

El lugar del “indio” en la investigación social. Reflexiones en torno a un debate político y epistémico aún pendiente

The role of the “indio” in social research. Reflections on a still pending political and epistemological debate

HÉCTOR J. NAHUELPAÑ M.*

Resumen

La construcción del “indio”, originada con la incorporación forzada de los pueblos indígenas a la economía política colonial y que configuró su representación como “seres y razas inferiores”, sujetas a quienes se auto-legitimaron como *superiores o civilizados* en el campo de la “producción” de conocimientos, forjó al “indio” como *objeto* a explorar, conocer e investigar en tanto otredad. Dado que la investigación social

* Miembro de la Comunidad de Historia Mapuche. Investigador Responsable Proyecto FONDECYT N°3140625: “Otras historias, otros movimientos mapuche. Estudio sobre respuestas políticas cotidianas frente al colonialismo en Chile (Siglo XX)”. E-mail: hnahuelpan@gmail.com.

se ha instituido en estas lógicas, reflexiono sobre ellas desde la experiencia histórica mapuche como posicionamiento político y lugar de enunciación. Sostengo que nuestra posición y participación en la investigación social como “*objetos*” de estudio, *informantes, colaboradores o investigadores*, se soporta en jerarquías socio-raciales y políticas forjadas por el colonialismo. También argumento que toda impugnación, corrosión y desmantelamiento de las relaciones coloniales, nos impulsa tanto a un esfuerzo de (auto) crítica de las formaciones ideológicas y epistemológicas hegemónicas, como de las jerarquías socio-raciales y políticas que subyacen a estas relaciones.

Palabras clave: mapuche, pueblos indígenas, colonialismos, producción de conocimientos, jerarquías socio-raciales.

Abstract

The construction of the “indio”, originated with the forced incorporation of indigenous people to the colonial economic policy and that configured their representation as “lower beings and races” tied to who were self-legitimated as *superior and civilized*, forged the “indio” as an *object* to explore, know and investigate as otherness in the knowledge production field. As long as the social research has been instituted within these logics, I reflect on them from the historical experience of mapuche people, as a political position and a place of enunciation. I state that our position and participation in social research as “*study objects*”, *informants, collaborators or researchers*, lies on social, racial and political hierarchies forged by colonialism. I also

argue that any impugnation, corrosion and dismantlement of colonial relations drives us not only to an effort of (self) criticism of the ideological and epistemological hegemonic formations, but also of the social, racial and political hierarchies that underlie these relations.

Key words: mapuche, indigenous people, colonialisms, knowledge production, social and racial hierarchies.

La autoridad y la obediencia no son únicamente cosas necesarias; son además cosas útiles. Puesto que, desde el instante de su nacimiento, hay seres destinados, los unos a mandar, los otros a obedecer (Aristóteles 1932: 10).

Dareis por instrucción que se informen de las costumbres y calidades y maneras de vivir y trato de la gente de la tierra, sabiendo qué religión tienen y qué adoran, y qué sacrificios y manera de culto hay en ellos y cómo se rigen y gobiernan, y si tienen reyes y si son por elección o por derecho de sangre, y si gobiernan por repúblicas o por linajes; y qué rentas dan y de qué manera y a qué personas; y qué cosas son las que ellos mas precian de lo que hay en la tierra y qué cosas les traen de otras partes que ellos tengan en estimación. Y si hay en la tierra metales y de qué calidad... (Carta del Rey a Francisco de Toledo, Virrey del Perú, 1 noviembre de 1568).

I. Historias de investigación y colonización

En 1866, cuatro años después de iniciada la conquista militar del ngulumapu,¹ el Ministro de Guerra Federico Errázuriz ordenó a Cornelio Saavedra la exploración y ocupación del territorio mapuche lafkenche al sur del río Imperial (Errázuriz 1866: 1-4). En ese entonces, estos territorios no se encontraban sometidos

a la soberanía del Estado en formación, sino controlados por distintos *lof che* entretejidos por relaciones de parentesco y alianzas políticas y rituales.² El *kisugunewün* o autogobierno mapuche no descansaba en la existencia de un poder central desde el cual se organizaba jerárquica o estamentalmente la vida social, sino en articulaciones políticas donde los *trawün* (juntas) posibilitaban la resolución de conflictos, acuerdos y alianzas entre los distintos mapu (Marimán 2006). La relativa independencia mapuche³ también había sido reconocida desde mediados del siglo XVII -luego del alzamiento mapuche de 1598 que barrió con los asentamientos hispanos al sur del río Bío Bío- mediante una treintena de parlamentos o tratados con representantes de la corona española primero, y de la República chilena después -Parlamento de Yumbel en 1823 y Taphue en 1825- (Contreras, 2010).

² En la Memoria del Intendente de Valdivia del año 1868, Rafael García Reyes sostenía que: “Del inmenso paño que llega por el norte al Toltén, por el sur al Valdivia, por el este a los Andes i por el oeste al mar, está sujeto al dominio de nuestras leyes un retazo de ciento cuarenta leguas cuadradas, comprendidas entre una línea tirada desde el pueblo de San José hasta el morro de Bonifacio, a la entrada del puerto de Corral, i otra que, partiendo, desde el mismo pueblo, termina en la confluencia del río Malilhue con el Calle Calle o Valdivia, a corta distancia, por el lado del este, de misión de Quinchilca, quedando de este modo a los indios toda la costa comprendida entre Bonifacio y la desembocadura del Toltén en el Pacífico, una ancha faja al sur de este río desde el mar hasta los Andes, i casi todo el valle central i la rejion subandina desde la laguna del Villa-Rica hasta la de Riñihue, las cuales sirven de fuentes a los ríos Tolten y Valdivia” (García 1868: 16).

³ Sostengo que se trata de una “independencia relativa”, porque hacia mediados del siglo XIX los mapuche habían perdido el control del territorio ubicado al norte del río Bío Bío. También porque la independencia que se reconocía a los mapuche en los parlamentos y tratados, se desarrollaba dentro de un contexto más amplio de fuerzas históricas donde las articulaciones mapuche a las redes económicas coloniales, no se desarrollaba bajo la forma de una complementariedad entre “redes indígenas y redes capitalistas” como sostiene Pinto (2003). Sino como la subsunción de las redes y economías mapuche dentro de la economía política colonial. En efecto, la expansión capitalista no sólo se desarrolla desintegrando las formas y modos de producción indígena, sino también subsumiéndolos (Palerm 2008; Meillassoux 2009).

¹ Tomo como hito fundacional de la “Conquista de la Araucanía” (Benjamín Vicuña Mackena) o “Pacificación de la Araucanía” (Cornelio Saavedra) la refundación de Angol en el año 1862. Al respecto, véase Leiva (1984).

En este contexto histórico, por las implicancias geopolíticas que conllevaban las labores de exploración y ocupación que Cornelio Saavedra debía emprender, la primera operación a coordinar era, de acuerdo a las instrucciones del ministro: “reconocer prolijamente la costa de la Araucanía para determinar con fijeza los puntos que convenga ocupar y que sean apropósito [sic] para plazas militares y centros de una población”. Seguidamente, el coronel de la “pacificación” estaba encomendado a dar “principio a los trabajos de las obras de defensa y cuarteles en Queule y Tolten, continuando con la ocupación del Imperial”, para luego proceder al estudio “con la detención posible la manera más conveniente de ocupar el valle central...”. El “reconocimiento” de la geografía física y social del *lafkenmapu*, que posibilitaría el avance militar, tenía fines concretos: “integrar a la República en sus límites naturales entregando a la industria y al comercio aquel territorio” (Errázuriz 1867: 1-2).

En sus instrucciones a Cornelio Saavedra, el “honorable” Ministro de Guerra argumentaba que para desarrollar una prolija descripción de la zona que hiciera posible el avance militar y la consiguiente ocupación con “población civilizada” –entiéndase colonos chilenos y extranjeros-, debía apoyarse en “agentes de confianza y de inteligencia para que recorriendo el territorio Araucano en toda su extensión”, registren y transmitan de manera detallada,

El número de población indígena de cada tribu calculado lo más aproximadamente que fuere posible. -Los caciques de más influencia y los recursos con que estos pueden contar en caso de guerra. -El número de lanzas que podrían reunirse. - Conocimiento de los lugares secretos en que esconden sus familias y ganados en tiempos de guerra. -Hacerse prácticos en los caminos y detallar los lugares montuosos y planos, como conocer aquellos pasos precisos en que se

puede detener el enemigo en caso necesario. – Las circunstancias favorables de caminos y ríos para el transporte de objetos necesarios a un ejército, y más tarde para la facilidad de comercio. -En fin, todas aquellas consideraciones que deben tenerse presentes para la fácil protección de las plazas militares y fomento de las poblaciones que hayan de situarse en aquellos lugares (Errázuriz 1867: 2-3).

Meses después de las instrucciones del ministro y luego de conformarse la *Comisión exploradora de la costa y ríos de la Araucanía*, emprenden viaje al sur desde el puerto de Valparaíso – por entonces capital económica de Chile- los militares Juan E. López, Francisco Vidal Gormaz y Santiago Rugg. Para realizar sus exploraciones, los militares debían tener la colaboración de los misioneros capuchinos italianos que después del contrato establecido con el gobierno de Chile en 1848 (Pamplona 1911: 76-77), habían comenzado a misionar al sur del río Imperial:

Llegado a Valdivia con mis once compañeros –escribió el prefecto Vigilio de Lonigo en 1848- ubiqué uno en cada una de las diez estaciones, lejos una de otra, treinta, cuarenta y hasta sesenta millas: yo con un padre que me elegí como compañero, fijé mi residencia en la estación de San José de la Maricuna, ubicada en los límites de la Araucanía, cuyos habitantes estaban aún todavía sumergidos en las tinieblas del paganismo y conservaban aún su salvaje independencia (Cit. en Nizza, 1984: 24).

En las descripciones del militar Santiago Rugg, éste detallaba que luego de su llegada a la zona y de hospedarse en la misión de Imperial, al día siguiente y acompañado de un lenguaraz de apellido Püchi, salió bajo pretexto de ir a cazar a observar la geografía del sector y realizar sus primeros registros de los “indios” del lugar. Continúa su relato diciendo:

A mi llegada a la misión y después de haber sido interrogado en el camino por un indio que preguntaba

¿qué andaba buscando? ¿Qué se te ha perdido? ¿Quién te ha dado permiso para entrar a estos terrenos? Y varias otras preguntas por este tenor que fueron contestadas por el lenguaraz; como digo, a mi llegada encontré una carta que enviaba el Comandante en Jefe al mayor Urrutia, en la cual decía que los indios estaban mal dispuestos y que era mejor regresarnos a Toltén (...) En efecto para lograr mejor nuestra partida y no dar que sospechar a los indios, el señor Urrutia montó a caballo y se fue a pasear por la vega que es inmensa, a fin de distraer a los indios que habían llegado a la misión, logrando nosotros por este medio el efectuar nuestra salida sin que ellos se apercibieran y sin producir alarma que tal vez no habría sido de buenas consecuencias (Rugg 1867: 138-140).

El repliegue de los militares -al que alude la cita anterior- se producía en un contexto de creciente tensión y preocupación para las autoridades de la “pacificación”. Para entonces habían comenzado una serie de levantamientos encabezados por las agrupaciones *wenteche* (arribanas), cuyos *werkenes* (mensajeros, emisarios) se hallaban recorriendo el *ngulumapu* para articular alianzas que permitieran expulsar a las tropas, lo que era motivo de alerta para las autoridades políticas y militares chilenas que respondieron mediante la *guerra de recursos o exterminio*. Uno de los episodios más violentos que marcaron la conquista militar del *ngulumapu* y que consistió en la entrada esporádica de tropas militares para tomar cautivos y cautivas mapuche, arrebatar ganado, quemar *rukas* y sementeras y asesinar a quienes se oponían al “avance civilizatorio”.⁴

⁴ Sobre la *Guerra de recursos o exterminio*, en un documento oficial del año 1869 se argumentaba: “digámoslo de una vez, la guerra de exterminio es el único camino que aconseja la experiencia i al que tarde o temprano tendremos que recurrir, con la diferencia de que, mientras más se demore mayores serán los gastos, los sacrificios i las víctimas. Pero para hacer eficaz i provechosa la guerra es necesario renunciar a las expediciones que emprendidas a largas distancias, dan tiempo al enemigo para ocultarse en los bosques i poner fuera de nuestro alcance nuestros ganados i demás elementos de manutención (...) hostilizar al enemigo en

Aproximadamente un siglo y medio después de la llegada de los militares para explorar la costa al sur del río Imperial, el recuerdo de estas prácticas de exploración aún permanecía en las memorias de las nuevas generaciones *lafkenche* del lugar. Fue el año 2010 cuando participábamos de un *trawün* (reunión, junta) en Yeco, que conocí algunos pormenores de las historias de exploración y colonización archivadas en las Memorias de Guerra que conserva el Estado en sus “espacios de memoria”, como son el Archivo Regional de la Araucanía o el Archivo Nacional. En esta oportunidad fue uno de los *peñi* invitados quien, activando una serie de recuerdos entre los allí presentes, nos compartió un relato que había circulado al interior de su familia y que detallaba cómo las alianzas militares y eclesiales durante la conquista del *ngulumapu* también involucraron la producción de conocimientos sobre la geografía física y social mapuche. La historia había sido transmitida al *peñi* por su abuelo, este último que la había oído en la voz de su padre, quien relataba cómo durante los primeros años de la ocupación militar, mientras un grupo de niños mapuche se encontraban “jugando a la pelota con los curas”, uno de los misioneros se habría apartado del juego para ir a orinar entre los matorrales. Mientras, escondido entre los arbustos, uno de los niños le habría seguido percatándose que: “en su cintura vio que tenía una pistola. Ahí se dio cuenta que el supuesto cura no era cura, sino que era un militar que andaba anotando las

todas direcciones, persíganse sin darles lugar a sembrar, criar animales ni edificar habitaciones, continúese de esta manera dos años consecutivos sin dar oído a las promesas de paz i entonces si la guerra no está concluida se hallará próxima a su término. Entonces i solo entonces obligados por el hambre, la ambulancia, la miseria, el rigor de la guerra i la impotencia se verán precisados a variar de conducta y a dar cuantas garantías de seguridad se les exija” (Ministerio de Guerra 1869: 53-54).

cosas que hacían los mapuche, andaba como investigando para poder ocupar la tierra y echar a la gente, así de pillos eran”.

Luego de ver que el militar camuflado de misionero portaba un arma, el niño habría relatado la escena a su familia, haciendo que los mapuche del lugar se percataran que los militares estaban camuflándose entre los misioneros y junto a ellos efectuando registros de la organización social y explorando el territorio para su colonización, como efectivamente con el correr de los pocos años sucedió. Luego de lo observado por el niño y ante la desconfianza generada por la internación de militares entre misioneros, los mapuche habrían tenido mayor cautela y vigilancia, percatándose, en otra oportunidad, “que los curas y militares andaban con libros que por fuera tenían la pura tapa de la biblia, pero dentro las hojas estaban en blanco y las ocupaban para anotar lo que veían cuando estaban con los mapuche” (A. C., 25 de junio de 2010).

Los límites entre misioneros y militares fueron difusos en lo que respecta a las *prácticas de legibilidad* que desplegaron para vehiculizar la colonización expresada tanto en la ocupación y apropiación del territorio, como en la evangelización y conversión religiosa.⁵ La información que debían proporcionar los misioneros a las autoridades de gobierno fue establecida en un decreto del 20 de marzo del año 1847, y se concretaba en la entrega

de informes que anualmente realizaban los prefectos religiosos al Ministerio de Colonización y Culto. De allí que en las Memorias que el responsable de este Ministerio presentaba todos los años ante el Congreso Nacional, se anexaban los detallados informes de los prefectos religiosos describiendo los pormenores de su accionar entre los “indios fieles e infieles”. Estas *prácticas de legibilidad colonial* no eran una novedad para los mapuche en ese entonces, pues su genealogía se sitúa en los registros efectuados por los primeros conquistadores en el siglo XVI, continuando con el relevamiento de información desarrollada por jesuitas y franciscanos durante los siglos XVII y XVIII, así como en las descripciones que en la primera mitad del siglo XIX efectuaron naturalistas, exploradores y viajeros como Claudio Gay, Ignacio Domeyko, Edmund Reuel Smith, Paul Treultler, entre otros. Este último, que habría logrado internarse al sur del río Bío Bío, camuflándose como comerciante para no ser expulsado por los mapuche.

No fueron pocas las ocasiones en que los misioneros eran rechazados, como lo describió Adeodato de Bologna,⁶ luego de ser expulsado cuando se acercaba a observar un *ngillatun*:

Mientras yo estaba observando aquella supersticiosa ceremonia, se me presentó un indio borracho a caballo, y luego de haberme saludado con el acostumbrado Mari-Mari- me dijo: “¿A qué has venido aquí?” ¿Tal vez para conocer nuestros ritos y para ponerlos en ridículos? Retírate de este lugar, Thegua [perro] (Cit. en Nizza 1984: 9).

Entre los mapuche no existió una respuesta homogénea de rechazo a las *prácticas*

⁵ Siguiendo a Scott (1998; 2009), Das y Poole (2008), entiendo por prácticas de legibilidad a las formas de producción de conocimientos que devienen en el control, gobierno y la regulación de sujetos y territorios. Estas prácticas son vehiculizadas preferentemente por los grupos dominantes, no obstante, los sujetos subalternos también desarrollan prácticas de legibilidad como parte sus obstinadas formas de lucha, resistencia y negociación cotidiana de las relaciones de poder.

⁶ Adeodato de Bologna fue parte de los 12 misioneros capuchinos italianos que arriban al ngulumapu en 1848.

de legibilidad colonial y “producción” de conocimientos. Reducir estas prácticas a un análisis que enfatice en el avance de la “dominación occidental” que al imponerse causaría todos los males y desgracias a las sociedades indígenas concebidas como totalidades armónicas o coherentes, constituye, de por sí una ceguera analítica. Las relaciones coloniales también involucran agentes internos y mediadores de los propios pueblos colonizados que las vehiculizan. Los militares y misioneros tenían su contraparte colaboradora en algunas autoridades y familias mapuche sujetas al actuar evangelizador, quienes en una correlación desigual de fuerzas y en un contexto de ocupación o post-ocupación militar representaban tanto al mundo mapuche sojuzgado frente al dominio colonial secular y religioso en formación, mientras actuaban también como nodos dentro de una red a través de la cual se buscaba consolidar y ejercer un modelo capilar de control social. Sólo a partir de estas complejidades y matices puede comprenderse el registro acabado que militares y misioneros realizaron de la geografía física y social mapuche; la que, lejos de reducirse a fines científicos, tenía como propósito servir de insumo para la colonización, ya sea que ésta se expresara en el despojo territorial o conversión religiosa.

En efecto, los actos de conquista y ocupación colonial son algo más que el producto de la fuerza y la violencia descarnada mediante la cual se ocupan, explotan, saquean territorios ajenos, asesinan o disciplinan sus poblaciones. El colonialismo es también un proyecto cultural donde el conocimiento habilitado por la conquista o producido por ésta, contribuye a la formación y renovación de relaciones de control y subordinación social.

Documentos como las Historias Sagradas traducidas al mapuzungun, gramáticas o diccionarios producidos por capuchinos bávaros a inicios del siglo XX –que en algunos casos son valoradas por su “riqueza etnográfica”– emergen desde un campo de fuerza donde el proyecto religioso y el estatal se entrelazaban en su propósito de “pacificar” y “civilizar” a los mapuche. Para los capuchinos, de un modo similar a como en siglos anteriores había sido para jesuitas o franciscanos, una estrategia de conversión religiosa que llegase al “corazón” de las familias y la niñez mapuche, requería de la acuciosa legibilidad de la vida social indígena, como del conocimiento de su idioma. Conocer el mapuzungun y sistematizarlo mediante diccionarios posibilitaba, entre otros aspectos, adentrarse en el sistema de creencias mapuche, buscar nociones homologables a la idea de un dios cristiano, masculino y todopoderoso que constituía el “núcleo duro” de la verdad cristiana que deseaban imponer y desde la cual buscaban cultivar formas de sujeción colonial mediante un vínculo tutelar con el “indio”. Cito un extracto de la introducción del *Compendio de historia sagrada para uso de los niños que frecuentan escuelas católicas* publicado en 1903, y cuya traducción al mapuzungun fue realizada por Felix de Augusta:

Esta traducción al idioma Araucano se ha hecho principalmente con el fin de facilitar al Misionero la instrucción de los indios en la historia de nuestra salvación, y para ponerla en manos de la juventud araucana que asiste a las escuelas misionales (...) es necesario enseñarles ante todo, las verdades de nuestra santa religión, en su propio idioma, enseñarles a leer, además del castellano, el araucano, poniéndoles un texto de este idioma en sus manos, para que retirados de los colegios misionales, sigan cultivando su espíritu en las verdades de la historia de nuestra salvación (...) les servirá de fiel amigo que les acompañará a sus chozas tristes, donde pueden

leer y enseñarlo a sus parientes y conocidos que no entienden el idioma español (...) ayudando así a la obra del Misionero a quien le es imposible penetrar en todas las chozas por las enormes distancias que separan las unas de las otras (Augusta 1903: VII-VIII).

Autores como Jean y John Comaroff (1991) han enfatizado sobre la intrincada relación que en los procesos de colonización adquieren las prácticas de legibilidad, la etnografía y la conversión religiosa. Por ello, no es casual que en algunos contextos mapuche, la transmisión inter-generacional de relatos que entrelazan las prácticas de exploración e investigación realizadas por militares y misioneros, hayan nutrido las representaciones que se tienen en torno a la alteridad no indígena, bajo prejuicios como los de *wingka* o *weñefe* (Marimán 2009; Nahuelpan 2012).⁷ En este sentido, cobra relevancia la reflexión de Tuhiwai Smith, intelectual Maori, cuando sostiene que desde las perspectivas de los pueblos colonizados, el término “investigación” está intrincadamente ligado al colonialismo, lo cual hace que cuando se mencione en algunos contextos indígenas provoque silencio, malos recuerdos y desconfianzas, porque las historias de investigación habitualmente se han entrelazado con historias de colonización e injusticia (Smith 1999: 1).

De allí que la interrogación que habría realizado el “indio” que encontró a su paso el teniente Rugg y que he citado más arriba -“¿Qué andaba buscando? ¿Qué se te ha perdido? ¿Quién te ha dado permiso para entrar a estos terrenos?”- en nuestros días tenga eco en los

cuestionamientos o interpelaciones que más de algún o alguna investigadora interesada en “estudiar” a los y las mapuche deba enfrentar: *¿y para qué quiere investigarnos? ¿Para qué nos sirve a nosotros su investigación?*

La institución de lo mapuche como “sociedad-objeto” de prácticas de legibilidad y conocimiento o aquello que Trouillot definió como “el nicho del salvaje”, precede la relación entre los mapuche y las ciencias sociales y humanas. Pues estas últimas heredaron un campo de significación previo a su formalización e institucionalización en los centros académicos (Trouillot 2011: 43-77). En efecto, si el “indio” fue inscrito en la economía política colonial como *raza inferior*, sujeto inferior o cuerpo despojable que debía estar al servicio de quienes se arrogaron y auto-legitimaron como superiores o civilizados. En el ámbito de la producción de conocimiento, el lugar del “indio” se naturalizó como objeto que debía ser explorado y conocido en cuanto *otredad*. La investigación social en su relación con el “indio”, se instituyó en estas lógicas y, salvo algunas excepciones, contribuyó a reproducirlas, develando cómo la racialización de las relaciones sociales también permeó el campo de la epistemología y la investigación social (Hills 1991, Chukwudi 2001).

De allí, por tanto, que la producción de conocimientos entre los mapuche, al igual que en otros pueblos indígenas, acarrea una serie de tensiones y contradicciones no sólo para aquellos investigadores no indígenas, sino también para los propios investigadores que pertenecen a los pueblos y comunidades. ¿Podría ser de otro modo si, a excepción de algunas propuestas más progresistas y colaborativas de investigación social, la mayoría de los estudios que se realizan sobre las

⁷ La palabra *wingka*, proviene del verbo *wingkün* que significa despojo, violación, desgarro. *Wingka*, en su acepción original, remite al agente que ejecuta dicha acción. *Weñefe* es el ladrón, el “pillo” (de pillaje).

comunidades indígenas -incluso las realizadas por las y los investigadoras/es de estos pueblos-reproducen lógicas “extractivas”? (Aubry 2007, 2011; Leyva y Speed 2008; Leyva 2011). ¿Podríamos pensar de otro modo si, a excepción de algunas experiencias colaborativas -que esperamos sean cada vez más frecuentes- las prácticas de investigación se han entrelazado con la desposesión de territorios, recursos, conocimientos y han contribuido a instalar una representación estereotipada y reificada de lo mapuche como “otredad no-coetánea” y homogénea, encubriéndose la complejidad y heterogeneidad que alberga?

Estos cuestionamientos a la investigación social no sólo remiten a las emergencias, teorizaciones o interpelaciones que han efectuado aquellos que -desde una nueva (etno) clasificación académica (Ancán 2012)- han sido representados o se auto-representan como “intelectuales indígenas”. Tampoco a las críticas o replanteamientos que en el seno de la investigación social han realizado algunos estudiosos o estudiosas, con respecto a sus “objetos de estudio” y su quehacer disciplinario donde existe un rico campo de discusión y debate en la actualidad. Por el contrario, detrás de estos cuestionamientos subyacen obstinadas experiencias y memorias largas de resistencia, negociación cotidiana y subversión anti-colonial, sostenidas por los pueblos colonizados. Lo cual advierte que aún cuando no pocos investigadores y cientistas sociales crean tener el monopolio de la producción de conocimiento, busquen y reduzcan las genealogías críticas frente al colonialismo en el ámbito teórico, las luchas sociales de los pueblos colonizados también han sido *espacios cognitivos y epistémicos* desde los cuales emergen y se recrean conocimientos subalternizados, o bien

se forjan nuevos conceptos y teorizaciones (Aubry (2011: 65-66).

Me ha parecido relevante abrir esta reflexión sobre el lugar del “indio” en la investigación social, reconstruyendo y problematizando estas *historias de investigación y colonización*, para argumentar que de la misma forma en que la comprensión de la dinámica y situación que vivimos los mapuche u otros pueblos colonizados, es parcial si no se incorpora una perspectiva de larga duración. También los análisis de las contradicciones y tensiones que emergen en las prácticas de investigación que realizamos sobre/entre/desde pueblos indígenas y mapuche en particular, deben necesariamente considerar y dimensionar el histórico y firme encadenamiento que éstas han tenido con los procesos de colonización y las jerarquías socio-raciales y políticas que los han soportado.

II. Descolonizando la investigación social, ¿sin descolonización de los pueblos indígenas?

El cuestionamiento a los vínculos que se han tejido entre la producción de conocimientos sobre los pueblos indígenas y las prácticas colonialistas a las cuales han estado sujetos, así como el desarrollo de un pensamiento anti-colonialista que ha cuestionado las dimensiones económicas, sociopolíticas e ideológicas desgarradoras de la colonización, tiene una historia profunda que remite a las conciencias, agencias políticas, memorias, discursos públicos y cotidianos que los pueblos colonizados han desplegado desde los primeros tiempos de conquista. Estos planteamientos y cuestionamientos no se han mantenido aislados,

pues también han dialogado, en ocasiones, con las teorizaciones críticas al imperialismo, al capitalismo y al colonialismo. No obstante la centralidad de estos cuestionamientos que han emergido desde los pueblos colonizados, devela cómo las luchas desplegadas contra la desposesión colonial de territorios y cuerpos, también han sido y son luchas por el control epistemológico de las formas de producción de conocimiento. En efecto, el acto colonial de tomar posesión de una geografía, sujetar a la obediencia a la población indígena y el desplazamiento de la palabra, han sido actos simultáneos de despojo sistemático (Muyolema 2001: 65-66).

Aquellas experiencias de autonomía que sujetan la investigación social a las condiciones y cuestionamientos políticos que desde ellas emergen, como ha sostenido Mariana Mora (2011) a partir de un estudio desde las comunidades de base zapatista en Chiapas, forman parte de una larga trayectoria histórica de estos pueblos y no sólo emergen en el actual contexto neoliberal.⁸ De no ser así, ¿cómo podemos explicar las agencias (conciencias y prácticas) individuales y colectivas que han desplegado históricamente estos pueblos para revertir las jerarquías, desigualdades y opresiones en que forzosamente han sido sometidos? Estas agencias ¿se explicarían a partir de simples reacciones espontáneas? O, por el contrario, ¿podrían comprenderse si consideramos que los sujetos y sujetas colonizadas, en cuanto actores históricos, han mantenido ciertos márgenes de conciencia

autónoma o semiautónoma desde las cuales han contestado las consecuencias desgarradoras del colonialismo en sus vidas?⁹

Aquello que para los mapuche se conceptualiza como *kisugünewün*, es decir, la autoregulación y control sociopolítico y territorial, también involucra el ámbito de la reflexión, *rakizuam* y la memoria, *tukulpazugun*. Al respecto, hace ya más de un siglo y medio, Mangil Wenu, *ñizol lonko wenteche* en una carta dirigida al general Justo Urquiza en 1860, reafirmaba la soberanía mapuche al sur del río Bío Bío sustentando su argumentación en la memoria política y social de los tratados y parlamentos que estaban siendo violados por la República chilena en formación:

Los cuatro Huitral-Mapus están sometidos a mi autoridad de toqui principal en la guerra que sostenimos defendiendo nuestro territorio y nuestra independencia, que nos quiere quitar el gobierno Montt, de Santiago.

En este conflicto recorro a tu amistad para que me digas francamente si tengo derecho a sostener los tratados de paz que hicieron mis antepasados con el Rey de España, y paso a referírtelos.

El primer tratado de efectuó en 13 de junio de 1613, y consta que se dejó por línea divisoria el río titulado Biobio, dejándonos en entera libertad y uso de nuestras leyes para gobernarnos conforme a ellas, sin que tuviese la autoridad del rei intervención alguna.

Después en los años subsiguientes, se han ratificado estos tratados muchas veces, sin alteración alguna, hasta el año 1793 que fue el último que yo alcancé a presenciar, i tendría de doce a catorce años (...) El gobierno patrio mandó proponerme la paz en 1837 y mi respuesta fue decirle: que podría ser, siempre que se respetase la línea del Biobio, y no se permitiese pasarlo a ningún cristiano a poblarlo y menos fuerza armada.

Sin mas antecedentes de los que refiero, el gobierno ha demarcado una provincia, traspasando el Biobio

⁸ Mariana Mora (2011), a partir de un estudio que analiza las culturas políticas de autonomía zapatista como prácticas de descolonización en el contexto neoliberal, reflexiona sobre el control que realizan las comunidades de base zapatista a la investigación social.

⁹ Sobre el problema de las conciencias históricas subalternas y los actos de rebelión e insurgencia, puede verse el clásico trabajo de Guha (1999).

que abraza una parte considerable de nuestro territorio que actualmente habitamos, y por consiguiente quiere sujetar a su autoridad hechando por tierra los tratados a que me refiero (...)

Todo asunto que tenga relación con terrenos nadie puede por si solo resolver sin que se haga junta general de los caciques que comprenden los cuatro Huitral-Mapus, y lo que resuelva la mayoría, esa es la lei (Cit. en Pavez 2008: 312-313).

Esta carta constituye una fuente relevante para comprender el contencioso escenario político y territorial desde el cual fue emitida, pero también viene a expresar cómo las memorias y el conocimiento de una larga historia de independencia mapuche actúa como recurso, fuente y dispositivo de reclamación, develando el componente epistémico que también subyace a las formas de conciencia y agencia histórica y política indígena. Al respecto, Rivera Cusicanqui tanto en su trabajo “Oprimidos pero no vencidos” (1986), como también en un ensayo más reciente titulado “Ch’ixinakax utxiwa, una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores” (2010), nos recuerda que con bastante anterioridad a que emergieran las propuestas latinoamericanistas *descoloniales*, desde la praxis de los propios pueblos indígenas emergía la necesidad de una radical y profunda descolonización en las estructuras políticas, económicas, sociales y mentales. La autora sitúa esta praxis, para el caso andino, en las rebeliones campesino-indígenas del siglo XX, pero también sostiene que éstas se nutrían de unos horizontes largos de memoria histórica que remiten a las luchas anticoloniales frente a los colonizadores hispanos. No obstante lo anterior, las propuestas *descoloniales*, han optado por situar y restringir al ámbito teórico las genealogías críticas a las vinculaciones que la ciencia social ha tenido con las historias de colonización. De esta forma, se silencian

las relaciones de fuerza que originan estos procesos. Pues es probable que de no haber sido por las críticas e interpelaciones que los propios sujetos y sujetas indígenas y colonizados han realizado a la investigación social desde sus propias historias y memorias, investigadores e investigadoras que teorizan sobre sus llamadas “sociedades-objeto” no habrían buscado romper con las lógicas coloniales que permean la epistemología y metodología a partir de las cuales buscan “producir” conocimiento.

Después de todo, como nos recuerda Rivera Cusicanqui, “no puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora” (Rivera 2010: 62). En tal sentido, cabe decir que los replanteamientos de la investigación social con pueblos indígenas, no se dieron en un contexto aislado, tampoco emergieron de círculos académicos herméticos y auto-referentes, sino de la fuerza y creatividad histórica de las luchas de liberación e interpelación al colonialismo. Este es el trasfondo que puede permitirnos situar histórica y políticamente la Declaración de Barbados emitida en el año 1971 cuando un grupo de antropólogos se congregó en un “Simposio sobre fricción interétnica en América del Sur”:

La antropología que se requiere ahora en América Latina no es la que toma a las poblaciones indígenas como meros objetos de estudio, sino la que los ve como pueblos colonizados y se compromete en su lucha de liberación. En este contexto es función de la antropología: por una parte, aportar a los pueblos colonizados todos los conocimientos antropológicos, tanto acerca de ellos mismos como de la sociedad que los oprime a fin de colaborar con su lucha de liberación; por la otra, reestructurar la imagen distorsionada que existe en la sociedad nacional respecto a los pueblos indígenas desenmascarando su carácter ideológico colonialista (Declaración de Barbados 1971).

La impugnación realizada en la Declaración de Barbados apuntaba al corazón de la disciplina antropológica y de la investigación social con pueblos indígenas, tensionando el lugar de los especialistas en la reproducción de representaciones y prácticas colonialistas. En esta declaración, no sólo se ponía el acento en el plano discursivo de la crítica al poder, sino que también se interpelaba hacia un estrecho compromiso y colaboración con las luchas de liberación de los pueblos indígenas hasta entonces concebidos como “objetos de estudio”. Son diversos los aspectos que pueden analizarse críticamente en esta declaración, no obstante, uno que cobra particular relevancia en la actualidad por la influencia de las teorías postcoloniales y decoloniales, tiene que ver con que junto a los enunciados críticos que podemos desarrollar en torno al fenómeno colonial y su vigencia en nuestros días, junto a la de-construcción de las lógicas y formas de control social, también importan los espacios y las prácticas de enunciación desde las cuales desarrollamos nuestros discursos.

En nuestros días, estos espacios de enunciación continúan estando marcados por una serie de jerarquías que explican por qué el lugar del “indio” en la investigación social, ya sea como objeto de estudio, informante, colaborador o incluso como investigador, sigue siendo la de un sujeto o sujeta subalterno. En la medida que estas jerarquías se han forjado dentro de historias locales, nacionales y globales de colonización, las propuestas más progresistas de investigación social “con” pueblos, comunidades o sujetos indígenas, o las que, por ejemplo, desarrollamos los propios investigadores e investigadoras mapuche, también deben ser puestas en tensión desde una lectura crítica.

Si consideramos algunas estadísticas sobre la adjudicación de proyectos de investigación CONICYT –Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica-, la principal fuente de financiamiento y promoción de la investigación en Chile, podemos ilustrar mejor algunos planteamientos sobre la subalternidad indígena en el campo de la investigación social.¹⁰

De acuerdo a Maribel Mora (2012), desde 1982 hasta el año 2011 CONICYT ha financiado 20.605 proyectos de investigación en sus distintas modalidades de concurso. De estos, 103 proyectos, es decir el 0.49%, tenían como “objeto de estudio” a alguno o varios de los nueve pueblos indígenas reconocidos como “etnias” en Chile, concentrándose preferentemente en el campo de la antropología, la historia, la etnohistoria, las comunicaciones, la literatura, entre otras. La mayor parte de estos proyectos fueron adjudicados por las principales instituciones de educación superior en Chile: La Universidad de Chile y la Pontificia Universidad Católica de Chile, ambas ubicadas en la capital del país. Ahora bien, ¿cuál es la participación indígena en estos proyectos?

En una sistematización preliminar, Maribel Mora (2012) precisa que de los 103 proyectos adjudicados y que tienen a los pueblos indígenas como “objetos de estudio”, sólo 17 (16.5%) consideran en sus equipos directos a personas indígenas, que en total suman 18, de las cuales 16 son mapuche. Cabe señalar además que, de estos proyectos, sólo uno de ellos fue adjudicado por una institución indígena, el Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, que entre los años 1997 y 1999 bajo

¹⁰ Los datos que se presentan han sido sistematizados por Maribel Mora Curriao (2012).

responsabilidad de Pablo Marimán ejecutó el proyecto “La Corporación Araucana (1938-1969): una aproximación desde la historia oral mapuche”.

Sin duda, no podemos reducir las desigualdades y jerarquías que se albergan en las prácticas de investigación social con pueblos indígenas, a un plano estadístico y cuantitativo. No obstante, estas cifras reflejan una tendencia y escenario en que los proyectos de investigación financiados por CONICYT, han constituido una elite de investigadores e investigadoras (vinculados principalmente a las dos universidades más prestigiosas de Chile), que les permite adquirir recursos, reconocimiento, empleabilidad y la posibilidad de adquirir nuevamente estos fondos. Es probable que un ejercicio similar de cuantificación de la participación indígena en proyectos de investigación social que se desarrollen en otros países y centros de investigación del “cuarto” o “primer mundo”, reflejen un escenario bastante similar a lo que sucede en Chile. Ello a contracorriente de la cada vez mayor profesionalización y visibilidad que en los contextos nacionales y transnacionales adquieren investigadores indígenas.

En este sentido, coincido con Aura Cumes (2011) –investigadora maya kakchikel- cuando sostiene que para las investigadoras e investigadores indígenas llegar a los espacios académicos y de investigación constituye el principio de algo más, en la medida que estos espacios constituyen “campos de poder” (Bourdieu 2002) en los que debemos luchar para que nuestras voces sean escuchadas y tengan legitimidad en medio de voces y elites académicas legitimadas. Al respecto, Stuart Hall ha prestado atención a estas luchas por

la representación, sosteniendo que en ellas podemos encontrar una primera fase que contempla el acceso y derecho a la auto-representación y una segunda caracterizada por una política propiamente tal de representación (Hall 2010). Ambas fases se encuentran entrelazadas y uno de sus principales ejes problemáticos consiste precisamente en la lucha que debemos desplegar para romper las relaciones jerárquicas con las cuales lidiamos cotidianamente, ya sea como estudiantes en un primer momento o como docentes e investigadores después. Estas contradicciones no son menores, pues estas jerarquías se establecen entre sujetos y sujetas que se posicionan desigualmente dentro de relaciones de clase, sexo/género, raza y edad, en una formación social e histórica donde también se inscriben y contribuyen a reproducir los espacios académicos. Dicho en otros términos: existen condiciones de jerarquía estructuradas por una historia colonial que al converger con la creciente neoliberalización de los espacios académicos, explican, entre otros procesos, por qué el lugar de los indígenas en la investigación social es la de un sujeto subalterno.

No es casual, por tanto, que cuando estas jerarquías estructuradas en los espacios académicos son impugnadas por investigadores indígenas o por colegas no indígenas, quienes gocen de un estatus de elite dentro de éstas, respondan con discursos que enfatizan en las diferencias de currículum que aparentemente nos separarían (Cumes 2011), hasta el descrédito de nuestros discursos en tanto “faltos de objetividad”, lo cual evoca las palabras racistas que el etnólogo Tomás Guevara en 1918 dedicara a su “ex-colaborador” Manuel Manquilef González, en su trabajo *La etnología araucana en el poema de Ercilla*:

Aquellos que se instruyen un poco adquieren la forma y exterioridad de la civilización que los rodea, pero en el fondo quedan agresivos en las palabras y en los conceptos, reconcentrados y con una gruesa dosis de odio para los de otra raza. Cuando escriben, son violentos y usan un naturalismo crudo y arrogante. Tratan por lo común cuestiones fáciles y de hecho sin elevarse en la disertación a las esferas del razonamiento superior (Guevara 1918: 287-288).

Me parece, por tanto, que el análisis de una *prosa de la contrainsurgencia*, no sólo adquiere relevancia para el estudio de discursos coloniales y hegemónicos presentes en la documentación histórica que refiere a los actos de protesta e insurgencia subalterna (Guha 1999). Sino también para aquellos que responden y se reproducen en los espacios académicos cuando nuestros discursos y prácticas interpelan, cuestionan y pretenden dismantelar relaciones de desigualdad y jerarquías socio-raciales que allí se anidan. En este sentido, tal vez debiéramos interrogarnos si de forma similar a como en los campos de disputa social y política indígena, el "multiculturalismo neoliberal" ha construido la dicotomía entre sujetos indígenas "permitidos" e "insurrectos" (Hale 2004, 2005, 2007a, 2007b; Hale y Millamán 2006), nuestra presencia en los espacios académicos también ha originado respuestas y representaciones similares por parte de quienes gozan de ciertos privilegios en la producción de conocimientos "sobre" nosotros. Aunque cabe advertir que nuestras agencias (conciencias y prácticas) político-intelectuales, como las de cualquier sujeto histórico, posean una complejidad y contradicción que torna difícil el encuadre dentro de una u otra categoría y representación.

Al plantear esto, mi interés no es caer en un "nativismo victimizante", desechar la teoría social "occidental" o aquellas propuestas

de investigación activista, descolonizada o de co-labor, sino enfatizar en la necesidad de iniciar una nueva relación crítica y más autónoma con éstas. En el campo de los estudios sobre la sociedad mapuche, por ejemplo, encontramos una amplia variedad de posicionamientos de distintos investigadores e investigadoras que hacen imposible afirmar que el campo de la "mapuchografía" sea homogéneo. Por el contrario, diversos análisis han contribuido significativamente con estudios sobre historia y realidad contemporánea mapuche, desclasificado documentos históricos importantes que nos permiten reinterpretar nuestros pasados o han trabajado orgánicamente con comunidades y organizaciones indígenas en procesos de defensa de derechos colectivos o recuperaciones territoriales.¹¹ Estos trabajos, investigadores e investigadoras, están contribuyendo a redefinir los modos de "producir" conocimiento sobre/ con los pueblos indígenas u otros grupos marginales y a re-pensar los sentidos que estas prácticas conllevan, aún cuando ocupen en muchos casos un lugar marginal dentro de los espacios académicos donde laboran.

De allí que resulte crucial interpelar, tensionar aún más las cosas, para explorar nuevas condiciones de diálogo con mayor humildad y crítica de nuestras propias ideologías, para dismantelar privilegios anidados en la investigación social que también han sido puestos en tensión desde algunas voces minoritarias de investigadores no indígenas dentro de los propios espacios

¹¹ Entre otros investigadores, podemos citar a Jorge Pinto en el campo de la historia; André Menard y Jorge Pavéz con la desclasificación de documentos; Roberto Morales, Aldo Vidal y Teresa Durán en el campo de la antropología; Martín Correa y Eduardo Mella en el ámbito del trabajo de reconstrucción territorial y la defensa de derechos colectivos.

académicos. En este sentido, la propuesta de Foucault (1988) sobre el carácter formativo del poder en los sujetos y que durante las últimas décadas se presenta con una marcada influencia en la investigación social en Chile, no sólo debiera ser útil para pensar las llamadas “sociedades objeto”, sino también para repensarnos a nosotros mismos/as. Es decir, para problematizar cómo se han configurado las estructuras a través de las cuales nos hemos constituido como investigadores o investigadoras y de qué forma nuestras prácticas y discursos también se inscriben dentro de jerarquías y relaciones de poder. Como sostuvo Bourdieu, “lo no analizado de todo análisis docto (tanto subjetivista como objetivista) es la relación subjetiva del científico con el mundo social y la relación (social) que supone esa relación subjetiva” (Bourdieu, 2009: 48).

Un análisis en esta línea también nos invita a pensar si mientras quienes asumen estar rompiendo esquemas metodológicos y teóricos coloniales con sus investigaciones, sus “sociedades-objeto” coinciden en dichas rupturas o consideran estar habitando un mundo postcolonial o decolonial. Dicho en otros términos, ¿puede existir una descolonización de la ciencias sociales y humanas ocupadas de los pueblos indígenas, sin una descolonización en las jerarquías socio-raciales, las estructuras y prácticas sociopolíticas, económicas y las formaciones ideológicas que están a la base de la producción de conocimiento? Tal vez un primer paso para responder esta interrogante sea impugnar el “nicho del salvaje” (Trouillot 2011), así como las lógicas y jerarquías que en el campo de la investigación social con pueblos indígenas ha originado.

III. Epistemología sujeto-objeto, posicionamientos contingentes y “lealtad” del “intelectual” indígena

Entre varios autores, Wallerstein (2006a) y Boaventura De Sousa Santos (2009) han sostenido que las raíces de las ciencias sociales se remontan al siglo XVI y se vinculan a la construcción del mundo moderno en su intento por desarrollar un conocimiento secular sistemático sobre “la realidad” y con validez empírica.

Para Wallerstein, la ciencia social se habría sustentado en dos premisas. La primera se fundaría en una visión teleológica que enfatizaba en la simetría entre presente y pasado, según la cual podrían alcanzarse certezas objetivas. La segunda, el dualismo cartesiano y la disociación entre naturaleza y seres humanos, materia y mente, mundo físico y mundo social, objetividad y subjetividad.

La locución cartesiana del *cogito ergo sum*, que alude al sujeto que piensa y luego existe abstraído de las condiciones situadas de su existencia social, en el campo de la investigación no sólo ha tenido como correlato la presunción de un sujeto que investiga “desde todas las posiciones y desde ningún lugar” (Haraway 1995: 329), para resguardar la “imparcialidad” del conocimiento producido. También dio origen a la construcción de la alteridad como fundamento de la relación entre el sujeto investigador y el pueblo indígena o colonizado investigado. Al respecto, Archie Mafeje ha sostenido que como tributaria del imperialismo y el colonialismo, “la antropología no sólo jugó un crítico papel en la subyugación de las gentes del Tercer Mundo, sino que también fue establecida desde la premisa de la alteridad, se

basó en la epistemología de sujetos y objetos" (2001: 23).¹²

La disociación entre un sujeto investigador y un objeto investigado, fue construida fijando y normando bajo la primera categoría al antropólogo, el investigador proveniente fundamentalmente de la metrópoli, la academia, el escritorio o gabinete etnográfico e historiográfico. Mientras que en la segunda, a los nativos, los pueblos indígenas o los sujetos colonizados. La antropología se generó como práctica de exploradores, viajeros y funcionarios coloniales para "conocer" a los pueblos "sin historia" (Wolf 2009). Este ejercicio de conocer a los "pueblos sin historia", que "iban entrando en ella" o se les había otorgado historicidad a partir de su colonización, tenía y tiene una metodología muy concreta, el trabajo de campo; y una técnica específica, la observación participante de un área en particular (Wallerstein 2006a: 25). Esta última, siempre "amenazando" la "objetividad" que debía descansar, ante todo, en la capacidad de desprenderse de cualquier sesgo subjetivo y distanciarse, por tanto, del objeto a investigar. La distancia que se fijó, no fue sólo de tipo espacial (metrópoli-colonia, centro-periferia, universidad-comunidad), sino también temporal. Pues el "otro", representado como "indio", "nativo", "natural", "aborigen", "originario" o "indígena" fue situado "fuera" de la civilización, instituido como parte de "sociedades simples", pero también anclado en un espacio temporal "no-coetáneo" (Fabian 1983), cuyos cambios sólo podían ser inducidos (Devalle 1983). De esta forma, si el "otro" ha sido

despojado de su capacidad e iniciativa histórica de acción, también lo fue en cuanto sujeto epistémico, pues su acción y creación intelectual fue reducida al "mito", a la "cosmovisión" o a la esfera del "conocimiento tradicional" apropiable mediante el registro etnográfico o en nuestros días mediante la biopiratería.

En este sentido, coincido con Edward Said cuando sostuvo que la antropología es, ante todo, una disciplina que se ha constituido históricamente, desde su mismo origen, mediante un encuentro etnográfico entre "un observador europeo soberano y un nativo no-europeo que ocupaba, por así decir, un estatus menor y un lugar distanciado, es recién ahora a fines del siglo XX que algunos/as antropólogos/as buscan, frente al desconcierto que sienten por el estatus mismo de su disciplina, un nuevo 'otro'" (Said 1996a: 34-35). Este nuevo "otro" que identifica Said, podría tratarse de "intelectuales indígenas" cuyos discursos son estudiados desde enfoques "meta-teóricos".

¿Qué implicancias tiene para investigadores indígenas el dualismo cartesiano, al enfatizar en la disociación entre un sujeto investigador y un objeto investigado como base para la objetividad e imparcialidad en la producción de conocimiento? En primer lugar, al naturalizar la posición del nativo, el indígena como objeto de investigación, se ha legitimado la práctica del investigador no indígena, como el sujeto que debe representarnos y hablar a nombre nuestro. Problema que, entre otros autores y autoras, ha sido cuestionado bajo la interrogante crítica formulada por Spivak (2003) en relación a si ¿puede hablar el subalterno? En segundo lugar, si logramos auto-representarnos y "producimos" conocimiento sobre nuestros contextos, habitualmente nuestras voces no adquieren

¹² Otras críticas similares han surgido desde la década de los '70, problematizando las raíces colonialistas de la disciplina antropológica vinculada a las representaciones de un sujeto observador y un objeto observado e investigado. Al respecto véase Asad (1975).

un estatus dialógico puesto que de inmediato emerge el cuestionamiento sobre la falta de “imparcialidad” de nuestras investigaciones, debido a que desde una perspectiva hegemónica sería imposible alcanzarla al ser “objetos” y “sujetos” de investigación a la vez.

La herencia de los dualismos y desdoblamientos como base para la investigación “imparcial”, incluso la encontramos de modo implícito en colegas más progresistas y críticos que en ocasiones nos interrogan respecto al cómo, en nuestra específica condición de agentes sociales por una parte y agentes “intelectuales”, “saltamos” entre una y otra esfera. La ambigüedad de esta interrogante radica en el porqué se dirige hacia nosotros y no es parte de la (auto) reflexión cotidiana de quienes nos interpelan, de sus propias prácticas y las posiciones que ocupan. Pues la condición de agente no sólo compete a los estudiosos indígenas y su relación con la investigación, sino también para quienes no adscriben a estas membrecías.

Una opción frecuente entre investigadores e investigadoras indígenas respecto a este cuestionamiento, ha consistido en adoptar modelos de investigación académica “científicamente” legitimados, reproduciendo muchas veces el carácter “extractivo” de la investigación social. Esta opción emerge ya sea como expresión de nuestros procesos “formativos” en el campo de las ciencias sociales y humanas, por la necesidad de evitar cuestionamientos a nuestro trabajo, pero también constituye la expresión de formas de acción subalternas a través de las cuales se busca romper la posición históricamente construida como “objetos de investigación”. Esto último, al intentar “superar” jerarquías, pero

contradictoriamente, reforzando las lógicas, prácticas y discursos que las reproducen. Esto hace que adquiera resonancia el planteamiento de Fanon en relación a la dialéctica colonial que introduce una configuración asimétrica, donde el colonizador o el sujeto dominante define y marca al sujeto colonizado, inscribiendo en este último el deseo de ser reconocido y legitimado por el primero, contribuyendo a la reproducción de patrones de dependencia y subalternidad (Fanon 1973).

Frente a estas concepciones y modos dominantes de hacer ciencia social, existen interesantes impugnaciones que han enfatizado en el carácter situado del conocimiento, como las desarrolladas desde el feminismo y las propuestas de investigación activista y de co-labor (Haraway 1995; Leyva y Speed 2008; Leyva 2011; Hale 2008; entre otros). Estos enfoques sostienen que “la visión desde todas las posiciones y desde ningún lugar” (Haraway 1995: 329) que reclama la ciencia social dominante con su lastre positivista, debe ser rebatida considerando que los teóricos e investigadores constituimos agentes situados dentro de formaciones sociales articuladas por jerarquías de clase, raza y sexo/género, lo cual influencia desde la elección de temas y problemas de investigación, las metodologías que desplegamos, así como los análisis que efectuamos. Sin embargo, conviene tener en cuenta que hablar de *conocimientos situados* no implica asumir una posición esencialista y reificada del lugar que puede ocupar, por ejemplo, un investigador indígena en la producción de conocimiento. Por el contrario, nuestros posicionamientos son siempre *contingentes*, se han forjado en la experiencia que hemos tenido y han tenido nuestros contextos sociales y familiares, dentro de una historia de poder y

colonización, en espacios de diálogo político y en los cruces de formación inter-disciplinarios (Nahuelpan et. al. 2012). Negar esto significa negar nuestra propia historia como sujetos históricos.

Es precisamente el carácter *contingente* de nuestros posicionamientos lo que con frecuencia limita la posibilidad de establecer categorías que logren captar la heterogeneidad de lo que se ha dado en definir como "intelectual" indígena y mapuche en particular, o bien que mientras una conceptualización puede interpelar a ciertos sujetos y sujetas en un momento determinado, en otros tiempos-espacios o para otros sujetos y sujetas no lo sea. En efecto, incluso entre quienes han optado por desarrollar un discurso que enfatiza en "la cosmovisión" o presentan una versión homogénea e idealizada de la complejidad social de los colectivos indígenas, han forjado sus experiencias en el marco de las transformaciones que las propias comunidades y pueblos han tenido dentro de relaciones más amplias que se articulan a contextos y relaciones nacionales y globales.

Sin embargo, nuestros posicionamientos *contingentes* no se hayan exentos de contradicciones. Una de estas precisamente constituye el interrogarnos respecto hasta dónde la lealtad al propio grupo, comunidad o pueblo del cual provenimos, puede o no limitar nuestra crítica y análisis de la dominación, la desigualdad y el colonialismo. Una opción o salida frente a esta contradicción puede ser concentrarnos en analizar las desigualdades asumiendo y denunciando que los orígenes de éstas se encontrarían en una contradicción principal y dicotómica entre colonizadores y colonizados, donde los primeros representados bajo la rúbrica del "mundo occidental" se

impondrían sobre nosotros y, por tanto, serían los culpables de todos nuestros "males y desgracias". Esta lectura parece ser una de las salidas que ha predominado en gran parte de los análisis que investigadores indígenas en América latina han desarrollado, o al menos una de las tendencias dominantes en lo que respecta a las lecturas sobre el colonialismo que han prevalecido hasta la década de los '80 influenciadas por las críticas al imperialismo y los planteamientos vinculados a la teoría de la dependencia.

Otra de las salidas, tal vez la más compleja y desafiante, pero que percibo se está desarrollando en nuevas generaciones de investigadores indígenas, constituye el esforzarnos por analizar las desigualdades y la dominación donde quiera que se presenten, como lo precisa Cumes (2011) en una (auto) reflexión sobre su experiencia de investigación como mujer maya kakchikel. Es decir, comenzar reconociendo que el colonialismo como fenómeno histórico arraigado en nuestras sociedades ha permeado prácticamente todas las esferas de la vida social e ideológica en la cual nos hemos desenvuelto, y que, por tanto, también se ha reproducido a través de los procesos de subjetivación y las agencias históricas de los propios sujetos y sujetas indígenas. En este sentido, me parece importante invitar a esta reflexión al intelectual palestino Edward Said, quien inspirado en Franz Fanon y Aimé Césaire sostuvo:

Según Fanon, el objetivo del intelectual nativo no puede ser simplemente de reemplazar al policía blanco con otro policía nativo, sino más bien lo que él mismo llamó, inspirándose en Aimé Césaire, la invención de nuevas almas. En otras palabras, aunque la supervivencia de la comunidad en períodos de extrema necesidad nacional es un valor inestimable al que el intelectual

está obligado a contribuir, la lealtad hacia la lucha del grupo para la supervivencia no puede llegar tan lejos en el intelectual que embote su sentido crítico o reduzca los imperativos del mismo, que son siempre los de ir más allá del problema de la supervivencia para plantear cuestiones de liberación política y críticas del liderazgo, presentar alternativas que a menudo se ven marginadas o rechazadas como irrelevantes para la batalla principal que se tiene entre manos. Incluso entre los oprimidos hay también vencedores y perdedores, y la lealtad del intelectual no tiene que restringirse únicamente a la marcha colectiva (Said 1996b: 55).

Reflexiones como las del intelectual palestino, también han sido realizadas por teóricas feministas afrodescendientes e indígenas que han demostrado cómo en los propios grupos colonizados y comunidades indígenas, las jerarquías de clase y raciales que habitualmente son situadas bajo análisis, se articulan a desigualdades de género,¹³ a lo cual también podríamos agregar de edad. Cuestión que demanda el desarrollo de lecturas más complejas sobre la dominación y la subordinación, para abrir nuevas perspectivas de transformación social, vinculadas a lo que Achille Mbembe (2010) ha propuesto como *auto-descolonización*. Noción que llevada al campo de la investigación social nos convoca a un desmantelamiento de las relaciones coloniales que no sólo compete a los grupos subalternos, sino también a quienes gozan de ciertos privilegios y de supremacía dentro formaciones sociales y nacionales estructuradas por jerarquías de raza, clase, género y edad.

¹³ Al respecto, en 1977 en la Declaración feminista negra de La Colectiva del río Combahee, se afirmaba: “Creemos que la política más profunda y potencialmente la más radical se debe basar directamente en nuestra identidad, y no en el trabajo para acabar con la opresión de otra gente (...) encontramos difícil separar la opresión racial de la clasista y de la sexual porque en nuestras vidas las tres son una experiencia simultánea”. Sobre este mismo punto, también pueden verse los trabajos de Hooks (2004), Brah (2004), Cumes (2009), Ramírez (2009), entre otras.

En una línea crítica similar, también resulta sugerente la propuesta de los Estudios Subalternos, donde la reelaboración del concepto gramsciano de “subalterno” giró entrelazada a un análisis crítico de las prácticas y las ideologías del imperialismo, la política marxista y el nacionalismo indio, demostrando cómo los modos y lógicas de poder puestos en marcha con el imperialismo, fueron reproducidos y reforzados luego de los procesos de independencia y descolonización política de las colonias.¹⁴ Considero que el estudio de trabajos como éstos y su lectura crítica y a contrapelo, pueden ayudarnos a re-pensar tanto el colonialismo hispano primero, chileno después, la política y las ideologías de la izquierda más ortodoxa frente a lo mapuche, como también analizar las contradicciones que encierra el nacionalismo mapuche y los proyectos de autonomía y libredeterminación que a nombre de una liberación como pueblo, ignoran la heterogeneidad de las identidades mapuche, el lugar que lo cotidiano tiene en la reproducción o desmantelamiento del colonialismo o la importancia de erradicar problemas como el hambre, la marginalidad, la servidumbre, la violencia intrafamiliar y patriarcal, entre otros, dentro de un proceso de “liberación nacional”.

Considero, por tanto, que la capacidad de crítica y análisis de la dominación y desigualdad no puede encontrar amarras en los vínculos, adhesiones o lealtades que como investigadores indígenas o mapuche tengamos con nuestros respectivos movimientos, tanto con aquellos más visibles como también con aquellos que no alcanzan notoriedad. Estos últimos también han contestado, negociado o resistido relaciones

¹⁴ Dos libros que compilan traducciones al español de algunos trabajos del grupo son el de Rivera y Barragán ([1997] 2007) y Dube (1999).

de desigualdad y exclusión desde espacios cotidianos y a través de prácticas complejas y contradictorias que hasta entonces no han sido visualizadas como expresiones políticas que se despliegan desde la marginalidad.

Por ello, resulta importante tener en cuenta que, como todo investigador o investigadora, constituimos sujetos públicos y, por tanto, desde el momento en que ponemos en circulación nuestros análisis, perdemos el control de lo que decimos (Said 1996: 30-31). De allí que descripciones acabadas de las formas de desigualdad internas que en ocasiones podemos realizar dada nuestra suerte de posicionamiento "privilegiado" en la dinámica de nuestras comunidades, organizaciones o movimientos, ciertamente pueden contribuir a develar dimensiones que frecuentemente estos últimos pasan por alto al privilegiar formas de dominación "externas" y concebidas como más relevantes de resolver, por sobre las desigualdades y opresiones cotidianas. Sin embargo, en contextos de conflicto territorial y de guerra de baja intensidad, como los que viven la mayor parte de los pueblos indígenas en nuestros días, esas mismas descripciones y análisis pueden ser utilizados, por ejemplo, como insumos para acciones de contrainsurgencia al develar nudos críticos, sensibles, dimensiones sobre las cuales profundizar divisiones y conflictos que decantan en los quiebres y desgastes de los propios movimientos y comunidades; tal como sucede en los contextos locales, donde industrias extractivas y energéticas presionan los tejidos sociales y comunitarios a la vez que recrean patrones históricos de despojo colonial.

Estas tensiones vienen a elucidar que aquellas "viejas" contradicciones entre investigación social y relaciones coloniales no desaparecen

con la llegada de investigadores indígenas al campo de la investigación social. Por el contrario, se reactualizan y coexisten con otras tensiones, como lo es el riesgo de institucionalizar la investigación indígena y mapuche en particular en los espacios académicos, a partir de una lucha por la representación en estos, pero que a su vez conlleva un distanciamiento de los procesos políticos y sociales desde los cuales un segmento significativo de investigadores indígenas se posicionan para desarrollar su crítica.

La forma que podrán adoptar estas contradicciones es un proceso histórico abierto e inconcluso, no sólo porque la progresiva llegada de investigadores indígenas a los espacios académicos se encuentra lejos de dismantelar las lógicas, jerarquías socio-raciales y clasistas que allí también se reproducen. Sino, ante todo, porque aún estando en estos espacios y dado el reacomodo de las formas de cooptación político-intelectual que experimentan las relaciones coloniales hoy en día, el lugar del "indio" en la investigación social continuará siendo el de un "ser y raza inferior" mientras no exista un dismantelamiento de las jerarquías socio-raciales, políticas, formaciones ideológicas y epistémicas que soportan el colonialismo.

Agradecimientos

A Enrique Antileo, Luis Cárcamo-Huechante, Herson Huinca Piutrin, Aura Cumes, Rachel Sieder, Xochitl Leyva y Charles R. Hale, por sus comentarios críticos a las ideas centrales que desarrollo en este artículo. También debo buena parte de las reflexiones que expongo a las discusiones que desarrollamos las y los integrantes de la Comunidad de Historia Mapuche.

Bibliografía

- Ancán, J. 2013. "‘Intelectuales mapuche’. ¿Recursos para la autonomía o una nueva categoría de etnoclasificación académica?. Algunos alcances desde la (auto) crítica. Ponencia presentada en Simposio Pueblos Indígenas, Saberes y Descolonización – III Congreso Internacional Ciencias, Tecnologías y Culturas. Santiago de Chile, 7-10 enero de 2013.
- Aristóteles. 1932. *La política*. Paris: Casa Editorial Garniers Hermanos.
- Asad, T. (Ed) 1975. *Anthropology and the colonial encounter*. New Jersey: Ithaca Press y Humanities Press.
- Aubry, A. 2007. "Los intelectuales y el poder. Otra ciencia social". *ContraHistorias* 8: 111-116.
- _____. 2011. "Otro modo de hacer ciencia. Miseria y rebeldía de las ciencias sociales". *Luchas ‘muy otras’. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. Baronnet, B. et al. (Eds). México: CIESAS - UAM - Universidad Autónoma de Chiapas. 59-78.
- Augusta, F. 1903. *Compendio de Historia Sagrada para uso de los niños que frecuentan las escuelas católicas*. Alemania: Tipografía Pontificia de B. Herder.
- Bartolomé, M. et al. 1971. *Declaración de Barbados. Por la liberación del indígena*. Barbados: Comité Defensa del Indio.
- Bourdieu, P. 2002. *Campo de poder, campo intelectual*. Buenos Aires: Editorial Montessor.
- _____. 2009. *El sentido práctico*. México: Siglo XXI.
- Brah, A. 2004. "Diferencia, diversidad, diferenciación". *Las Otras inapropiables*. Hooks, B. et al. (eds.) Madrid: Traficantes de sueños. 107-136.
- Chukwudi, E. 2001. "El color de la razón: la idea de ‘raza’ en la antropología de Kant". *Capitalismo geopolítica del conocimiento*. Mignolo, W. (Comp.). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. 1991. *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and consciousness in South Africa*. Chicago – Londres: The University of Chicago Press.
- Contreras, C. 2010. *Los Tratados celebrados por los Mapuche con la Corona Española, la República de Chile y la República de Argentina*. Tesis de Doctorado en Antropología. Berlín: Universidad Libre de Berlín.
- Crenshaw, K. 1991. "Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color". *Stanford Law Review* 43: 1241-1299.
- Cumes, A. 2009. "‘Sufrimos vergüenza’: mujeres k’iche’ frente a la justicia comunitaria en Guatemala". *Desacatos* 31: 99-114.
- _____. 2011. "La presencia subalterna en la investigación social: reflexiones a partir de una experiencia de trabajo". *Reflexiones desde nuestras prácticas políticas y de conocimiento situado*. Tomo II. Xochitl Leyva et al. México: Las Otras Ediciones. 214-249.
- Das, V. y Poole, D. 2008. "El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas". *Revista Cuadernos de Antropología Social* 27: 19-52.
- Devalle, S. 1983. "Antropología, ideología y colonialismo". *Estudios de Asia y Africa* 18: 337-368.
- Dube, S. (Comp.). 1999. *Pasados poscoloniales*. México: El Colegio de México.
- Errázuriz, F. 1866. "Correspondencia al Comandante en jefe de de las fuerzas expedicionarias de la costa de Arauco, Teniente Coronel don Cornelio Saavedra. Santiago, Noviembre 10 de 1866". *Memoria que el Ministro de Estado en el Departamento de Guerra presenta al Congreso Nacional de 1867*. Santiago de Chile: Imprenta Nacional Calle de la Moneda. Anexos: 1-4. Archivo Regional de la Araucanía.
- Fabian, J. 1983. *Time and the Other. How anthropology makes its objects*. New York: Columbia University Press.
- Fanon, F. 1973. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.
- Foucault, M. 1988. "El sujeto y el poder". *Revista mexicana de sociología* 50: 3-20.
- García, R. 1868. "Memoria del Intendente de Valdivia". Memoria que el Departamento de Interior presenta al Congreso Nacional de 1868. Santiago de Chile: Imprenta Nacional. 15-43. Archivo Regional de la Araucanía.
- Guevara, T. 1918. *La etnología araucana en el poema de Ercilla*. Santiago de Chile: Imprenta Barcelona.
- Guha, R. 1999. "La prosa de la contrainsurgencia". *Pasados poscoloniales*. Saurabh, D. (Comp.). México: El Colegio de México.
- Hale, Ch. 2004. "El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del ‘indio permitido’". Paz y democracia en Guatemala: desafíos pendientes. Memorias del Congreso Internacional de MINIGUA: Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado. Ciudad de Guatemala: MINIGUA. 51-65.
- _____. 2005. "Neoliberal multiculturalism: the remaking of cultural and racial dominance in Central America". *Polar* 28: 10-28.
- _____. 2007a. "¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala". *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. Lagos, M. y Calla, P. (Comp.). Bolivia: INDH / PNUD. 285-346.
- _____. 2007b. *Más que un indio. Ambivalencia racial y multiculturalismo neoliberal en Guatemala*. Guatemala: AVANCSO.
- _____. 2008. "Reflexiones sobre la práctica de una investigación descolonizada". Anuario 2007. Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica. Köhler, A. (Coord.) Chiapas: CESMECA - Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. 297-313.
- Hale, CH. y Millamán, R. 2006. "Cultural agency and political struggle in the Era of the Indio Permitido". *Cultural Agency in the Americas*. Sommer, D. (Ed.) Durham – Londres: Duke University Press. 281-304.
- Hall, S. 2010. "Nuevas etnicidades". *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Restrepo,

- E; Walsh, C.; Vich, V. (Eds.). Colombia-Perú-Ecuador: Envión Editores - Instituto de Estudios Peruanos - Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar - Universidad Andina Simón Bolívar. 305-313.
- Haraway, D. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La Reinención de la naturaleza*. Madrid: CATEDRA.
- Hills, P. 2000. *Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of Empowerment*. Londres - Nueva York: Routledge.
- Hooks, B. 2004. "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista". *Las Otras inapropiables*. Hooks, H. et al. (coord.). Madrid: Traficantes de sueños. 33-50.
- Huinca, H. 2012. "Los mapuche del Jardín de Aclimatación de París en 1883: objetos de la ciencia colonial y políticas de investigación contemporáneas". *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwun. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Nahuelpán, H. et al. (coord.) Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche. 91-120.
- La Colectiva del Río Combahee. 1988. "Una Declaración feminista negra". *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*. Moraga, Ch. y Castillo, A. (Comp.). San Francisco: Ism Press.
- Leiva, A. 1984. *El primer avance a la Araucanía, Angol 1862*. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.
- Leyva, X. 2011. "¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política". *Reflexiones desde nuestras prácticas políticas y de conocimiento situado*. Tomo II. Leyva, X. et al. (Eds.). *Las Otras Ediciones*. México. 592-629.
- Leyva, X. y Speed, Sh. 2008. "Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor". *Gobernar en la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. Leyva, X. et al. (Coord.). México: CIESAS - FLACSO. 65-107.
- Marimán, P. 2006. "Los Mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina". ... *Escucha Winka...! Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Marimán, P. et al. (Eds.). Santiago de Chile: LOM Ediciones. 53-127.
- _____. 2009. "Guerra y ganado en la conquista del Ngulumapu (1860-1867)". *Espacio Regional* 6: 35-60.
- Mbembe, A. 2010. *Sortir de la grande nuit. Essai sur la Afrique décolonisée*. Paris: La Découverte.
- Meillassoux, C. 2009. *Mujeres, graneros y capitales. Economía doméstica y capitalismo*. México: Siglo XXI.
- Ministerio de Guerra 1869. "Discusión de un plan de campaña y reducción de la Araucanía". *Correspondencia del Cuartel General del Ejército de la Frontera, 1869 a 1870*. Vol. 602. Santiago: Archivo Nacional de Chile.
- Mora, M. 2012. "Conocimiento indígena, investigaciones académicas y participación efectiva: una cuestión de derechos". *Seminario Acción Afirmativa para Sociedades Inclusivas*. Santiago de Chile: Fundación Equitas.
- Mora, M. 2011. "Producción de conocimientos en el terreno de la autonomía. La investigación como tema de debate político". *Luchas 'muy otras'. Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. Baronnet, B. et al. (Eds.). México: CIESAS - UAM - Universidad Autónoma de Chiapas. 79-110.
- Muyolema, A. 2001. "De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena' como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el meztiz(o)aje". *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos / contexto latinoamericano. Estado, cultura, subalternidad*. Rodríguez, I. (Ed.). Amsterdam - Atlanta: RODOPI. 327-363.
- Nahuelpán, H. 2012. "Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu". *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el País Mapuche*. Nahuelpán, H. et al. (Coord.). Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche. 123-156.
- Nizza, O. 1984. *Misión entre los araucanos (1848-1890)*. Villarrica: Diócesis de Villarrica.
- Palerm, A. 2008. *Antropología y marxismo*. México: CIESAS - UAM - UIA.
- Pamplona, I. 1911. *Historia de las misiones de los PP. Capuchinos en Chile y Argentina, 1849-1911*. Santiago de Chile: Imprenta Chile.
- Pavez, J. (Comp.). 2008. *Cartas Mapuche. Siglo XIX*. Santiago de Chile: CoLibris - Ocho Libros.
- Ramírez, R. 2009. "Nacionalismo tribal y sexismo: reflexiones desde las mujeres nativo-americanas de Estados Unidos". *Desacatos* 31: 35-50.
- Rivera, S. 1986. *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa de Bolivia, 1900-1980*. Ginebra: Naciones Unidas.
- _____. 2010. *Ch'ixinakax utxiwa, una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rugg, S. 1867. "Correspondencia al Señor Comandante del Vapor de Guerra Ancud. Queule, febrero 8 de 1867". *Memoria que el Ministro de Estado en el Departamento de Guerra presenta al Congreso Nacional de 1867*. Santiago de Chile: Imprenta Nacional Calle de la Moneda - Archivo Regional de la Araucanía. 138-140.
- Said, E. 1996a. "Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología". *Cultura y Tercer Mundo 1. Cambios en el saber académico*. González, B. (Comp.). Caracas: Editorial Nueva Sociedad. 23-59.
- _____. 1996b. *Representaciones del intelectual*. Barcelona: PAIDOS.
- Santos, B. 2009. *Una epistemología del sur*. México: Siglo XXI - CLACSO.
- Scott, J. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México: Ediciones ERA.
- _____. 1998. *Seeing like a States. How certain Shemes to improve the human condition have failed*. New Haven - Londres: Yale University Press.
- Spivak, G. 2003. "¿Puede hablar el subalterno?". *Revista Colombiana de Antropología* 39: 297-364.
- Trouillot, M. 2011. "La antropología y el nicho del salvaje: poética y política de la alteridad". *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*. Trouillot, M. Colombia: Universidad del Cauca - Universidad de los Andes. 43-77.
- Wolf, E. 2009. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

