

GUILLAUME BOCCARA*

LA “HISTORIA NACIONAL MAPUCHE” COMO RUPTURA ANTICOLONIAL.
A PROPÓSITO DE *¡...ESCUCHA, WINKA...! CUATRO ENSAYOS DE HISTORIA
NACIONAL MAPUCHE Y UN EPÍLOGO SOBRE EL FUTURO***

People are trapped in history and history is trapped in them.
James Baldwin,
Notes of a Native Son

MÁS ALLÁ DE LA DICOTOMÍA PARTICULAR *VERSUS* UNIVERSAL: CRÍTICA Y REFLEXIVIDAD DESDE
LA CONDICIÓN DE OPRIMIDO

En buena parte del mundo académico existe un cierto recelo hacia las escrituras minoritarias y los estudios subalternos, poscoloniales o decoloniales. Por razones de distinta índole, muchos investigadores miran con malos ojos la crítica hacia las historiografías tradicionales y las mitologías nacionales o la puesta en cuestión de la división entre historia y memoria. Varios sospechan que las guerras de las memorias particulares y la irrupción de las memorias silenciadas puedan contribuir a diluir el “deber de universalismo”¹ de la disciplina histórica o que la ideología antirracionalista y herderiana vehiculada por algunas corrientes “post” vayan trizando paulatinamente el imaginario republicano. Numerosos científicos sociales alertan sobre el peligro representado por los pensadores antiiluministas, cuyas elucubraciones académicas nos estarían conduciendo a la construcción de una funesta “democracia racial” o incluso a una nueva guerra de las razas.

Es así como el antropólogo africanista Jean-Loup Amselle ve en el poscolonialismo sudamericano “un pensamiento que ha hecho del separatismo cultural y de la fragmentación poscolonial uno de sus lemas centrales”². El autor percibe en la voluntad de transformar el objeto del conocimiento en sujeto del conocimiento un peligro para la labor científica misma y tilda de “amerindianocentrismo” los intentos de releer la historia desde las memorias y los conceptos políticos llamados autóctonos. Según él, la valoración de la “indianidad” y de la etnicidad en América Latina

* Investigador del CNRS, MASCIPO-EHESS, Francia.

** Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalén y Rodrigo Levil, *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago, Lom Ediciones, 2006.

¹ Pascal Blanchard e Isabelle Veyrat-Masson, “Les guerres de mémoires: un objet d’étude, au Carrefour de l’histoire et des processus de médiatisation”, Pascal Blanchard e Isabelle Veyrat-Masson (dirs.), *Les guerres de mémoire. La France et son histoire*, Paris, La Découverte, 2008, 16.

² Jean-Loup Amselle, *L’occident décroché. Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock, 2008, 178.

conllevaría el triple peligro de fetichizar la etnicidad, romper en pedazos el ideal universalista republicano y minimizar el peso de las relaciones de producción y de explotación³.

Otro especialista de África, Jean-François Bayart, se refiere a los estudios poscoloniales como a un carnaval académico⁴. Así, afirma que, a fin de cuentas, lo que anhelan los estudiosos de esta nebulosa académico-política es conquistar un nicho propio dentro del mercado académico⁵; acusa a los estudios poscoloniales de haber contribuido a difundir una ideología culturalista y de haberse encerrado en el concepto de identidad, etnicizando la cuestión social y política⁶; y asevera, finalmente, que en lugar de entramparse en un ilusorio “deber de memoria”, los estudios críticos deberían reivindicar un “derecho a la historia”⁷.

En una obra reciente, el sociólogo bolivianista Franck Poupeau se interroga sobre el triste derrotero de la crítica izquierdista contemporánea⁸. Según él, los defensores de la autonomía de la cultura de los pobres parecen haber renunciado a dar cuenta “de los principios explicativos de las desigualdades y de las relaciones de dominación”⁹. Empero, en lugar de idealizar a las clases populares y su supuesta autonomía, convendría preguntarse lo siguiente: “¿Por qué los dominados aceptan, y a veces contribuyen, de manera más o menos activa, a los modos de dominación a los que se encuentran sometidos?”¹⁰. Desafortunadamente, al presentar

“el trabajo de los científicos sociales como monopolización del saber/poder y estigmatización de la supuesta ignorancia de los dominados, la crítica poscolonial de izquierda impide pensar en qué medida el conocimiento de los mecanismos de la dominación pueden constituir una de las condiciones de la emancipación social”¹¹.

La nueva crítica de izquierda se habría quedado atrapada en la fascinación por las luchas identitarias (en particular las indígenas), sin preocuparse por el hecho de saber si la retórica indianista conduce realmente hacia políticas emancipadores de índole universal. En pocas palabras, los supuestos radicalismos “post” no nos permitirían asir las diversas dimensiones de la dominación y sus modos de imposición, pues, al valorizar el saber de unos agentes subalternos supuestamente dotados de autonomía, “ocultan el hecho de que las desigualdades de acceso al saber constituyen un fuerte obstáculo a la politización”¹².

En resumidas cuentas, y estirando un poco el pensamiento de Franck Poupeau, pareciera ser que las corrientes “post” constituyen nada más y nada menos que unas

³ *Ibid.*, 198.

⁴ Jean-François Bayart, *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris, Karthala, 2010.

⁵ *Ibid.*, 37.

⁶ *Ibid.*, 44-45.

⁷ *Ibid.*, 98.

⁸ Franck Poupeau, *Les mésaventures de la critique*, Paris, Raisons d’Agir, 2012.

⁹ *Ibid.*, 22.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Idem.*

¹² *Ibid.*, 28-29.

de las manifestaciones ideológicas del capitalismo diferencialista. Una ideología basada en un culturalismo mecánico (una suerte de determinación cultural en última instancia), cuyo dispositivo político esencial consistiría en despolitizar las luchas sociales para reducirlas a unos meros problemas de comunicación y de responsabilización de los diversos actores culturales. Con el fin de escapar a este doble proceso de etnicización del planeta y de demisión de la crítica social, se hace necesario, por una parte, focalizar los estudios sobre la realidad de los mecanismos sociales de dominación y, por otra, repolitizar las ciencias sociales. Frente al peligro del indianismo académico que, según él, se puede transformar en un indianismo político radical cuya meta sería rehabilitar la diversidad étnica de un país, dejando de lado las desigualdades sociales, conviene relegitimar la noción de lucha de clases e insistir en nuestros análisis sobre los modos de dominación anclados en las relaciones sociales. Si la dinámica actual nos lleva peligrosamente hacia el etnicismo despolitizado, la labor del cientista social debe consistir en *repolitizar* y *desnaturalizar* mediante el examen, tanto de los nuevos regímenes de control de la población como del asentamiento de nuevos regímenes de alteridad en nuestra época de neoliberalismo multicultural. Hay que evitar, por consiguiente, dos escollos que remiten a dos manifestaciones del neoliberalismo multicultural: el primer escollo que consiste, desde la nueva antropología del liberalismo económico, en considerar a los "actores" como sujetos libres de todo tipo de determinación y a la sociedad como espacio de acuerdos, gobernanzas, contratos, diálogos, etc.¹³; el segundo escollo que, al postular la autonomía de los dominados, conduce a una suerte de populismo del saber, negador de "toda posibilidad de conocimiento del mundo social emanando de otros puntos de vistas que los correspondientes a los actores que lo componen"¹⁴. Vale decir, un populismo que sostiene que solo los indígenas pueden hablar de los indígenas o, en otros términos, que la pertenencia a una categoría dominada es la condición necesaria y suficiente del acceso a la verdad respecto de esta categoría¹⁵. Se trata, pues, de evitar tanto la esencialización de la autoctonía como el populismo epistemológico¹⁶.

Aunque yo resienta el mismo disgusto y la misma aprensión que los estudiosos antes citados frente al proceso de racialización y de etnicización de nuestras sociedades, me parece que sus análisis críticos tienden, por un lado, a no dar cuenta de la complejidad de la nueva racionalidad político-económica del capitalismo diferencialista y, por otro, a descartar de manera un tanto apresurada las potencialidades emancipadoras y heurísticas de los intentos de repensar la historia, el Estado, la nación y la producción de las identidades desde la condición sociohistórica de dominado o de oprimido.

No me detendré acá sobre la necesidad de desarrollar un análisis pormenorizado del nuevo arte de gobierno neoliberal-multicultural para dar cuenta de los procesos de etnicización, pues esto me conduciría a alejarme demasiado de la temática que

¹³ *Ibid.*, 106.

¹⁴ *Ibid.*, 107.

¹⁵ *Ibid.*, 111.

¹⁶ *Ibid.*, 110.

me he fijado aquí. Me parece, sin embargo, importante mencionar que los numerosos estudios realizados por antropólogos y sociólogos sobre el multiculturalismo y la gubernamentalidad neoliberal nunca aparecen citados en los trabajos mencionados anteriormente¹⁷.

En cambio, quisiera plantear, apoyándome en un ejemplo concreto, que las escrituras minoritarias no caen necesariamente en el esencialismo o en el etnicismo y que, además, pueden, bajo ciertas condiciones, participar de la renovación del conocimiento respecto de las dinámicas socioculturales y políticas que se desplegaron a raíz del encuentro, “mal-encuentro” o “desencuentro” colonial en las Américas.

De suerte que, lejos de renunciar a la ambición explicativa de la sociología histórica de la dominación, quisiera dar un ejemplo de la manera en que un texto elaborado por personas que se reclaman abiertamente de “una categoría dominada” consigue no solo evitar el escollo esencialista, sino que además permite abrir nuevas pistas de investigación y develar los territorios pasados y actuales de la dominación material y simbólica.

“EL GRITO MAPUCHE”: HISTORIA DE LOS MAPUCHE(S) *VERSUS* HISTORIA NACIONAL MAPUCHE

El texto que traigo aquí a colación se titula: *¡...Escucha Winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, y fue publicado en 2006 por Lom Ediciones, en Santiago de Chile. Escrito por cuatro estudiosos mapuches (tres historiadores y un sociólogo), aparece en un contexto sociopolítico marcado por casi dos décadas de movilizaciones indígenas, de renovada presión ambiental por parte de las multinacionales de la madera sobre las tierras indígenas y de institucionalización de la represión y criminalización estatal de las demandas mapuches. Cabe mencionar que, paralelamente al ejercicio de una violencia brusca y brutal por parte de los aparatos represivos de Estado, los aparatos ideológicos de Estado desempeñan un papel cada vez mayor, pues el período de la posdictadura, que se abre en 1989, se caracteriza también por el asentamiento de una nueva política pública de corte indigenista que se plasma mediante la promulgación de una nueva ley indígena, la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, la instauración de una Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, la puesta en marcha de programas de educación y salud intercultural y, *last but not least*, la ejecución de un multimillonario Programa de etnodesarrollo (*Orígenes*), concebido desde el Ministerio de Planificación en Santiago y el Banco Interamericano de Desarrollo en Washington. Es en este contex-

¹⁷ Véase, entre otros: Guillaume Boccara, “Le Gouvernement des Autres. Le multiculturalisme néolibéral en Amérique Latine”, *Actuel Marx* 50-2, Santiago, 2011, 191-206; Guillaume Boccara y Paola Bolados, “La nueva cuestión étnica: el multiculturalismo neoliberal en el Chile de la posdictadura”, *Revista de Indias* LXX:250, Madrid, 2010, 347-384, 2010; Charles Hale, “Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights, and the Politics of Identity in Guatemala”, *Journal of Latin American Studies* 34-3, Cambridge, 2002, 485-524; “Rethinking Indigenous Politics in the Era of the ‘Indio Permitido’”, *NACLA Report on the Americas* 38-2, New York, 2004, 16-21; James Ferguson y Akhil Gupta, “Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality”, *American Ethnologist* 29:4, Davis CA, 2002, 981-1002.

to, marcado por el funcionamiento en paralelo de una democracia dialógica de libre mercado y de un estado de excepción, así como por la producción correlativa de una nueva dicotomía entre indio permitido/indio terrorista, que aparece esta obra.

Una obra que recibió una buena acogida por parte de los científicos sociales llamados progresistas, pero que, a seis años de su publicación, no parece haber surtido todos los efectos esperados. En efecto, pareciera ser que muchos estudiosos no supieron qué hacer con este objeto político-académico no identificado. Además, las figuras centrales de la historiografía nacional aún no lo han tomado realmente en cuenta¹⁸.

Ahora bien, me parece que el hecho de que los efectos de la publicación de esta obra no hayan estado (hasta ahora) a la altura de las expectativas se puede explicar por dos razones. La primera remite a la dificultad o incomodidad que los científicos sociales *no mapuches* experimentarían a la hora de someter este trabajo políticamente significativo a la crítica teórica y metodológica. En efecto, ¿cómo realizar un análisis crítico-científico de una obra que denuncia precisamente –por lo menos en su “Nota de advertencia” e “Introducción”– el colonialismo de las ciencias sociales? Veremos más adelante que la solución a este dilema pasa, por un lado, por tomar en serio lo que hacen estos estudiosos, precisamente desde la perspectiva crítica de la sociología de la dominación y, por otro, por mostrar que estos autores elaboran, desde su condición sociohistórica de oprimido, una buena historia social crítica.

La segunda razón que permite explicar el poco impacto que ha tenido un texto que marca, según mi punto de vista, un hito en el panorama historiográfico nacional chileno, es que existe a veces una tensión entre lo que los autores pregonan y lo que en realidad hacen. Pues si bien afirman, como lo veremos a continuación, que su objetivo es pensar el devenir histórico de su pueblo desde las conceptualizaciones mapuches de la temporalidad y de la espacialidad, como si estas fueran categorías atemporales, resulta que el aspecto más estimulante de su empresa no parece situarse en ese plano de supuesta ruptura epistemológica desde la cultura. Es precisamente porque plantean lo *winka* como problema desde y en relación con su condición histórica de *indio*, que rompen con la visión y división dominante y legítima del mundo social y de la historia nacional. Plantearía, pues, que su trabajo se ubica mucho más dentro de la tradición de la sociología histórica crítica anticolonial¹⁹ que en continuidad con la perspectiva etnográfica poscolonial. De suerte que el aspecto teóricamente novedoso y políticamente insurrecto de este texto tiene más afinidades, a mi parecer, con el enfoque crítico de Pierre Bourdieu o de Roland Breton (citados en el libro)

¹⁸ Es así como en un artículo reciente, José Bengoa no la menciona a pesar de reconocer que “para un país que se cree moderno, la cuestión mapuche es uno de los asuntos políticos de mayor dificultad de resolver” y que “la historia del país es inseparable de la historia mapuche”. José Bengoa, “Los mapuches: historia, cultura y conflicto”, *Cahiers des Amériques Latines* 68-3, París, 2011, 89-107, pasajes citados, 90.

¹⁹ Aunque el título del libro pareciera remitir a las obras clásicas de la literatura anticolonial o antirracista de los años 50, 60 y 70 del siglo XX (por ejemplo: Richard White, *White Man, Listen!*, 1957; Vine Deloria, *We talk, you listen*, 1972; Frantz Fanon, *Peau noire, masques blancs*, traducida al español bajo el título *¡Escucha, blanco!*), cabe mencionar que la única referencia a estas corrientes es una mención al *Discurso sobre el colonialismo*, de Aimé Césaire (1955), citado por Frantz Fanon, *Pour une révolution africaine*, París, Maspéro, 1978.

que con el pluriversalismo de Ramón Grosfoguel, Walter Mignolo o Arturo Escobar (no citados en el libro).

Concentrémonos, pues, en el contenido de esta obra. Como lo indica el título, el libro consta de cuatro capítulos de –historia nacional mapuche–, escritos por cada uno de los autores, y de un epílogo redactado a cuatro manos. En una nota de advertencia, así como en la introducción, los estudiosos exponen claramente el propósito de su obra: “retomar nuestro pasado bajo nuestra propia epistemología y construir nuevos conocimientos a partir de nuestra cultura”²⁰. Esta *historia nacional mapuche* se construye en contraposición y como alternativa a la *historia de los mapuches*, pues, según los autores,

“una Historia involucra analizar cómo se construye conocimiento desde lo mapuche, establecer los puntos de convergencia y de antagonismos con otras formas de conocimiento, estudiar la construcción de conceptos y la operacionalización de estos, al mismo tiempo que se hace la relación lengua y construcción de conocimiento”²¹.

El objetivo es romper con las escrituras de *una historia de los mapuches*, en el sentido de describir y analizar los hechos del pasado que conciernen el desarrollo del pueblo mapuche, pues esta manera de hacer historia tendería necesariamente a reproducir una “lógica colonialista”²². En este sentido, “solo la acción de historiadores mapuches que se atrevan a desarrollar más investigaciones podrá construir una Historia Mapuche más autónoma e independiente de la historiografía nacionalista chilena”²³. En términos de los autores, el libro tiene como meta “visibilizar la epistemología indígena y pluri-nacionalizar la diversidad existente”²⁴, así como también “liberarse del colonialismo *winka* [para] lograr un nuevo entendimiento basado en aspectos éticos de respeto y tolerancia, así como con justicia y reparo de lo que se nos adeuda”²⁵.

Estas declaraciones de principios introductoras parecieran indicar que el escenario está preparado para que se pueda desencadenar una avalancha de propósitos etnicistas y racializantes de corte “amerindianocéntrico” y antioccidental. Sin embargo, y es ahí donde aparece la tensión a la que me refería anteriormente, varios elementos de análisis (que se encuentran confirmados en el resto de la obra) conducen a los autores hacia otro derrotero crítico.

Escucha Winka se presenta como “un grito de colonizados hacia otros colonizados, y al mismo tiempo, al colonizador”²⁶. De suerte que lo *winka*, lo *no mapuche*, no es únicamente el Estado-nación opresor, sino también todos los individuos que participan en la reproducción de la lógica colonial. Los autores afirman que su libro

²⁰ Pablo Marimán *et al.*, *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago, Lom Ediciones, 2006.

²¹ *Ibid.*, 9.

²² *Idem.*

²³ *Idem.*

²⁴ *Ibid.*, 10.

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Idem.*

está dirigido a todos los *winka*, sin distinción de clase, de género o de origen, pues ninguno de ellos o de ellas "aporta ni ha hecho algo por superar las condiciones de colonialismo que los ponen en una relación de poder respecto de las poblaciones indígenas"²⁷. Todos son productos y reproductores del Estado-nación colonial.

El *winka* es, por lo tanto, el criollo. ¿Pero quién o qué es un criollo? Es un agente social que piensa que existe por sí mismo y que es universal, mientras que los autores aseveran que no puede pensarse el *winka* sin la figura constreñida del *indio* ni fuera de la particularidad de su condición sociohistórica de opresor. Por lo tanto, estamos en presencia de una definición político-histórica, y no cultural o esencialista, del criollo. La interpelación que se dirige hacia el *winka* no tiene como objeto o efecto reificarlo, sino que hacerle tomar conciencia de que es tan producto del orden dominante como el *indio*. El grito mapuche le dice al *winka* que su identidad histórica esta íntimamente ligada al orden material y simbólico dominante, del que, lo quiera o no, sigue sacando provecho. Es, por consiguiente, a la crítica de la condición sociohistórica de dominante que apuntan los autores, pues vislumbran incluso su posible desaparición, mediante la construcción de una sociedad verdaderamente democrática y plurinacional²⁸.

Una vez planteadas estas advertencias, que muy bien podrían haber sido escritas por un anticolonialista como Albert Memmi, los historiadores José Millalén, Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo y el sociólogo Rodrigo Levil se abocan a repensar y reescribir la historia nacional mapuche, en función de los regímenes de alteridad imperantes en distintas épocas de la historia.

En las páginas que siguen, quisiera dedicarme a la presentación de los tres capítulos que llamaría más históricos del libro, pues, como veremos, permiten descartar definitivamente la acusación según la cual la perspectiva adoptada es fundamentalmente antihistórica o esencialista. Mi exposición se focalizará en los aspectos formales de la reconstrucción histórica realizada por esos autores. Eso quiere decir que no me concentraré en las páginas que siguen sobre los acontecimientos históricos o las dinámicas sociales concretas del pueblo mapuche a través del tiempo y del espacio, sino más bien en los aspectos teóricos y metodológicos de esta obra.

Una última precisión. El ensayo sociológico de Rodrigo Levil, que aborda problemas contemporáneos, no será comentado en estas líneas pues ello me llevaría a alejarme del propósito de este texto, para considerar procesos sociales vinculados a las políticas indigenistas de Estado desde los años 1970 adelante.

¿HISTORIA ÉTNICA O SOCIOHISTORIA CRÍTICA?

El primer capítulo, escrito por José Millalén Paillal, está dedicado a la sociedad mapuche prehispánica y del período colonial. El segundo, a cargo de Pablo Marimán, se concentra en la historia mapuche prederrota, lo que tradicionalmente se llama el período republicano temprano, vale decir la época que va desde las guerras de la

²⁷ *Ibid.*, 13.

²⁸ *Ibid.*, 14.

independencia hasta las sintomáticamente mal llamadas “Pacificación de la Araucanía” en Chile y “Conquista del Desierto” en Argentina, en los años cercanos a 1880. El tercer capítulo, obra de Sergio Caniuqueo, focaliza su atención sobre el período posderrota, es decir, en la terminología de la historiografía dominante, el período pospacificación.

Cabe precisar, para los que desconocen la trayectoria histórica de los mapuches, que las distintas unidades sociopolíticas que conformaban a este pueblo mantuvieron su soberanía territorial en el sur y centro sur de lo que hoy son los Estados chileno y argentino hasta la penúltima década del siglo XIX.

UNA LECCIÓN DE ETNOGRAFÍA HISTÓRICA: KIMÜN, ARQUEOLOGÍA Y ETNOHISTORIA

“Entregar algunos elementos para la discusión y comprensión del pasado prehispánico de la sociedad mapuche que arrancan de su propia cultura y cosmovisión”²⁹. Tal es el objetivo planteado por José Millalén Paillal. El historiador precisa de entrada lo siguiente, con respecto de las fuentes que contempla usar en su labor de reconstrucción de lo que él llama el “horizonte cultural mapuche”: “Para ello tomamos como datos referenciales básicos los registros etnohistóricos escritos por cronistas españoles durante los primeros años de la conquista, entre los cuales podemos encontrar algunas palabras y conceptos escritos en mapudungun”³⁰. Además, combinando los métodos y las perspectivas de la historia y de la antropología y buscando evidencias de la continuidad del Mundo Mapuche a lo largo de la historia, José Millalén utiliza sus conocimientos etnográficos de la realidad mapuche contemporánea para suplir el carácter fragmentario de los datos recolectados en los documentos coloniales. A lo largo de su ensayo, se observa que la lectura del historiador es fundamentalmente antiesencialista, pues pretende aprehender el Mundo Mapuche en la historia y afirma reiteradamente que nunca existió entidad mapuche pura: “[...] el proceso de conformación de los elementos culturales mapuche, su homogeneización en sus aspectos esenciales ha de haber sido el resultado de dinámicas de relaciones e intercambios permanentes en el tiempo y en el espacio, tanto internamente como con otras culturas y pueblos”³¹.

Así, adopta una perspectiva relacional que toma en cuenta las relaciones de poder a la hora de tratar de la formación de las identidades y afirma, por ejemplo, que

“la autodenominación mapuche por parte de los miembros de esta sociedad, independiente del período en que se haya dado, constituye su propio proceso de maduración y construcción identitaria colectiva, proceso en el cual tiene mucho que ver la interacción con el otro, fundamentalmente desde una perspectiva de relación de violencia-resistencia”³².

²⁹ *Ibid.*, 17.

³⁰ *Ibid.*, 19.

³¹ *Ibid.*, 28.

³² *Ibid.*, 35.

A diferencia de muchos estudiosos patentados, aprehende la unidad y la diversidad propia del mundo mapuche y la formación de un horizonte cultural singular desde una perspectiva "de dinamismo de relaciones"³³. Es interesante precisar acá que su interés por los procesos que la antropología histórica ha llamado etnogénesis le será reprochado por un antropólogo chileno que, siendo "más papista que el papa" y demostrando un populismo epistemológico asociado a una demagogia teórica y a un paternalismo académico que, en efecto, es de lo más nauseabundo, se pregunta, en un típico gesto de nacionalismo posmoderno, por qué Millalén sigue usando un término acuñado "en las recientes preocupaciones de la ideología francesa"³⁴. Aquí no son los investigadores mapuches los que caen en el ultrarrelativismo epistemológico posmoderno, sino que son los mismísimos investigadores patentados, confortablemente establecidos en la academia chilena, quienes le (se) preguntan (sin obviamente aportar ninguna respuesta): "¿por qué comparar las explicaciones mapuche con los antecedentes de las ciencias históricas y arqueológicas [...] ¿por qué seguir usando las referencias de un sistema de producción de conocimientos como el de la ciencia, cuando es criticado por su eurocentrismo y occidentalización?"³⁵.

La conclusión de Millalén con respecto de la estructura socioterritorial mapuche es totalmente acorde con las últimas investigaciones etnohistóricas, aunque él haya tomado otro derrotero cuando afirma: "Desde el punto de vista propio mapuche el concepto de *fütalmapu* se puede entender como la expresión 'identidad territorial'"³⁶. Una entidad que "se va a transformar paulatinamente en unidad político-social permanente de la sociedad mapuche"³⁷.

Es una vez más usando datos etnohistóricos sacados de fuentes hispano-criollas y comparándolos con sus conocimientos relativos a la sociedad mapuche contemporánea, que Millalén hace una contribución de lo más interesante con respecto del sistema de parentesco y de reclutamiento social mapuche, poniendo en evidencia la importancia combinada del *tuwün* (el origen territorial de un individuo) y el *küpan* (su filiación tanto del lado paterno como materno).

Otro aspecto de este trabajo digno de notar es el hecho de que, inscribiéndose en la dinámica reciente de crítica de las clasificaciones coloniales y rastreando las articulaciones entre poder y saber, José Millalén pone en tela de juicio los mecanismos clasificatorios impuestos por los grupos dominantes: "En definitiva, la mayoría de las denominaciones con las cuales se identificó a las agrupaciones humanas no corresponderían a las que ellos mismos se daban, correspondiendo muchas veces a toponimia y adjetivaciones según su comportamiento en relación al otro invasor"³⁸.

Su ida y vuelta permanente entre el presente etnográfico y el pasado histórico y su análisis sociolingüístico de los términos y conceptos en *mapudungun* registrados

³³ *Ibid.*, 49.

³⁴ Roberto Morales, "Reseña de *Escucha Winka*", *Revista Austral de Ciencias Sociales* 12, Valdivia, 2007, 159-164 (pasaje citado la página 172).

³⁵ *Idem.*

³⁶ *Ibid.*, 42.

³⁷ *Ibid.*, 43.

³⁸ *Ibid.*, 38.

en las primeras fuentes coloniales le permiten llegar a conclusiones en muchos aspectos novedosas y estimulantes. Es así como, por ejemplo, redefine el sentido de la noción de “*mapu*”, generalmente traducida por “tierra”, cuando en realidad, según él, se trata de “territorio”. Cabe mencionar que, hasta el día de hoy, casi ningún historiador había planteado esta hipótesis, cuya pertinencia he podido comprobar al trabajar, yo también, sobre los vocabularios y diccionarios bilingües de los jesuitas y partiendo de la realidad sociopolítica mapuche contemporánea³⁹.

Del mismo modo, es a partir de un uso combinado del mito mapuche de socio-génesis y de los datos recolectados en las fuentes coloniales que José Millalén da cuenta del universo simbólico autóctono, llegando a conclusiones que se asemejan a las de las mejores etnografías actuales. Es así como, por ejemplo, no interpreta la lucha entre las dos culebras míticas, *tren-tren* y *kai-kai*, como lucha entre el bien y el mal, sino como uno de los mecanismos propios de la dinámica social mapuche: “Trentren y kaikai luchan, se combaten pero a la vez parece no haber triunfadores o vencidos, más bien una nueva condición, en donde las fuerzas y energías opuestas, pero complementarias para la existencia de todo el sistema de vida”⁴⁰. Releyendo las fuentes coloniales a la luz de su conocimiento del sistema simbólico mapuche actual, Millalén evita proyectar sobre la realidad mapuche la moral cristiana, pues, para él, es imposible encasillar la visión mapuche del cosmos y de las luchas entre distintas entidades “en concepciones unidireccionales del bien o el mal”⁴¹.

En conclusión, diría de este primer capítulo que sus planteamientos sobre la permanencia y los cambios del Mundo Mapuche resultan ser una de las mejores introducciones a la historia sociocultural de este pueblo. Abre nuevas pistas de investigación; muestra que es inconcebible seguir escribiendo historia mapuche sin tener un conocimiento, aunque sea básico, del mapudungun y de la realidad mapuche contemporánea; retoma uno de los principios fundamentales de la etnología, a saber, que se hace necesario asentar nuestras reconstrucciones sobre las categorías de entendimiento y conceptualizaciones de los individuos y de las sociedades con las cuales trabajamos; y, finalmente, tiende a mostrar que no se puede entender la cultura y la identidad fuera de la historia, vale decir fuera de las relaciones de poder y de dominación. “Cultura, poder y territorio”: tal podría haber sido el título de este primer capítulo, que no tiene nada que envidiar al célebre ensayo de James Ferguson y Akhil Gupta, en el que estos dos antropólogos críticos ponen en tela de juicio la razón culturalista⁴².

Si de “descolonización social, política y cultural”⁴³ se trata, es en el sentido de analizar de manera crítica los procedimientos clasificatorios de los agentes hege-

³⁹ “[...] *Mapu*, commonly translated as land, should definitely be understood as territory”. Guillaume Boccara, “The brighter side of the indigenous renaissance, Part 2”, *Nuevo Mundo / Mundos Nuevos*, Debates, 2006, <http://nuevomundo.revues.org/2483>.

⁴⁰ *Ibid.*, 32.

⁴¹ *Idem.*

⁴² Akhil Gupta y James Ferguson, “Culture, Power, Place: Ethnography at the End of an Era”, Akhil Gupta y James Ferguson (eds.), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Durham & London, Duke University Press, 1997, 1-29.

⁴³ Morales, *op. cit.*, 170.

mónicos y de releer la historia social mapuche partiendo de las categorías políticas indígenas, que, en muchas comunidades, siguen vigentes o han tendido a ser reactualizadas en las últimas tres décadas. En otros términos, es desde la condición sociohistórica de dominado y de grupo, cuya singularidad ha sido reconfigurada a través del tiempo y no desde una supuesta esencia cultural mapuche, un "mapuchismo" auténtico, ficciones y abstracciones que funcionan como ilusiones, que este historiador-etnógrafo de la realidad de su pueblo se ha lanzado en una empresa de rebelión simbólica. Pues, como bien lo señaló Irène Hirt, se trató "de desconstruir la manera como los 'otros' (historiadores, cronistas, escritores, etc.) han tematizado a los Mapuche"⁴⁴. De suerte que este primer capítulo es tanto un intento de repensar el Mundo Mapuche como un retrato del *winka*, un *winka* que se plantea desde ahora como un problema desde la conciencia desdoblada del minoritario. Es este desplazamiento de la problemática el que puede explicar, según mi punto de vista, el hecho de que muchos *no mapuches* no sepan qué hacer con este nuevo objeto. Pues, tomando prestada la famosa fórmula de William Du Bois con respecto de la relación del hombre negro con el mundo, diría que hay que reconocer que no es nada fácil empezar a sentir la extraña experiencia de ser un problema⁴⁵.

LA RUPTURA CON EL NACIONALISMO METODOLÓGICO

En su contribución titulada "Los Mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina", el historiador Pablo Marimán mira el siglo XIX ya no desde la construcción de los Estados nacionales, sino que desde la pérdida de soberanía indígena. Ahora bien, este leve cambio de enfoque permite romper con una aproximación teleológica o finalista de la historia. Hace posible que uno se interroge sobre la génesis del orden de las cosas actuales. Un orden de las cosas interiorizado y, por lo tanto, vivido como natural, inmemorial y asentado para siempre jamás. Este sutil desplazamiento de la mirada nos hace vislumbrar los caminos que no se tomaron o que podrían haberse tomado y, sobre todo, plantea el problema de la mutación de los complejos fronterizos coloniales en fronteras Estado-nacional republicanas ocurrida en el siglo XIX. Pensar la historia de manera macro desde el *Wallmapu*, es decir, desde el espacio territorial bajo soberanía indígena, pero también contarla desde una perspectiva micro, vale decir partiendo de las unidades políticas autónomas del área panmapuche, conduce a poner en evidencia el carácter de ficción real o de impostura legítima de estas entelequias llamadas Estado, nación o identidad nacional. El hecho de insistir sobre las articulaciones entre las distintas unidades políticas en interacción en este macrosespacio de la Araucanía, de las Pampas y del norte de Patagonia, abre el camino a la construcción de historias conectadas, dejando definitivamente atrás el paradigma sustancialista que postula la existencia de culturas claramente separadas.

⁴⁴ Irène Hirt, "Reseña de *Escucha Winka*", *Cuadernos Interculturales* 9:17, Valparaíso, 2011, 279-283 (pasaje citado la página 282).

⁴⁵ W.E.B. Du Bois, *Les âmes du peuple noir*, Paris, La Découverte, 2007 [1903, edición inglesa].

En este sentido, se puede observar que el texto de Pablo Marimán se inscribe plenamente en la renovación de la escritura de las historias indígenas y nacionales que, tanto en Chile como en Argentina (y ciertamente mucho más en Argentina), han contribuido a poner en tela de juicio las historias nacionalistas. En este sentido, diría que más que una escritura histórica desde lo que los autores llaman la “epistemología mapuche”, de lo que se trató aquí fue de hacer una buena historia social crítica, que insistiera tanto sobre la especificidad de las organizaciones políticas indígenas como sobre la génesis y estructuración de los espacios nacionales que tendieron a imponerse por la razón o la fuerza a las unidades autóctonas. Una vez más, no me parece que este intento entre en contradicción con la producción más reciente de autores como Raúl Mandrini, Lidia Nacuzzi, Sara Orтели, Walter Del Río, Silvia Ratto, Julio Esteban Vezub, Álvaro Bello y muchos otros historiadores argentinos y chilenos.

EL COLONIZADO CONTRATA O EL *WINKA* EN EL VISOR

En “Siglo XX en *Gulumapu*: de la fragmentación del *Wallmapu* a la unidad nacional mapuche. 1880 a 1978”, el historiador Sergio Caniuqueo busca “explicar el contacto entre *winka* y mapuche a partir de las relaciones coloniales”⁴⁶. Su propósito es dar cuenta de la manera en que se produce la frontera étnica entre mapuche y *winka*, de suerte que de lo que se trata es de aprehender la manera en que se ha ido produciendo la condición sociohistórica de oprimido y abarcar, en un mismo movimiento interpretativo, las articulaciones entre sociedad, identidad y poder. Quisiera insistir sobre el hecho de que este tipo de empresa no se había visto en Chile desde los escritos pioneros de Milan Stuchlik y Wilson Cantoni en la década de los 70. La renovación del pensamiento crítico pareciera provenir, por lo tanto, en parte de pensadores marginales y subalternos que no se satisfacen con la *doxa* neoliberal y multicultural de la “tercera vía”. Obviamente, no todos los mapuches adoptan perspectivas críticas, pero la posición de dominado que ocupan estos estudiosos, tanto dentro del campo académico como dentro del espacio social total, puede explicar en gran medida la reflexividad y la aproximación crítica que demuestran. Si bien Caniuqueo afirma abocarse a la tarea de escribir “una historia descolonizada”⁴⁷, es consciente de que resulta una empresa titánica, por lo que se asigna como primer objetivo repensar la historia mapuche desde una interrogación sobre el colonialismo chileno. Así, no pretende interpretar la historia nacional mapuche desde una pureza cultural indígena, sino desde su relación con la entidad e identidad criolla en construcción, en relación con los grandes procesos de construcción del Estado nacional y de implementación del modo de producción capitalista. En la tradición de Eric Wolf o de Michel Rolph Trouillot, pretende realizar una historia de los pueblos sin historia, que permita entender la manera en que su historia ha sido interrumpida y ocultada por los agentes dominantes.

⁴⁶ Marimán *et al.*, *op. cit.*, 129.

⁴⁷ *Ibid.*, 130.

Es así como, en la primera parte de su ensayo, Caniuqueo no se interesa directamente por la sociedad mapuche sino por la sociedad dominante, por la manera en que se fue produciendo la incorporación del país mapuche (*Wallmapu*) al Estado chileno o, en sus palabras, "como se dio el proceso del colonialismo chileno". Insiste sobre la dependencia económica, afectiva e identitaria de la sociedad chilena con respecto de los poderes europeos. La dependencia estructural es el marco a partir del cual hay que pensar la historia económica, política, social y cultural de Chile, afirma. La élite chilena realiza viajes a Europa, los ingleses invierten en Chile y desencadenan guerras, el país se encuentra atrapado en el intercambio desigual, tanto a nivel material como simbólico. Es con la misma intención de entender el punto de vista *winka* que Caniuqueo se concentra en la manera en que lo mapuche y los mapuches han sido representados en la literatura criolla. Por lo tanto, no solo se interesa por la manera en que se produce el nuevo orden legal, económico y político dominante, sino también por la producción de un sistema representacional que legitima el nuevo orden de las cosas.

A la hora de hablar de las transformaciones socioculturales experimentadas por la sociedad mapuche, es posible observar que la perspectiva adoptada por Caniuqueo es definitivamente anticulturalista, pues pone en tela de juicio la idea según la cual estaríamos frente a un choque de culturas o de civilizaciones. Para él, el problema es de índole política. Los procesos de deculturación, hibridación, mestizaje y préstamos no se pueden entender fuera del contexto político que los determina. Desde este punto de vista, la postura de Caniuqueo evita caer en el escollo de muchos estudios dedicados al mestizaje, que han caído en una suerte de contemplación estética de los mecanismos de la mezcla. Aquí no se habla de pérdida cultural mapuche, sino de la manera en que algunas prácticas culturales fueron consideradas paulatinamente como ilegales y de cómo fueron sometidas a la nueva legalidad *winka*. Muestra que los mapuches no han perdido su cultura (ceremonias funerarias, ritos agrarios), sino que esta fue declarada ilegal pues, según los agentes dominantes, podían poner en tela de juicio el orden material y simbólico dominante. Este tipo de interpretación, que articula los cambios culturales a los mecanismos de poder que se están implementando, permite evitar el escollo culturalista de la gran mayoría de los estudios sobre cambios culturales. Es así como Caniuqueo rescata varios documentos de la época posderrota, en los cuales aparece claramente la voluntad por parte de las autoridades de la frontera de erradicar, de una vez por todas, "las prácticas culturales salvajes" de los indígenas. La conclusión es clara: los mapuches no han "perdido" su cultura, sino que han sido sometidos a un etnocidio, a lo que el autor llama "las restricciones culturales" y a "la prohibición de los aspectos de la vida social que engendraba la concentración de una gran cantidad de personas mapuche"⁴⁸.

El insistir sobre los efectos del ejercicio de la violencia militar y legal en términos de transformaciones culturales me parece fundamental y recalcaría que esto no ha sido analizado con mucha seriedad por los etnólogos. Se recurre muy a menudo a interpretaciones de orden simbólico, sin tomar en cuenta el papel de la violencia en las transformaciones sociales y culturales experimentadas por una sociedad. Es así como se

⁴⁸ *Ibid.*, 167.

interpreta la desaparición de los rituales agrarios, del chamanismo, del uso del idioma mapuche y de los funerales en la zona costera como una “pérdida cultural”, sin considerar el contexto político violento de la dictadura, durante el cual ser mapuche era *en sí* un hecho subversivo. Hablar *mapuzungun*, tocar instrumentos mapuches o tener un *kultrun* en su casa eran vistos como actos políticos por parte de las fuerzas policiales, apoyadas en su labor de represión por los evangélicos, que veían en el uso del idioma mapuche y de los instrumentos locales una manifestación de Satanás. En este caso no hay “pérdida cultural” o procesos de hibridación o sincretismo, sino que clara y llanamente etnocidio. Los nuevos historiadores mapuches han contribuido a volver a darle vida a esta noción que había sido, de manera un tanto apresurada, marginada del vocabulario etnológico vigente. Desde este punto de vista, me parece que el ensayo de Caniuqueo reabrirá el debate con respecto de las articulaciones entre cultura y violencia.

Para terminar diría que el otro aporte de este ensayo reside en su intento por repolitizar las luchas mapuches del siglo XX. A diferencia de lo que plantean la mayoría de los estudiosos, no se trató solamente para los mapuches de recuperar o defender sus tierras o una cultura definida de manera abstracta, sino que de defender su autonomía. Esta propuesta nos obliga a pensar el accionar mapuche como accionar político, nos conduce a considerar las formas indígenas de hacer política y nos lleva a considerar la filosofía, el idioma y la institucionalidad política mapuche; en fin, abre nuevos caminos para una investigación histórico-etnográfica que tome realmente en cuenta la especificidad del pensamiento y de la organización política indígena dentro de un contexto sociohistórico dado, vale decir, tomando en cuenta el tipo de poder que se ejerce en un momento dado del desarrollo capitalista y de la construcción del Estado-nación criollo. Una propuesta que se asemeja bastante a la labor que han intentado llevar a cabo los antropólogos de la corriente de la antropología crítica, ya sea Alban Bensa, en Francia, o James Ferguson, Akhil Gupta o Jean y John Comaroff, en Estados Unidos. De suerte que acá tampoco se puede acusar a los nuevos historiadores indígenas de caer en una suerte de posmodernismo ultrarrelativista y antirracionalista que no toma en cuenta las relaciones de dominación o en un esencialismo que pretende explicarlo todo en referencia a una cultura idealizada o a un exclusivismo etnicista.

En resumidas cuentas, el ensayo de Sergio Caniuqueo, escrito desde una perspectiva relacional anticolonial, reintroduce lo político dentro del análisis de las transformaciones culturales, contribuyendo así, desde su posición de dominado, a la crítica de la razón culturalista. Si bien es cierto que poco se aprende del régimen de historicidad mapuche y de la memoria histórica de los indígenas actuales, mucho mejor se entiende la manera en que se apprehende la historia desde la condición sociohistórica de dominado y sobre la manera en que el *winka* se construye como *winka*, produciendo y reproduciendo “la frontera étnica” entre él y el mapuche⁴⁹. Un aspecto que merece ser destacado es, pues, el interrogante, ausente de la historiografía de los últimos treinta años, sobre la manera en que se ha ido reproduciendo la pequeña diferencia colonial entre *winka* y mapuche, a pesar del objetivo pregonado de evan-

⁴⁹ *Ibid.*, 212.

gelizar, civilizar, asimilar o integrar al indígena⁵⁰. Esta pequeña diferencia colonial, manifestación del colonialismo interno y base de toda jerarquía sociorracial.

UNA HISTORIA POSNACIONAL

Quisiera terminar este ensayo con unas reflexiones respecto de la naturaleza de la empresa editorial de estos cuatro estudiosos mapuches. Está claro que este libro toma sentido dentro de un proyecto autonómico, pues, según los autores, para llegar a ejercer la autonomía se necesita autoafirmarse como pueblo, mediante la toma de conciencia de lo que los mapuches han sido como colectivo a través de la historia⁵¹. Es por esto que los autores nunca hablan de Chile o de Argentina como de unas evidencias, sino que intentan descubrir la manera en que estas entidades contribuyeron a encubrir o intentaron suprimir el *Wallmapu*, el *Gulumapu*, el *Puelmapu*. Nunca piensan el devenir de su pueblo desde la noción de "cultura mapuche", sino desde las categorías políticas de "País mapuche", "Horizonte mapuche", "Mundo mapuche" o "Nación mapuche". Así, el trabajo del científico social se encuentra íntimamente ligado o determinado por la labor política de reconstrucción de autonomía y de conciencia de pueblo. El objetivo es participar de la edificación de una entidad pluriétnica y no etnonacional. La idea es trabajar en pos de una verdadera interculturalidad, y no de la falsa interculturalidad propuesta por el Estado. Los estudiosos mapuches son conscientes de que "todo proceso de emancipación recurre a la historia"⁵² y se refieren a un proceso de "liberación nacional"⁵³.

Este libro es sin lugar a dudas un manifiesto político, nacional pero antinacionalista, que se focaliza no sobre la reconstrucción de una identidad racial o étnica eterna, sino más bien sobre la posibilidad de vislumbrar una sociedad posnacional sobre la base del reconocimiento de la violencia a la que los mapuches fueron sometidos. Entre el republicanismo abstracto y el etnonacionalismo racializante, los autores intentan imaginar una era posnacional, basándose en la desconstrucción de la condición histórica de dominado y la superación de la dicotomía *indio/winka*. Reanudan de alguna forma con el principio de utopía que caracterizó una corriente del pensamiento crítico europeo; asumen el carácter arbitrario de la división estricta entre memoria e historia, mostrando que los riesgos de mitificación y amnesia acechan también de manera permanente la labor del historiador⁵⁴; y afirman que conviene reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de las historiografías dominantes que, al construirse a sí mismas como lugares de memoria, tienen por efecto de producir

⁵⁰ "Creemos que las propuestas mapuche del pasado y presente poseen un continuo por el acervo cultural de nuestro pueblo y el desarrollo de un colonialismo chileno que ha mantenido una frontera étnica" (*Idem*).

⁵¹ *Ibid.*, 254.

⁵² *Ibid.*, 259.

⁵³ *Idem*.

⁵⁴ Véase, sobre este tema, Enzo Traverso, *Le passé, mode d'emploi. Histoire, mémoire, politique*, Paris, Editions La Fabrique, 2005.

los no lugares de las memorias dominadas. Observan que, a fin de cuentas, la historia no es nada más que una “memoria organizada y sistematizada”⁵⁵ y que las rebeliones actuales son actos de memoria en el presente. Tienden a mostrar que es cuando los mapuches plantean problemas que se puede replantear el problema mapuche, pero ya no de manera esencialista, sino que desde la relación *indio/winka*. Su trabajo tiende a probar que el problema de la historia indígena solo se plantea cuando los indígenas plantean problemas en el presente. Lo que hacen estos estudiosos es plantear la historia como problema, para repensar el presente desde la historia y la historia desde el presente. En resumidas cuentas, la cuestión que trazan los nuevos historiadores mapuches es la siguiente: ¿qué es un *criollo*? Más que interrogarse sobre la naturaleza de la mapucheidad, rompen con el esencialismo del nacionalismo criollo, al restituir el sistema relacional que contribuye a producir el minoritario y el mayoritario.

Hay otro aspecto que me parece necesario destacar acá: al hablar abiertamente de su visión de la historia y de las relaciones entre mapuche y *winka*, los nuevos historiadores mapuches rompen con la trama del secreto, del enmascaramiento, de la resistencia silenciosa. Parafraseando a Richard Wright, diría que, al decir la verdad al poder, se confiesan y dejan entrever al *winka* lo que realmente sienten⁵⁶; dejan de actuar con el fin de conformarse a su *habitus* de dominado. A diferencia de lo que afirman los que critican el proceso de autoexotización del indígena, me parece que es precisamente en este momento de apertura hacia el *winka* que los indígenas dejan de actuar como indígenas, vale decir, como oprimidos. Se deindianizan; revelan secretos étnicos a la etnia opresora. El criollo poco sabe de los indígenas hasta ese momento de apertura, pero ahora tiene parte de los elementos para establecer un nuevo tipo de relaciones. Esta reescritura de la historia no consiste en una huida en el pasado. La religión a la que los nuevos historiadores se refieren remite tanto a la relación específica que su pueblo tiene con el mundo como a una manera de pregonar que uno es orgulloso de ser lo que es. La historiografía indígena debe ser, por lo tanto, considerada en todos esos aspectos y no solo evaluada a partir de un supuesto criterio científico rígido. Escribir historia indígena es tanto abrir el diálogo como escaparse de la cárcel que representa la condición de oprimido. Uno cometería un grave error en tratar estas escrituras con desaire. La historia escrita desde la perspectiva del oprimido pone el énfasis sobre el racismo, vale decir sobre el elemento de un conjunto mayor que tiene que ver, como lo decía Frantz Fanon, con la opresión sistematizada de un pueblo⁵⁷. Esta nueva historia se interesa por la manera en que se ha ido asentando un régimen colonial en territorio indígena y por la manera en que las sociedades indígenas han sido encarceladas, encapsuladas, objetivadas y etnificadas. Lo que no deja, sin embargo, de cuestionarnos es por qué esta cultura dominada no ha tendido, a diferencia de muchas otras, a momificarse⁵⁸.

⁵⁵ Marimán *et al.*, *op. cit.*, 16.

⁵⁶ Richard Wright, “The psychological reactions of Oppressed People”, *White Man, Listen !*, New York, Harper Perennial, 1995.

⁵⁷ Frantz Fanon, “Racisme et culture”, *Pour une révolution africaine*, *op. cit.*, 35.

⁵⁸ Fanon, “Racisme et culture”, *op. cit.*

Si tuviera que resumir la enseñanza que saco de la lectura de esta obra diría, retomando y afinando un poco un enunciado de Colette Guillaumin, que "la situación real del minoritario determina, bajo ciertas condiciones, su posición de cuestionador dentro de la sociedad mayoritaria"⁵⁹.

Ahora bien, y para cerrar el círculo volviendo al problema que planteaba en la introducción, me parece que insistir sobre la naturaleza reflexiva de la condición minoritaria no implica caer en un primitivismo o romanticismo anticientífico. Es, más bien, contemplar la posibilidad de pensar la condición sociohistórica de dominante desde la toma de palabra de los dominados, quienes, dentro de la ideología racista o colonialista, se encuentran siempre marcados por su particularidad⁶⁰. Los trabajos de Albert Memmi, Aimé Césaire, Frantz Fanon, James Baldwin, Richard Wright y otros tienden a acreditar que el punto de vista del minoritario, que bajo ciertas condiciones vive su estatus como problema, permite pensar el mayoritario en su relación con el minoritario y contribuye a develar el estado de conciencia de la sociedad con respecto de sus propias estructuras⁶¹. Es desde este punto de vista que plantearía, siguiendo una vez más a Colette Guillaumin, que los minoritarios pueden indicar nuevas posibilidades de conocimiento⁶². La perspectiva minoritaria no conduce inevitablemente al esencialismo pues, al plantear la condición minoritaria como cuestión, entregan una implicación recíproca de los grupos existentes, cuestionando la condición misma de dominador⁶³. "Si yo no soy el negro aquí y si ustedes lo han inventado [...] entonces se hace necesario que se pregunten ¿por qué?", decía James Baldwin en 1963⁶⁴, para luego replantear el tema de las identidades en un largo y famoso diálogo con la antropóloga Margaret Mead, al afirmar: "La identidad americana ha dependido siempre de mi exclusión"⁶⁵.

Pero hay más. Si el trabajo reflexivo del dominado plantea un problema y abre nuevas perspectivas, no es únicamente porque pone en tela de juicio el "chovinismo de lo universal" o porque pretende restablecer las relaciones de una población con su pasado (unas relaciones que, como lo observa con razón Margaret Mead, "han sido seccionadas"⁶⁶). Es también porque la investigación se presenta de entrada como actividad de conocimiento que pone en tela de juicio la mismísima actividad de conocimiento. No es un simple gesto desinteresado de vuelta reflexiva sobre la sociedad, es un acto político de un agente que intenta liberarse de la conciencia constreñida que le ha sido impuesta. Estas investigaciones marcan el acceso del minoritario a la existencia social generalizada⁶⁷.

⁵⁹ Colette Guillaumin, *L'idéologie raciste*, Paris, Gallimard, 1972, 177.

⁶⁰ *Ibid.*, 177.

⁶¹ *Ibid.*, 179.

⁶² *Ibid.*, 182.

⁶³ *Ibid.*, 179.

⁶⁴ James Baldwin, *Nous, les nègres, entretiens avec Kenneth B. Clark*, Paris, Editions La Découverte, 2007, 47.

⁶⁵ Margaret Mead y James Baldwin, *Le racisme en question*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, 197.

⁶⁶ *Ibid.*, 164.

⁶⁷ Guillaumin, *op. cit.*, 164-167.