

MOVIMIENTOS Y ESCRITURAS INDÍGENAS EN AMÉRICA LATINA DESDE UNA PERSPECTIVA DE LA HISTORIA GLOBAL: ¿UNA ETAPA DE DESEMERGENCIA INDÍGENA?

Indigenous Movements and Writings in Latin America from a Global Historical Perspective: A Phase of Indigenous De-emergence?

FERNANDO PAIRICAN* & DAMIÁN GÁLVEZ**

Fecha de recepción: 8 de junio de 2026 – Fecha de aceptación: 15 de junio de 2026

Resumen:

El artículo sostiene que la dinámica política del movimiento indígena en América Latina, en la diversidad de sus formas y expresiones, debe ser abordada desde una perspectiva epistemológica que reconozca su carácter global e interconectado. Por otro lado, argumenta que las escrituras y los intelectuales indígenas han desempeñado un papel central en la visibilización y reformulación de sus demandas, al tiempo que propone que la “historia global” ofrece herramientas analíticas pertinentes para comprender cómo las interacciones transnacionales configuran las trayectorias históricas indígenas. Por último, identifica el inicio de una nueva etapa, que llamamos de “desemergencia indígena”, la que estaría caracterizada por el retroceso de los derechos colectivos y por un creciente cuestionamiento de las producciones intelectuales de los pueblos originarios, en un contexto marcado por la reactivación de discursos y prácticas que pueden asociarse a formas de racismo encubierto.

Palabras clave: movimiento indígena, historia global, intelectuales indígenas, América Latina.

Abstract:

The article argues that the political dynamics of the Indigenous movement in Latin America, in the diversity of its forms and expressions, must be addressed from an epistemological perspective that recognizes its global and interconnected character. At the same time, it contends that Indigenous writing and intellectuals have played a central role in making their demands visible and in reformulating them. It further proposes that global history offers relevant analytical tools for understanding how transnational interactions shape Indigenous historical trajectories. Finally, it identifies the emergence of a “new stage of Indigenous de-emergence,” characterized by a rollback of collective rights and by a growing questioning of Indigenous intellectual productions, within a context marked by the resurgence of discourses and practices that may be associated with forms of covert racism.

Keywords: Indigenous movements, Global History, Indigenous intellectuals, Latin America.

* Doctor en Historia. Académico de la Pontificia Universidad Católica de Chile. ORCID: 0000-0003-3775-4589. Correo-e: fernando.pairican@uc.cl.

** Doctor en Antropología Social y Cultural. Postdoctorante y docente de la Pontificia Universidad Católica de Chile. ORCID: 0000-0001-6630-7046. Correo-e: damian.galvez@uc.cl.

Este artículo forma parte de los proyectos FONDECYT N° 1240078 y FONDECYT N° 3240693.

A la memoria de José Bengoa.

Escrituras, identidades y procesos globales

Con profundo pesar supimos del fallecimiento de José Bengoa (1945-2026) mientras nos encontramos preparando la edición del dossier temático del presente número de la revista *Antropologías del Sur*. José Bengoa fue un profesor e investigador a quien consideramos una figura clave del pensamiento latinoamericano, Premio Nacional de Humanidades y Ciencias Sociales (2025) y uno de los principales académicos que influyó en la creación de políticas públicas que fueron determinantes en la movilidad social del mundo indígena en Chile después de 1990. Su obra constituye un referente obligado para un proyecto intelectual que asumió la tarea de repensar, de manera crítica y comprometida, las revueltas campesinas, los derechos de los pueblos indígenas y la historia rural de Chile, impulsado por un genuino interés por contribuir a la construcción de sociedades democráticas más justas e igualitarias. Sin lugar a dudas, José Bengoa es un intelectual público que nos deja una producción historiográfica de amplio alcance, cuyo impacto continuará siendo decisivo tanto en el ámbito académico universitario como en los debates públicos contemporáneos.

Por ello, a lo largo de nuestra argumentación nos proponemos entablar un diálogo sostenido con su obra, colocando especial atención en aquellos aportes teóricos y metodológicos que han enriquecido la discusión sobre las identidades culturales y los movimientos indígenas en América Latina, así como en las diversas formas de expresión política que estos han desarrollado en escalas locales, regionales y transcontinentales.

Su libro *La emergencia indígena en América Latina* vio la luz por primera vez hace veinticinco años. En vista del tiempo transcurrido resulta

oportuno reflexionar sobre lo que Bengoa (2000) se propuso hacer en él y cómo fue recepcionado por sus lectores. Lo escribió como antropólogo, pero también recurrió a la historia social, la ciencia política y el derecho internacional. Procuró adaptar su trabajo a la forma del ensayo, tal como lo había hecho previamente en *La comunidad perdida* (Bengoa, 1996). Intentó, asimismo, pensar las desigualdades sociales desde temporalidades superpuestas, en las que la cuestión indígena aparece como un proceso aún en curso: “la primera fase del ciclo [...] permitió instalar la cuestión de la etnicidad en América Latina. La segunda fase que observamos recién comienza, y planteará el desafío de construir una nueva forma de ciudadanía indígena. Es una segunda fase del proceso de *descolonización interna*” (Bengoa, 2009, p. 19).

Cuando Bengoa emprendió el proyecto de poner de relieve el problema indígena, este se encontraba en un momento de extenso estudio. Una pluralidad de voces provenientes de distintos contextos geográficos e intelectuales había dado forma al debate durante las últimas décadas del siglo XX (Rivera Cusicanqui, 1984; Lienhard, 1992; Stavenhagen, 1996). Cabe recordar que, luego de 1992, en el contexto de las conmemoraciones por el quinto centenario de la Conquista de América, los movimientos indígenas cobraron mayor protagonismo en la agenda política a nivel continental. En Chile, como ejemplo, está la marcha por los 500 años de resistencia en Temuco, que propició la aparición de la *Wenufoye*¹ o bandera mapuche del Consejo de Todas las Tierras. En el resto del continente, podemos mencionar el levantamiento popular de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en Quito, entre 1990 y 1992, del cual surgirá posteriormente el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik; y la insurrección armada del Ejército Zapatista

de Liberación Nacional (EZLN) el 1 de enero de 1994, en Chiapas.

En ese sentido, podría decirse que Bengoa orientó sus reflexiones en torno a las relaciones interétnicas en un trasfondo político marcado por una creciente conflictividad y por un mayor reconocimiento de la diversidad cultural; sin embargo, en la mayoría de los casos, se trató de un reconocimiento fundamentalmente normativo, carente de una implementación jurídica efectiva (Valladares, 2008). Por otro lado, destacó la capacidad de agencia política del sujeto indígena en la modernidad latinoamericana, concebido como un actor cada vez más inserto en los espacios de deliberación pública, “sentado en la mesa de las disputas, de los debates, de las negociaciones, de las construcciones de obras de infraestructura, de los conflictos medioambientales, de la contradictoria elaboración de nuestra cultura” (Bengoa, 2000, p. 12).

En este escenario, se vuelve imprescindible plantear algunas interrogantes que, en cierto modo, estructuran los ejes temáticos del presente dossier: ¿Cómo interpretar la política indígena en el presente más inmediato? ¿Qué formas ha asumido la protesta de los pueblos indígenas en un contexto signado por el crecimiento de la ultraderecha? ¿Qué papel ha desempeñado la circulación de un vasto corpus de obras literarias de autoría indígena en la formulación, visibilización y resignificación de sus principales reivindicaciones?

Con la derrota del proceso constituyente en Chile y el triunfo electoral de Jorge Quiroga en Bolivia, es posible plantear que en el desarrollo del movimiento indígena en América Latina desde finales del siglo XX, tras las etapas de emergencia y consolidación, ha comenzado una fase

de desemergencia, caracterizada por el retroceso en diversos derechos afirmativos construidos desde los movimientos indígenas y reconocidos por diversas normativas en los Estados de América Latina. Desde nuestro punto de vista, la adopción de una aproximación teórica que incorpore el análisis de procesos sistémicos globales (Friedman, 2001) es fundamental para responder las preguntas planteadas y, más aún, para comprender mejor las complejas articulaciones entre las dinámicas globales y los contextos locales. A nuestro juicio, es posible sostener que los intelectuales indígenas no solo desempeñaron un rol relevante en relación con la realidad social de sus colectivos, sino que también elaboraron reflexiones críticas sobre su posicionamiento en la sociedad y crearon nuevas formas de intervención orientadas a disputar y transformar la histórica condición de dominación de los sujetos subalternos (Arroyo, 2023).

Tampoco es aventurado suponer que este planteamiento acompañó a José Bengoa en algún momento. En términos generales, su hipótesis podría sintetizarse del siguiente modo: la aceleración del tiempo globalizado, con su trama de interconexiones, intensificaciones y desplazamientos, dio lugar a un conjunto de fenómenos, movimientos, actores y circunstancias culturales que propiciaron un mayor acercamiento entre las distintas comunidades nacionales y locales, lo que abrió, a la vez, nuevas expectativas en las poblaciones (Bengoa, 2000, pp. 32-33).

Con todo, no deja de resultar llamativo el repertorio teórico al que recurre para pensar el fenómeno de la globalización. En el primer capítulo de *La emergencia indígena*, Bengoa (2000) se apoya de manera reiterada en la obra de Anthony Giddens (1996), cuya influencia —no menor— se vincula a la formulación de la denomina-

da “tercera vía” y a los intentos de “renovación” de la socialdemocracia europea. Esta elección, a nuestro entender, toma una posición que privilegia ciertas lecturas de la globalización en desmedro de otras perspectivas potencialmente más productivas para una comprensión crítica del tiempo histórico globalizado, como las propuestas desarrolladas por Arjun Appadurai (1996) o Ulrich Beck (1998), cuyos enfoques permiten problematizar con mayor radicalidad las lógicas culturales de circulación, riesgo y desanclaje propias de la modernidad tardía.

En otro orden de cosas, bastante bien se ha marcado el hecho de que las identidades indígenas –durante largo tiempo relegadas casi exclusivamente a los dominios de la oralidad, la espiritualidad y la naturaleza (Zapata, 2013)– se han desplazado hacia un espacio de creciente visibilidad y disputa política. Este tránsito no solo reconfigura los modos de subjetivación colectiva, sino que sitúa las demandas indígenas en el centro de las luchas contemporáneas por el reconocimiento y la redistribución (Benhabib, 2006; Fraser, 1997). En este marco, la politización de la cultura deja de ser un fenómeno periférico para convertirse en un eje constitutivo de la conflictividad social contemporánea (Wright, 1998).

En el momento presente, como es sabido, en diversas regiones del mundo se debaten los alcances, las limitaciones y los efectos de las denominadas “políticas de la identidad”, cuya tendencia a dividir las formas de identificación subjetiva dificulta una articulación efectiva entre lo particular y lo universal (Richard & Arditi, 2025). En este contexto, resulta pertinente interrogarse por las consecuencias que podría tener para la política contemporánea un particularismo que renuncie al principio de universalidad. En tal sentido, cabe sostener que la política del multiculturalismo libe-

ral no debería cristalizarse en una “pura lógica de la diferencia” (Laclau, 2010, pp. 125-143); por el contrario, requiere de un movimiento que articule dialécticamente lo particular con lo global. Como advierte Laclau (2010), dicha articulación “no puede ser construida a través de una pura política de la diferencia, sino que debe apelar, como condición misma de su constitución, a principios universales” (p. 129).

Es propio del trabajo antropológico enfrentarse al problema de “cómo combinar la pertenencia a una sociedad cada vez más global, con la identidad particular de una comunidad” (Bengoa, 1996, p. 8). Por ello sostenemos que la dinámica política del movimiento indígena, en sus diversas modalidades, requiere ser abordada desde una perspectiva epistemológica que reconozca su carácter global, relacional e interconectado. Ello supone no solo describir trayectorias y repertorios de acción, sino también comprender la configuración de redes transnacionales de vínculos, intercambios y alianzas que han reconfigurado el campo de lo político indígena en las últimas décadas. En este entramado, las escrituras indígenas y las redes intelectuales no constituyen meros soportes de expresión, sino que operan como dispositivos activos de producción de sentido, intervención política y rearticulación de horizontes colectivos. En esta línea, como sugiere Bengoa (2000):

Es un grito proveniente de lo más profundo de la historia americana. Analizar lo que piensan los indígenas, las exigencias de nuevos derechos, tiene por cierto una doble dimensión. Por un lado nos permite comprender el fenómeno “del otro”, el carácter del movimiento indígena, pero por otra parte, nos posibilita analizar lo que son y quieren ser las sociedades latinoamericanas. Es el *espejo del criollo* (p. 15).

Es oportuno llamar la atención sobre un detalle explicativo del modo con que se presenta el

problema de la identidad en la política contemporánea. En efecto, buena parte de quienes han reflexionado sobre el multiculturalismo en Chile y en América Latina –Claudia Zapata, Guillaume Boccara, Patricia Richards, María Luisa Femenías, Claudia Briones, Héctor Díaz-Polanco, Charles Hale, Laura Valladares, David Lehmann, Donna Lee Van Cott, entre otros– coinciden en vincular esta problemática con un conjunto de nociones afines, tales como el reconocimiento, la redistribución, la diferencia y la interculturalidad, subrayando que la identidad colectiva opera como uno de los principales puntos de partida para la movilización política. Después de todo, las luchas por el reconocimiento también son luchas por la construcción de identidades colectivas (Máiz, 2004).

Pero en los últimos años se ha incorporado al debate una vertiente liberal sobre los fundamentos y alcances de las políticas multiculturales en Chile. Desde este enfoque, diversos autores han sostenido que el reconocimiento de los derechos diferenciados no solo tensiona los principios igualitarios del liberalismo, sino que incluso podría contribuir a su debilitamiento y, en consecuencia, a una erosión de las bases mismas de la democracia liberal. En nuestra perspectiva, más que una posición homogénea, es posible identificar al interior del liberalismo al menos dos vertientes diferenciadas. Por una parte, una orientación restrictiva, que tiende a considerar las políticas de reconocimiento como formas de “privilegio” incompatibles con la igualdad formal; por otra, una línea de carácter más filosófica que, desde el horizonte de la tradición liberal, advierte que las políticas de acción afirmativa podrían comprometer los propios fundamentos de la democracia (Mascareño & Le Foulon, 2024; Loewe, 2023; Fuentes, 2021).

Lejos de permanecer circunscritas al plano teórico, estas discusiones han tenido una proyección concreta en el ámbito político reciente. Así lo evidencian, por ejemplo, los procesos de desestabilización política en la región –como el golpe de Estado contra el gobierno de Evo Morales en 2019– y las controversias en torno al proceso constituyente chileno, en las que emergieron discursos antiindígenas que intentaron consagrar algunas medidas multiculturales en una perspectiva neoliberal durante el segundo proceso constituyente. En este sentido, cabe sostener que nos encontramos ante una inflexión histórica en el desarrollo de las políticas de acción afirmativa y en la trayectoria de los movimientos indígenas en América Latina.

¿Una nueva etapa de desemergencia indígena?

Con la derrota del proceso constituyente en Chile que reconocía como pilares de un nuevo Estado la plurinacionalidad y la autonomía, asistimos al fin de la segunda etapa de la emergencia indígena. La crisis del segundo gobierno de Evo Morales y la irrupción de una movilización social con una fuerte raigambre cristiana por parte de una nueva derecha constituyeron corrientes subterráneas de una restauración conservadora que luego alcanzó importantes triunfos electorales en El Salvador, Argentina y Chile. Vale decir, asistimos a una “coyuntura crítica” a un nivel que aún no ha concluido (Aedo et al., 2024).

Los pueblos indígenas en Chile participaron vía escaños reservados en el histórico proceso constituyente y en su activa intervención retomaron diversos planteamientos teóricos y políticos creados por los movimientos indígenas en América Latina en torno a la autodeterminación, la plurinacionalidad, la interculturalidad y los de-

rechos de la naturaleza². El mismo expresidente Gabriel Boric, tras triunfar en las primarias presidenciales, declaró el 18 de julio de 2021 que “si Chile fue la cuna del neoliberalismo, también será su tumba” (León, 2021).

En aquellos días, la acción política de diversos movimientos sociales acompañó esa subjetividad con un trabajo intenso al interior de la Convención Constitucional. Unos meses después, específicamente el miércoles 23 de marzo de 2022, los constituyentes consensuaron avanzar hacia la construcción de un “Estado Plurinacional e Intercultural que reconoce la coexistencia de diversas naciones y pueblos en el marco de la unidad del Estado”, así como el reconocimiento del derecho de los pueblos originarios “a la autonomía y al autogobierno”. En paralelo, propusieron un artículo que establecía que los pueblos indígenas tendrían acceso “al pleno ejercicio de sus derechos colectivos e individuales” (Pairican, 2022). Más allá del resultado electoral, este hecho marcó un hito en el desarrollo de los procesos etnopolíticos del país ya que por primera vez las colectividades indígenas tuvieron la oportunidad de intervenir directamente en la discusión constitucional.

Durante esos años, fue posible afirmar que Chile se plegaba a lo que José Bengoa calificó como una “segunda etapa de la emergencia indígena”. Esto implicaba la construcción de una nueva ciudadanía, la apropiación de los instrumentos institucionales y la etnización de las estructuras del Estado a través de un proyecto plurinacional (Bengoa, 2009), o lo que también se ha denominado la “etnización de la política” y la “politización de la etnicidad” (Assies & Gundermann, 2007). Uno de los objetivos planteados por este segundo proceso, desde la perspectiva de Bengoa, consistía en superar el “colonialismo inter-

no” (González Casanova, 2002 [1965]), avanzar hacia un proyecto de reconocimiento pluralista y afirmar el derecho a la autonomía de los pueblos indígenas³. Sin embargo, la derrota de la primera propuesta constitucional, con 55,76 % de los votos de los chilenos en contra en 2023 no solo marcó el fin de esta segunda etapa, sino también el cierre de un ciclo de gobiernos de izquierda en América Latina, que había sido iniciado por Lula da Silva en Brasil, reforzado por Evo Morales en Bolivia y concluido con el triunfo de Gabriel Boric en Chile.

La combinación de diferentes crisis ha sacudido al continente en los últimos años y repercutido electoralmente en la ciudadanía, que se ha inclinado hacia gobiernos de derecha, caracterizados por un fuerte componente discursivo crítico frente a los derechos indígenas, ecológicos y de género. En el plano económico, estas orientaciones han enfatizado una mayor explotación de los recursos naturales como vía para impulsar el crecimiento, lo que entra en tensión con los avances en materia de derechos colectivos. Lejos de tratarse de un fenómeno exclusivamente local, asistimos a una reconfiguración de alcance internacional, uno de los ejes que aborda este dossier, titulado “Movimientos y escrituras indígenas en América Latina desde una perspectiva de la historia global”, desde diversos puntos de vista y enfoques analíticos.

En este contexto, sostenemos que nos encontramos ante una nueva fase que marca el fin de la etapa de consolidación de la emergencia indígena y el inicio de un proceso de “dese-emergencia”, caracterizado por el retroceso de los Estados plurinacionales y por un creciente cuestionamiento a las producciones intelectuales, tanto individuales como colectivas, de los pueblos indígenas. Una figura que condensa de

manera elocuente estas tensiones es la de Elisa Loncon Antileo, quien, tras presidir la Convención Constitucional en Chile, fue objeto de una sostenida persecución por parte de sectores parlamentarios de derecha que, haciendo un uso indebido de las normativas existentes, pusieron en cuestión tanto sus grados académicos como sus planteamientos intelectuales.

Pero Loncon no ha sido, en ningún caso, la única intelectual indígena cuestionada y agredida por actores contrarios a los derechos de los pueblos originarios. En Bolivia, durante la crisis de 2019, la violencia política adquirió una dimensión particularmente grave: la residencia de Álvaro García Linera –exvicepresidente– fue atacada, su biblioteca incendiada y el propio intelectual forzado al exilio temporal en Argentina. En una entrevista concedida a *El País* pocos días después de estos hechos, García Linera sintetizaba el trasfondo simbólico de dicha violencia: “cuando los golpistas entran al Gobierno llevan la Biblia porque los indios no tienen alma. ¿Y qué hacen? Queman la *wiphala* (la bandera indígena). Está claro su resentimiento. Es un resentimiento muy duro contra esta igualación inconsulta de estos indios alzados” (Ballesteros, 2020).

Desde esta perspectiva, tales acontecimientos pueden leerse menos como irrupciones excepcionales que como la manifestación visible de corrientes subterráneas de mediana duración que atraviesan las sociedades latinoamericanas. Nos referimos al avance de segmentos conservadores que, a través de retóricas abiertamente antiindígenas, buscan reconfigurar el orden social bajo los parámetros de un nuevo multiculturalismo. Esta dinámica se inscribe, a su vez, en una transformación más amplia que Olaf Kaltmeier (2018) ha conceptualizado como un proceso de “refeudalización global”. Según el autor, vivimos

un cambio de época marcado por el fin de los gobiernos postneoliberales y el fenómeno de una nueva concentración de la riqueza en el marco de un capitalismo transnacional que reproduce estructuras neofeudales, donde el crédito ha creado nuevas formas de servidumbre.

En este escenario, el multiculturalismo parece haber adquirido un renovado impulso en el marco de diversas corrientes de pensamiento de derecha en América Latina, las cuales han contribuido teóricamente a revertir los avances de la interculturalidad *crítica* para volver a instalarla en su perspectiva *funcional* (Walsh, 2009). Es decir, revertir la interculturalidad caracterizada por argumentos de transformación social para reactivar el multiculturalismo entendido fundamentalmente como intercambios entre culturas diversas. Al mismo tiempo que se despolitiza, se la priva en sus ámbitos de transformación de los aspectos estructurales que generan las desigualdades de larga duración. Es en este horizonte donde los derechos indígenas han sido crecientemente resignificados en el debate público chileno como “privilegios”, en la medida en que se cuestionan los patrones de poder global que organizan la desigualdad estructural de América Latina desde la conquista europea (Quijano, 2000).

Los dos procesos constituyentes en Chile se inscriben en un contexto internacional de transformaciones sociales y políticas de gran profundidad. Si bien presentan particularidades y diferencias, las escrituras y los dirigentes de los movimientos indígenas adquirieron en ellos una densidad particular y, al mismo tiempo, incidieron en las dinámicas históricas a escala global. De hecho, en las últimas décadas, los foros internacionales y los encuentros de académicos, dirigentes y movimientos políticos –tanto institucionales como extrainstitucionales– dan cuenta de una nueva di-

námica que nos obliga a situar la corriente de la “historia global” como un marco de comprensión de las transformaciones que comenzaron a experimentarse en los territorios indígenas hacia fines del siglo XX y que hoy, bajo otras condiciones de posibilidad, se manifiestan con mayor claridad a partir de la expansión del capitalismo y de las diversas formas de adaptación y resistencia desplegadas por los movimientos étnicos.

Como ha planteado Conrad (2017), la historia global puede entenderse como un enfoque orientado a analizar las dinámicas de movilidad, circulación e intercambio que atraviesan y exceden las fronteras nacionales. Analizar, por lo tanto, las conexiones y entrelazamientos de dirigencias, intelectuales y organizaciones permite comprender los cambios estructurales de esta dinámica y, al mismo tiempo, iluminar las transformaciones internas de las distintas formaciones nacionales. En este sentido, recurrir a esta perspectiva no supone únicamente un desplazamiento teórico-metodológico, sino también una toma de posición crítica frente a aquellas premisas nacionalistas que, en diversos contextos, han sido movilizadas para oponerse a los derechos indígenas y a partir de las cuales se han reactivado formas de “racismo encubierto” y reinscrito elementos coloniales en el presente (Rivera Cusicanqui, 2010; Kaltmeier, 2018).

En esta línea, los movimientos e intelectuales indígenas, al articular redes y vínculos internacionales, no solo amplían sus repertorios de acción, sino que también producen efectos significativos en la esfera pública. Desde ahí pueden observar los grados y modos de integración intelectual y política para complementar las variables endógenas de los procesos históricos. Como sugieren Riojas y Rinke (2022) para el caso latinoamericano, no significa posicionar a los actores como en-

tes pasivos ante las transformaciones, sino como un “conjunto de interconexiones que calibran de manera más armoniosa a las partes que lo constituyen, con la finalidad de demostrar que América Latina es un actor clave que no se pondera en sus verdaderas dimensiones” (pp. 16-17).

En términos convergentes, Sergio Serulnikov (2023) plantea que el señalado giro global en la historiografía responde, en gran medida, al interés por rastrear los precedentes, prefiguraciones o raíces del estado actual de las sociedades contemporáneas. Desde esta perspectiva, y parafraseando a Castro (2017), podríamos sostener que estos procesos han derivado en consecuencias insospechadas en las mismas sociedades indígenas en la medida en que sus organizaciones, escrituras y militancias han comenzado a pensarse a sí mismas como parte de una *comunidad transnacional imaginada*.

Movimientos indígenas, encuentros internacionales y expresiones políticas

Luego de los Encuentros de Barbados (1971 y 1977) (Bartolomé et al., 1971; Declaración de Barbados II, 1977) y del progresivo declive de la hegemonía del Instituto Indigenista Interamericano —fundado en 1940 en la ciudad de Pátzcuaro— comenzó a configurarse una nueva organización transnacional de intelectuales y dirigentes indígenas en el continente. Uno de ellos fue el Consejo Indio de Sudamérica (CISA), que ejerció una gran influencia política en las discusiones durante esos años a través del indianismo como ideología, pero abriéndose a la creación de instituciones mediadoras entre el Estado y los pueblos originarios (Chihuailaf, 2018). Tal vez esto último marcó su pérdida de hegemonía en la década de 1990, cuando la gran revuelta indígena (Pairican, 2014) tensionó las políticas de acción afirmativa

y promovió con mayor fuerza la emergencia de movimientos orientados a la autodeterminación, así como una crítica más radical al papel de la Iglesia en los procesos de evangelización.

En paralelo, y en el marco de las conmemoraciones del quinto centenario de la conquista de América, a mediados de los años noventa, la CONAIE convocó a un encuentro internacional que, junto con manifestar su rechazo a las celebraciones oficiales y la visita de los reyes de España al continente, tuvo como objetivo establecer mecanismos de articulación política e incidir en los procesos de reforma constitucional orientados al reconocimiento de los derechos indígenas. En este contexto, se ratificó “nuestro indeclinable proyecto político de autodeterminación y conquista de nuestra autonomía, en el marco de los Estados Nacionales” (Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios, 1990).

Una década más tarde, tras el triunfo del Movimiento al Socialismo (MAS) en Bolivia en 2005, se intensificaron algunas instancias de encuentros internacionales. Uno de los más destacados fueron los encuentros anuales, entre 2011 y 2021, organizados bajo el título de Encuentros Internacionales Retos y Desafíos en la Construcción de Estados Plurinacionales. Al menos seis encuentros fueron realizados y entre los diversos aspectos que se trataron destacan la defensa del proceso político boliviano y la creación de instancias de movilizaciones regionales bajo la consigna de “construir Estados Plurinacionales” con la participación de organizaciones, pueblos y naciones.

El sexto encuentro adquirió especial relevancia para el caso chileno, pues se desarrolló de manera simultánea al proceso constituyente impulsado tras el estallido social de 2019, en cuyo marco

emergió con fuerza la demanda por el reconocimiento plurinacional del país. Este escenario coincidió, además, con un contexto regional marcado por la criminalización de dirigentes y autoridades indígenas en países como Guatemala, Honduras, Colombia e incluso Chile. Las/os dirigentes anunciaban una “vuelta a la oscuridad” debido al avance de los gobiernos de derecha en América Latina, aunque mantenían una expectación respecto a los sucesos en Chile. De hecho, se propuso “realizar procesos reflexivos en otros escenarios (territorios, como el Lafquenche) tomando en cuenta la coyuntura de los países que se encuentran en procesos de construcción de Estados Plurinacionales” (Sexto Encuentro Internacional Retos y Desafíos en la Construcción de Estados Plurinacionales, 2021).

Asimismo, otros movimientos que operan al margen del Estado, como el zapatismo en México, también han impulsado encuentros internacionales. En diciembre de 2024, y el 1 y 2 de enero de 2025, bajo el nombre de Ecos de la Primera Sesión de los Encuentros de Resistencia y Rebelión, el EZLN reunió a diversos simpatizantes, intelectuales y dirigentes de organizaciones de América Latina. Ya en 2005, a través de la “Sexta Declaración de la Selva Lacandona”, esta organización había planteado que su objetivo era ser los articuladores de un proyecto al margen del Estado, denominado “autonomía desde abajo”. En la óptica del zapatismo, su movimiento debía ser más amplio que solo luchar por los sujetos indígenas, el objetivo era “luchar junto con todos los que son gente humilde y simple como nosotros, y que tienen gran necesidad y que sufren la explotación y los robos de los ricos y sus malos gobiernos aquí en nuestro México y en otros países del mundo” (EZLN, 2005). En el encuentro de 2025, permeado por la violenta invasión de Israel sobre Palestina, pero sin exculpar a Ha-

mas, sobre todo los crímenes a civiles, Marcos preguntaba: “¿Qué venganza es más justa? [...] nos tienen discutiendo sobre el número de crímenes” (EZLN, 2024-2025).

Tomando esto en consideración, la distinción entre una autonomía “desde arriba” y una “desde abajo”, esto es, en relación o en ruptura con el Estado, no constituye únicamente una reflexión elaborada por intelectuales indígenas, sino también una toma de posición política al interior de los propios movimientos. Este debate puede rastrear-se, en parte, en las discusiones abiertas durante la Guerra Fría y en sus efectos sobre los procesos de descolonización, que contribuyeron a configurar la autodeterminación tanto como un concepto articulador de la acción política como un eje central de las escrituras indígenas. De igual modo, la consolidación del indianismo como corriente de pensamiento tuvo un impacto sostenido en las producciones escriturales indígenas en América Latina y ha influido en diversas generaciones a lo largo del continente (Pairican, 2024).

Las escrituras indígenas como forma de pensamiento situado

De acuerdo con Claudia Zapata (2013), los intelectuales indígenas son sujetos políticamente situados en un espacio específico de enunciación, lo que remite a la necesidad de incorporar el calificativo indígena “como anclaje político-cultural, transformándose así en el eje que articula las distintas prácticas intelectuales que ellos realizan” (p. 76). Esta conceptualización permite reducir la distancia entre estos actores y la sociedad y evitar su representación como un grupo social elitizado. En el caso indígena, la autora sostiene que “esta amplitud permite resolver de partida dos cuestiones: la primera, evitar suponer que solo quienes aquí se llaman intelectuales

indígenas tienen la capacidad de pensar y crear conocimiento entre los miembros de estas sociedades; y la segunda, que solo estos sujetos serían merecedores de tal denominación” (Zapata, 2016, p. 78).

En una publicación anterior, Zapata (2005) propone una definición complementaria del intelectual indígena, en la que subraya que este sector de la población se orienta, fundamentalmente, a “poner fin a la subordinación que inferioriza a los indígenas y desconoce los logros de su trayectoria cultural e histórica; en otras palabras, lo que se propone es una liberación de los lazos coloniales que se han mantenido a lo largo del tiempo” (p. 66). A esta caracterización añade tres categorías de intelectual: dirigente, profesional y crítico. El primero desempeña un papel determinante en la conducción de las organizaciones políticas; el segundo cuenta, por lo general, con formación universitaria y un alto nivel de especialización; el tercero se desenvuelve en el debate público y asume la escritura como un medio privilegiado para desarrollar su trabajo (Arroyo, 2023). Ciertamente, hay numerosos casos en los que estas tres categorías se superponen en una misma persona.

Por su parte, Rappaport (2007) sostiene que la intelectualidad indígena constituye un sector específico dentro de la población nativa que, a su juicio, “forma parte de los diálogos étnicos a través de la publicación de sus propias investigaciones sobre aspectos de la sociedad indígena y su relación con la sociedad dominante, frecuentemente dentro de los campos de la antropología y la historia” (p. 615). La antropóloga estadounidense, quien cuenta con varios años de experiencia en trabajo etnográfico en Colombia y otros países de la región, profundiza en esta discusión y propone una tipología de los intelec-

tuales indígenas con el propósito de establecer cuáles son sus funciones en las sociedades contemporáneas. En relación con este fenómeno, Rappaport (2007) señala:

Es importante reconocer que los intelectuales indígenas pertenecen al sector de los intelectuales orgánicos, y que no son estrictamente subalternos [...]. Es decir: son actores empoderados dentro de una realidad más amplia que sus comunidades. Sin embargo, es central a la misión del intelectual indígena su pertenencia étnica. No son simplemente intelectuales de orígenes nativos, sino pensadores cuyo discurso surge de su identidad étnica, de su conciencia de ser *diferentes* (p. 619).

De este modo, para la autora, no es la *subalternidad* el rasgo que define a la intelectualidad indígena, sino, más bien, la *diferencia*, entendida como un concepto estructurado a partir de un conjunto de formas de resistencia y de luchas por la identidad propia de los movimientos indígenas en América Latina. En este marco, la responsabilidad social de los intelectuales indígenas implica, en primer lugar, la construcción de un pensamiento políticamente situado que trasciende las fronteras de lo estrictamente académico en la medida que la producción de saberes se orienta a responder a la “colonialidad del poder” (Quijano, 2000) y, por tanto, a las relaciones de dominación que configuran el presente.

El historiador Pedro Canales (2014), a su vez, ha planteado que la actuación de los intelectuales indígenas puede dividirse en tres temporalidades. La década de 1980 sería la etapa germinal, caracterizada por la formulación de planteamientos que desplegaron en la práctica durante la década siguiente, en particular en relación con el concepto de interculturalidad. Para Canales, se trataría, en consecuencia, de una “década ganada” que derivó en una fase de evaluación crítica, en nuevos caminos producto de las políticas

interculturales propiciadas por los gobiernos latinoamericanos y en la incorporación de diversos intelectuales a la administración de los Estados, así como en el resultado de la acción colectiva de los movimientos étnicos.

Otro eje problemático es el abordado por Antileo (2022) en su estudio acerca del surgimiento y el desarrollo del pensamiento político mapuche y aymara durante el siglo XX. Sobre la base de un meticuloso trabajo de archivo y documentación histórica, el autor sostiene que la escritura desempeñó –y continúa desempeñando– un papel central en la acción colectiva de los movimientos indígenas. Sus reflexiones en torno a estas escrituras ponen de manifiesto la heterogeneidad de posiciones existentes entre los sujetos y las sociedades étnicas actuales respecto de las consecuencias culturales, además de las económico-sociales y políticas, de la expansión colonial europea.

Un tercer eje se configura en relación con ciertas aproximaciones teóricas de Menard (2004) centradas en el “espacio de la escritura mapuche”, emprendidas a partir del análisis de la producción escritural del dirigente Manuel Aburto Panguilef y del poeta Elicura Chihuailaf. En el caso del primero, examina su escritura en el contexto de la colonización y el despojo territorial; en del segundo, enfatiza su autodefinición como *oralitor*, un concepto articulado a partir de la oposición entre oralidad y escritura. En ambos casos, el autor evidencia el funcionamiento de estas escrituras a partir de una concepción de la cultura mapuche centrada en la oralidad.

Elicura Chihuailaf –quien formó parte del Centro de Documentación Mapuche Liwen– publicó su primer libro en prosa, *Recado confidencial a los chilenos*, en 1999. En esta obra, el escritor mapuche interpela la historia oficial de Chile con

el propósito de problematizar la coexistencia de distintas culturas en el país a través de un conjunto de interrogantes que mantienen plena vigencia hoy en día. En palabras del autor: “¿Qué ha escuchado del pensamiento de nuestra gente y de su gente que —en la búsqueda, ante todo, de otras visiones de mundo, que siempre enriquecen la propia— se ha comprometido con el entendimiento de nuestra cultura y nuestra situación?” (Chihuailaf, 1999, p. 12). Dicho de otro modo: ¿qué sabemos del pensamiento mapuche?, ¿en qué medida valoramos el arte y la acción colectiva del propio movimiento indígena en la consecución de sus demandas?

En las últimas décadas, uno de los fenómenos más sugerentes en el campo de la literatura chilena ha sido la proliferación editorial de la poesía mapuche. En este contexto, resultan centrales las obras de Elicura Chihuailaf, Jaime Huenun, Graciela Huinao, Leonel Lienlaf, Sonia Caicheo, Bernardo Colipan, David Aníñir, Daniela Catrileo, Paulo Huirimilla, María Isabel Lara Millapan, Maribel Mora, Roxana Miranda Rupailaf, entre otras voces. Se trata de una “poesía que emerge paralelamente de la activación de las demandas territoriales, culturales y políticas de diversos sectores del pueblo mapuche, tanto en la Araucanía como en contextos urbanos” (Subercaseux, 2025, p. 208). Siguiendo esta hebra, no puede omitirse el Premio Nacional de Literatura que Elicura Chihuailaf recibió en 2020, primer poeta mapuche en recibir este importante reconocimiento en Chile.

Como ha señalado Bengoa (2000), los poetas mapuche se han convertido en algunos de los principales exponentes del discurso de la emergencia indígena en América Latina:

... una poeta mapuche, Rayen Kuyen, en *Luna de los primeros brotes* (Ediciones Mapu Ñuke, Temuco, 1998), escribe un conjunto de poemas sobre la histo-

ria mapuche que sin mayor sustento histórico que la lectura de *La Araucana*, de Alonso de Ercilla y Zúñiga, propone una versión radical desde el punto de vista indígena. Existe una apropiación del sistema poético occidental para ponerlo al servicio de una causa: la *emergencia indígena* (p. 319).

Podría sostenerse que una parte significativa de la producción poética de autores y autoras indígenas evidencia un encadenamiento de modelos culturales heterogéneos, en el que interactúan, por una parte, la tradición escrita y, por otra, la tradición oral (Gálvez, 2024). En relación con los temas abordados en el presente dossier de la revista *Antropologías del Sur*, resulta pertinente incorporar un segundo alcance: “reconocer que estas prácticas intelectuales, vinculadas a la escritura, se inscriben en una larga trayectoria de producción de conocimientos —de diversa índole— desarrollada por los pueblos indígenas tanto antes como después del asentamiento del colonialismo europeo” (Zapata et al., 2017, p. 3).

Otro elemento de particular relevancia es el acceso a la educación formal, que se sitúa “en la base de las prácticas intelectuales contemporáneas de los pueblos indígenas” (Zapata et al., 2017, p. 4). Este aspecto adquiere mayor relevancia si se considera que una parte considerable de los intelectuales indígenas en Chile cuenta con formación superior completa, especialmente aquellos que, durante la década de 1990, se encontraban en el rango etario de veinte a treinta años (Bello, 2004).

A pesar de la formulación de todas estas variantes, es sumamente complejo trazar aquí una genealogía que identifique con precisión la totalidad de los aportes realizados por la antropología, las ciencias sociales y las humanidades al estudio de los intelectuales y literaturas indígenas, en especial en lo que respecta a sus dimensiones

políticas, culturales y estéticas. No es posible intentar siquiera un resumen acotado producto del gran número de publicaciones existentes al respecto. Considerando los diferentes aportes de estas investigaciones, el presente dossier sostiene que los movimientos indígenas y sus demandas políticas pueden comprenderse de manera más adecuada a través de una lectura crítica de la producción textual de sus intelectuales (dirigentes o académicos) (Del Valle Escalante, 2015). En esta línea, una revisión de la bibliografía sobre los pueblos indígenas, en sus escrituras y formas de acción política, permite proponer alternativas conceptuales y estrategias metodológicas interdisciplinarias orientadas a visibilizar los procesos que han favorecido la configuración de un canon literario indígena y su articulación con los movimientos sociales (Mora, 2007).

Llegados a este punto, conviene dirigir la atención, una vez más, hacia las escrituras mapuche y los debates contemporáneos que se articulan en torno a ellas. Un buen punto de partida, particularmente relevante, es la publicación de *¡... Escucha, winka...!: Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo de futuro*, de Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalen y Rodrigo Levil (2006). Con el fin de comprender su argumento principal, resulta pertinente examinar el propio dispositivo textual: las notas, advertencias y formulaciones iniciales que estructuran el libro. “¡Escucha Winka!” –dicen sus autores– “es un grito de colonizados hacia otros colonizados, y al mismo tiempo, al colonizador, con el fin de volver a escribir la Historia para situar en ella a una de sus voces menos escuchadas” (Marimán et al., 2006, p. 10). Asimismo, en lo que respecta a las relaciones interétnicas, sostienen que se trata de “adentrarnos a evaluar la dominación, vía cooptación, violencia coercitiva y simbólica” (p. 10).

A partir de una lectura preliminar de esta cita, puede sostenerse que el análisis estructural de la oposición binaria colonizador-colonizado permite situar con mayor precisión, en términos tanto políticos como epistemológicos, un conjunto de preguntas, problemas y conceptos fundamentales para esta obra, considerada ya como una referencia de la historiografía mapuche, así como para otras escrituras críticas del indigenismo, entendido como una política integracionista implementada por el Estado en relación con pueblos y naciones preexistentes. Desde esta perspectiva, las escrituras mapuche articulan una reflexión en torno a la búsqueda de condiciones más justas para el reconocimiento de las diferencias etnoculturales.

De la cooptación y violencia simbólica señaladas por los autores en la introducción del libro, se infiere una crítica al despliegue de una modalidad específica de saber científico –la antropología social– que habría asumido la potestad de representar, e incluso de hablar, en nombre de la otredad cultural (Gálvez, 2026). En este sentido, la antropología puede operar de modo análogo al indigenismo (Bonfil Batalla, 1983), por lo que, entre otras razones, los autores articulan una crítica frontal al trabajo intelectual de Bengoa, así como al de otros investigadores y académicos chilenos, a quienes sitúan como representantes de un indigenismo criollo que deviene en la legitimación de un “paradigma de integración indígena empleado por el Estado” (Marimán et al., 2006, p. 11).

Se vislumbra, asimismo, una tensión parcialmente no resuelta en torno al papel desempeñado por Bengoa en la elaboración de las políticas del Estado hacia los pueblos indígenas en la coyuntura de la postdictadura chilena. Cabe recordar que José Bengoa participó en la Comisión

Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), la cual posteriormente daría origen a la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Asimismo, integró la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato —creada durante el gobierno de Lagos—, cuyo propósito fue elaborar un informe orientado a abordar la relación histórica entre el Estado y los pueblos originarios y, junto con ello, proponer recomendaciones para la construcción de una política estatal basada en el reconocimiento de culturas diversas. Sin embargo, para los autores de *¡...Escucha, winka...!*, ni Bengoa ni otros académicos chilenos dedicados a la temática indígena han hecho algo por desactivar las condiciones de colonialismo que los posicionan en una relación de poder respecto a los pueblos originarios (Marimán et al., 2006).

Este planteamiento es, a nuestro juicio, uno de los nudos fundamentales del problema en cuestión. Es sabido que la historia del pueblo mapuche ha estado marcada por resistencias y rebeliones orientadas a confrontar una política que los ha excluido en distintos niveles de la estructura social. En un plano más general, es posible identificar, entonces, ciertas convergencias entre las voces aquí expuestas, en la medida en que, para Bengoa (1999), la política de colonización y reparto de tierras implementada por el Estado a fines del siglo XIX, tras la ocupación militar de la Araucanía, constituye el origen del conflicto actual.

Por otra parte, en este marco cabe consignar también la fundación de tres proyectos colectivos que han sido relevantes para promover y visibilizar las escrituras del pueblo mapuche en los últimos dos decenios. El primero fue la creación de la Comunidad de Historia Mapuche (2004), un grupo de investigadores, intelectuales y profesionales indígenas que se constituyó con el ob-

jetivo de producir conocimiento histórico desde perspectivas del mundo mapuche⁴. Algunos de sus integrantes provenían de la experiencia del Centro de Documentación Mapuche Liwen, otros de las militancias organizacionales y una tercera vertiente estaba concluyendo sus estudios de postgrado. El objetivo de este grupo de académicos, tomando como referencia la experiencia del Taller de Historia Oral Andina y de los Estudios Mayas de Guatemala, es el de trabajar de forma colectiva, colaborar con el movimiento mapuche y cuestionar el desarrollo de la historiografía tradicional. Para ello, se propone construir desde el propio sujeto político mapuche.

En paralelo —y en un gesto que revela la emergencia de una mirada situada—, un grupo de académicos de la Universidad de Concepción, ubicados en la región del Bío Bío, publicó *Wenuntuafiel afpuwulu Mapu: El renacer de la Frontera* (Henríquez & Lobos, 2016), obra que se propone reinscribir la historia mapuche en un horizonte fronterizo y regional. El volumen despliega, a lo largo de sus casi doscientas páginas, una trama historiográfica que abarca los últimos dos siglos: desde la instauración de la Frontera hasta los más recientes ciclos del movimiento mapuche. En esta trayectoria, se encadenan no solo acontecimientos políticos, sino también formas de organización, prácticas sociales y modos de estar en el mundo que complejizan la idea de la cultura mapuche como entidad homogénea. Tal como señalan los autores, a partir del *Inchin* como principio articulador de una historicidad propia, se trataría de “comenzar a reconstruir y construir la Historia Mapuche con un concepto de identidad propia que permite mirar hacia atrás, proyectar un *continuum* histórico como nación y romper así con la tradicional forma de contar la Historia Mapuche” (Henríquez & Lobos, 2016, p. 11).

Una segunda línea de desarrollo se vincula con el trabajo sostenido por diversas editoriales. En este ámbito, destaca LOM Ediciones, que publicó obras de Bengoa, Chihuailaf, Huenun, Miranda Rupailaf, Huirimilla y el citado volumen *¡...Escucha, winka...!* Posteriormente, la editorial Pehuén impulsó la creación de la colección “Pensamiento mapuche”, cuyo catálogo cuenta actualmente con diversos títulos que abordan problemáticas como el racismo institucional, la autonomía y los conflictos étnicos en formatos heterogéneos, que incluyen la poesía, la biografía y la historia. Considerados en su conjunto, estos libros permiten acceder a dimensiones centrales de la cosmovisión, la mitología y la organización social mapuche. Según Sebastián Barros, el origen de la colección responde a una reflexión crítica sobre el quehacer editorial: “nos dimos cuenta de que nuestro acercamiento a los pueblos originarios era desde una editorial chilena y, por lo tanto, muy tradicional. Nos dimos cuenta de que faltaba una propuesta editorial desde el mundo mapuche. Así comenzamos a pensar la colección” (Peñafiel, 2019).

Este diagnóstico se profundizó con la creación del Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR) en 2012, encabezado por la Escuela de Antropología de la Universidad Católica de Chile en conjunto con la Universidad Diego Portales y la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, y que durante más de una década produjo investigaciones sociales, impulsó publicaciones académicas y promovió estudios interdisciplinarios desde una perspectiva intercultural.

Posteriormente, en 2019, surgió el Centro de Estudios y Documentación Memoria Mapuche, a partir de una serie de investigaciones vinculadas a la memoria y la historia de este pueblo. Entre sus principales objetivos se encuentra “abordar

el pasado del pueblo mapuche desde diversos archivos, incluyendo la escritura [...] como un elemento fundamental, pero también el campo de la fotografía, lo sonoro y la creación gráfica y audiovisual” (Centro de Estudios y Documentación Memoria Mapuche, s.f.). Su plataforma digital ofrece un repositorio de escritos mapuche del siglo XX —en su mayoría publicados en periódicos de organizaciones indígenas— y se articula con la editorial Veranadas, orientada a promover la publicación de obras de intelectuales indígenas a nivel regional y nacional.

A ello se suma la circulación de revistas, ferias del libro⁵, antologías poéticas, encuentros de escritores/as, proyectos editoriales, centros culturales, colectivos de arte y un sinnúmero de iniciativas y eventos que dinamizan y sostienen la producción artística, política e intelectual del pueblo Mapuche. Tal vez uno de los aspectos fundamentales de este crecimiento sea la creación de la Feria de Homenaje al Libro Indígena e Intercultural, que ha tenido ocho versiones a la fecha, impulsada por el intelectual José Ancan y el poeta Jaime Huenun desde la Unidad de Pueblos Originarios del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio.

Finalmente, en el campo de las escrituras indígenas contemporáneas se vuelve necesario introducir una distinción más clara entre las diversas posiciones desde las cuales se produce y circula la palabra: por un lado está aquella ligada al activismo político, que se inserta en los circuitos académicos universitarios, y, por el otro, la que alcanza visibilidad en el mercado editorial mediante lógicas de reconocimiento.

Las producciones del primer registro están situadas en continuidad con lo que podría denominarse una tradición de “escrituras carcelarias”,

donde la experiencia de la prisión política mapuche deviene un dispositivo central de enunciación, con textos como *Bitácora guerrillera*, de Mauricio Waiquilao (2011), o *Maw kurruf duguy werken*, de Rafael Pichun (2005). Ciertamente, dentro de ese corpus textual cabe destacar también los escritos de Héctor Llaitul (2024), quien, desde la prisión, ha publicado columnas de opinión y análisis político posteriormente compiladas por *Le Monde Diplomatique*.

En el extremo opuesto, en cambio, se ubican aquellas escrituras que han logrado una amplia circulación pública, como la prosa de Pedro Cayuqueo o la poesía de Daniela Catrileo —distinguida en 2024 con el Premio Municipal de Literatura por *Chilco* (Catrileo, 2023)—, cuyos recorridos revelan una inscripción distinta en los campos de visibilidad cultural. Así, entre la escritura situada en la experiencia de la represión y aquella que participa de los circuitos de legitimación literaria, se despliega un arco heterogéneo de voces que configura el actual ciclo de las escrituras indígenas en Chile.

Conclusiones

A fines de diciembre de 2007, uno de los rostros más reconocidos del EZLN, el intelectual y político subcomandante Marcos, señaló en una entrevista que, como movimiento, habían “pasado de moda” (EFE, 2007). Esta afirmación resulta sugerente si se considera que, tras el ascenso de los movimientos indígenas en América Latina, se observa actualmente una pérdida relativa de hegemonía y un retroceso en algunos de los derechos que se consideraban consolidados. En efecto, tras cerca de dos décadas de desarrollo de diversos movimientos, escrituras y políticas interculturales, se advierte un momento de repliegue tanto en el plano de los derechos reconocidos como en el de

la legitimidad pública de ciertos intelectuales indígenas. En el ámbito de la producción y circulación editorial vinculada a temáticas étnicas en Chile, por ejemplo, diversos editores coinciden en señalar que, tras el proceso constituyente, se produjo una disminución en la venta de libros, al tiempo que, en el espacio público, algunos académicos indígenas comenzaron a ser objeto de cuestionamientos respecto de sus planteamientos y perspectivas académicas.

Desde nuestra visión, asistimos al retroceso de la interculturalidad crítica tras el auge de los movimientos indígenas en América Latina durante sus dos ciclos de emergencia y consolidación. Esta tercera etapa estaría caracterizada por la reinscripción de los movimientos indígenas dentro de un modelo de interculturalidad funcional, acompañada de una despotenciación de los derechos indígenas en sus dimensiones más críticas y transformadoras. Esta dinámica se inscribe en una tendencia global que algunos autores han caracterizado como un proceso de refeudalización (Kaltmeier, 2019) en el cual se intensifica la expansión de mecanismos de apropiación de recursos por parte de nuevos actores políticos y económicos, los cuales están reproduciendo estructuras neofeudales en el marco de la economía global. En este contexto, los sujetos indígenas tienden a ser representados como un problema, pues sus ideas, movimientos y formas de organización cuestionan los dispositivos contemporáneos de desposesión a escala planetaria.

En este escenario, las herramientas de la “historia global” permiten observar las dinámicas internacionales que han impactado en los pueblos indígenas y han activado diversas formas de resistencia por parte de los movimientos y sus producciones escriturales. Asimismo, facilitan la comprensión de las redes de intercambio que los

propios movimientos han construido, en muchos casos al margen del Estado, a lo largo del tiempo y en distintos contextos internacionales, lo que contribuye a explicar la maduración de sus propuestas políticas e intelectuales.

Con todo, si bien es posible identificar una “vuelta a la oscuridad” en ciertos ámbitos, como parece indicarlo, por ejemplo, la violencia epistémica ejercida por sectores de la derecha chilena sobre la figura de Elisa Loncon, quien no logró concitar una adhesión social significativa, sino que, por el contrario, fue ampliamente cuestionada en distintos espacios públicos, resulta difícil

sostener la hipótesis de un retroceso radical en el plano de las ideas y de algunos derechos conquistados. La quema de la bandera *Whipala* en Bolivia durante el golpe de Estado de 2019, en este sentido, generó una movilización crítica ante dicha violencia simbólica y concreta contra los pueblos originarios. Si bien existe un retroceso, la oscuridad se ve todavía lejana y la invitación es, tal vez, a ponderar todos los elementos que han sacudido en los últimos años a este continente que, como nos recuerda Eric Hobsbawm (2018), tiene la particularidad de “desautorizar las verdades convencionales” (p. 28).

Notas

¹ La bandera mapuche o *Wenufoye* (canelo del cielo) apareció por primera vez en octubre de 1992 a través de la organización mapuche Aukin Wallmapu Ngulam o Consejo de Todas las Tierras.

² Los pueblos indígenas contaron con la presencia de 17 miembros por escaños reservados en la primera Convención Constitucional, que operó como un mecanismo especial de representación política para promover su participación en dicho órgano.

³ Para Consuelo Sánchez (1999), “prácticamente ninguna organización indígena pretende declarar soberanía política, crear su propio Estado nacional o pronunciarse por la independencia. Lo que desean los indígenas es mantener y desarrollar sus formas propias de vida sociocultural en el marco nacional, lo que supone

transformaciones de las relaciones opresivas y excluyentes que ahí imperan” (p. 112).

⁴ Uno de sus hitos editoriales es la publicación del libro: *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün: Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche* (Comunidad de Historia Mapuche, 2012).

⁵ Respecto a este punto, vale la pena mencionar la Feria del Libro Mapuche Williche (Azkintun Futawillimapu), que desde 2023 constituye un importante evento cultural, con sede en la ciudad de Osorno, orientado a la promoción y la difusión de la literatura y de las diversas expresiones artísticas del pueblo Mapuche Williche (Centro Cultural de Osorno, s.f.).

Referencias bibliográficas

Aedo, A., Bernasconi, O., Martínez, D., Pairican, F. & Porma, J. (2024). A politics of car from the margins of Chile's social uprising. *South Atlantic Quarterly*, 123, 203-213.

Antileo, E. (2022). *Aquí estamos todavía: Anticolonialismo y emancipación en los pensamientos políticos mapuche y aymara*. Pehuén.

Appadurai, A. (1996). *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*. University of Minnesota Press.

Arroyo, R. (2023). *Retrato y autorretrato literario indígena: Resistencia y autonomía en las Américas*. Pehuén.

Assies, W. & Gundermann, H. (2007). *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina*. Instituto de Investigaciones Arqueológicas y Museo.

Ballesteros, C. (2020). “En Bolivia hubo una sublevación de la clase media contra la igualdad”. *El País*, 6 de marzo. <https://elpais.com/internacional/2020-03-05/en-bolivia-hubo-una-sublevacion-de-la-clase-media-contra-la-igualdad.html>

Bartolomé, M. A., Bonfil Batalla, G., Bonilla, V. M., Castillo Cárdenas, G., Chase Sardi, M., Grunberg, G., Arvelo de Jiménez, N., Mosonyi, E. E., Ribeiro, D., Robinson, S. S. & Varase, S. (1971). Declaración de Barbados: “Por la liberación del indígena”. 30 de enero. <https://archive.org/details/barbados-1971/mode/2up>

Beck, U. (1998). *¿Qué es la globalización?* Paidós.

Bello, A. (2004). Intelectuales indígenas y universidad en Chile: Conocimiento, diferencia y poder entre los mapuche. En R. A. Henry (Comp.), *Intelectuales y educación superior en Chile: De*

la independencia a la democracia transicional, 1810-2001 (pp. 97-133). CESOC.

Bengoa, J. (1996). *La comunidad perdida: Ensayos sobre identidad y cultura: Los desafíos de la modernidad en Chile*. SUR.

_____. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.

_____. (2009). ¿Una segunda etapa de la emergencia indígena en América Latina? *Cuadernos de Antropología Social*, 29, 7-22.

Benhabib, S. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura: Igualdad y diversidad en la era global*. Katz.

Bonfil Batalla, G. (1970). Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica. En A. Warman (Ed.), *De eso que llaman antropología mexicana* (pp. 39-65). Nuestro Tiempo.

Canales, P. (2014). Intelectualidad indígena en América Latina: Debates de descolonización, 1980-2010. *Universum*, 29(1), 49-64.

Castro, C. (2017). The transnational imagined community of the Black press o Sao Paulo and Chicago, 1900-1940s. *Estudios Históricos*, 30, 71-92.

Catrileo, D. (2023). *Chilco*. Seix Barral.

Chihuailaf, E. (1999). *Recado confidencial a los chilenos*. LOM.

Chihuailaf, A. (2018). Los indígenas en el escenario político de finales del siglo XX. *Amérique Latine, Histoire et Mémoire, Les Cahiers ALHIM*, 36. <https://doi.org/10.4000/alhim.7255>.

Centro Cultural de Osorno (s.f.). Feria del Libro Mapuche Williche. <https://centroculturalosorno.cl/itros/feria-del-libro-mapuche/>

Centro de Estudios y Documentación Memoria Mapuche (s.f.). Inicio. <https://memoriapmapuche.cl/>

Comunidad de Historia Mapuche. (2012). *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün: Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Comunidad de Historia Mapuche.

Conrad, S. (2017). *Historia Global: Una nueva visión para el mundo actual*. Crítica.

del Valle Escalante, E. (2015). *Teorizando las literaturas indígenas contemporáneas*. University of North Carolina Press.

Declaración de Barbados II (1977). La declaración de Barbados II y comentarios. 28 de julio. <http://historico.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/nuant/cont/7/pr/pr8.pdf>

EFE (2007). Admite "subcomandante Marcos" que ha pasado de "moda". *El Siglo de Torreón*, 10 de diciembre. <https://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/2007/admite-subcomandante-marcos-que-ha-pasado-de-moda.html>

EZLN (2005). Sexta Declaración de la Selva Lacandona. 30 de junio. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2005/06/30/sexta-declaracion-de-la-selva-lacandona/>

_____. (2024-2025). Participación zapatista: Audios y videos para descargar. Ecos de la Primera Sesión de los Encuentros de Resistencia y Rebelión, diciembre y 1-2 de enero. <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2025/01/09/ecos-de-la-primera-sesion-de-los-encuentros-de-resistencia-y-rebelion-diciembre-2024-y-1-2-de-enero-2025-participacion-zapatista-audios-y-videos-para-descargar/>

Fraser, N. (1997). *Justicia interrupta: Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*. Universidad de los Andes.

Friedman, J. (2001). *Identidad cultural y proceso global*. Amorrortu

Fuentes, E. (Ed.) (2021). *El desafío indígena y la democracia liberal*. Faro UDD, Tajamar.

Gálvez, D. (2024). La presencia de la tierra en la poesía de Leonel Lienlaf y Liliana Ancalao. En J. Dünne & J. Hasse (Eds.), *Estéticas de la tierra desde América Latina: Literatura-cine-arte* (pp. 117-129). Iberoamericana-Vervuert.

_____. (2026). Reconstrucciones de la memoria poética mapuche-chilena y las huellas de un encuentro: Zugutrawvn/Reunión en la Palabra (Temuco y Santiago, 1994). *ALPHA, Revista de Artes, Letras y Filosofía*, 62(1), 24-44. doi.org/10.32735/S0718-22012026000623844.

Giddens, A. (1996). Affluence, poverty and the idea of a post scarcity society. *Development and Change*, 27(2), 365-377.

González Casanova, P. (2002 [1965]). Colonialismo interno (una redefinición). En A. Borón, J. Amadeo & S. González (Eds.), *Teoría marxista hoy* (pp. 409-434). CLACSO.

Henríquez, T. & Lobos, N. (2016). *Wenuntuafiel afpuwulu Mapu: El renacer de la frontera: El movimiento mapuche en el gran Concepción, 1979-2014*. Historia Mapuche.

Hobsbawm, E. (2018). *¡Viva la revolución!: Sobre América Latina*. Crítica.

Kaltmeier, O. (2019). *Refeudalización: Desigualdad social, economía y cultura política en América Latina en el temprano siglo XXI*. CALAS.

Laclau, E. (2010). Sujeto de la política, política del sujeto. En B. Ardití (Ed.), *El reverso de la diferencia: Identidad y política* (pp. 125-145). Nueva Sociedad.

León, R. (2021). Boric tras triunfo: "Chile será la tumba del neoliberalismo". *El Dinamo*, 18 de julio. <https://www.eldinamo.cl/politica/2021/07/18/boric-tras-triunfo-en-primarias-chile-sera-la-tumba-del-neoliberalismo/>

Lienhard, M. (1992). *La voz y su huella: Escritura y conflicto étnico en América Latina, 1492-1988*. Horizonte.

Loewe, D. (2023). *Multiculturalismo, identidad, plurinacionalidad y todas esas cosas*. Fondo de Cultura Económica.

Llaitul, H. (2024). *Escritos desde la cárcel: Artículos y palabras desde su última prisión política*. Ediciones Aún Creemos en los Sueños.

Máiz, R. (2004). La construcción política de las identidades indígenas en América Latina. En S. Martí i Puig & J. M. Sanahuja (Eds.), *Etnicidad, autonomía y gobernabilidad en América Latina* (pp. 325-367). Universidad de Salamanca.

Marimán, P., Caniuqueo, S., Millalén, J. & Levil, R. (2006). *¡... Escucha, winka...!: Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo de futuro*. LOM.

Mascareño, A. & Le Foulon, C. (Eds.). (2024). *Mapuche en el sur de Chile. Sociedad e identidad*. Centro de Estudios Públicos, Fondo de Cultura Económica.

Menard, A. (2004). La escritura y su resto (el suplemento mapuche). *Revista de Historia Indígena*, 8, 57-88.

Mora, M. (2007). Identidad mapuche desde el umbral o la búsqueda de la mismidad étnica en el Chile de los noventa. En C. Zapata (Ed.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina* (pp. 29-45). Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala.

Pairican, F. (2014). *Malon: La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*. Pehuén.

_____. (2022). *La vía política mapuche: Apuntes para un Estado Plurinacional*. Paidós.

_____. (2024). Liberación nacional mapuche desde una perspectiva de la Historia Global: En el camino a construir un nuevo tipo de gobernabilidad 1977-1992. *Pléyade*, 34, 79-103.

Peñafiel, O. (2019). Pensamiento mapuche contemporáneo: Debatando la mapuchidad. En *BiblioMachín*, 6, 22-23. <https://www.bibliotecasantiago.gob.cl/sites/www.bibliotecasantiago.gob.cl/files/2024-08/Bibliomachin%206.pdf>

Pichun, R. (2005). *Maw kurruf duguy werken*. Petu Muley Newen.

Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios (1990). Declaración de Quito. 21 de julio. http://www.cumbrecontinentalindigena.org/quito_es.php

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales: Perspectivas latinoamericanas* (pp. 122-151). CLACSO.

Rappaport, J. (2007). Intelectuales públicos indígenas en América Latina: Una aproximación comparativa. *Revista Iberoamericana*, 220, 615-630.

Richard, N. & Arditi, B. (2025). Entre los ataques de la ultraderecha a la "ideología de género" y la guerra cultural anti-woke. *Le Monde Diplomatique*, 8 de marzo. <https://lavozdelosquesobran.cl/entrevistas/entre-los-ataques-de-la-ultraderecha-a-la-ideologia-de-genero-y-la-guerra-cultural-anti-woke/08032025>.

Riojas, C. & Rinke, S. (Coords.) (2022). *América Latina en la historia global*. CLACSO, Siglo XXI.

Rivera Cusicanqui, S. (1984). *Oprimidos pero no vencidos: Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. Hisbol, Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia.

_____. (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Mirada Salvaje, Piedra Rota.

Sánchez, C. (1999). *Los pueblos indígenas: Del indigenismo a la autonomía*. Siglo XXI.

Serulnikov, S. (2023). El giro global en la historiografía latinoamericana. En P. Birle, S. Carreras, I. Paap & F. Schmidt-Welle (eds.) *Producciones y saberes y transfoerencias culturales: América Latina en contexto transregional* (pp. 101-121). Iberoamericana.

Sexto Encuentro Internacional Retos y Desafíos en la Construcción de Estados Plurinacionales (2021). Declaración Final. 24 de octubre, La Paz. <https://apcbolivia.org/2021/10/declaracion-final-del-6o-encuentro-internacional-retos-y-desafios-en-la-construccion-de-estados-plurinacionales/>

Stavenhagen, R. (1996). *Conflictos étnicos y Estado-nación*. Siglo XXI.

Subercaseux, B. (2025). *La Araucana: Recepción y resignificación: Un caso único en la historia literaria y cultural de Occidente*. Universitaria.

Valladares, L. (2008). La política de la multiculturalidad en México y sus impactos en la movilización indígena: Avances y desafíos del nuevo milenio. En F. García (Ed.), *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina* (pp. 289-308). FLACSO.

Waiquillao, M. (2011). *Bitácora guerrillera*. Pehuén.

Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. En J. Viaña, L. Tapia & C. Walsh, *Construyendo interculturalidad crítica* (pp. 101-121). Instituto Internacional de Integración, Convenio Andrés Bello.

Wright, S. (1998). The politicization of culture. *Anthropology Today*, 14(1), 7-15.

Zapata, C. (2005). Origen y función de los intelectuales indígenas. *Cuadernos Interculturales*, 3(4), 65-88.

_____. (2013). *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile: Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Abya-Yala.

Zapata, C., Fernandes, R. & Del Valle Escalante, E. (2017). Intelectuales indígenas nas Américas: Desafios e perspectivas. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas*, 11(2), 1-4.