

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

**Pueblos indígenas, pensamiento y debates de hoy: Las ciencias sociales y la paradoja del habla subalterna**

*Indigenous peoples, thoughts and debates today: social sciences and the paradox of subaltern speech*

**PEDRO CANALES TAPIA**

*Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile*

**JOSÉ L. CABRERA LLANCAQUEO**

*Universidad de Tarapacá, Chile*

**RESUMEN** El habla subalterna indígena se encuentra llena de complejidades, en gran medida por la relación que los sujetos “intelectuales indígenas” mantienen con las ciencias sociales y los corpus conceptuales que éstas utilizan. Este artículo se propone analizar estas complejidades, poniendo énfasis en cómo las conceptualizaciones de las ciencias sociales generan condiciones para abrir el campo de los esencialismos culturalistas, en un marco de emergencia indígena continua no exenta de paradojas.

**PALABRAS CLAVE** Emergencia indígena; intelectuales indígenas; habla subalterna; relación pueblos indígenas/ciencias sociales/sociedad.



Este trabajo está sujeto a una licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional Creative Commons (CC BY 4.0).

**ABSTRACT** Indigenous subaltern speech is full of complexities, largely due to the relationship that "indigenous intellectual" subjects have with the social sciences and the conceptual corpus they use. This article sets out to analyze these complexities, emphasizing how the conceptualizations of the social sciences generate conditions to open the field of culturalist essentialisms, in a framework of continuous indigenous emergency not without paradoxes.

**KEY WORDS** Indigenous emergency; indigenous intellectuals; subordinate speech; relationship between indigenous peoples/social sciences/society.

## Introducción

La llamada "emergencia indígena" iniciada en la década de 1980, puso de manifiesto el potencial político de sectores que por siglos habían permanecidos silenciados e invisibilizados en el continente. Primero fue la conquista y luego la creación de los Estados-nacionales los que produjeron un *continuum* colonial que la "emergencia indígena" comenzó a cuestionar, partiendo por los supuestos de la composición étnica de las sociedades, los cuales habían instalado en el sentido común la idea de la homogeneidad. Aparecieron movimientos y organizaciones indígenas que difícilmente eran posibles de comprender para las elites políticas, lo mismo que para las académicas. Es en este contexto que, junto con la emergencia de su pueblo, emerge también un actor complejo de definir, aquel agente de conocimiento que dentro de las sociedades modernas se denominaría intelectual, pero que, al tratarse de sujetos indígenas, dicha denominación se vuelve polémica debido al estatus que la intelectualidad tiene dentro de las sociedades estadonacionales, estatus que se vuelve discutible si se considera que los pueblos indígenas permanecen en una situación colonial.

El presente artículo aborda a este sujeto, buscando ir más allá de su condición de dominado -en tanto indígena- frente al Estado y las sociedades nacionales, adentrándose también en las dificultades que estos tienen al interior de sus pueblos y las conflictividades que ellos pueden generarle al colectivo. Se propone que la cuestión del *habla subalterna* puede derivar en una paradoja donde el colonialismo y la subalternidad logran persistir por la vía del esencialismo. Esta situación se ve potenciada por las formas de representación con que las ciencias sociales dan cuenta de su relación con los pueblos indígenas y la sociedad, instalando conceptos que se perpetúan en el sentido común de las sociedades y que fijan las pautas sobre cómo son y deberían ser los pueblos indígenas, poniendo en riesgo los proyectos emancipatorios.

En cuanto a la estructura del trabajo, en una primera instancia se analizarán los principales tópicos que constituyen la "emergencia indígena", específicamente se busca establecer cuál fue su impacto en las sociedades latinoamericanas y cómo se ha proyectado a lo largo de tres décadas, produciendo discursos y proyectos descoloni-

zadores que, no sin retrocesos y replanteamientos, representan una emergencia continua.

En segundo lugar, se profundizará en torno al complejo y polémico concepto de “intelectual indígena”, apelando para ello a la opinión de sujetos que manifiestan una posición contraria a él, pero paradójicamente son nombrados como tales por intelectuales no-indígenas debido a su paso por la academia, con el evidente riesgo de convertirlos en objeto de estudio si no se pondera de forma adecuada la variable colonial.

En tercer lugar, se analiza la cuestión del *habla subalterna* de los pueblos indígenas, discutiendo en torno a la posibilidad real de ésta, la conveniencia política de concretizar esa habla en una escritura sin intervenciones ni mediaciones externas, además de los riesgos del ensimismamiento cultural. Todo esto considerando la difícil articulación entre la labor investigativa y la condición de hablante subalterno.

En cuarto y último lugar, se presenta un análisis sobre la posición de los pueblos indígenas respecto a la relación entre ciencias sociales y sociedad. Considerando los conceptos de movimiento social y cultura, se plantean las complejidades que genera un concepto cuando traspasa los límites de las ciencias sociales y se naturaliza en la sociedad. Se sostiene que esta situación conlleva a la deslegitimación de los proyectos de autoafirmación de los pueblos indígenas, propiciando la mantención del colonialismo. A continuación de ello, se presentan las principales conclusiones que se puedan obtener del análisis realizado.

### **Pensar el horizonte descolonizado**

Una idea que se ha consolidado en el espacio latinoamericano es que desde fines de la década de 1980 y durante toda la de 1990 se vivió la constitución de los pueblos indígenas como actores políticos y sociales relevantes en los países del continente. Este es el proceso que llevó a Bengoa (2000) a plantear la idea de “emergencia indígena”. Es importante destacar que estos hechos fueron conceptualizados como “emergencia” y no como “nuevos”, porque lo que se quería nombrar con ello era que los pueblos indígenas seguían existiendo, pese a que se supuso que con la modernidad iban a desaparecer, en vista a que tarde o temprano se terminarían incorporando al proyecto moderno.

La “emergencia indígena” se produce por la lectura que estos propios sujetos colectivos hacen de sí mismos, la que les permite ver e interpretar su realidad como la de pueblos colonizados, por lo que, a grandes rasgos, se puede afirmar que el pensamiento y las ideas que orientan su discurso y movilización son las de la descolonización.

Sin embargo, el antropólogo y miembro de la Comunidad de Historia Mapuche (en adelante CHM). Antileo (2014) señala que hasta ahora nadie sabe lo que es la descolonización, porque no se conoce la sociedad descolonizada, por lo tanto, no existe ninguna garantía sobre si lo que se hace en pos de la descolonización vaya en

el camino correcto. Efectivamente, la descolonización se puede asumir como un proyecto o como una idea a concretizarse, pero en su desarrollo se puede experimentar retrocesos que mantienen el colonialismo.

Como ejemplo de lo anterior, se puede mencionar lo que sucedió en Bolivia, uno de los países donde la movilización indígena alcanzó niveles relevantes de protagonismo durante las décadas de la “emergencia indígena”. Tras la llegada de Evo Morales al poder en 2006 y el posterior cambio constitucional llevado a cabo a través la Asamblea Constituyente en 2009, el Estado se declaró constitucionalmente plurinacional y se creó el viceministerio de descolonización, vinculando la concreción del Estado Plurinacional con la idea descolonizadora. Pese a esto, no son pocos quienes plantean que la descolonización en Bolivia se quedó en lo formal y que ésta se encuentra aún lejos de alcanzarse, mientras que, por otro lado, el gobierno de Morales la planteaba como una realidad desde el momento en que el Estado se define como plurinacional, además del simbolismo que significó contar con un presidente indígena en el gobierno. Fue por estos simbolismos y formalidades que se acusó al proceso descolonizador llevado a cabo desde el Estado como una folklorización de lo cultural que esencializó lo indígena y desvirtuó su realidad de pueblos colonizados, lo que Portugal (2015) denomina pachamamismo oficial.

Casos como éste permiten posicionar la idea de la descolonización como una emergencia continua, es decir, que la “emergencia indígena” se proyecta más allá de su momento de origen, puesto que el propio proyecto descolonizar puede dar pasos en falso y obligue al ejercicio intelectual de replantearse para ser reorientado.

### **Polémicas y discusiones**

La elaboración de pensamientos requiere de agentes que lo desarrollen, visualicen y hagan circular. En tal sentido, la figura que se presenta en los imaginarios de las sociedades modernas es la de las y los intelectuales. No obstante, lo anterior, esta categoría resulta problemática y polémica al vincularla a los pensamientos indígenas, ya que: “no sin motivo, pueden existir voces críticas que pongan en duda si la categoría occidental de intelectual es compatible con las formas ancestrales en que los Pueblos Indígenas producen sus conocimientos” (Cabrera, 2013, p. 31) lo que puede dar pie para calificar la categoría “intelectual indígena” como colonialismo académico.

Ante esta cuestión, y para no caer involuntariamente en la misma práctica colonial que se critica cuando se nombra como intelectual a un indígena que no reconoce dicha calificación como válida, es conveniente exponer sus argumentos para explicar los cuestionamientos a la categoría. En este sentido, la CHM plantea lo siguiente:

...sostenemos que este quehacer intelectual o *rakizuamün* no forma parte de una élite dentro de nuestro pueblo, sino que se entronca con el quehacer social, político y cultural de sus integrantes, quienes –la mayor parte de las veces- desempeñan sus diversos roles al interior de las comunidades rurales y urbanas, empleando además distintas formas de lenguaje, de comunicación y de acciones, para expresar su pensamiento (...) Por eso nos parece problemático el empleo de categorías como la de “intelectual indígena” o cualquier término que pretenda enclaustrar/elitizar nuestro quehacer reflexivo (Nahuelpan et al., 2012, pp. 17-18).

A partir de esta reflexión se pueden inferir tres ideas. En primer lugar, no se aprecia una renegación por parte de estos indígenas a los procesos de estudios que realizaron en la universidad; pero sí son contrarios a las prácticas colonialistas que se reproducen en la universidad, como lo son la discriminación y los vetos a contenidos curriculares relacionadas con aspectos propios de sus pueblos que buscan mantener su invisibilización.

Dicho esto, en segundo lugar, se aprecia un cuestionamiento a la transformación de la categoría “intelectual indígena” en un objeto de estudio para los no indígenas. Esto se ve expresado cuando Nahuelpan (2012), miembro de la CHM, plantea que, en el caso de los pueblos indígenas, “si en un momento eran las reducciones los focos u objetos etnográficos, ahora lo son sus supuestos ‘intelectuales’, sus discursos y sus prácticas” (p. 123). Se propone en este artículo que el rechazo a esta práctica tiene su origen en la forma en que se desarrolló la ciencia; por ejemplo, en 1883 la ciencia francesa realizó la exposición de un grupo de catorce mapuche en París, el montaje de un zoológico humano que demuestra lo deshumanizante que fue el racionalismo y el saber científico durante el siglo XIX (Huınca-Piutrin, 2012, pp. 89-118). De ahí lo violento que resulta para un indígena el ser considerado un objeto de estudio, puesto que la memoria de hechos como éste repercute en la percepción de los sujetos y en la relación que establecen con la academia.

En tercer lugar, existe un cuestionamiento a los intentos por elitizar a los pueblos indígenas a través de la figura del intelectual, es decir, crear un grupo de indígenas letrados que cumplirían la función de demostrar que existe la posibilidad de entrar a la modernidad para estos pueblos. Por la misma razón, esta elite indígena cumpliría el rol de interlocutor válido con el colonizador, quien a su vez certifica la intelectualidad de estos sujetos indígenas.

Sin embargo, estos cuestionamientos no representan una posición única. Un ejemplo de esto lo expone Pedro Canales Tapia al comparar las posturas de dos mapuche frente al concepto “intelectual indígena”: Elisa Loncon y José Marimán. La primera se encuentra en sintonía con los planteamientos de la CHM, mientras que el segundo afirma: “...no veo una diferencia respecto de ser un intelectual indígena de ser un in-

telectual en la sociedad no indígena; un intelectual en todas partes tiene los mismos roles... pienso que ese rol es reflexionar sobre la problemática indígena” (Canales, 2014, p. 195). Estas dos posiciones, elaboradas por indígenas para dar contenido al concepto, confirman su complejidad. Sin embargo, a partir de las expresiones de José Marimán sobre la inexistencia de diferencias entre intelectuales indígenas y no indígenas, pero que sí las hay entre intelectuales que confrontan ideas antagónicas, Canales (2014) se adentra en una discusión más profunda cuando indica que “Marimán toma distancia de la lógica étnica que pretende hacer de la intelectualidad étnica un todo cohesionado y uniforme” (p. 6). A partir de aquí se abre una arista que no tiene que ver con la categoría “intelectual indígena” y la utilización que realiza el colonizador, sino con la diversidad de pensamientos que existe en los pueblos indígenas y la representatividad que dichos pensamientos tienen al interior de estos pueblos. Así es como en la problemática del “intelectual indígena” subyace como eje central lo político, puesto que es esto lo que vincula el quehacer y producción del pensamiento indígena emergente con los proyectos que buscan conseguir el horizonte descolonizado.

### **La legitimidad del habla subalterna<sup>1</sup>**

Una conceptualización que ha sido utilizada por el pensamiento indígena contemporáneo es la de subalternidad, es decir, la realidad colonizada de estos pueblos se debe a procesos de subalternización que ocurren como consecuencia del colonialismo. Si bien es posible encontrar el concepto de subalternidad en el pensamiento de Antonio Gramsci, su construcción teórico-ideológica de inicios del siglo XX se aleja de las concepciones postcoloniales que reelaboran el concepto a partir de un principio anticolonialista. En este sentido, los nombres de Gayatri Spivak y Dipesh Chakravorty son ilustrativos de “una corriente de pensamiento denominada Estudios Subalternos, cuya influencia ha llegado a América Latina. Su línea argumental se basa en la exclusión de la que son objeto los sujetos subalternos en la ciencia, filosofía e historiografía europea pretendida como universal” (Cabrera, 2016, p. 172). Los Estudios Subalternos tuvieron su origen en la India, y desde allí han influenciado la consolidación de estudios similares en otras latitudes, como es el caso del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos (2010) que, en su manifiesto inaugural, establece lo siguiente:

---

1. La expresión “solo por ser indios” pertenece al periodista mapuche Cayuqueo (2012), utilizada para una columna donde expone la diferencia colonialista y el maltrato hacia el mapuche practicado por la sociedad chilena. Sin embargo, aquí la ocuparemos en un sentido diferente, relacionado con la legitimidad del habla de los investigadores y científicos sociales indígenas al interior de sus pueblos.

Nuestro proyecto, conformado por un equipo de investigadores (pertenecientes a las universidades norteamericanas de la élite) que quieren extraer de ciertos documentos y prácticas el mundo oral de los subalternos..., debe confrontarse con la resistencia del subalterno frente a las conceptualizaciones de la elite... Las palabras de Rigoberta Menchú al final de su famoso testimonio son relevantes en este contexto: “conservo todavía secretos que nadie puede conocer. Ni siquiera los antropólogos y los intelectuales, no importa cuántos libros hayan escrito, pueden descubrir todos nuestros secretos” (pp. 166-167).

Como se puede apreciar, esta declaración aboga por un cambio en la perspectiva en que el intelectual se acerca al sujeto subalterno, propiciando espacios de diálogo y comprensión de su subalternidad, reconociendo su capacidad de autoafirmarse y definirse de acuerdo con sus propias normas culturales y sociales. Es en este punto donde se produce un nodo problemático de carácter político que tiene una doble lectura: por un lado, existe el reconocimiento del otro, pero al mismo tiempo se mantiene la lógica del objeto de estudio criticada por la subalternidad indígena, ya que sigue ausente en la escritura de este pensamiento. De las palabras de Rigoberta Menchú, citadas por el Grupo de Estudios Subalternos, se desprende una intención por mantener en secreto sus conocimientos y pensamientos, ante lo cual surge la pregunta sobre la conveniencia de escribir el pensamiento, y la respuesta debe darse a través de una deliberación y resolución política al interior de los grupos subalternos. Por ello es que cobra sentido la siguiente precaución que establece el Grupo de Estudios Subalternos (2010):

Al conceptualizar subalternidad debemos, por ello, tener mucho cuidado en no colocarnos a nosotros mismos en la posición de letrados subalternos, es decir, en la posición de transcriptores, traductores, intérpretes o editores; de evitar, en otras palabras, la construcción de una *intelligentsia* poscolonial ubicada en los centros hegemónico (p. 195).

Efectivamente, son muchos los intelectuales y pensadores no indígenas que han pasado por la academia y se han trasladado a los centros hegemónicos, pero también los hay indígenas. Por lo tanto, nuevamente aparece la discusión en torno a la “intelectualidad indígena”, quienes son los más propensos a correr el riesgo de “colocarse en el lugar de letrados subalternos”. Este es un debate que planteó Spivak (2003) al preguntarse por la posibilidad real del *habla subalterna*, más aún si se consideran las mediaciones e intervenciones que se producen en los círculos académico-editoriales. Si se piensa en las ciencias sociales como disciplinas investigativas, éstas no resultarían compatible con aquellas respuestas a la pregunta de Spivak donde el subalterno solo puede hablar cuando su habla nace desde una necesidad propia, sin las alteracio-

nes que se producen con la mediación del cientista social desde el momento en que se recibe un testimonio y el momento en que presentan los resultados de la investigación. Ante esta situación, pareciera que la única solución al atolladero pasara por el hecho de que el investigador fuera subalterno -en este caso un indígena-, lo mismo que quien aporta con su testimonio; y además, que ambos compartieran el mismo objetivo de investigación. Esta idea se ve fortalecida con lo que Haraway (1995) denominó “conocimiento situado”.

Aquí lo político se muestra como el debate central sobre el *habla subalterna*, puesto que el habla de los indígenas sobre la historia y cultura de sus pueblos, que en sí tiene valor por representar un ejercicio del derecho a la libre determinación mediante la escritura de su historia, puede confundirse con el valor investigativo. Esto ha contribuido a cierto ensimismamiento culturalizante de la labor investigativa, con lo que se pierde de vista la situación colonial de los pueblos indígenas y la existencia de un colonizador que busca mantener esa situación a través de una estrategia que va mutando para conseguir su objetivo: es posible que la diferencia cultural ya no sea el problema que se buscaba sortear con la homogenización y la integración a la sociedad dominante, sino el aislar las posiciones políticas más comprometidas con la resistencia al colonialismo. Es así como en este contexto las invocaciones al reconocimiento de la diversidad cultural establecidas desde el poder representan un elemento más divisor que cohesionador.

Una última consideración respecto al *habla subalterna*, y relacionado con el ensimismamiento culturalista recién mencionado, dice relación con la noción de “resistencia subalterna” esbozada por el Grupo de Estudios Subalternos. Caniuqueo (2014) ha planteado una crítica a la idea de resistencia, señalando que existen espacios de resistencia que se perpetúan en el tiempo. Esta situación entronca con el culturalismo, puesto que crea las condiciones de posibilidad para un hermetismo que genera segregación al interior de los pueblos indígenas, propiciados por una lucha en la que se busca establecer quién es más indígena dentro de los indígenas, según parámetros culturales esencialistas.

De esta forma, producto de todo el proceso desplegado a partir del *habla subalterna* de los indígenas, se encuentra una paradoja donde la pregunta de Spivak por la posibilidad de un habla subalterna deviene en otra de mayor densidad política: si efectivamente resulta productivo para los intereses emancipatorios de los subalternos hablar y transmitir sus pensamientos y concepciones de mundo, puesto que si se opta por hacer efectiva la trasmisión del habla a través de una escritura subalterna, ésta corre el riesgo de quedarse en los márgenes de la resistencia cultural, neutralizando e invisibilizando su potencial político emancipatorio.

## **Pueblos indígenas, ciencias sociales y la sociedad**

Si el pensamiento emergente de los pueblos indígenas se caracteriza por cuestionar el estatus quo creado por el sentido común, basándose en las verdades establecidas sobre ellos por “otros”, aquí se propone que los dilemas que vive un conglomerado humano como la exclusión, la pobreza, la invisibilización de su presencia histórica o la limitación de sus derechos tienen un origen colonial. Por ejemplo, la pobreza o la negación de los derechos de los pueblos indígenas se debe a la asimetría dominador/dominado que establece la sociedad colonizadora al imponer una relación donde estigmatiza y adjudica prejuicios de inferioridad a otra sociedad, marcándola étnica o racialmente (Antileo, 2015), y asignando a su población una posición desfavorable en la jerarquía de las relaciones de producción. De esta forma se puede entender la pobreza indígena como un problema colonial.

Otro de estos problemas coloniales se da en la relación entre sociedad/pueblos indígenas/ciencias sociales y las formas de representación que estas ciencias sociales construyen sobre dicha relación. Las ciencias sociales van produciendo conceptos que, en determinado momento, traspasan los límites del espacio en los que fueron creados y pierden el sentido que originalmente tuvieron, es decir, obtener las herramientas conceptuales que permitan la comprensión de la realidad social. Cuando un concepto traspasa desde el ámbito de las ciencias sociales hacia la sociedad, este se instala en ella como parte de su sentido común. El problema que subyace de esta situación es que dicha traspolación se da con una legitimidad otorgada por las ciencias sociales, terminando validadas y valoradas políticamente en la sociedad.

En este artículo se propone que los pueblos indígenas se han visto entrampados en este tránsito conceptual, a partir de algunos conceptos con los que se les relaciona en las sociedades, como lo son movimiento social y cultura.

Sobre el concepto movimiento social, se puede apreciar una valoración positiva en la sociedad debido a que la política representativa y su institucionalidad atraviesan por una crisis de legitimidad sustantiva. Esto lleva al peligroso campo de los arquetipos sociales, olvidándose que el concepto fue creado por las ciencias sociales para la comprensión de los fenómenos, sin implicar mayor o menor legitimidad para los proyectos y demandas de los grupos que se designa con éste. Pero más complejo aún resulta que esa legitimidad que tiene el concepto en la sociedad genere la ilegitimidad de cualquier otra forma de protesta, organización o acción política que no califique dentro del concepto movimiento social. Si los pueblos indígenas no consolidan un movimiento social, con todas las variables que esto implica, estarían fuera de lo que tiene mayor popularidad y no contaría con legitimidad. Si la expresión política de un pueblo indígena es un movimiento étnico o de liberación nacional no significa menos legitimidad que un movimiento social, pero como el concepto está legitimado en la sociedad, los mismos actores políticos indígenas deben enfrentar a aquellos que les

cuestionan el hecho de no ser un movimiento social, lo que termina en una discusión inconducente sobre si son o no lo son, perdiéndose el fondo de la demanda, que es la libre determinación de los pueblos indígenas.

Siguiendo con el caso mapuche como ejemplo, se aprecia que esta discusión sobre la existencia o no de un movimiento social no es un debate de los más relevantes, pero es posible encontrar autores que recurren a él para analizar la movilización mapuche. Esto se debe a que la “emergencia indígena” de la década de 1980 devino, a partir de 1997, en la constitución de un movimiento étnico nacional dentro del Pueblo Mapuche, algo sobre lo cual Foerster (1999) avisaba tempranamente. A partir de este momento la discusión sobre la movilización mapuche se da en torno a esos códigos, es decir, si el movimiento mapuche tiene características etnonacionalistas o nacionalistas, más que sobre si es o no un movimiento social. Una excepción a esta tendencia la representa el sociólogo Tito Tricot, quien analiza la movilización mapuche como movimiento social a partir de una adaptación de las teorías de la acción colectiva para temática indígena en general y mapuche en particular. En él podemos encontrar conceptualizaciones de estas teorías como las oportunidades políticas, los repertorios de acción o las estructuras organizativas; no obstante ello, en el mismo prólogo del libro Marimán (2013) señala lo siguiente:

... en el segmento intelectual como político del movimiento mapuche –y particularmente en el autonomista- cuesta entenderse como movimiento social, esto a pesar que se interactúe o se esté subsumido en los grupos y clases de la sociedad chilena. Los movimientos de trabajadores o de estudiantes no tienen horizontes políticos-territoriales ni precedentes ni posteriores al Estado, es decir, afirmarse, reivindicarse, mantenerse como pueblo tiene para los autonomistas una veta más allá de la sociedad actual (p. 9).

La discusión teórica entre Tito Tricot y Pablo Marimán puede ocurrir porque son científicos sociales, pero en la sociedad las personas no hablan de movimiento social porque sea una categoría más acertada para el análisis, sino porque puede tener más réditos políticos denominarse de esa forma.

Otro caso similar ocurre con el concepto de cultura, el cual es sumamente valorado en la sociedad y constantemente aparece relacionado a los pueblos indígenas. Asumiendo la complejidad del concepto de cultura, desde una visión extremadamente general, puede definirse como el conjunto de creencias y prácticas compartidas por un grupo humano específico. No obstante lo anterior, la idea de cultura que se valora en la sociedad corresponde a aquellas que tienden a asumir que todo tiempo pasado fue mejor, y cultura remitiría solo a tradiciones pasadas, sin mayor problematización con respecto a si esas tradiciones se han mantenido en la actualidad. Además, cultura como concepto puede referir a muchas creencias y prácticas, sin asumir una carga valórica positiva respecto de unas u otras. Un ejemplo de esta situación es la utiliza-

ción del concepto realizada por Adorno (1970) para criticar las conductas de producción y consumo artístico en las sociedades industriales dominadas por las industrias culturales a principios del siglo XX, las que en voz de Los Prisioneros (1987) son las productoras de la “cultura de la basura”.

Un segundo ejemplo se desprende de la corriente académica Estudios Culturales. Quien suscribe este artículo tuvo la posibilidad de participar en un seminario dictado por el destacado profesor y exponente de Estudios Culturales, Eduardo Restrepo. El seminario comenzó con una aclaración en tono de advertencia por parte de Restrepo (2014), en la que especificó en qué consistía la corriente de pensamiento, señalando que ésta busca “concebir una teoría materialista de cultura que permita la comprensión de la sociedad y las relaciones sociales, contrario a lo que señala el sentido común que posiciona a la cultura como algo ‘bonito’”. Si los pueblos indígenas comienzan a ser valorados sólo por su cultura, se evidenciarían dos inconvenientes: en primer lugar, resulta muy difícil establecer que la cultura de un pueblo sea completamente “bonita” -en palabras de Restrepo-, lo que remitiría aún más a los esencialismos culturalistas que se mencionaron en el apartado anterior; en segundo lugar, esto trae como consecuencia un límite al ejercicio a la libre determinación como pueblos, puesto que al centrar todo el proyecto en la cultura se va en desmedro de lo político, lo que resulta funcional a los Estados que diseñan y ejecutan políticas multiculturales e interculturales de reconocimiento de la diversidad cultural. Es por ello que Antileo (2019) destaca la relevancia del contexto neoliberal que potencia los culturalismos en las expresiones políticas indígenas, puesto que solo ponderando el escenario de expansión y hegemonía del capitalismo se puede comprender que estos procesos “forman parte de un contexto mayor donde la cultura se ha convertido inevitablemente en mercancía” (p. 183). Para este autor el esencialismo culturalista es el resultado de una “politización de la cultura”, por ello es que la apelación a la cultura debe ir acompañada de reflexión política, concluyendo que “existe tradicionalismo, esencialismo, culturalismo acérrimo, por supuesto. Esto queda explícito en las escrituras revisadas. Pero también hay pragmatismo, laxitud, apropiación de conceptos y estrategias, uso de lenguajes múltiples” (p. 185). Por lo que la cultura resulta compleja cuando se asume como el principio a defender.

## Conclusión

A lo largo de este artículo se ha podido establecer cómo la cuestión del *habla subalterna* envuelve un conjunto de problemáticas que, de no ser resueltas, derivan en la paradoja de estar fortaleciendo el colonialismo que buscan superar. El horizonte descolonizado que se comienza a dibujar con la “emergencia indígena” en la década de 1980 no es del todo nítido, dada la inexistencia de un catálogo que indique cuales son las acciones inequívocas que lleven a la construcción de una sociedad descoloni-

zada. Por lo tanto, lo que existe es una dinámica de flujos que van desencadenando acciones descolonizadoras en múltiples espacios de la sociedad y distintos ámbitos de la vida que conciben una “emergencia indígena continua”, más que una “emergencia indígena específica”, como frecuentemente se ha afirmado.

Es en este contexto de emergencias continuas que la figura del intelectual indígena abre un debate sobre el rol que éste desempeña en la construcción del horizonte descolonizado, toda vez que su posicionamiento en las esferas académicas de la sociedad dominante lo ponen en una incómoda situación frente a: por un lado, la propia academia dominante, puesto que ésta representa todo el saber científico del proyecto moderno que impone el estatus colonial de indígena a los pueblos; y por otro lado, frente a sus pueblos, ya que la condición de intelectual no le es otorgada por estos últimos, sino por las mismas ciencias que al hacerlo los transforman en interlocutores válidos para investigaciones y representación de sus comunidades. Lo anterior instala el cuestionamiento sobre qué tan subalterna puede ser el habla del “intelectual indígena”. Similar situación ocurre con la producción conceptual de las ciencias sociales, visto que los conceptos legitimados científicamente experimentan una legitimación social que obliga a la acción indígena a acoplarse a lo que estos conceptos implican para no carecer de legitimidad.

Este artículo reafirma la relevancia de lo político, puesto que la reflexión política y las discusiones internas podrán solucionar las problemáticas y proyectar su futuro sobre un horizonte descolonizado que se irá reinterpretando continuamente. El rol del “intelectual indígena”, así como la utilización de un concepto como cultura en la estrategia de los pueblos indígenas, debe estar constantemente en sintonía con un proyecto político cuya coherencia descolonizadora se reajustará en la medida que emerjan nuevos escenarios. Sin la reflexión política, los problemas derivados de la relación entre ciencias sociales y pueblos indígenas correrán riesgos de esencialismo culturalista que no iniciarán un proceso de politización de la cultura como señala Antileo; sino más bien reproducirán la lógica neoliberal de transformar la cultura en mercancía.

## Referencias

- Adorno, T. (1970). La industria cultural. En Morin, E. y, Adorno T. *Industria Cultural*. Buenos Aires: Editorial Galerna.
- Antileo, E. (2019). La politización de la cultura y la tradición en los movimientos indígenas de Chile y Bolivia. *Revista chilena de antropología*, 40, 169-188. <https://revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/55766/58680>.
- Antileo, E. (2014). Presentación. *I° Jornada de arte e Historia Mapuche*. Santiago de Chile: IDEA-USACH/CHM.

- Antileo, E. (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*, 4, 71-96. <https://meridional.uchile.cl/index.php/MRD/article/view/36531/38151>.
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de cultura económica.
- Cabrera, J. (2016). Complejidades conceptuales sobre el colonialismo y lo postcolonial. Aproximaciones desde el caso del Pueblo Mapuche. *Revista Izquierdas*, 26, 169-191. <http://www.izquierdas.cl/images/pdf/2016/n26/7.Complejidades.pdf>.
- Cabrera, J. (2013). Derechos humanos de los pueblos indígenas, producción de discurso e intelectualidades indígenas”. En P. Canales Tapia y C. Rea Campos, Claro de luz. *Descolonización e 'intelectualidades indígenas' en Abya Yala, Siglos XX y XXI* (pp. 31-44), IDEA-USACH.
- Canales, P. (2014). 'Etnointelectualidad': construcción de 'sujetos letrados' en América Latina, 1980-2010. *Alpha. Revista de artes, letras y filosofía*, 39, 189-202 <https://www.revistaalpha.com/index.php/alpha/article/view/196/168>.
- Caniuqueo, S. (2014). La ocupación militar del Estado chileno. Giro discursivo y articulación de memorias en la proyección del Pueblo Mapuche 1973 -1989 [Presentación], *Iª Jornada de Arte e Historia Mapuche*. Santiago de Chile: IDEA-USACH/CHM.
- Cayuqueo, P. (2012). *Solo por ser indios*. Santiago de Chile: Catalonia.
- Foerster, R. (1999). ¿Movimiento étnico o Movimiento Etnonacional Mapuche?. *Revista de Crítica Cultural*, 18, 51-57. [http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/122035/Foerster\\_RN\\_026\\_1999.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/122035/Foerster_RN_026_1999.pdf?sequence=1&isAllowed=y).
- Grupo de estudios subalternos latinoamericanos (2010). Manifiesto inaugural. En G. de Mussy, L. y Valderrama, M. (eds.), *Historiografía postmoderna. Conceptos, figuras, manifiestos* (pp. 185-197)., Santiago de Chile: RIL Editores, Trad. Santiago Castro-Gómez.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia cyborgs y mujeres. La reinención de la Naturaleza*. Madrid: Cátedra. Trad. Manuel Talens.
- Huinca-Piutrin, H. (2012). Los Mapuche del Jardín de Aclimatación de París en 1883: objeto de la ciencia colonial y políticas de investigación. En H. Nahuelpan Moreno et. al., *Ta ñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el País Mapuche* (pp. 89-117). Temuco, Ediciones: CHM.
- Los prisioneros. (1987). *La cultura de la basura*. Santiago de Chile: EMI.
- Marimán, P. (2013). Prólogo. En T. Tricot. *Autonomía. El movimiento mapuche de Resistencia* (pp. 9-15). Santiago de Chile: Ceibo Ediciones.

- Nahuelpan H. (2012). Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu. En Nahuelpan Moreno et. al., *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el País Mapuche* (pp. 119-152). Temuco: Ediciones CHM.
- Portugal, P. (2015). Tareas de la intelectualidad indígena en la lucha de sus pueblos [presentación], *II° Jornadas internacionales intelectualidades emergentes*, Santiago de Chile: IDEA-USACH.
- Restrepo, E. (2014). *Seminario Stuart Hall*. Magister en estudios culturales universidad ARCIS, Santiago de Chile.
- Spivak, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno?. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, pp. 297-364 Trad. Antonio Díaz. <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181010.pdf>.

### Sobre los autores

PEDRO CANALES TAPIA es Doctor. Historiador. Director Dirección de Investigación y Postgrado. Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación. Línea de estudio: Pueblos indígenas, Interculturalidad y Escuelas en contextos indígenas. Correo Electrónico: [pedro.canales@umce.cl](mailto:pedro.canales@umce.cl)  <https://orcid.org/0000-0002-2982-9459>

JOSÉ L. CABRERA LLANCAQUEO es Historiador. Programa Doctoral en Historia. Universidad de Tarapacá. Arica. Profesor Diplomado Pueblos Indígenas en América Latina y Chile. IDEA-USACH. Línea de investigación: Historia indígena; pensamiento indígena y movilizaciones. Correo Electrónico: [correojlcabrera@gmail.com](mailto:correojlcabrera@gmail.com).  <https://orcid.org/0000-0002-3654-6924>

## CUHSO

Fundada en 1984, la revista CUHSO es una de las publicaciones periódicas más antiguas en ciencias sociales y humanidades del sur de Chile. Con una periodicidad semestral, recibe todo el año trabajos inéditos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades especializadas en el estudio y comprensión de la diversidad sociocultural, especialmente de las sociedades latinoamericanas y sus tensiones producto de la herencia colonial, la modernidad y la globalización. En este sentido, la revista valora tanto el rigor como la pluralidad teórica, epistemológica y metodológica de los trabajos.

### EDITOR

Matthias Gloël

### COORDINADORA EDITORIAL

Claudia Campos Letelier

### CORRECTOR DE ESTILO Y DISEÑADOR

Ediciones Silsag

### TRADUCTOR, CORRECTOR LENGUA INGLESA

Alejandra Zegpi Pons

### SITIO WEB

[cuhso.uct.cl](http://cuhso.uct.cl)

### E-MAIL

[cuhso@uct.cl](mailto:cuhso@uct.cl)

### LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Creative Commons Atribución Compartir Igual 4.0 Internacional