la costa. Orientalismo en Latinoamérica*, editado por Silvia Nagy-Zekmi, 41-67. Madrid: Iberoamericana.

- BENGOA, JOSÉ (2013). “El viento que agita los trigales”. En *Rebelión en Wallmapu. Resistencia del pueblo nación mapuche*, editado por *Le Monde Diplomatique*, 5-16. Santiago: Editorial Aún Creemos en los Sueños.
- BEVERLEY, JOHN (2010). *La interrupción del subalterno*. La Paz: Plural Editores.
- BRIONES, CLAUDIA (1998). *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- CALFÍO, MARGARITA (2009). “Mujeres mapuche, voces y acciones en momentos de la historia”. En *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*, compilado por Andrea Pequeño, 91-109. Quito: FLACSO.
- CARMENATI, MEYSIS (2017). “Representaciones de las mujeres indígenas ecuatorianas: prensa y misoginia colonial”. En *Los pueblos originarios en los debates actuales de los derechos humanos*, coordinado por Jorge Olvera García, Julio César Olvera García y Ana Luisa Guerrero, 189-211. México: Universidad Autónoma del Estado de México y Universidad Nacional Autónoma de México.
- CATRILEO, DANIELA (2018). “Neoliberalismo rosa: empresarias versus trabajadoras”. *El Desconcierto*, 2 de mayo. Acceso el 5 de mayo de 2018: <http://www.eldesconcierto.cl/2018/05/02/neoliberalismo-rosa-empresarias-versus-trabajadoras/>
- CÉSAIRE, AIMÉ (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- CHIRIX GARCÍA, EMMA (2014). “Subjetividad y racismo: la mirada de las/los otros y sus efectos”. En *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, 211-222. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- COMAROFF, JOHN Y JEAN COMAROFF (2011). *Etnicidad S.A.* Buenos Aires: Katz.
- CORNEJO POLAR, ANTONIO (1994). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte.
- CUMES, AURA (2012). “Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo. Un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio”. *Anuario Hojas de Warmi*, no. 17: 1-16.
- CUMES, AURA (2009). “Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas”. En *Participación y políticas de mujeres indígenas*

- en contextos latinoamericanos recientes*, compilado por Andrea Pequeño, 29-52. Quito: FLACSO.
- DAVIS, ANGELA (2016) (1981). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- DÍAZ CARRASCO, MARIANELA AGNAR (2017). “El ‘Vivir Bien’ institucionalizado y los derechos humanos en Tierras Bajas. Un análisis del caso boliviano”. En *Los pueblos originarios en los debates actuales de los derechos humanos*, coordinado por Jorge Olvera García, Julio César Olvera García y Ana Luisa Guerrero, 213-236. México: Universidad Autónoma del Estado de México y Universidad Nacional Autónoma de México.
- DÍAZ POLANCO, HÉCTOR (2008). *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- DOMÍNGUEZ RUEDA, FORTINO (2013). *La comunidad transgredida: los zoques en Guadalajara. Un estudio entre indi@s urbanos*. Guadalajara: UACI, Universidad de Guadalajara.
- EAGLETON, TERRY (2017). *Cultura*. Barcelona: Taurus.
- EAGLETON, TERRY (2012). *Por qué Marx tenía razón*. Barcelona: Ediciones Península.
- EAGLETON, TERRY (1997). *Las ilusiones del posmodernismo*. Buenos Aires: Paidós.
- ESCÁRZAGA, FABIOLA (2017). “Las comunidades interculturales y la política agraria del gobierno de Evo Morales (2006-2009)”. En *¿Una democracia poscolonial o anticolonial?*, editado por Juan Carlos Gómez Leyton, 105-132. Santiago: Ediciones Escaparate.
- ESCÁRZAGA, FABIOLA Y RAQUEL GUTIÉRREZ (2014). “Introducción”. En *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social*, compilado por Fabiola Escárzaga et al., 13-38. México DF: UAM / Instituto de Ciencias y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego / Benemérita UAP / CIESAS / CEAM.
- FANON, FRANTZ (1965). “Racismo y cultura”. En *Por la revolución africana*, Frantz Fanon, 38-52. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- FANON, FRANTZ (2009) (1952). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- FANON, FRANTZ (1963) (1961). *Los condenados de la tierra*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- FIGUEROA, JOSÉ ANTONIO (2018). “Etnicidad, esencialismos de izquierda y democracia radical”. En *A contracorriente: materiales para una teoría renovada del populismo*, coordinado por Luciana Cadahia, Valeria Coronel y

- Franklin Ramírez, 173-199. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- FIGUEROA, JOSÉ ANTONIO (2013). “La comunidad y sus desafíos políticos en una democracia radical”. *Íconos*, no. 49: 141-154.
- FRASER, NANCY (1997). *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- GALDAMES, MAFALDA (2013). “Desencuentros: trabajo, neoliberalismo y economía feminista”. Acceso el 5 de mayo: <http://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2013/10/%E2%80%9CDesencuentros%E2%80%9D-Trabajo-Neoliberalismo-y-Econom%C3%ADa-Feminista.pdf>
- GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO (2006). “El colonialismo interno: una redefinición”. En *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*, compilado por Atilio Boron, Javier Amadeo y Sabrina González, 409-434. Buenos Aires: CLACSO.
- GONZÁLEZ CASANOVA, PABLO (1978) (1969). *Sociología de la explotación*. México DF: Siglo XXI.
- GRIMSON, ALEJANDRO (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, DANIEL, Coord. (2006). *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*. México, DF: El Colegio de México / Siglo XXI.
- HALE, CHARLES (2007). “¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala”. *Cuadernos de futuro. Antropología del Estado: dominación y prácticas contestatarias en América Latina*, no. 23: 287-339.
- HALL, STUART (2010). “La cuestión multicultural”. En *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Stuart Hall, editado por Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich, 581-616. Lima: Universidad Andina Simón Bolívar / Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar / Pontificia Universidad Javeriana / Instituto de Estudios Peruanos / Envió Editores.
- HOOKS, BELL (1996). “Devorar al otro: deseo y resistencia”. *Debate feminista* 7, vol. 13: 17-39.
- HUENCHUNAO MARIÑÁN, JOSÉ (2013). “Resistencia y reconstrucción del pueblo-nación mapuche”. En *Rebelión en Wallmapu. Resistencia del pueblo nación mapuche*, editado por *Le Monde Diplomatique*, 27-31. Santiago: Editorial Aun Creemos en los Sueños.

- HUNTINGTON, SAMUEL (1997) (1996). *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Barcelona: Paidós.
- JIMÉNEZ CORTÉS, ELIZABETH (2017). “El conflicto del TIPNIS y la reconfiguración de los movimientos populares en la Bolivia Post-Constituyente”. En *¿Una democracia poscolonial o anticolonial?*, editado por Juan Carlos Gómez Leyton, 27-60. Santiago: Ediciones Escaparate.
- KINCAID, JAMAICA (2003). *Un pequeño lugar*. Navarra: Txalaparta.
- KYMLICKA, WILL (2002) (1995). *Ciudadanía multicultural*. Barcelona: Paidós.
- LORDE, AUDRE (1988). “Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo”. En *Esta puente, mi espalda*, editado por Cherríe Moraga y Ana Castillo, 88-93. San Francisco: Editorial “ismo”.
- MACUSAYA, CARLOS (2016). “Pachamamas; apariencia y dominación”. *Pukara*, año 10, no. 116: 10-11. Acceso el 23 de abril de 2018: http://www.periodicopukara.com/archivos/pukara-116.pdf?fbclid=IwAR1InoZYGLFA2d9N6jXT1UfG6yDAb03AP_0Hpgvx2FQYLMuMd7oXXRFQnQ4
- MARIMÁN QUEMENADO, JOSÉ (2012). *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en los albores del siglo XXI*. Santiago: Lom.
- MARTÍNEZ CASAS, REGINA (2006). “Diversidad y educación intercultural”. En *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, coordinado por Daniel Gutiérrez Martínez, 241-260. México, DF: El Colegio de México / Siglo XXI.
- MEMMI, ALBERT (1983). *Retrato del colonizado, precedido por el retrato del colonizador*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- MORAGA, CHERRÍE Y ANA CASTILLO (1988). *Esta puente, mi espalda*. San Francisco: Editorial “ismo”.
- MORALES GONZÁLEZ, MAGDALENA (2008). “¿Etnoturismo o turismo indígena”. *Teoría y Práxis*, no. 5: 123-136.
- MORÁN VARELA, JOSÉ ANTONIO (2008). “El rostro perverso del buen salvaje ecológico: la construcción occidental de los mitos sobre el indígena”. *Pukara* 27. Acceso el 10 de abril de 2018: http://www.cedet.edu.ar/Archivos/Bibliotecas_Archivos/id40/moran%20varela.pdf
- ORTIZ, FERNANDO (2002) (1940). *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. Madrid: Cátedra.
- PAIRICÁN, FERNANDO (2014). *Malón. La rebelión del movimiento mapuche, 1990-2013*. Santiago: Pehuén Editores.

- PAIRICÁN, FERNANDO (2013). “Rebelión en Wallmapu”. En *Rebelión en Wallmapu. Resistencia del pueblo nación mapuche*, editado por *Le Monde Diplomatique*, 21-25. Santiago: Editorial Aún Creemos en los Sueños.
- PAIVA, ROSALÍA (2007). “Feminismo paritario indígena andino”. En *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, editado por Yuderkys Espinosa, Diana Gómez y Karina Ochoa, 295-308. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- PAREDES, JULIETA (2008). *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. La Paz: s/e.
- PEQUEÑO, ANDREA, Comp. (2009). *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes*. Quito: FLACSO.
- RAMA, ÁNGEL (2004) (1982). *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- REINAGA, FAUSTO (1970). *La revolución india*. La Paz: Ediciones PIB / Cooperativa de Artes Gráficas.
- RIBEIRO, DARCY (1992). *Las Américas y la civilización: proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. La Habana: Ediciones Casa de las Américas.
- RIVERA CUSICANQUI, SILVIA (2015). *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz: Piedra Rota / Plural Editores.
- RIVERA CUSICANQUI, SILVIA (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- RIVERA CUSICANQUI, SILVIA (2010). “Orgullo de ser mestiza”. *Página 12*, Buenos Aires, 30 de julio. Acceso el 4 de febrero de (2018): <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-5889-2010-07-30.html>
- RIVERA CUSICANQUI, SILVIA (1993). “La raíz: colonizadores y colonizados”. En *Violencias encubiertas en Bolivia*, Vol. 1, coordinado por Xavier Albó y Raúl Barrios, 25-139. La Paz: CIPCA / Aruwiyiri.
- RUIZ, CARLOS Y GIORGIO BOCCARDO (2014). *Los chilenos bajo el neoliberalismo. Clases y conflicto social*. Santiago: Nodo XXI / Ediciones El Desconcierto.
- SAID, EDWARD W. (2005). “El choque de definiciones. Sobre Samuel Huntington”. En *Reflexiones sobre el exilio. Ensayos literarios y culturales*, Edward W. Said, 533-558. Barcelona: Debate.
- SAID, EDWARD W. (2003). *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori.
- SAID, EDWARD W. (1996). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.

- SANJINÉS, JAVIER (2005). *El espejismo del mestizaje*. La Paz: IFEA / Embajada de Francia / PIEB.
- SEGATO, RITA (2010). “Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje”. *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales* II, no. 3: 11-44.
- SIMBAÑA, FLORESMILO (2009). “El movimiento indígena ecuatoriano y la construcción de la plurinacionalidad”. En *Repensar la política desde América Latina. Cultura, Estado y movimientos sociales*, coordinado por Raphael Hoetmer, 153-167. Lima: UNMSM.
- STAVENHAGEN, RODOLFO (2010). *Los pueblos originarios: el debate necesario*. Buenos Aires: CLACSO.
- STECHER, LUCÍA (2013). “Las máscaras del deseo interracial: Fanon y Capécia”. En *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*, editado por Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata, 255-280. Buenos Aires: Corregidor.
- SVAMPA, MARISTELLA (2016). *Debates latinoamericanos. Indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- SVAMPA, MARISTELLA (2016). “La crisis del ciclo progresista en Latinoamérica”. En *Fronterad Revista Digital*. Entrevista de Gerardo Muñoz, 31 de marzo: <http://www.fronterad.com/?q=maristella-svampa-y-tesis-ciclo-progresista-en-latinoamerica>
- SVAMPA, MARISTELLA (2012). “Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina”. *OSAL XIII*, no. 32: 15-38.
- TAYLOR, CHARLES (2010). *Multiculturalismo y la política del reconocimiento*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- TIBÁN GUALA, LOURDES (2001). “El proyecto de mujeres de la UNOCAM: una iniciativa para el desarrollo local”. En *Yuyarinakuy. “Digamos lo que somos, antes que otros nos den diciendo lo que no somos”. Una minga de ideas*, compilado por Pablo Dávalos, 127-138. Quito: ICCI / Abya Yala.
- TZUL TZUL, GLADYS (2015). “Mujeres indígenas: historia de la reproducción de la vida en Guatemala. Una reflexión a partir de la visita de Silvia Federici”. *Bajo el volcán* 15, no. 22: 91-99.
- VÁZQUEZ LEÓN, LUIS (2010). *Multitud y distopía. Ensayos sobre la nueva condición étnica en Michoacán*. México DF: UNAM.

- VELÁSQUEZ NIMATUJ, IRMA (2011). *La pequeña burguesía indígena comercial de Guatemala. Desigualdades de clase, raza y género*. Ciudad de Guatemala: Cholsamaj.
- VERA, ANTONIETA, ISABEL AGUILERA Y ROSARIO FERNÁNDEZ (2018). “Demandas de autenticidad: deseo, ambivalencia y racismo en el Chile multicultural”. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, no. 76: 13-36.
- WADE, PETER (2011). “Multiculturalismo y racismo”. *Revista Colombiana de Antropología* 47, no. 2: 15-35.
- ZAPATA, CLAUDIA (2016). “Despertemos humanidad”. La vida de Berta Cáceres. *El Mostrador*, Santiago, 25 de marzo: <http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2016/03/25/despertemos-humanidad-la-vida-de-berta-caceres/>
- ZAPATA, CLAUDIA (2016). “Jouannet y la mestizofilia”. *El Mostrador*, Santiago, 13 de junio: <http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2016/06/13/jouannet-y-la-mestizofilia/>
- ZAPATA, CLAUDIA (2015). “El Pueblo Mapuche y la Nueva Mayoría”. *El Mostrador*, 31 de agosto: <http://www.elmostrador.cl/noticias/opinion/2015/08/31/el-pueblo-mapuche-y-la-nueva-mayoria/>
- ZAPATA, CLAUDIA (2015). “Las ficciones del Etnoturismo”. *El Mostrador*, 24 de enero: <http://www.elmostrador.cl/opinion/2015/01/24/la-ficciones-del-etnoturismo/>
- ZAPATA, CLAUDIA (2013). *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Quito: Abya Yala.
- ZAPATA, CLAUDIA (2009). “Indígenas y educación superior en América Latina: los casos de Ecuador, Bolivia y Chile”. ISEES. *Inclusión Social y Equidad en la Educación Superior*, no. 5: 71-97.
- ZAPATA, CLAUDIA (2008). “Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista”. *Discursos/prácticas. Revista de Literaturas Latinoamericanas*, no. 2: 113-140.
- ZAPATA, CLAUDIA (2007). “Cultura, diferencia, otredad y diversidad: apuntes para discutir la cuestión indígena contemporánea”. En *Integración e interculturalidad. Desafíos pendientes para América Latina*, compilado por José Santos Herceg, 155-175. Santiago: IDEA-USACH.
- ZAPATA, CLAUDIA (2005). “Origen y función de los intelectuales indígenas”. *Cuadernos Interculturales*, no. 4: 65-87.

ZAPATA, CLAUDIA Y ELENA OLIVA (2018). “La Segunda Reunión de Barbados y el Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: horizontes compartidos entre indígenas y afrodescendientes en América Latina” (en prensa).

ZAPATA, CLAUDIA Y ELENA OLIVA (2016). “Frantz Fanon en el pensamiento de Fausto Reinaga: cultura, revolución y nuevo humanismo”. *Alpha*, no. 42: 177-196.

ZEGADA CLAURE, MARÍA TERESA (2017). “Transformaciones políticas en Bolivia y nuevos sentidos de la democracia”. En *¿Una democracia poscolonial o anticolonial?*, editado por Juan Carlos Gómez Leyton, 161-191. Santiago: Ediciones Escaparate.

ŽIŽEK, SLAVOJ (2009). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.

Documentos y notas de prensa

ACUERDO DE NUEVA IMPERIAL (1989). Archivo Histórico Digital, Centro de Políticas Públicas y Derechos Indígenas. file:///Users/claudiazapatasilva/Downloads/1989_acuerdo_imperial_1989.pdf (consultado 5 de abril de 2018).

BANCO MUNDIAL (2015). *Latinoamérica indígena en el siglo XXI*. Washington DC: Banco Mundial.

CN (2004). “Década perdida para los pueblos indígenas: ONU”: <http://cimacnoticias.com.mx/noticia/d-cada-perdida-para-los-pueblos-ind-genas-onu> (consultado 22 de febrero de 2018).

LAGOS ESCOBAR, RICARDO (2001). Discurso presidencial, Santiago de Chile, 18 de enero.



Claudia Zapata Silva

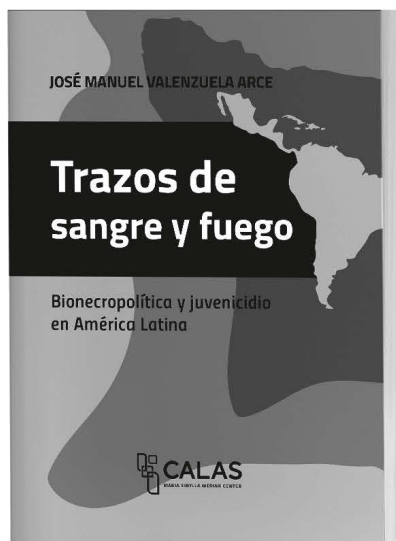
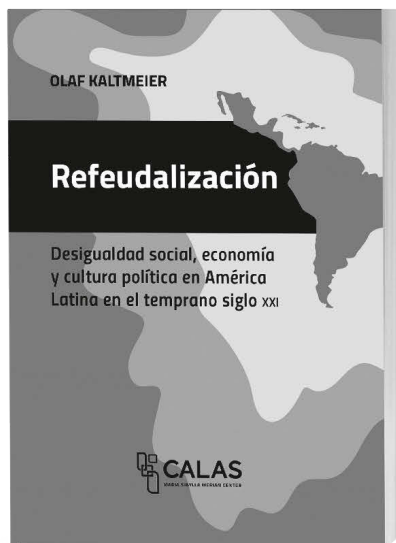
Doctora en Historia con mención en Etnohistoria, Universidad de Chile. Académica del Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la misma casa de estudios. Se ha especializado en historia contemporánea de América Latina, en movimientos indígenas y en pensamiento crítico latinoamericano.


Entre sus publicaciones se encuentran los libros *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*, que cuenta con tres ediciones: Quito 2013, La Habana 2015 y Santiago 2017; *Franz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo xx* (Buenos Aires 2013, en conjunto con Elena Oliva y Lucía Stecher); y *Postcolonialidad y nación* (Santiago 2003, junto a Grínor Rojo y Alicia Salomone).

También es autora de capítulos de libros y numerosos artículos publicados en revistas especializadas. Los últimos proyectos de investigación que ha dirigido son: “Representaciones de la diferencia y propuestas sobre diversidad cultural en la escritura de autores afrodescendientes e indígenas en América Latina a partir de 1950” (2015-2018) y “Discursos antipatriarcales en autoras indígenas de Guatemala, Bolivia y Chile” (2019-2022), ambos con financiamiento del Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Chile (FONDECYT).

En 2015 recibió el Premio Ezequiel Martínez Estrada de Casa de las Américas (Cuba) por el volumen *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*.

OTROS TÍTULOS DE LA COLECCIÓN





**Crisis del multiculturalismo en América Latina.
Conflictividad social y respuestas críticas desde
el pensamiento político indígena**

Coordinación de producción

Sol Ortega Ruelas

Cuidado editorial

Jorge Orendáin Caldera

Diseño de la colección

Paola Vázquez Murillo

Pablo Ontiveros

Diagramación

Pablo Ontiveros