

# “Indígena eco-espiritual”: re-jerarquizaciones raciales y nostalgias de autenticidad en tiempos multiculturales<sup>1</sup>

*Antonieta Vera Gajardo*

UNIVERSIDAD ALBERTO HURTADO - UNIVERSIDAD DE CHILE

## Presentación

El presente trabajo desarrolla una discusión teórica con respecto a los discursos contemporáneos sobre la etnicidad en el contexto de lo que autores como Charles Hale (2004) y Slavoj Žižek (1998) denominan Multiculturalismo Neoliberal. De manera más específica, el texto propone la siguiente clave de lectura: en América Latina, el “Indígena eco-espiritual” sería una expresión de lo que Hale (2004) ha denominado el “Indio permitido”. Desde un enfoque antiesencialista sobre los discursos contemporáneos de la etnicidad (Restrepo, 2005), esta clave de lectura nos llevará a problematizar el deseo de autenticidad involucrado en esta representación<sup>2</sup> del “Indígena eco-espiritual”.

---

<sup>1</sup> El presente texto es producto del proyecto de investigación Fondecyt N°11160588 “Mapuche eco-espiritual: políticas de la diferencia género-racializada en el multiculturalismo neoliberal”, financiado por la Comisión Nacional de Investigación en Ciencia y Tecnología (Conicyt) en Chile.

<sup>2</sup> En las ciencias sociales y las humanidades, el concepto “representación” ha adquirido distintos énfasis: como representación política en las teorías de la democracia (Mouffe, 1999; Bobbio, 1986), como representación social en la psicología social (Moscovici, 1979; Abric, 1976) o como imagen en arte y filosofía (Flusser, 1998; Deleuze, 1986). En el presente texto, el uso del concepto “representación” remite a los estudios culturales y el análisis crítico del discurso. A partir de este acervo, la representación aludirá no solo a un proceso que vincula cosas (gente, eventos, ideas abstractas, etc.), mapas conceptuales (principios de inteligibilidad) y signos (palabras, imágenes visuales, sonidos, etc.), sino que también a una lucha: “No hay una transparencia entre la representación y el mundo social, sino más bien el mundo social es literalmente producido por la representación (significación), la cual no debe entenderse solo como labor, como un trabajo y una práctica determinada, sino también como lucha, como política” (Restrepo, 2013:

El texto se divide en tres partes. En la primera, presentaré el concepto Multiculturalismo Neoliberal y problematizaré tanto el giro conceptual raza-etnicidad como el tipo particular de “racismo sin raza” que acompañan la emergencia de este modelo de gestión de las diferencias. En la segunda parte, ahondaré en el contenido de la representación “Indígena eco-espiritual” y en su relación con la categoría sociocutlural “Indio permitido” en América Latina. Finalmente, a partir de estos debates, concluyo con una tesis de trabajo: la representación del “Mapuche eco-espiritual” vehicularía demandas y performances de autenticidad étnica en el contexto del multiculturalismo neoliberal en Chile.

### **Representaciones de la etnicidad en el multiculturalismo neoliberal**

Una reflexión sobre el discurso contemporáneo en torno a la etnicidad, requiere necesariamente consignar el giro conceptual raza-etnicidad.

En términos generales, en el continente americano entre los siglos XVI y XVIII, la conceptualización de la “raza” experimentó una serie de transformaciones como categoría religiosa, jurídica, política, económica y/o moral (Boidin, 2008; Arias & Restrepo, 2010). Durante el siglo XIX, en el contexto de la secularización y una vez que la teología deja paso a la ciencia como régimen de verdad, será justamente el lenguaje del determinismo biológico el más legítimo al momento de “representar la raza” (Leys Stepan, 1991; Graham, 1990). Sin embargo, tras los horrores del eugenismo nazi en la Segunda Guerra Mundial, la categoría “raza” quedará asociada al racismo biológico, cayendo en desuso en varios contextos nacionales (Arias & Restrepo, 2010; Varikas, 1998).

Así, tal como lo señala Eleni Varikas (1998) es en oposición al régimen nazi que la conceptualización biológica de la raza será

---

27-28). En palabras de Stuart Hall (2010), la representación es una “práctica significativa” que no solo transmite un significado ya existente, sino que “hace que las cosas signifiquen” (2010: 163) y en esa medida, produce al mundo. Así, el poder de la representación es el poder de marcar, asignar y clasificar (Hall, 2010: 431).

paulatinamente reemplazada por el concepto "etnicidad"<sup>3</sup>, el cual correspondería, según Stuart Hall, a "los rasgos culturales —lenguaje, religión, costumbre, tradiciones, sentimientos por un 'lugar'— que son compartidos por un grupo" (en Restrepo, 2004: 106). Se trataría de una "definición *cultural* de la raza que permite que juegue un papel significativo en los discursos de la nación y la identidad nacional" (en Restrepo, 2004: 47).

Para autoras como Verena Stolcke (1992) y Eleni Varikas (1998), uno de los efectos problemáticos más importantes de este giro conceptual será la minimización o evasión de la persistencia del racismo en las sociedades de la postguerra. Tal como lo señala Varikas:

...el cambio terminológico no conlleva necesariamente un cambio en la realidad ni en las maneras de percibirla (...) agregándose a la raza (o al color) la etnicidad (con su contenido pretendidamente cultural) fue considerada como un criterio distinto de estratificación social ocultando el hecho que las dos categorías a menudo hacían parte de un mismo sistema de dominación que obtenía su legitimación de la naturalización y de la inferiorización de diferencias reales o imaginarias (Varikas, 1998: 91-92)<sup>4</sup>.

Junto con ello y tal como afirma Rita Segato (2007), el concepto raza sigue portando un tipo de especificidad de la cual la etnicidad pareciera no dar cuenta totalmente. Efectivamente, más allá de las investigaciones contemporáneas sobre el genoma humano que llevarían a los genetistas a desestimar el concepto raza en términos científicos, Segato señala con precisión que la raza es un signo, no "necesariamente signo de pueblo constituido, de grupo étnico, de pueblo otro, sino trazo, como huella en el cuerpo del paso de una historia otrificadora que construyó 'raza' para constituir 'Europa' como idea epistémica, económica, tecnológica y jurídico-moral que distribuye valor y significado en nuestro mundo" (2007: 23). Es en este sentido —afirma

---

<sup>3</sup> En relación a este giro conceptual, distintos autores identifican que los debates de posguerra de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) en torno a la búsqueda de un "consenso científico" que llevase a la desmitificación de la raza, constituyeron un hito político vital (Rex, 1986; Stolcke, 1992; Varikas, 1998; Giraud & Sánchez, 2013; Menard & Tizzoni, 2016).

<sup>4</sup> De aquí en adelante todas las traducciones del francés y el inglés son de mi responsabilidad.

Varikas (1998)— que aun confirmando la inconsistencia científica del concepto “raza”, investigadoras feministas de color defenderán su uso como un metalenguaje con efectos poderosos en la construcción de otras relaciones de poder como el género y la clase. Así también, la raza será reivindicada intencionalmente en tanto marca de identificación de un grupo que nombra su opresión y sus opresores en primera persona, en lugar de subsumirlos en terminologías generales o abstractas.

El giro conceptual raza-etnicidad ha tenido su correlato político. En el contexto latinoamericano, la primera mitad del siglo XX se caracterizó por lo que diversos autores conceptualizan como “la ideología del mestizaje”, una ideología estatal que si bien habría permitido un nuevo pacto social de inclusión de los indígenas, demandaría a cambio la asimilación a un ideal mestizo homogéneo como sujeto de identificación nacional (Knight, 1990; Zermeño-Padilla, 2008; Richards, 2013). Sin embargo, la resistencia indígena a las políticas asimilacionistas, los procesos de retorno a la democracia posdictaduras desde fines de los ochenta, la implementación masiva de reformas neoliberales, el desarrollo de una jurisprudencia internacional en torno a los derechos indígenas más una serie de reformas constitucionales<sup>5</sup>, serán algunos de los factores claves que marcarán el reemplazo de las políticas asimilacionistas por políticas multiculturales (Van Cott, 2000; Sieder, 2002; Bengoa, 2000; Stavenhagen, 2000; Yashar, 2005).

En términos generales, Álvaro Bello (2004a) señala que el multiculturalismo puede ser definido de forma descriptiva, filosófica o normativa. La definición descriptiva simplemente se referiría al multiculturalismo como un hecho social que da cuenta de la heterogeneidad cultural que constituye a los Estados nacionales. La definición normativa, por su parte, “aboga por el respeto, valoración y aceptación de la diversidad cultural de los individuos y grupos en un marco de derechos y deberes diferenciados” (2004a: 190). Finalmente, el multiculturalismo de Estado es definido como “una forma de administrar las diferencias culturales en el marco de los Estados nacionales o dentro de regiones o microrregiones específicas. Su propósito sería la superación

---

<sup>5</sup> Nos referimos principalmente a los cambios constitucionales de carácter multicultural en Nicaragua (1987), Brasil (1988), México (1992), Perú (1993), Bolivia (1994).

de las desigualdades que se generan en la sociedad como resultado de las diferencias culturales" (2004a: 190).

En términos históricos y tal como lo han señalado Bello (2004a) y Gerd Baumann (2001), el multiculturalismo emerge como modelo de gestión de las diferencias constitutivas de la nación en la segunda mitad del siglo XX, en los países del norte global (Alemania, Francia, Inglaterra, Canadá, Estados Unidos) y en torno a distintas temáticas (etnicidad, migraciones, religiones, identidades regionales). Cuando el modelo es adoptado en América Latina a comienzos de los años noventa, este ya era criticado en el norte global por su comprensión normativa, esencialista y/o plana de las diferencias culturales (Bernstein, 1994; Hollinger, 1995)<sup>6</sup>. Sin embargo, la necesidad de control social frente a las crecientes demandas de indígenas y afrodescendientes, llevará al afianzamiento del "modelo regional multicultural" (Van Cott, 2000), el cual enfatizará la preocupación política por la etnicidad (Bello, 2004a).

Así, considerando la lectura del desplazamiento conceptual raza-etnia, mi interés es profundizar en la dimensión ideológica del modelo multicultural de gestión de las diferencias a partir de lo que autores como Slavoj Žižek (1998) y Charles Hale (2004) han conceptualizado como "Multiculturalismo Neoliberal". Esto, con el objeto de problematizar aquello que David Goldberg ha identificado como un "un racismo neoliberal sin raza" (en Wade, 2011: 25). En efecto, también para Žižek, el multiculturalismo contemporáneo expresaría la tensión universal-particular bajo la forma de un nuevo racismo:

El racismo posmoderno contemporáneo es el *síntoma* del capitalismo tardío multiculturalista, y echa luz sobre la contradicción propia del proyecto ideológico liberal-democrático. La 'tolerancia' liberal excusa al Otro folclórico, privado de su sustancia (como la multiplicidad de 'comidas étnicas' en una megalópolis contemporánea), pero denuncia a cualquier Otro 'real' por su 'fundamentalismo' (...) el 'Otro real' es por definición 'patriarcal', 'violento', jamás es el Otro de la sabiduría etérea y las costumbres encantadoras (1998: 157).

---

<sup>6</sup> Agradezco a Menara Lube por darme a conocer estas referencias.

En esa medida, el multiculturalismo constituiría:

...la forma ideal de la ideología del capitalismo global (...) en el multiculturalismo existe una distancia eurocentrista condescendiente y/o respetuosa para con las culturas locales, sin echar raíces en ninguna cultura particular. En otras palabras, el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un 'racismo con distancia': 'respeta' la identidad del Otro, concibiéndolo a este como una comunidad 'auténtica' cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada (...) el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al Otro los valores *particulares* de su propia cultura, pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado *punto vacío de universalidad* (...) la actitud liberal 'políticamente correcta' que se percibe a sí misma como superadora de las limitaciones de su identidad étnica (ser 'ciudadano del mundo' sin ataduras a ninguna comunidad étnica particular)..." (1998: 172-179).

Por su parte y desde una reflexión contextualizada en América Latina, Charles Hale (2004) identifica que la principal paradoja del multiculturalismo neoliberal apunta a la tensión entre derechos culturales y derechos político-económicos. Entendiendo que el énfasis del multiculturalismo en América Latina se ha focalizado en los derechos indígenas, Hale sostiene que si bien estos abren y legitiman nuevos espacios de participación, las políticas multiculturales también imponen límites tajantes a cambios económicos transformadores. Dicho de otra manera: la promoción de lenguas, vestimentas y cosmovisiones coexistirá con el desalojo armado de tierras, el empobrecimiento y la persecución de indígenas.

Hale advierte sobre la necesidad de no pensar esta tensión en términos dicotómicos, cuestión que no solo reproduciría un debate clásico con respecto a la distinción marxista entre infraestructura y superestructura, sino que también podría empobrecer las interpretaciones de las resistencias culturales indígenas, las cuales muchas veces tienen por objetivo construir unidad política<sup>7</sup>. Dicho esto, para el autor también

---

<sup>7</sup> En Chile, uno de los casos emblemáticos que muestra el vínculo entre lucha cultural y lucha político-económica, corresponde a la larga y convocadora resistencia de las hermanas Berta y Nicolasa Quintremán frente a la construcción de la Central Hidroeléctrica Ralco, entre 1997

es claro que las relaciones de poder globales demarcan los términos de lo que se entenderá por derechos indígenas. Para el Banco Mundial es claro: "La etnicidad puede ser una poderosa herramienta para la creación de capital humano y social, pero si es politizada (...) puede destruir al capital. La diversidad étnica es disfuncional cuando genera conflicto" (Sitio Web Banco Mundial en Hale, 2004: 1).

Bajo estos términos, la demanda indígena actual más importante (derechos a territorios y recursos) no podrá ser construida simplemente como un "derecho cultural". Efectivamente: "El multiculturalismo neoliberal no permite que los derechos indígenas violen la integridad del régimen productivo (...). Si a una comunidad indígena se le conceden derechos a la tierra para que maneje sus recursos de manera autónoma, esto no necesariamente representaría una amenaza directa a este régimen, porque estas comunidades probablemente tengan que reincorporarse, tarde o temprano a través de una nueva negociación, al mercado" (2004: 7).

Así también, el multiculturalismo neoliberal resguardará el poder político, "permite, es más, alienta la organización indígena, siempre y cuando esta no acumule poder suficiente para representar un desafío directo al poder estatal (...) [se trata de proteger] la inviolable responsabilidad del Estado como el garantizador principal del orden político" (2004: 7).

Finalmente, Hale señala que el efecto político más problemático de las políticas multiculturales contemporáneas es que estas promoverían el empoderamiento de ciertos sectores indígenas y —simultáneamente— la marginalización y empobrecimiento de otros. Es a partir de esa constatación que el autor propone al "Indio permitido"<sup>8</sup> como categoría sociopolítica: aquel que negocia con la modernidad, cambia

---

y 2004, año en el que finalmente esta es inaugurada. El discurso de las hermanas Quintremán apuntaba a la defensa del río, del cementerio Quepuca y de las costumbres de las comunidades pehuenches que habitaban el territorio que finalmente fue inundado por la Central.

<sup>8</sup> La categoría fue propuesta originalmente por la socióloga aymará Silvia Rivera Cusicanqui, quien la habría utilizado espontáneamente en un taller para alertar sobre "la necesidad de hablar sobre cómo los gobiernos están usando los derechos culturales para dividir y domesticar a los movimientos indígenas" (en Hale, 2004: 4). Según el autor, Rivera usó la palabra "indio" con la intención de enfatizar la perpetuación de la subordinación que el término racial tradicional connota.

la protesta por la propuesta, aprende a “actuar con autenticidad, y a la vez, a manejar el lenguaje dominante” (2004: 8, énfasis mío). “El Indio permitido” necesariamente producirá a su Otro, el “Indio insurgente”: el rebelde, vengativo, terrorista<sup>9</sup>. La exclusión de este último ya no se justificaría por medio de la “doctrina de la inferioridad biológica, sino por características culturales superables pero profundamente persistentes. Así, quienes ocupen la posición del ‘Indio permitido’ tienen que demostrar constantemente que están por encima de estas características” (2004: 8)<sup>10</sup>. En esa medida, el autor concluye que junto con permitir reconocimiento, las políticas del multiculturalismo neoliberal “refuerzan o agudizan las jerarquías raciales” (2004: 2) entre indígenas y no-indígenas y también entre los mismos indígenas.

En relación a esto último, Hale no niega el lugar estratégico de maniobra que permite la posición del “Indio permitido” ni tampoco

<sup>9</sup>Hale sostiene que la categoría “no se refiere a una persona en particular” (2004: 4). En esa línea, entenderé al “Indio permitido” y al “Indio insurgente” como “tipos ideales”. Para Max Weber (1949), esta herramienta conceptual sirve de “refugio durante el tiempo que demoremos en navegar en el vasto mar de los hechos empíricos” (en Varikas, 2010: 375). Así, los tipos ideales son “construcciones conceptuales” a partir del material social o histórico” que sistematizan a la vez “las características esenciales del fenómeno estudiado, reunidas en una definición coherente, que no se encuentra, bajo esta forma ‘pura’, *ideal-típica*, en la realidad. La abstracción del tipo ideal apunta no a establecer una ‘ley’ de validez general, sino a comprender aquello que hay de *único* o de *singular* en el fenómeno estudiado (...) le corresponde al investigador dar cuenta de su distancia o de su proximidad al tipo ideal así construido” (Varikas, 2010: 374-375). Varikas destaca que entre las pensadoras feministas, tal concepto ha sido utilizado justamente para sortear el binarismo de género, apelando a distinciones conceptualmente claras y —sin embargo— fluidas en la realidad. En el caso que nos convoca aquí, la tentativa es que la claridad de la distinción coexista con las porosidades y discontinuidades de los sujetos concretos que desbordan, transitan, negocian con y/o habitan simultáneamente ambas categorías.

<sup>10</sup>Cabría pensar aquí en el “Indio permitido” como una figura del excepcionalismo étnico en el contexto del multiculturalismo neoliberal y atender con ello, a las paradojas existenciales que tal posición promovería. En efecto y tal como lo señala Varikas, el excepcionalismo ha constituido históricamente una estrategia de los parias de la modernidad, la cual incita a una escapatoria y entrada individual al “mundo refinado de la igualdad” (2007: 55). Para ejemplificar lo anterior, Varikas y Riot-Sarcey describirán la figura de “la mujer de excepción”: “En la medida en que el ser humano libre es de entrada y por definición situado en las antípodas del ser mujer, acceder a ese estatuto solo es posible a partir de un esfuerzo constante y sistemático de diferenciación en relación al género de las mujeres...: ‘yo no soy como todas las mujeres’... La arrogancia con la cual ‘la excepción admitida’ devuelve a sus semejantes a la regla de exclusión, la aceptación de los valores dominantes que la conduce a desolidarizarse de los miembros de su género: he aquí las garantías que la mujer excepcional parece deber dar a la sociedad patriarcal” (Riot-Sarcey & Varikas, 1988: 82-86). Para profundizar en esta lectura, ver: Vera, Antonieta (2015) “Excepcionalismo y performance marianista en Gabriela Mistral” en *Aisthesis* N° 57, pp. 113-142.

idealiza la figura del "Indio insurgente", sino que más bien señala la necesidad de identificar y confrontar el binarismo de este régimen representacional que pretende demarcar "las formas permitidas y las formas desautorizadas de ser indígena" generando "una nueva forma de racismo institucional de rostro pluralista" (2004: 8-9). El autor concluye que, considerando el importante avance de los movimientos indígenas en las últimas dos décadas, este sería un momento propicio para "detenerse a reflexionar los límites y los riesgos de las políticas inherentes a estos mismos logros" (2004: 2).

### **"Indígena eco-espiritual": una figura del "Indio permitido" en América Latina**

#### *Una representación genérica*

En el marco del multiculturalismo neoliberal, la internacionalización del reconocimiento a los pueblos indígenas ha sido reflejada en distintos documentos públicos de derecho internacional (Convenio 169 de la OIT, Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas) que han reivindicado una puesta en valor de la etnicidad entendida en términos de "diversidad cultural".

Uno de los mensajes reiterativos de estos documentos consiste en instar a los gobiernos a respetar "la espiritualidad" de los pueblos indígenas, la cual se expresaría en "tradiciones", "ceremonias", "valores y prácticas", "relación con las tierras, territorios, aguas, mares costeros y otros recursos que tradicionalmente han poseído" (ONU, 2007; OIT, 1989).

Asimismo, documentos de organizaciones que se consideran a sí mismas "autoridades mundiales en materia de conservación de la naturaleza y recursos naturales" (UICN, 2016) como la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza, señalan que los indígenas poseen una "ética ambiental" que se derivaría tanto de características tradicionales de sus sociedades "como la cooperación, el establecimiento de lazos afectivos con la familia y la comunicación intergeneracional" (en Wade, 2004: 250) como del hecho que los indígenas "tienen una relación espiritual con el medioambiente" (en Wade, 2004: 250).

En la misma línea, en su reciente encíclica *Laudato si*, la máxima autoridad del catolicismo se propone advertir sobre la crisis medioambiental actual. Bergoglio apelará así, al cultivo de una “espiritualidad ecológica” (2015: 164) y señalará que los pueblos indígenas son los que “mejor cuidan” el medioambiente ya que para ellos “la tierra no es un bien económico, sino don de Dios y de los antepasados que descansan en ella” (2015: 114). En esa medida —señalará— los pueblos indígenas “tienen mucho que enseñarnos” (en *El Mostrador*, 2016).

Para reflexionar en torno al valor que adquiere esta “espiritualidad indígena” en el orden global actual, resulta sugerente el trabajo *Etnicidad S. A.* de John y Jean Comaroff. Allí, los autores señalan que, actualmente, las inversiones de capital en la diversidad develan un “notorio desplazamiento de la producción de valor de lo material a lo inmaterial —la venta de conocimientos y propiedad intelectual, la venta de experiencia, afectos y modos de autoproducción— indica que han ingresado al mercado dominios de la existencia que otrora le eran ajenos (...) las marcas de otredad (...) dejaron de ser indicios devaluados de la diferencia y adquirieron la forma de mercancías escasas y apetecibles, situación exacerbada por la creciente heterogeneidad de los estados-nación y por la implosión de la política de la identidad en todo el planeta” (Comaroff & Comaroff, 2011: 50-53).

Es siguiendo esa línea de análisis en torno al valor contemporáneo de la otredad en su forma inmaterial, que localizo la reflexión de André Menard. El autor señala que la codificación “espiritual” del discurso actual sobre lo indígena debe comprenderse a partir del desplazamiento conceptual ya mencionado entre raza y etnia, el cual implicaría “la imposibilidad de contar con un objeto acabado —como era el cuerpo racializado— para aprehender esa alteridad como una totalidad” (2012: s/p). Así “el derecho a tener derechos espirituales” se vincularía con cierta descorporeización a partir de la cual no se podría hablar de los indígenas más que “en términos de espíritu”, transitando “del indígena como ejemplar de una raza al indígena como representante de un patrimonio inmaterial y colectivo (...) una suerte de patrimonio de la humanidad” (2012: s/p). En esa medida, la “función representacional” de esta “espiritualidad” sería la de traducir la otredad que antes era inteligible por medio de la raza. El valor de ‘la cultura’ pasará, así...

...de unos contenidos propios y diferenciales, al valor más general de su mera vulnerabilidad, valor de antigüedad por el que, así como en el caso de la biodiversidad respecto de las especies naturales, la diversidad cultural no remite tanto al valor intrínseco (y por tanto incommensurable) de cada cultura, como al valor cuantificable de una escasez de diversidad (...). Y es seguramente este proceso de internacionalización o de universalización, lo que le ha dado a las demandas genéricamente indígenas un piso de legitimidad del que carecen todas aquellas otras demandas de carácter cultural, pero referidas a un cuerpo de contenidos específicos, como son aquellas basadas en la particularidad de unos cánones y unas normas explícitamente religiosas. Por ello en un caso se hablará de una siempre ambigua y positiva espiritualidad indígena y en el otro de oscuros y rígidos fundamentalismos (2012: s/p).

En efecto, el carácter ambiguo y genérico de “la espiritualidad indígena” no remitiría a un mero descuido o desconocimiento, sino que sería condición de su valorización positiva en el contexto del multiculturalismo neoliberal. Es en esa medida que los “nuevos indios espirituales” constituirán, según Menard, “monumentos de la diversidad cultural”, “reserva subjetiva de todos los valores espirituales que la modernidad proyecta en las ruinas que la constituyen (la ecología, la oralidad, la unanimidad de una sociedad transparente y reconciliada, etc.)” (2012b: s/p).

### ***El mito de la sabiduría ecológica de los indígenas en América Latina***

El rendimiento de esta representación genérica de “la espiritualidad indígena” también ha sido identificado por distintos investigadores en América Latina a partir del mito de la sabiduría ecológica de los indígenas, el cual haría parte tanto del discurso indígena como de los discursos multiculturales y de desarrollo sostenible (Bebbington, 1996; Wade, 2004; Ulloa, 2005). Tal como lo sostiene Astrid Ulloa: “los ambientalistas encuentran en los pueblos indígenas respaldo conceptual para sus acciones conservacionistas. En países como Ecuador, Brasil, México, Nicaragua y Colombia, los pueblos indígenas y los ecologistas han liderado luchas en contra de compañías madereras y

petroleras, programas de desarrollo (hidroeléctricas, carreteras, etc.) e investigaciones de bioprospección. En la década de 1990, esta coalición se consolidó en el ámbito internacional” (Ulloa, 2005: 98).

En ese marco, la autora sostiene que los discursos desarrollistas y multiculturales apelarían al “nativo ecológico” como figura de “la Madre Naturaleza”:

...la ‘Madre Naturaleza’ o la ‘Madre Tierra’ (...) se concibe como una imagen de vida de la cual todos dependemos, de quien nos alimentamos y quien garantiza nuestra supervivencia (...). La urgencia por preservar lo que queda de ella (el paraíso) se ha convertido en una prioridad mundial que permite su continuidad. Esta noción de Madre Naturaleza puede ser también asociada a la noción del edén perdido que todos los humanos tenemos que recuperar (...). La imagen de la Madre Naturaleza que los discursos ambientales usan está relacionada con las concepciones y cosmovisiones de los pueblos indígenas (...). Sin embargo, en los discursos ambientales las relaciones de los pueblos indígenas con la Tierra no son explícitas, por lo tanto, la imagen de madre se convierte en un icono sin contexto cultural. Los programas preservacionistas usan la idea de madre relacionada con una noción de naturaleza prístina que responde a la noción moderna de naturaleza. En el pensamiento occidental la Madre Naturaleza es una entidad que tiene hijos (...) y entre sus hijos predilectos están los indígenas, dado que son considerados, por los discursos ambientales, cercanos a la espiritualidad natural y en relaciones armónicas con ella” (Ulloa, 2005: 102-103).

Ulloa (2005) señala que los discursos multiculturalista y ambientalista también participarían de la convicción que señala que los indígenas necesitarían herramientas conceptuales y materiales para implementar proyectos de desarrollo sostenible. Así, si por un lado el nativo ecológico “es superior en su diferencia”, simultáneamente es representado como inferior y/o necesitado de la sociedad dominante. A partir de todo lo anterior, Ulloa concluye que la figura contemporánea del nativo ecológico reedita representaciones coloniales como la del “buen salvaje”, una metáfora de la integridad moral socavada por el progreso moderno (Wade, 2004; Ulloa, 2005).

También resulta importante destacar el carácter transnacional de estas representaciones. Efectivamente, en los espacios como el etnoturismo, en los que estas representaciones operan como prácticas

significantes, "el retorno a las tradiciones indígenas es presentado como una esperanza para la gente urbana" (Ulloa, 2005: 101). Según Sarrazin (2008), tales espacios promoverían la "fantasía" y demanda de un "ser indígena espiritual" que se traducirá concretamente en una "búsqueda transnacional" (por parte de una masa de sujetos no-indígenas de clase media y media alta) de "mystic spots", un "turismo etnomístico" que vinculará "lo indígena" a sabiduría, sanación, ecología y autenticidad (Sarrazin, 2011).

Renée de la Torre también enfatizará el carácter transnacional de estas representaciones. Analizando el relato contemporáneo de "la ancestralidad" tanto en los movimientos de "mexicanidad radical" como en el neo-indianismo (hibridizado con el *New Age*), la autora señalará que la movilidad de esa invención del origen es transterritorial: por un lado, la tentativa restauracionista de la "mexicanidad radical" esencializará supuestas características del imperio azteca (guerreros, sabios, demócratas, espirituales) buscando "conquistar nuevos territorios para su cultura" (2008: s/p). Por otro lado, la versión neomexicanista convierte "la cultura de los antepasados en una fuente de espiritualidad universal, que puede ser equiparable y por tanto combinable, con otras tradiciones culturales de Oriente y occidente, nativistas o seudocientíficas" (2008: s/p).

### ***Usos estratégicos de la representación: performances de autenticidad étnica***

Los adjetivos "espiritual" y "ecológico" que aparecen de manera reiterativa en estas representaciones contemporáneas de "lo indígena", nos llevan a pensar no solo en la fantasía y/o demanda del discurso multiculturalista, sino que también en lo que autores como Joaquín Bascopé (2009) o Eduardo Restrepo señalan como el despliegue de una "performatividad de la autenticidad, la tradicionalidad y la diferencia culturalizada" (Restrepo, 2013b: 160) entre los sujetos etnicizados. En efecto, en el marco del multiculturalismo neoliberal, los indígenas debieran "exhibir pruebas" para "responder a la necesidad occidental de la presencia física del conocimiento milenario" (Ulloa, 2005: 106).

La cuestión de las performances de la autenticidad étnica nos lleva a problematizar al menos dos asuntos: a) los usos estratégicos de estas representaciones por parte de las comunidades indígenas; b) el lugar central de la autenticidad en el discurso del multiculturalismo neoliberal.

En relación al primer punto, cabe insistir en que si la producción de representaciones del Otro ha dependido históricamente de relaciones de poder desiguales y no elegidas, los/as investigadores requerirán historizar la recepción, interpretación, resignificación, mimesis y/o eventuales usos estratégicos de estas representaciones por parte de las mismas comunidades indígenas.

Las estrategias subalternas han sido conceptualizadas por distintos autores como esencialismos estratégicos<sup>11</sup> (Spivak, 1988), contraestrategias (Hall, 2010)<sup>12</sup>, estrategias de inversión (Varikas, 2007)<sup>13</sup>, etc. Tales análisis nos llevan a subrayar el doble movimiento de estos usos estratégicos: por una parte, el reforzamiento de cierto esencialismo; y por otra, la producción de empoderamiento, autoestima e identidad colectiva.

---

<sup>11</sup> Spivak (1998) criticará aquellas tentativas de recuperación de una “conciencia subalterna” en la medida en que estas presuponen un sujeto soberano y homogéneo. Sin embargo, entendiendo que una estrategia no es una teoría sino que se ajusta a una situación, la autora sugiere —en lugar de un esencialismo reificante o positivista— un “uso estratégico del esencialismo” a partir del cual categorías como “mujer”, “trabajador” o “indígena” operarían como un “slogan movilizador” de carácter transitorio y situacional (Spivak, 2013).

<sup>12</sup> Stuart Hall (2010) señala que en la medida en que el significado nunca puede ser fijado de manera final por la representación, es que son posibles las contra-estrategias representacionales. Estas operan mediante transcodificación, es decir, tomando un significado existente y reapropiándolo para nuevos significados. Específicamente, en relación al régimen racializado de representación, Hall identificará tres contra-estrategias: la reversión de los estereotipos, la ampliación del repertorio de imágenes negativas con imágenes positivas y el uso del estereotipo contra sí mismo.

<sup>13</sup> Varikas (2007) señala que la inversión ha sido una estrategia reiterativa de los “parias de la modernidad”. Aquella implica una revalorización positiva de aquello que ha sido subvalorado antes. De esta manera, se recurre al argumento de una “naturaleza” o “cultura” compartida para movilizar la unidad de “la diferencia” anteriormente excluida. Se trataría entonces de una inversión del estigma y del despliegue de un “orgullo paria”, una idealización de sí mismo que transforma la fuente de inferioridad, en elección. Históricamente, afirma Varikas, esta estrategia ha permitido crear movimientos políticos. Sin embargo, la inversión confirma el binarismo que es la clave de la dominación misma. No revierte la lógica de la dicotomía, solo cambia sus valorizaciones. En esa medida, la autora sostendrá que la estrategia de inversión es útil para reaccionar pero no para actuar, ni para inventar o imaginar otra realidad posible.

Es en esta línea que Ulloa afirma que “los indígenas han disputado estas representaciones a través de la resistencia (...) [y] han usado esas identidades conferidas como un esencialismo estratégico para demandar el reconocimiento de su diferencia” (Ulloa, 2005: 107). Específicamente, Sarrazin (2011) y Ulloa (2005) han sostenido que en el discurso indígena latinoamericano, el uso estratégico de estas representaciones podría operar como re-etnificación, mecanismo de presión a los Estados a partir de demandas colectivas en torno al territorio, la autogestión o la autonomía y como clave para las alianzas entre los movimientos indígenas, las ONGs y movimientos ambientalistas del continente.

Para Chavarochette & Damanet, (2008) la importancia de esta posibilidad de agenciamiento también es clara: “Las comunidades indígenas no desconocen el proceso de invención de sus tradiciones, más aún en el clima de las reivindicaciones políticas y culturales de las últimas décadas (...) La cuestión de lo religioso —y con ella la de las invenciones neo-indianistas— se encuentra entonces movilizada para las (re)construcciones de pertenencias, conduciendo a una circulación de las invenciones entre actores sociales alejados” (2008: s/p).

En ese sentido y tal como sostiene Grimson (2013), no es por su pesimismo que la tesis de Spivak (1998) —el subalterno no puede hablar—<sup>14</sup> requiere ser debatida, sino que porque la historia de los movimientos de liberación muestra algo diferente: la transformación constante de los lenguajes e identificaciones estratégicas.

Sin embargo, si bien estos usos estratégicos legitiman conocimientos y prácticas indígenas, también tienen efectos contradictorios en la medida en que promueven “tipos de líderes que pueden no ser representativos de los pueblos indígenas, pero que encajan perfectamente con las expectativas (...) de un *nativo ecológico* de acuerdo con el vestuario, el discurso o las actitudes legitimadas por los movimientos transnacionales (...). La aceptación de las imágenes asociadas al

---

<sup>14</sup> Aludiendo justamente al problema de las políticas de la representación, Spivak (1998) sostenía que la condición del subalterno es la del silencio: “al confundir la posición del sujeto con los sectores subalternizados, dicha interpretación insiste en la idea de que en todo contexto el lenguaje esta hegemónicamente constituido (...). Como se trata de posiciones ya delineadas por la hegemonía, los subalternos, al hablar, serian hablados inexorablemente por esta” (Grimson, 2013: 11)

*nativo ecológico* implica que las organizaciones de base indígenas deben enmarcar sus propuestas, proyectos y demandas bajo este modelo si buscan financiación internacional (...). Los movimientos indígenas (...) reciben más financiación en la medida que se proyectan como ‘tradicionales’ y ‘ecológicos’” (Ulloa, 2005: 99-105).

En esa medida, ciertos usos estratégicos de esta representación tendrían efectos excluyentes de los “procesos de luchas y actividades indígenas que no correspondan a este ideal” (Ulloa, 2005: 105).

Para situar el problema de la autenticidad, es útil recurrir el estimulante análisis de Comaroff & Comaroff (2011) sobre el despliegue actual de lo que denominan “la etnicidad-empresa”. Allí, los autores pondrán especial énfasis en los procesos contemporáneos de transformación en mercancía de los productos y prácticas culturales de las poblaciones etnicizadas: “Al cruzar el umbral del siglo XXI (...) parecería que hemos entrado en una etapa en que la otredad no se negocia solamente como trofeo, talismán, souvenir o sujeción. Cada vez más, los herederos vivos de un patrimonio identitario reivindican su identidad como *propiedad*, y proceden a administrarla con medios a todas luces empresarios” (Comaroff & Comaroff, 2011: 52).

Es en este marco de la industria de la identidad étnica, que el valor de las etnomercancías remitirá de una u otra manera al aura de “la autenticidad”<sup>15</sup>. Sin embargo, “la autenticidad no es una propiedad inalterable de un objeto o situación sino un atributo que se negocia” (Comaroff & Comaroff, 2011: 49) entre productores y consumidores, entre el que actúa y el espectador.

Ilustrando esta negociación a partir del etnoturismo, los autores enfatizarán el carácter ambivalente de este “encuentro” mutuamente transformador:

---

<sup>15</sup> Citando a Walter Benjamin (1968), los autores señalan que el aura de los objetos históricos “es un fenómeno producido exclusivamente por la distancia (...) Es la distancia de lo esquivo, sea en el tiempo o en el espacio” (Comaroff & Comaroff, 2011: 48). Tal distancia es la que se “hace añicos” en la modernidad, época cuya tendencia será “considerar equivalentes todas las cualidades, ‘acercar las cosas’ y asirlas consumiendo un calco de ellas mecánicamente reproducido” (*Ibíd.*). Así, aludiendo al mito de la modernidad civilizada y evocando la idea del fetiche freudiano, los autores señalarán que es por ello que el “otro aborigen” puede servir como “complemento” para el turista-consumidor: “un sustituto para su propia falta de autenticidad cultural y plenitud, para su propio exilio del incontaminado afecto por la natural vida-en-el-mundo” (Comaroff & Comaroff, 2011: 47).

...los productores de cultura *también* son consumidores de cultura que, al verse, sentirse y escucharse representar su identidad —objetificando así su propia subjetividad— (re)conocen su existencia, la aprehenden, la domesticán, actúan sobre ella y con ella (...). A la inversa, los consumidores se convierten también en productores, cómplices de esa puesta en acto: (...) [la] tradición perdura alojándose en la conciencia del otro-turista" (Comaroff & Comaroff, 2011: 49).

En esa medida, y en la línea de lo que hemos sostenido con respecto a los usos estratégicos de estas representaciones por parte de los movimientos indígenas, Comaroff & Comaroff (2011) señalan que la explotación comercial de la identidad étnica no implica solamente autoparodia y devaluación, sino que también (re)creación de identidad, (re)animación de identidad cultural, (re)carga de conciencia colectiva, (re)conocimiento, desarrollo de autonomía, presencia política y mejoramiento de condiciones materiales de existencia para las comunidades etnicizadas.

Es en este contexto que propongo comprender la emergencia del "Indígena eco-espiritual" como figura del "Indio permitido" en América Latina.

Propongo comprender la categoría "Indígena eco-espiritual" como una representación hegemónica de la Otredad racializada que depende de una concepción incorpórea, genérica y transnacional de "eco-espiritualidad", aludiendo con ello a un imaginario que vincula elementos heterogéneos como la tradición, la cosmovisión, la ancestralidad, el comunitarismo y una cierta "bondad" etnicizada, anclada en una específica relación de cuidado del ecosistema. En el marco contemporáneo de producción de valor de lo inmaterial, la "espiritualidad indígena" es susceptible de ser producida e intercambiada como "cultura-mercancía": así, el rendimiento de la representación "Indígena eco-espiritual" dependerá de su circulación como marcador de autenticidad étnica.

En tanto práctica significativa coproducida tanto por las políticas multiculturales como por las comunidades indígenas, el "Indígena eco-espiritual" tendría efectos políticos paradójicos. Por una parte, como figura del "Indio permitido", el "Indígena eco-espiritual" reproduce un tipo de racismo cuya especificidad remite a una época que ha obliterado el uso y la materialidad del concepto "raza", tendiendo a

un discurso esencialista y tolerante de una diversidad cultural descorporeizada. Por otra parte y de manera simultánea, los usos estratégicos del “Indígena eco-espiritual” por parte de las comunidades indígenas, abren posibilidades de reconocimiento, re-etnificación, autoestima colectiva y subsistencia económica cuya especificidad en cada contexto socio-cultural, sería necesario cartografiar.

### **“¿Mapuche eco-espiritual” en Chile?”: elementos para formular una pregunta**

En Chile, a partir de los noventa, varios hitos políticos<sup>16</sup> han ido señalando que el Estado-nación no solo habría dado por terminada la asimilación como modelo de gestión de las diferencias sino que se transformaría en garante de la valoración y respeto de la diversidad étnica (Aguilera, 2012). Estos hitos desplegarán un nuevo lenguaje institucional de carácter multicultural, cuyos ejes serán la participación social, la interculturalidad<sup>17</sup> y “el desarrollo con identidad” (Bolados, 2012). En relación a la cuestión étnica, el multiculturalismo de Estado en Chile se ha ido instalando como “un proyecto político-cultural global en construcción, tensionado y contingente que *participa de la producción de la diferencia cultural* y que contribuye a la emergencia de nuevos espacios y agentes sociales definidos en términos étnicos” (Boccara & Bolados, 2010: 680).

En torno a la problematización de la categoría sociopolítica “Indio permitido” en Chile, autores como Assies (2007) y Boccara & Bolados

---

<sup>16</sup> La promulgación de la Ley Indígena 19.253 (1993) y la creación de la Conadi (1994) en el gobierno de Aylwin; la presentación del Programa Orígenes cofinanciado por el Banco Interamericano del Desarrollo (2001-2012) y la “Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato” (2004) en el gobierno de Lagos; la aprobación del Convenio 169 de la OIT (2009), del plan “Reconocer: Pacto Social por la Multiculturalidad” (2008) y la inyección de recursos al Programa de Educación Intercultural Bilingüe en el gobierno de Bachelet; el “Plan Araucanía 7” (2010) en el gobierno de Piñera; el anuncio de un nuevo Ministerio de Pueblos indígenas (2016) en el segundo gobierno de Bachelet.

<sup>17</sup> En principio, este concepto apunta a la necesidad de superar la mera coexistencia pacífica entre culturas diferentes, asumiendo un intercambio activo. Sin embargo, según algunos autores, desde las instituciones gubernamentales subyacería la idea de una intersección que homologa dos sistemas culturales dados de antemano, o un punto de vista monocultural desde el cual lo intercultural es propuesto principalmente para los indígenas (Boccara, 2007; Bolados, 2012).

(2010) confirman el diagnóstico de Hale (2004). Concretamente, a partir del análisis de la implementación de los programas de salud intercultural, Boccara & Bolados señalan que las políticas multiculturales neoliberales han desplegado dos tipos de representaciones de lo indígena en el país: "El buen indio o indio permitido versus el indio terrorista antisocial" (2010: 684-685). Tales representaciones, corresponderían, a su vez, a dos lógicas políticas de Estado: "Una lógica de la democracia dialógica que opera a través de dispositivos de poder participativo e intercultural de tratamiento de la diversidad cultural y de la autenticación en términos ahistóricos y esencialistas de la cultura y la comunidad indígena legítima" y otra lógica de "estado de excepción permanente (...) que se materializa mediante la represión bruta vía sus aparatos de seguridad" (2010: 685). Finalmente, en relación a los actores indígenas, Boccara & Bolados concluyen que, por un lado, "se percibe la producción de subjetividades adaptadas al proyecto, a la lógica y a la nueva institucionalidad del neoliberalismo multicultural" (2010: 684). Por el otro lado, quienes no aceptan las reglas de este nuevo campo social, "se encuentran condenados a ocupar los espacios racializados de la pobreza" (2010: 685).

En relación a aquella "Otridad mapuche" que históricamente ha sido representada en el origen de la nación chilena (García de la Huerta, 1999), varios antecedentes me llevan a identificar al "Mapuche eco-espiritual" como figura del "Indio permitido" en Chile.

Desde el análisis crítico de los programas de salud intercultural promovidos por el Estado en los cuales participan activamente terapeutas mapuches (machis, parteras, componedores de huesos), varios autores han señalado la puesta en valor de la tradición, la religión y la cosmovisión mapuche en ese contexto médico (Boccara & Ayala, 2011; Cuyul, 2013; Bolados, 2012). De manera más específica, Boccara & Ayala (2011) señalan que del anti-indigenismo del siglo XIX y buena parte del siglo XX, transitamos a un neoindigenismo a partir del cual las prácticas terapéuticas indígenas transitan de su estatuto como superstición y paganismo a "capital cultural". La diferencia cultural así valorizada, participa de un proceso de exotización, autenticación y nacionalización a partir del cual la salud intercultural se incorporará a la etnoburocracia del Estado. Así, en tanto tecnología de poder, la etnogubernamentalidad desplegará "nuevos procedimientos de

legitimación, de autentificación y de consagración cuyo objetivo es saber ‘quien tiene la autoridad para decir qué es un indígena’ y ‘en qué consiste la cultura indígena auténtica’. En este nuevo campo, los saberes, rituales y sistemas de representaciones autóctonos se ven convertidos en ‘capital cultural’ y las relaciones sociales que vinculan a los miembros de las comunidades son transformadas en ‘capital social’” (2011: s/p).

El etnoturismo también puede proveernos antecedentes sugerentes con respecto al “Mapuche eco-espiritual” en Chile. En efecto, los emprendimientos turísticos gestionados actualmente por mapuches con apoyo municipal y estatal, constituyen una de las etno-empresas (Comaroff & Comaroff, 2011) paradigmáticas del discurso del “desarrollo con identidad cultural”.

En estos espacios se desarrollan actividades (la confección de tejidos, herbolaria medicinal, culinaria, orfebrería, talleres y charlas de cosmovisión mapuche, exhibición de ritos, etc.) que generan elementos a ser comercializados o escenificados para los turistas. La relación de los mapuche con el paisaje tendrá especial relevancia con respecto a la producción de relatos sobre “lo tradicional”, “lo auténtico” o “lo típico” (Pilquiman & Skewes, 2009). Así, en estos espacios se promoverá un “encuentro cultural” en el que la ecología, la tradición y la sabiduría ancestral operarán como marcadores de diferencia cultural (Aguilera, 2012; Espinoza, 2013; Pilquiman & Skewes, 2009).

Analizando las formas mediante las cuales se describe y/o produce “lo mapuche” para el comercio etnoturístico, Isabel Aguilera sostendrá que en estos espacios es posible identificar “una visión idealizada de la ruralidad como el espacio donde encontrar la tradición y la autenticidad perdida en el medio urbano” (2012: 141). La autora concluye: “la conjunción del antes y el ahora en un objeto, que se erige como prueba de ‘autenticidad’ y ‘origen’, es lo que consigue la retórica ancestralizante aplicada sobre los mapuche y sus productos” (2012: 277).

Junto a la salud intercultural y el etnoturismo, el campo de la justicia también nos entrega antecedentes interesantes. André Menard y Constanza Tizzoni (2016) han constatado que en casos de violencia de género en los cuales la Defensoría Indígena de la Defensa Penal Pública ha apelado al uso del Código 169 de la OIT para defender a los

varones mapuches agresores<sup>18</sup>, es crucial confirmar la "autenticidad" de la identidad étnica del acusado. En ese marco, sostienen los autores, "el nivel de apego a la cultura" será validado a partir de dos prácticas claves: el uso del mapudungun como lengua y la participación en ceremonias religiosas mapuches (2016: 4). En relación a esto último, los autores concluyen que es sobre todo en este discurso espiritualista donde parecieran depositarse las expectativas de "traductibilidad de la cultura" en la escena de la justicia intercultural.

Junto al avance de las políticas multiculturales en Chile, distintos autores señalan que —paralelamente— ha ocurrido un giro discursivo al interior del movimiento mapuche. Este se caracterizaría por la emergencia de procesos de re-etnificación (del campesino al sujeto étnico) (Bengoa, 2000), nuevos y/o renovados actores (poetas, intelectuales, "blogueros", agentes del Estado) y el auge del uso tecnologías como radio e internet (Lavanchy, 2003; Foerster & Vergara, 2001; Zapata, 2006; Bello, 2004b).

En relación a lo anterior, José Marimán sostiene que, efectivamente, si hasta la década de los 90 las reivindicaciones del movimiento "parecían transitar el derrotero de una demanda económica y cultural de corte asistencial y clasificable en un esquema de clase" (2012: 66), el giro discursivo consolidará la idea de autodeterminación a partir de dos formas clave: el etnonacionalismo<sup>19</sup> y el etnoculturalismo. Sobre este último, tanto Marimán (2012) como Bascopé (2009) señalan que

---

<sup>18</sup> En los últimos años, los casos de violencia de género al interior de las comunidades mapuche han causado cierta polémica debido a la exculpación de los agresores por medio de la invocación a los artículos 8, 9 y 10 del Convenio 169 de la OIT, los cuales aluden al respeto a las costumbres y al derecho consuetudinario. Según esta línea argumentativa, sería el sistema jurídico mapuche o *Az Mapu* el que debiera encargarse de la resolución de este tipo de conflictos. Organismos como el Servicio Nacional de la Mujer (Sernam) y el Instituto de Derechos Humanos (INDH) han insistido en que tal línea argumentativa sería inconsistente en relación a la Ley de Violencia Intrafamiliar y a la suscripción del Estado de Chile a la Convención de Belem do Pará contra la Violencia a la Mujer. Ver: Palma & Sandrini, 2014; Menard & Tizzoni, 2016.

<sup>19</sup> Marimán entiende por etnonacionalismo "el nacionalismo de las minorías étnicas sometidas a dominación estatonacional" (2012: 19). El etnonacionalismo mapuche se vería actualmente expresado en el Partido Nacionalista Mapuche *Wallmapuwen*, organización fundada en el 2005 y legalizada como partido político el 2 de junio de 2016. Según Marimán, a diferencia del discurso culturalista, el etnonacionalismo laico reivindicaría la obtención de derechos cívico-políticos y con ello, pensaría más en un futuro plurinacional que en la reivindicación de un pasado incorpóreo, de cuya fijeza después de más de cien años de dominación estatonacional chilena cabría dudar.

la característica fundamental del etnoculturalismo es su tradicionalismo, cuestión que se traduce en un discurso que apela a un sujeto indígena comunitario-ecológico, una cosmovisión valórico-religiosa y una institucionalidad política originaria, incontaminada y superior a las cosmovisiones, instituciones y sujetos “chileno-occidentales” (Marimán, 2012: 298).

Diversos antecedentes nos permiten sugerir que así como en el discurso multiculturalista de Estado, en el discurso etnoculturalista también sería identificable la figura del “Mapuche eco-espiritual” como “Indio permitido”. Al respecto, cabe señalar algunas de las discusiones que —desde un enfoque que Restrepo (2005) identificaría como “posiciones antiesencialistas de la etnicidad”—, han problematizado el discurso mapuche etnoculturalista en Chile.

Centrándose en los escritos de Armando Marileo (a quien considera el principal sistematizador del “cosmovisionismo mapuche”)<sup>20</sup>, José Ancán señala que la defensa de la tradición y la espiritualidad como marcadores de alteridad, tiene efectos paradójicos: al insistir en este abismo de la diferencia, el argumento cosmovisionista satisfaría cada vez más a un público chileno consumidor de exotismo. En efecto, la crisis de sentido de las sociedades que se consideran a sí mismas “occidentales” implicaría que estas vuelven “su mirada hacia las culturas indígenas vigentes en diferentes partes del mundo, las que son vistas como especies de reservas de conocimientos y creencias, que los otros consideran, en una crítica autoflagelante, que han perdido irremediablemente” (2010: 121). En esa medida, el cosmovisionismo mapuche correría el riesgo de transformarse en “souvenir exótico para turistas” (2010: 121).

Por otra parte, Ancán señalará que la reivindicación cosmovisionista no tendría solamente efectos de autoexaltación sino que también de autodegradación, los cuales apelarían nuevamente a la cuestión de la autenticidad. En efecto, la distinción entre “auténticos” y “falsos” mapuche” remitiría “al manejo que estos tengan de una

---

<sup>20</sup> Por cosmovisionismo mapuche, el autor entiende un discurso que rescata la cosmovisión o “mundo propio” como eje de la promoción de la identidad étnica. Tal discurso sería enunciado desde un “nosotros mapuche” y desplegaría un conjunto de imágenes de alteridad que remitirían a la noción de “tradición cultural”: el idioma, la religiosidad, los conocimientos sobre medicina, etc. (Ancán, 2010: 108).

tradición de la cual la 'cosmovisión' sería la cara visible y definitiva" (2010: 121)<sup>21</sup>. En esa línea, la nostalgia de Marileo es sugerente: "no existen ya los mapuche: dicen llamarse mapuche" (en Ancán, 2010: 118). Los efectos normativos de este discurso en relación a nuevas identidades mapuche-urbanas y de género que pondrían en cuestión la "sociedad detenida en el tiempo de la tradición idealizada" (2010: 119), quedan por cartografiar (Vera, 2014).

Joaquín Bascopé, por su parte, enfatizará "el carácter apolítico de la ideología cosmovisionista contemporánea", el cual se articularía "perfectamente con los objetivos del desarrollo" (2009: 72). Según el autor, las políticas multiculturales del Estado chileno estimulan "prácticas exhibicionistas" (2009: 95) que serían utilizadas de manera estratégica por los mapuche como "políticas performativas de la autenticidad étnica" a partir de las cuales "lo mapuche" será presentado como "un dato previo que es necesario celebrar, resguardar, defender o estudiar" o "algo a trabajar o a negociar, o bien (...) a poner en escena" (2009: 91). Así, haciendo eco de teorías feministas que han considerado el género (Butler, 2007)<sup>22</sup> y la raza (Dorlin, 2007)<sup>23</sup> como

---

<sup>21</sup> Para Marileo, por ejemplo, serían "los propios mapuche los responsables tanto de las pérdidas como de la recuperación de la 'espiritualidad'" (Ancán, 2010: 117).

<sup>22</sup> Si el trabajo de Judith Butler es pionero en la teoría feminista, es en la medida en que supera la idea del sexo como "lo dado" y del género como "lo construido". En efecto, Butler sostiene que el género ha sido pensado dentro de una relación heteronormada de estabilidad sistémica sexo-género-sexualidad, como la representación causal de la verdad del sexo: el género se presenta como significación exterior de la verdad anatómica del sexo. En términos conceptuales, el tránsito entre "El género en disputa" (1990) y "Cuerpos que importan" (1993), marcará un cambio de énfasis en el trabajo de Butler: del "género como performance" a la "performatividad del género". Incorporando ciertas críticas al concepto performance según las cuales el sujeto quedaría invisibilizado, Butler irá privilegiando el análisis de la producción discursiva del género a partir del concepto performatividad, con el objeto de pensar la materialidad del género como construcción social. Así, el género aludiría a un campo de representación visual que Butler propone pensar desde la noción teatral de performance. La performatividad del género sería una práctica social, un proceso de repetición regulado a partir del cual nos marcamos a nosotros mismos como "hombres" o "mujeres". A partir de estos actos performativos, yo no expreso mi identidad, sino que la produzco al momento en que la ejecuto. Tal como señala Dorlin (2007), el género sería entonces una relación en acto, pero que precisamente se oculta como relación social.

<sup>23</sup> Vinculando los conceptos de "performatividad del género" de Butler, "imitación colonial" de Homi Bhabha y "máscara" de Frantz Fanon (1952), Elsa Dorlin propone pensar la raza como performance con el objetivo de identificar la lógica común entre racismo y sexismo. En esta línea y problematizando las estrategias subalternas que —paradójicamente— pueden reproducir la racialización del mundo, la autora señalará que "en tanto la identidad sexual (género y sexualidad) dominante permanezca en el centro del proceso de subjetivación política y en tanto

performances portadoras de posibilidades subversivas, Bascopé insistirá en que las “performances de la mapucheidad” albergarían en sí mismas “el principio de desestabilización de los propios marcos esencialistas” (2009: 91).

André Menard (2012a), interrogará de manera crítica “el discurso del reducto” como locus de enunciación de “lo mapuche” no solo por parte del Estado Chileno, sino que también por parte de los mismos dirigentes mapuche. El autor señala que del discurso culturalista mapuche emanaría una “política del reducto” que apelaría a un capital carismático y guerrero, un concentrado de autoctonía e identidad espiritualmente incodificable, una reserva de pureza no contaminada de modernidad y, al mismo tiempo, algo que debe ser preservado en virtud de su vulnerabilidad o escasez.

Asimismo, Claudia Zapata ha problematizado la emergencia de un “nuevo sujeto mapuche intelectual contemporáneo” que “se asume indio” y “se representa como tal”, “con el propósito de construir un lugar de enunciación desde el cual se hace política [y] se construye conocimiento” (2006: 471). En ese marco, Zapata sostiene que a pesar de que existiría “un nivel importante de debate entre los intelectuales mapuches” (2006: 489), “la tradición es el tema que primero aparece cuando estos intelectuales desarrollan el concepto de mundo mapuche” (2006: 484). Sin embargo, los usos de la noción “tradición” y de la reivindicación del pasado, pueden ser diversos. Según la autora, uno de los intelectuales que logra establecer con mayor lucidez la relación entre historia, identidad y presente, es Pablo Marimán. En su trabajo:

“se recurre al pasado, pero no a cualquier periodo, sino a aquel que permita enorgullecerse de pertenecer a ese mundo mapuche y provea dignidad a un pueblo cuyos miembros deben adquirir la conciencia de que no siempre fueron dominados (...). A la valoración de aquel pasado en que la cultura era libre y auténtica, se opone la inconformidad con un presente de relación obligada con el Estado chileno” (2006: 485-486).

Sin embargo, Zapata también sostiene que uno de los tópicos re-

---

esta sea un objeto de lucha, la virilidad y la femineidad heteronormativas constituirán máscaras blancas, mímicas sexistas que una relación de fuerza racista nos impone interpretar para asegurar su perpetuidad” (2007: s/p).

iterativos entre estos intelectuales con relación a la identidad, es el de “la oposición de mundos”: este reivindicaría la figura de un sujeto “ecológico y comunitario” y “guardián de la naturaleza”, redundando en “descripciones esencialistas de mapuches que, determinados por su cultura, se opondrían al racismo, a la intolerancia, serían protectores del medio ambiente, portadores de un sistema de vida sustentable con ese entorno natural y respetuosos de la diversidad cultural” (2006: 487). Tal construcción identitaria tiene como uno de sus pilares al territorio de la Araucanía. Esto implicaría que tal discurso se vuelve refractario a fenómenos contemporáneos como la migración a las ciudades, especialmente en relación a Santiago, ciudad en la que se concentra actualmente la población mapuche en Chile (Antileo, 2012). En efecto, Santiago no solo “se ubica fuera del territorio histórico” sino que además “simboliza el poder del Estado chileno” (2006: 487).

A partir de todo lo anterior, sugiero que la representación “Mapuche eco-espiritual” también evocaría elementos heterogéneos y genéricos de una “espiritualidad” que deviene marcador de autenticidad étnica en Chile. Esta representación correspondería a una coproducción de las políticas interculturales y del discurso etnoculturalista mapuche, cuestión que da cuenta de un marco de negociación al interior del cual se desplegarían demandas y performances de autenticidad, con los efectos paradójicos ya señalados. Dicho de otra manera, la tradición, la cosmovisión, el ecologismo, la ancestralidad y el comunitarismo mapuche devienen elementos de negociación y agenciamiento político relevantes y a la vez paradójicos debido a sus efectos esencialistas y normativos en torno al “buen” y “mal”, “verdadero” y “falso”, “legítimo” e “ilegítimo”, “puro” e “impuro” mapuche.

En esa medida, sugiero que —en el Chile contemporáneo— el desafío de repensar la autonomía desde una perspectiva dinámica de la cultura se volverá especialmente relevante para los “malos, falsos e ilegítimos mapuches” (urbanos, mujeres, feministas, ‘champurrias’ disidentes sexuales, etc.), cuyas experiencias y cuerpos desborden la estrechez de la representación “Indígena eco-espiritual”.

## Referencias bibliográficas

- Abric, J. C. (1976). *Jeux. Conflits el représentations sociales*. Thèse d'Etat, Aix-en-Provence, Université de Provence.
- Aguilera, I. (2012). *El ingrediente Mapuche. De la cocina al Estado-nación*. Tesis de Doctorado. Universitat de Barcelona.
- Ancán, J. (2010). "Negritud" y "cosmovisionismo" mapuche frente al poder (neo) colonial. En Oliva, E. et al. (eds.) *Aimé Césaire desde América Latina*, pp. 101-124. Santiago: Ediciones Universidad de Chile.
- Antileo, E. (2012). Migración mapuche y continuidad colonial. En *Ta iñ fijke xipa rakiwameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Bascope, J. (2009). *La invasión de la tradición. Lo mapuche en tiempos culturales*. Santiago: Colibrís Ediciones.
- Baumann, G. (2001). *El enigma multicultural*. Barcelona: Paidós.
- Bebbington, A. (1996). Movements, modernizations and markets: indigenous organizations and agrarian strategies in Ecuador. En Peet, R. & Watts, M. (eds.) *Liberation ecologies*, pp. 86-109. London: Routledge.
- Bello, A. (2004a). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*. Santiago: Cepal.
- Bello, A. (2004b). Intelectuales indígenas y universidad en Chile: conocimiento, diferencia y poder entre los mapuche. En Austin, R. (ed.) *Intelectuales y educación superior en Chile*. Santiago: Editorial Cesoc.
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica, Santiago.
- Benjamin, W. (1968). The work of art in the age of the mechanical reproduction. En H. Arendt (ed.) *Illuminations: Essays and reflections*. Nueva York: Schocken Books.
- Bergoglio, J. (2015) *Laudato si' . Sobre el cuidado de la casa común*. Santiago: Ediciones UC.
- Bernstein, R. (1994). *Dictatorship of Virtue: Multiculturalism and the Battle for America's Future*. New York: A. Knopf.
- Bobbio, N. (1986). *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Boccaro, G. (2007). Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud Intercultural en Chile. *Chungará*, Vol. 39, N° 2, 185-207.
- Boccaro, G. & Ayala, P. (2011). La nacionalización del indígena en tiempos de multiculturalismo neoliberal. Disponible en: <http://interamericaonline.org/volume-4-2/boccaro/>.
- Bolados, P. (2012). Neoliberalismo multicultural en el Chile postdictadura. La política indígena en salud y sus efectos en comunidades mapuches y atacameñas. *Chungará*, N° 44, N° 1, 135. 144.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble*. Nueva York: Routledge.

- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "sex"*. Nueva York: Routledge.
- Chavarochette, C. & Demanget, M. (2008). Prólogo: Reacomodos religiosos (neo) indígenas en el tercer milenio. *Trace* [En línea], N° 54. Disponible en: <https://trace.revues.org/476>.
- Comaroff, J. & Comaroff, J. (2011). *Etnicidad S. A.* Buenos Aires: Katz.
- Cuyul, A. (2013). Salud intercultural y la patrimonialización de la salud mapuche en Chile. Disponible en: <http://www.enelvolcan.com/jun2013/261-salud-intercultural-y-la-patrimonializacion-de-la-salud-mapuche-en-chile>.
- De la Torre, R. (2008). Tensiones entre el esencialismo azteca y el universalismo *New Age* a partir del estudio de las danzas "conchero-aztecas". *Trace* [En línea], N° 54. Disponible en: <http://trace.revues.org/480>.
- Deleuze, G. (1991). *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I*. Barcelona: Paidós.
- Donato, L., Escobar, E., Escobar, P., Pazmiño, A., Ulloa, A. (2007). *Mujeres indígenas, territorialidad y biodiversidad en el contexto latinoamericano*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Dorlin, E. (2007). *Performe ton genre, performe ta race*. Disponible en: <http://www.sophia.be>.
- Espinoza, C. (2013). *Poder, turismo y multiculturalismo. Una reflexión crítica sobre el etnoturismo a partir del caso de la comunidad de Llaguepulli*. Tesis para optar al título de Antropólogo. Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Flusser, V. (1998) *Hacia Una Filosofía de la Fotografía*. México: Trillas.
- Foerster, R. & Vergara, J. (2001). Algunas transformaciones de la política mapuche en la década de los noventa. Disponible en: <http://www.revistas.uchile.cl/index.php/ANUC/article/viewArticle/2528/2444>.
- García De La Huerta, M. (1999). *Reflexiones americanas: ensayos de intra-historia*. Santiago: LOM.
- Giraud, L. & Sánchez, J. M. (2013). Dos debates medulares sobre el concepto de raza, 1943-1952. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 75, N° 4, 527-555.
- Graham, R. (1990). *The idea of Race in Latin America 1870-1940*. Austin: University of Texas Press.
- Grimson, A. (2013). Introducción. En Grimson, A. & Bidaseca, K. (eds.) *Hege- monía cultural y políticas de la diferencia*. Buenos Aires: Clacso.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías*. Colombia: Envió Editores.
- Hale, Ch. (2004). El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del 'indio permitido'. Ponencia Conferencia "Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado", 27-29 octubre. Disponible en: <http://myslide.es>.
- Knight, A. (1990). Racism, Revolution and Indigenismo: Mexico, 1910-1940. En Graham, R. (ed) *The idea of Race in Latin America 1870-1940*, p. 71-113. Austin: University of Texas Press.

- Leys Stepan, N. (1991) *The Hour of Eugenics. Race, Gender, and Nation in Latin America*. Cornell University Press.
- Lavanchy, J. (2003). El pueblo mapuche y la globalización. Disponible en: <http://ww2.educarchile.cl>
- Marimán, J. (2012). *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago: LOM.
- Menard, A. (2012a). Políticas del reducto (mapuche). *Actual Marx/Intervenciones*, N° 12, 241-253.
- Menard, A. (2012b). El culto moderno a los indígenas (o el retorno de los indios espirituales). Ponencia Coloquio Malestar y destinos del malestar. Universidad de Chile, 25-27 de octubre. Disponible en: <https://www.researchgate.net>.
- Menard, A. & Tizzoni, C. (2016). Ethnographic case, legal case: from the spirit of the law to the law of the spirit. *Somatosphere*, pp. 1-14. Disponible en: <http://somatosphere.net/2016/02/ethnographic-case-legal-case-from-the-spirit-of-the-law-to-the-law-of-the-spirit.html>.
- Mouffe, Ch. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul S. A.
- Naciones Unidas (2007). *Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas*. Disponible en: [http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS\\_es.pdf](http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf).
- OIT (1989). *Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales*. Disponible en: <http://www.ilo.org>.
- Palma, R. & Sandrini, R. (2014). Mujer mapuche y retos de la justicia intercultural: aplicación del derecho propio indígena en delitos de violencia intrafamiliar. *Anuario de Derechos Humanos*, 151-161.
- Pilquiman, M. & Skewes, J. (2009). Los paisajes y las encrucijadas del etnoturismo: reflexiones a partir de los proyectos turísticos de comunidades indígenas de la región de Los Lagos en Chile. *Cuadernos de Turismo*, N° 24, 169-191.
- Restrepo, E. (2005). *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2013a). Presentación. Soto, R. (ed.) *Discurso y Poder*. Huancayo: Biblioteca Nacional del Perú.
- Restrepo, E. (2013b). Articulaciones de negritud: políticas y tecnologías de la diferencia en Colombia. En Grimson, A. & Bidaseca, K. (coords.) *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*. Buenos Aires: Clacso.
- Rex, J. (1986). *Race and Ethnicity*. Open University Press.
- Riot-Sarcey, M. & Varikas, E. (1988). Réflexions sur la notion d'exceptionnalité. *Les Cahiers du GRIF*, N° 37-38, 77-89.
- Sarrazin, J. P. (2008) La espiritualización de los discursos neoindigenistas en Colombia. *Trace [en línea]*, N° 54. Disponible en: <http://trace.revues.org/470>.

- Sarrazin, J. P. (2011). Transnacionalización de la espiritualidad indígena y turismo místico. Disponible en: [http://www.flacoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1308861715.ponencia\\_jp\\_sarrazin.pdf](http://www.flacoandes.edu.ec/sites/default/files/agora/files/1308861715.ponencia_jp_sarrazin.pdf).
- Segato, R. (2007). Introducción. En *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Sieder, R. (2002). Introduction. En *Multiculturalism in Latin America*. Londres: Institute of Latin American Studies.
- Spivak, G. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, Vol III, Nº 6, 175-235.
- Spivak, G. (2013). *En otras palabras, en otros mundos. Ensayos sobre política cultural*. Buenos Aires: Paidós.
- Stavenhagen, R. (2000). *Conflictos étnicos y estado nacional*. México: Siglo XXI/Unrisd.
- Stolcke, V. (1992) ¿Es El Sexo Para El Género Como La Raza Para La Etnicidad? *Mientras. Tanto*, 48, 87-111.
- Ulloa, A. (2005). Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible. En Mato (coord.) *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, pp. 89-109. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Union Internacional para la Conservacion de la Naturaleza (2016) ¿Qué hacemos? Disponible en: <https://www.iucn.org/es/secretaria/acerca-de-la-uicn>.
- Varikas, E. (1998) "Sentiment national, genre, ethnicité. Questions et impensés" en *Tumultes*, Nº 11, pp. 87-97.
- Varikas, E. (2007). *Les rebuts du monde*. Paris: Stock.
- Varikas, E. (2010). Max Weber, la cage d'acier et les dames. En D. Chabaud-Rychter, V. Descourtes, A. Devreux, E. Varikas (dir.) *Sous les sciences sociales, le genre*. Paris: La Découverte.
- Van Cott, D. (2000). *The friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Vera, A. (2014). Moral, representación y "feminismo mapuche": elementos para formular una pregunta. *Polis* [en línea], Nº 38. Disponible en: <https://polis.revues.org/10146>.
- Wade, P. (2004). Los guardianes del poder: biodiversidad y multiculturalidad en Colombia. En Restrepo, E. & Rojas, A. (eds.) *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*, pp. 250-269. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Wade, P. (2011). Multiculturalismo y racismo. *Revista colombiana de Antropología*, Vol. 47, Nº 2, 15-35.
- Weber, M. (1949). *The Methodology of the Social Sciences*. New York: Free Press.
- Zapata, C. (2006). Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuche". *Revista mexicana de sociología*, Vol. 68, No. 3, 467-509.

Zermeño-Padilla, G. (2008). Del mestizo al mestizaje: arqueología de un concepto. *Memoria y Sociedad*, Vol. 12, 79-95.

Zizek, S. (1998). Multiculturalismo, o la lógica del capitalismo multinacional. En *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.