

José Ancan  
Margarita Calfío  
Roberto Choque  
María Eugenia Choque  
Clorinda Cuminao  
Víctor de la Cruz  
Juan José García  
Natalio Hernández  
Paloma Hucke  
Ariruma Kowii  
Carlos Mamani  
Maribel Mora  
Igidio Naveda  
Estelina Quinatoa  
Elías Ticona

# INTELECTUALES INDÍGENAS PIENSAN AMÉRICA LATINA

Claudia Zapata Silva, *compiladora*



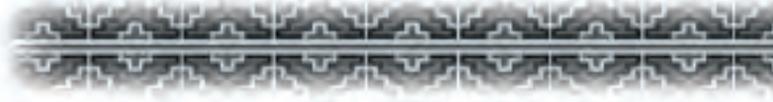
tinkuy

INTELECTUALES INDÍGENAS  
PIENSAN AMÉRICA LATINA

UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR, SEDE ECUADOR  
Toledo N22-80 • Apartado postal: 17-12-569 • Quito, Ecuador  
Teléfonos: (593-2) 322 8085, 299 3600 • Fax: (593-2) 322 8426  
E-mail: [uasb@uasb.edu.ec](mailto:uasb@uasb.edu.ec) • <http://www.uasb.edu.ec>

EDICIONES ABYA-YALA  
Av. 12 de Octubre 1430 y Wilson • Apartado postal: 17-12-719 • Quito, Ecuador  
Teléfonos: (593-2) 256 2633, 250 6247 • Fax: (593-2) 250 6255  
E-mail: [editorial@abyayala.org](mailto:editorial@abyayala.org) • <http://www.abayala.org>

CENTRO DE ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS,  
UNIVERSIDAD DE CHILE  
Av. Capitán Ignacio Carrera Pinto 1025, Ñuñoa • Santiago de Chile  
Teléfono: (56-2) 978 7139 o Fax: (56-2) 271 6823  
E-mail: [escufilo@uchile.cl](mailto:escufilo@uchile.cl) • <http://www.filosofia.uchile.cl/cecla>



# INTELECTUALES INDÍGENAS PIENSAN AMÉRICA LATINA

Claudia Zapata Silva, *compiladora*

José Ancan Jara  
Margarita Calfío Montalva  
Roberto Choque Canqui  
María Eugenia Choque Quispe  
Clorinda Cuminao Rojo  
Víctor de la Cruz  
Juan José García Miranda  
Natalio Hernández  
Paloma Hucke  
Ariruma Kowii Maldonado  
Carlos Mamani Condori  
Maribel Mora Curriao  
Igidio Naveda Félix  
Estelina Quinatoa Cotacachi  
Elías Ticona Mamani



UNIVERSIDAD ANDINA  
SIMÓN BOLÍVAR  
Ecuador



ABYA  
YALA



Quito, 2007

Primera edición:  
Colección Tinkuy, vol. 2  
Universidad Andina Simón Bolívar / Ediciones Abya-Yala / Centro de Estudios  
Culturales Latinoamericanos, Universidad de Chile  
Quito, noviembre 2007

ISBN Universidad Andina Simón Bolívar: 978-9978-19-174-3

ISBN Ediciones Abya-Yala: 978-9978-22-711-4

ISBN CECLA-UCH: 978-956-19-0581-8

Coordinación editorial: Quinche Ortiz

Diagramación: Ediciones Abya-Yala

Cubierta: Ediciones Abya-Yala, inspirada en el afiche  
del simposio realizado en Santiago de Chile

Impresión: Ediciones Abya-Yala

En abril de 2006 tuvo lugar en Santiago de Chile el Simposio Internacional “Intelectuales indígenas piensan América Latina”, organizado por el Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile. El simposio contó con el patrocinio de esa casa de estudios (Rectoría y Dirección de Extensión), de la UNESCO-Chile y del Convenio Andrés Bello (CAB) de Bogotá. Este libro es una iniciativa conjunta entre el CECLA y la Cátedra de Pueblos Indígenas de América Latina de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, que se pudo concretar gracias al aporte financiero del Proyecto MECESUP UCH0209 y del CAB, de Bogotá.



# ÍNDICE

Agradecimientos / 9

Introducción / 11

## CULTURA, IDENTIDAD Y MEMORIA

1. **Identidad mapuche desde el umbral (o la búsqueda de la mismidad étnica en el Chile de los noventa)**  
*Maribel Mora Curriao / 29*
2. **La lengua aymara como esencia del mundo andino**  
*Elías Ticona Mamani / 45*
3. **La etnonormativa andina**  
*Juan José García Miranda / 73*
4. **Colonialismo en Isla de Pascua**  
*Paloma Hucke / 97*
5. **Memoria, identidad e interculturalidad de los pueblos del Abya-Yala. El caso de los quichua Otavalo**  
*Ariruma Kowii Maldonado / 113*

## CONOCIMIENTO Y ESCRITURA

6. **La escritura contemporánea del zapoteco del Istmo**  
*Víctor de la Cruz / 129*
7. **Ensayo en torno a los escritos mapuche**  
*Clorinda Cuminao Rojo / 151*

8. **Intelectuales indígenas del Ecuador**  
*Estelina Quinatoa Cotacachi / 169*
9. **La educación intercultural en la perspectiva universitaria.**  
**El caso de México**  
*Natalio Hernández / 181*

#### LUCHAS Y RESISTENCIAS: DE LA ERA COLONIAL A LA ERA GLOBAL

10. **Venancio Coñuepan: ñizol longko, líder regional,**  
**hombre de Estado. Resplandor y eclipse de la Corporación**  
**Araucana en medio siglo de organización indígena**  
**en el sur de Chile (1938-1968)**  
*José Ancan Jara / 201*
11. **Coyunturas políticas y rebeliones indígenas en Bolivia**  
*Roberto Choque Canqui / 231*
12. **“Ella es dueña de su voluntad y de su cuerpo...”**  
**Una reflexión sobre mujeres mapuche, participación**  
**y políticas públicas**  
*Margarita Calfío Montalva / 247*

#### EL FUTURO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

13. **Principios para la construcción de una**  
**democracia intercultural**  
*María Eugenia Choque Quispe / 273*
14. **Memoria y reconstitución**  
*Carlos Mamani Condori / 285*
15. **Reconstitución de pueblos indígenas en la región andina**  
**y el rol de los intelectuales indígenas**  
*Igidio Naveda Félix / 311*

**Los autores / 333**

*Él no debe mezclar el conocimiento que tenga de la historia de otras culturas –por ejemplo, la occidental– con la representación de las mismas. Esto quiere decir que él puede conocer, pero no ser representante de otras culturas que no sean la propia.*

**Simeón Jiménez Turón, 1979.<sup>1</sup>**

*Lo escrito hasta el día de hoy ha sido bajo la mirada de la dominación y en el mejor de los casos desde la mirada que discrimina positivamente, la cual desde el indigenismo ha planteado algunas propuestas en torno a nuestra causa, faltando aún nuestra visión acerca de cómo ha sido el camino por el cual desde tiempos inmemoriales nuestro pueblo viene transitando.*

**Carlos Contreras Painemal, 2003.<sup>2</sup>**

- 
- 1 Simeón Jiménez Turón, en *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*, México, Nueva Imagen, Serie Interétnica, 1979, p. 208.
  - 2 Carlos Contreras Painemal, “Presentación”, en Carlos Contreras Painemal, edit., *Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche*, Eigenverlag, Siegen, 2003.





## AGRADECIMIENTOS

La historia de este libro se remonta al año 2004, cuando el Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile organizó el simposio “Globalización, nación y nueva ciudadanía en América Latina”. En aquella oportunidad, la compiladora de este libro presentó una ponencia donde daba cuenta de la reflexión que han hecho los intelectuales mapuche a partir de 1989 sobre los conceptos de nación y territorio. Luego de esto surgió la idea de que el siguiente encuentro internacional organizado por esta unidad académica reuniera a intelectuales indígenas, pero no sólo de Chile sino también de otros países latinoamericanos. Finalmente y luego de un período de preparación que se prolongó por más de un año, se realizó en abril de 2006 el Simposio Internacional “Intelectuales indígenas piensan América Latina”, en el Salón de Honor de la Universidad de Chile, el cual tuvo una amplia convocatoria. A mediados de ese mismo año comenzamos la recopilación de los trabajos con el objetivo de publicarlos. Sin embargo, optamos por el camino largo de elaborar un libro de artículos en lugar de publicar las actas de aquel encuentro, lo que permitió hacer de este libro un proyecto independiente, como se puede apreciar en la incorporación de autores que no participaron en el simposio.

En este camino hemos entablado lazos de amistad y de colaboración que debemos mencionar porque sin ellos este libro no existiría. Nuestros agradecimientos van en primer lugar para el Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile, especialmente a su Director, Grínor Rojo, quien con lucidez advirtió la importancia de esta iniciativa y con generosidad brindó el respaldo académ-

mico y económico para organizar ese encuentro y para publicar este libro con aportes del Proyecto Mecesus UCH0209. A Alicia Salomone, Coordinadora del Programa de Magister en Estudios Latinoamericanos que imparte ese Centro, a quien debemos consejos oportunos que permitieron concluir este texto. A la Vicerrectoría de Investigación y Desarrollo de la Universidad de Chile, por el respaldo financiero que nos ha permitido desarrollar esta línea de investigación a través del Proyecto DI SOS 05/05-02 “Raza, etnia y nación. Los intelectuales indígenas en el cono sur andino”. A José Luis Martínez, Director de Postgrado de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, quien integró la Comisión Organizadora del simposio y ha brindado un apoyo permanente al desarrollo de este tema en esa institución académica. A Ariruma Kowii, Director de la Cátedra UNESCO sobre Pueblos Indígenas en América Latina de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, quien gestionó un acuerdo de publicación con esa casa de estudios, y a su Rector Enrique Ayala Mora, por acoger la propuesta con entusiasmo. A Quinche Ortiz Crespo, Jefa de Relaciones Internacionales y Publicaciones de la Universidad Andina Simón Bolívar, porque nos permitió encarar de manera eficiente y expedita la receta final de la edición. Al Convenio Andrés Bello de Bogotá, que contribuyó con financiamiento para la etapa de edición. A Martín Centeno, por su valiosa colaboración como asistente de edición de este libro. A Alejandra Bottinelli, por su interés y apoyo permanente a este proyecto que partió en el año 2005 y que hoy se concreta en un libro. También agradecemos muy especialmente a María Olga Ruiz, quien realizó de manera oportuna las gestiones necesarias para que el acuerdo de publicación se concretara.

Por último, queda agradecer a los autores que estuvieron dispuestos a colaborar con sus trabajos, incluyendo a quienes finalmente y por distintos motivos no pudieron hacerlo, entre ellos Rosa Quispe Huanca y Alejandra Flores Carlos, maestras aymaras del norte de Chile. A ambas está dedicado este libro.



## INTRODUCCIÓN

Desde hace algunas décadas América Latina viene presenciando la irrupción de historiadores, sociólogos, antropólogos, escritores y poetas indígenas, cuya producción escrita tiene como punto de partida el compromiso de pertenecer a un pueblo originario y, más ampliamente, a un colectivo continental. Este hecho nos deja frente a un nuevo intelectual indígena, surgido de la incorporación conflictiva de estos grupos a los Estados nacionales y sus respectivos proyectos modernizadores, principalmente aquellos que se pusieron en marcha a partir de las primeras décadas del siglo XX.

El propósito de este libro es visibilizar a este intelectual indígena reciente, que accedió a la educación superior, se formó en una disciplina, que investiga y ve en este trabajo un insumo para la rearticulación política de sus pueblos. Se trata de sujetos complejos, que circulan por lugares que hasta hace algunas décadas eran impensados para los y las indígenas, situación que contrasta con las definiciones que circunscriben lo indígena al espacio rural y a la oralidad. Al contrario de esta imagen compacta, nosotros pensamos que las sociedades indígenas son diversas y que una muestra de esa diversidad es el enorme componente urbano que ha hecho de las ciudades verdaderos escenarios étnicos.

Cuando hablamos de intelectuales indígenas contemporáneos o de emergencia reciente, aludimos tanto al proceso histórico que explica la emergencia de este nuevo actor (el acceso a la educación superior), como al hecho ineludible de que estas sociedades siempre han tenido especialistas en distintos tipos de conocimiento. El intelectual al que aquí nos referimos constituye un eslabón más en esa cadena, con la particularidad de que su formación se realizó en las instituciones validadas

por la sociedad occidental y que se desenvuelve en ella desde un lugar de enunciación que política y culturalmente es identificado como indígena, característica fundamental para diferenciarlo de otros intelectuales de procedencia indígena que no han politizado ese origen. Por este motivo, es necesario distinguir la particularidad de esta actividad intelectual y de sus autores, escasamente reconocidos como tales por la sociedad mayor, el campo intelectual y su ámbito académico, algo que también ocurre con algunos sectores de sus propios pueblos. Esto se explica en parte por el peso del estereotipo señalado anteriormente, que reduce lo indígena a un conjunto de prácticas exóticas y permanentes en el tiempo, y también por la carga negativa que hoy tiene la palabra intelectual tras la crisis del vanguardismo político de los años setenta y ochenta.

Este último alcance permite aclarar al lector que el concepto de intelectual indígena constituye una propuesta para nombrar y entender a estos nuevos actores que recién está comenzando a ser discutida, generando reacciones diversas que pueden ser de adhesión, resistencia o desconcierto. De todas formas, entre ellos mismos han surgido conceptos que apuntan al mismo objetivo de nombrar una posición distinta, es así como se habla de pensadores, narradores, investigadores, profesionales y, por cierto, intelectuales.

En el caso del campo intelectual y del ámbito académico (este último más restringido que el primero), se observa una recepción conflictiva de la producción escrita de los intelectuales indígenas, especialmente de aquella que se inscribe en una disciplina, vale decir, el tipo de escritura más reciente en el largo proceso de incorporación de esta tecnología. En general, existe un escaso reconocimiento de esta producción como una corriente de pensamiento y, en caso de ser mencionada, se la valora más bien por la experiencia de discriminación de sus autores que por constituir un aporte a un ámbito específico del conocimiento.<sup>1</sup> Puede contribuir a esto el desafío que significa la instalación de una polifonía al interior de las disciplinas, sobre todo en aquellas que han monopolizado la representación de los indígenas, como la etnohistoria, la antropología y la arqueología.

Una de las consecuencias más interesantes de esta instalación, es que los intelectuales indígenas introducen variantes de importancia en disciplinas que aún conservan una matriz positivista. Ello da por resultado una escritura que, sin dejar de lado los parámetros metodológicos disciplinarios, aparece altamente conflictuada, principal-

mente en relación con aspectos que le impiden establecer vínculos con las luchas étnicas de la actualidad. Por ejemplo, la narración en tercera persona (“objetiva”) es con frecuencia desplazada por un *yo* y un *nosotros* indígena. Esta adhesión a un proyecto político los lleva a protagonizar un combate más pequeño pero no por eso menos importante, que consiste en el intento por descolonizar sus propias disciplinas, con la meta de transformarlas en un instrumento de poder, rol que hasta ahora habían jugado exclusivamente para la cultura hegemónica.

Estos conflictos son una muestra de que, aunque ya se puede advertir la presencia de algunos indígenas en el campo intelectual e incluso en las instituciones académicas, escasamente ocupan posiciones de poder en ellas y más bien se han instalado –por el momento– en su periferia. Por lo tanto, falta mucho para avanzar hacia relaciones de equidad y en este sentido, tanto la academia como la intelectualidad más consolidada, no se adelantan a una sociedad que pese a avances en la materia aún mantiene prácticas discriminatorias. Por cierto, este no es un tema que quienes editamos el presente libro tengamos resuelto, de ahí que sea prudente reconocer que aunque esta iniciativa surge de la academia, al mismo tiempo la interpela. Sobre este dilema, llegan a nuestra memoria las palabras de Carlos Mamani Condori, quien apuntó a este conflicto en una entrevista que concedió hace algunos años –1993 para ser más precisos– constatando, a partir de su propia experiencia como historiador aymara, la incomodidad que ha generado entre los investigadores más instalados este nuevo rol de los indígenas en la producción de conocimiento sobre sus sociedades, por cuanto implica un tránsito del informante nativo al investigador o intelectual con todas sus letras. La mirada que aquí proponemos intenta distanciarse del tipo de recepción anteriormente descrita.

Una de las características que nos llama la atención de estos autores, es que la investigación y el lugar de la escritura constituyen el punto de partida para un trabajo que no es y que no puede ser neutral. Es así como sus formas de enunciación y la construcción de un *yo indígena* que recorre varios niveles –el de la comunidad, el del grupo étnico y el de un colectivo continental– configuran un desplazamiento teórico y epistemológico al interior de disciplinas que suponen en la objetividad y en la distancia narrativa una prueba de rigurosidad.

Otra característica de estas producciones es la visualización de un colectivo indígena continental que comparte experiencias

similares de dominio y de resistencia. De ahí nuestro empeño por apuntar hacia esa dimensión latinoamericana que está presente en las identidades étnicas de la actualidad. Han sido los mismos movimientos y los intelectuales, como parte diferenciada de ellos, los que han hecho de la palabra “indio” –apropiada y resignificada, como lo recuerda Ariruma Kowii en uno de los artículos que componen este libro– una plataforma común de reflexión y práctica política.

La escritura de estos intelectuales pone de manifiesto uno de los niveles en que se ha librado esta lucha: aquel de tipo ideológico, que no es menor ni puede ser subordinado a otros, pues ha sido la ideología dominante en sus distintas versiones y períodos la que ha inculcado la creencia en la inferioridad del indio, ya sea para eliminarlo o mantenerlo fuera de los límites nacionales, tal como ocurrió durante el siglo XIX, o bien para integrarlo de manera subordinada en el XX, cuando se insistía paternalistamente en su invalidez social y en la necesidad de que fuera conducido en el tránsito hacia la plena ciudadanía.

Pensamos que ahí, precisamente, radica la importancia de estos intelectuales indígenas, por el potencial que poseen para enfrentar estas verdades universales en sus propios términos, movilizándolo el lenguaje y los métodos de las disciplinas en que fueron formados. Su existencia viene a revertir una larga tradición de conocimiento occidental que los ha relegado a posiciones menores, pues ya no se trata del indígena que entrega su testimonio a quien desea retratarlo, tampoco es el documento que constituye la materia prima para que otros lo descifren, ni el *otro* que debe ser buscado en los recovecos del discurso dominante. En lugar de ello, estamos frente a sujetos –hombres y mujeres– capaces de nombrarse a sí mismos y de recopilar materiales para hacer un retrato propio de sus pueblos. Por lo tanto, no es ya el otro irrecuperable, sino un narrador y un actor político.

Si bien este libro constituye apenas una muestra de un proceso histórico-cultural que se encuentra en pleno desarrollo (motivo por el cual no pretende ser representativo ni de los intelectuales indígenas en general ni de los intelectuales quechua, aymara, mapuche, rapa nui, zapoteco y náhuatl en particular), es posible encontrar en los artículos que lo integran muchas de las características señaladas y otras igualmente relevantes. Por ejemplo, el hecho de que esta producción escrita no constituye un campo de argumentación homogéneo, sino al contrario, está cruzada por una diversidad que va más allá de la procedencia étnica, pues

tiene que ver con formas de autorrepresentación colectiva (algunos hablan de etnias, otros de pueblos y otros de nacionalidades), con posiciones políticas que incluyen alternativas distintas e incluso opuestas de entender la relación con los Estados nacionales y con los otros sectores de la sociedad, con formas de abordar el pasado, de conceptualizar y reivindicar la diferencia cultural, con enfoques disciplinarios, etc. En estas páginas esa diversidad (o divergencia en algunos casos) se manifiesta en dos grandes opciones interpretativas: una que establece continuidad entre identidad y cultura, y otra en la que se discute –velada o abiertamente– que exista una correspondencia necesaria entre ambas.

Esta diversidad tiene su origen en la experiencia de cada pueblo al interior de contextos nacionales disímiles, pero también en las trayectorias individuales de sus autores y cómo ambas han sido reflexionadas. Por lo tanto, son textos en los que el lector puede avistar la compleja composición de las sociedades y de los movimientos indígenas actuales. Como expresión de esta complejidad, muchos de estos autores despliegan una capacidad crítica que les permite instalar el disenso y promover el debate en el seno de estos movimientos sobre temas tan fundamentales como el de los liderazgos, las estrategias, las demandas e incluso, introduciendo temáticas disruptivas, como es el caso de la tensa relación entre género y etnia que rodea la participación de las mujeres en las organizaciones indígenas y en otros ámbitos, incluyendo el profesional e intelectual. Este despliegue crítico en el espacio de la escritura constituye un tipo de intervención política que es característico de estos intelectuales.

A lo anterior se suma una multiplicidad de estrategias narrativas, de recursos lingüísticos, de estructura y estilos de narración, que pueden oscilar desde la visualización del *yo* que enuncia, al *nosotros* que se propone la representación de un colectivo histórico, pasando a veces por un relato en tercera persona que es característico de las ciencias sociales pero que en este caso es funcional al objetivo mayor de establecer una verdad silenciada por las historias nacionales.

Las características que hemos mencionado hacen que la edición de un volumen como este sea doblemente compleja. En este sentido, se intentó complementar el objetivo de todo libro de resguardar la coherencia con respecto a una temática general y la uniformidad en el estilo, con las opciones políticas e identitarias de cada autor, lo que significó flexibilizar algunas de las normas editoriales de esta serie. Un

ejemplo es la relación que cada autor establece con el idioma materno, lo que hizo primar un criterio de respeto a la forma de escritura en que esta relación se refleja, que puede ser de énfasis en algunos casos (letras itálicas o mayúsculas) o bien de equivalencia con el castellano. Sobre este punto, es necesario comentar el hecho de que varios autores son bilingües y quienes no lo son tienen incorporadas muchas palabras indígenas a su habla, situación que se plasma en la escritura. Pero más allá del lenguaje cotidiano, lo relevante para este libro es que en todos los trabajos aparecen conceptos tomados de la lengua materna que son fundamentales en el quehacer investigativo de los autores por cuanto articulan su análisis y su propuesta. Por este motivo, y con el fin de facilitar la comprensión por parte de los no indígenas (y también de los no quechuas, no mapuche, no aymara, no rapa nui, no zapotecos y no náhuatl), se pidió a los autores incorporar breves traducciones de esos conceptos, así como también hacer los alcances correspondientes cuando se mencionan hitos históricos del contexto nacional en que han sucedido las situaciones que cada uno narra.

Otro punto que se debe destacar, es que cada autor ha tomado una opción al momento de escribir con el alfabeto español el idioma indígena, lo que explica las diferencias entre intelectuales que pertenecen a un mismo colectivo.<sup>2</sup> Otra diferencia también se explica por una estrategia política que cruza el ejercicio investigativo y que los intelectuales aymaras han denominado “refonemización”, la cual consiste en recuperar la pronunciación indígena de las palabras y reflejarla en la escritura, con el objetivo de superar errores de la transcripción colonial española y luego republicana.<sup>3</sup>

Por sobre esta diversidad, existen coincidencias en aspectos y tópicos que permiten hablar de una corriente intelectual indígena, partiendo por el lugar de enunciación donde sus autores se reconocen como miembros de un pueblo originario. Por ejemplo, en casi todos los trabajos que aquí se presentan se hace mención a un proyecto identitario (incluyendo perspectivas críticas acerca de los mismos), también reflexiones políticas donde sus autores recurren al pasado, a los relatos de sus mayores, así como a la escritura y a las disciplinas en que fueron formados. Es relevante mencionar estos aspectos comunes porque los autores fueron convocados a colaborar con un ensayo o un artículo (el resultado fue casi siempre una mezcla de ambos estilos) sobre el tema que actualmente concentra su interés investigativo, de ma-

nera que todos abordan temas y casos distintos, vinculados a la historia de sus propios pueblos. Sin embargo, optamos por el título de *Intelectuales indígenas piensan América Latina* para relevar aquella dimensión de las identidades étnicas contemporáneas que sus portadores reconocen como un nivel de articulación cultural, político e histórico que es continental y que ha sido el resultado de la resemantización del concepto de “indio” mencionado anteriormente, cuyo contenido peyorativo es discutido, negado e incluso ironizado en estos artículos.

El resultado de esta convocatoria fue la recepción de un número importante de trabajos, de los cuales quince pasaron todas las etapas de la edición, que combinó tanto criterios de calidad como de formato.<sup>4</sup> Estos fueron agrupados en cuatro ejes temáticos de acuerdo al énfasis de su análisis, lo que no quiere decir que estén ausentes las características y problemas de cada uno en el resto de los trabajos.

El primero de estos ejes lleva por título “Cultura, identidad y memoria” y está integrado por cinco artículos donde los autores abordan, desde distintos ángulos, los proyectos identitarios actuales de sus pueblos y las tensiones que los cruzan. Algunos relatan los procesos que culminaron en proyectos de reivindicación cultural y cómo ellos mismos se involucraron y fueron actores. Son análisis que se nutren de la dimensión subjetiva de sus autores, desde la cual transitan hacia aquella más colectiva y pública que instaló a los movimientos indígenas como un actor político fundamental en la escena latinoamericana de los años noventa. El lenguaje ocupa la atención de algunos autores que lo entienden como portador de una visión de mundo, pero también como un ámbito contradictorio donde las heridas de la exclusión se hacen presentes. Estos trabajos son una muestra de que es imposible contener la cultura en descripciones asépticas, por el contrario, sus autores la consideran parte de las relaciones sociales, mostrándola en todo su dinamismo histórico y sentido político.

En el primer artículo, Maribel Mora (poeta) aborda las tensiones que surgieron en el proceso de reconstrucción identitaria entre los mapuche de Chile durante los años ochenta y noventa, señalando las exclusiones que éstas trajeron consigo, instalándose a sí misma en el borde más conflictivo de esa identidad estimada como auténtica. Mora comenta que más allá de esas discrepancias, la estrategia de aquellos años consistió en concretar una necesidad real de sumergirse en el pasado y encarar el presente con los fragmentos allí encontrados, pro-

yecto en el cual se produce lo que la autora identifica como un “viaje de retorno” que al final del trayecto permitió a los y las mapuche mirarse sin el dolor que producía la jerarquización de su diferencia.

En el siguiente trabajo, Elías Ticona (lingüista) plantea una tesis sobre la imposibilidad de negarse, analizando –a través del idioma– los proyectos individuales de asimilación que en otros períodos fueron la alternativa predominante entre los aymaras del norte de Chile. El resultado de esta negación, nos dice Ticona, es un sujeto colonizado, que enfrenta permanentemente el riesgo de ser desenmascarado por el no-indio que lo inferioriza, frente a lo cual propone, luego de un análisis lingüístico detallado, la alternativa de mirarse, reconocerse y valorizarse, desplazando el análisis lingüístico hacia el ámbito identitario.

Juan José García (antropólogo) también aborda el problema del lenguaje en un artículo que trata sobre el sistema de normas que rige la vida de la población andina en Perú. El autor sostiene que el lenguaje es uno de los ámbitos centrales en que se comprueba la capacidad de adaptación de esta etnonormativa, como él la llama, poniendo como ejemplo el surgimiento de un lenguaje específico para nombrar y sancionar procesos sociales contemporáneos como la migración indígena hacia la ciudad de Lima. Esto sería una prueba fehaciente de la permanencia de la cultura andina así descrita y de su contradicción con Occidente, problemática que se expresa, de una o de otra manera, en cada habitante del Perú.

Por su parte, Paloma Hucke (antropóloga) articula su reflexión en torno al concepto de colonialismo, que ella considera clave para analizar la historia, la identidad y la memoria de los rapa nui en Isla de Pascua. La autora diagnostica una situación de colonialismo con características distintas a la que describen otros autores en este volumen, la que es producto de la particular historia de Isla de Pascua. En primer lugar, la isla es parte de Oceanía y no de América, por lo tanto, su experiencia de colonización no tiene origen en la invasión europea sino que es un hecho más reciente, de mediados del siglo XIX. La desigualdad de poder que se produce desde entonces da pie a la autora para calificar esta historia reciente como un colonialismo clásico, en que las decisiones políticas dependen de una metrópoli lejana, donde existe ocupación militar, explotación de los recursos naturales y de la mano de obra local. Esta anexión está presente en la memoria de los rapa nui y fue una misma isleña, autora de este artículo, quien se propuso

recoger sus testimonios para hacerlos parte de lo que ella considera una denuncia necesaria.

Cierra este conjunto de trabajos Ariruma Kowii (lingüista y poeta), quien analiza la articulación de la identidad quichua-Otavalo, deteniéndose en las búsquedas que se hicieron en un contexto poco favorable para asumirse indígena. A través de su reflexión, el autor confronta la representación colonial de los indígenas que insiste en dicotomías cuya función es mantener la jerarquía entre indígenas y no indígenas, como por ejemplo, la oposición entre oralidad y escritura. Así, a partir de un concepto amplio de escritura, interpreta esta compartimentalización como un artilugio ideológico que ha encasillado el pasado y el presente de los indígenas en la oralidad, reivindicando la existencia de otras formas de inscripción y conservación del conocimiento entre los quichuas. Lejos de argumentar una permanencia no interferida de la cultura andina, Kowii propone identificar las formas que ésta adquiere en contextos de colonización, destacando los movimientos de incorporación, resistencia y resemantización.

El segundo eje temático: “Conocimiento y escritura”, reúne cuatro artículos en los que se aborda la compleja relación que se ha forjado entre indígenas y escritura alfabética. Desde distintas perspectivas y casos, se plantea un análisis en el que la dicotomía oralidad-escritura no funciona como un compartimento estanco ni como una barrera insalvable, pues los autores no sancionan los desplazamientos entre una y otra, sino al contrario, buscan abordar desde este cruce los procesos contemporáneos que han vivido sus pueblos, entre ellos la migración, la vida urbana, el acceso al sistema educativo y la formación universitaria. Son trabajos que nos muestran sujetos indígenas habitando lugares donde no habían tenido presencia, incluyendo el de la construcción de conocimiento disciplinario sobre sus pueblos, en el cual sólo aparecían como informantes o testimoniantes. Por el contrario, tanto el objeto de estudio como el autor de cada artículo aparecen aquí ocupando funciones totalmente distintas, ya sea como recopiladores, traductores, autores e incluso editores de un texto sobre sus pueblos. A tal punto llega esta compenetración entre indígenas, conocimiento y escritura, que hoy por hoy se hace difícil afirmar que la escritura es sinónimo sólo de dominación, pues aunque esta tendencia existe, también es cierto que la escritura se ha transformado en una escena donde el conflicto histórico que afecta a los pueblos indígenas se reac-

tualiza con la resistencia que es posible realizar a través de ella.

Inicia esta sección un artículo de Víctor de la Cruz (poeta e investigador) que contiene resultados preliminares de su proyecto sobre la historia de la escritura zapoteca contemporánea, situándose él mismo como traductor y transcriptor de este idioma, el *diidxazá*. Su *corpus* está integrado por los textos de aquellos intelectuales zapotecos que han escrito en este idioma desde principios del siglo XX, haciendo una genealogía donde de la Cruz se detiene tanto en la obra como en la biografía de los escritores que lo precedieron, trazando el camino que permitió el establecimiento de un alfabeto zapoteco en 1956, valorado por el autor como un instrumento de expresión del pensamiento de este pueblo, en cuya creación intervinieron tanto escritores zapotecos como antropólogos y lingüistas no indígenas. Esta construcción colectiva y el tipo de colaboración que el autor identifica, lo lleva a entender a estos escritores, traductores y transcriptores zapotecos como puentes comunicantes entre las culturas indígenas y no indígenas, una labor en la que el propio Víctor de la Cruz ha hecho contribuciones notables.

Por su parte, Clorinda Cuminao (antropóloga) comparte un ensayo retrospectivo que analiza su experiencia en un proyecto de investigación realizado junto a otros colegas mapuche (Ariel Antillanca y Elisa Loncón), que consistió en reunir los escritos producidos por autores de su pueblo durante el siglo XX, analizarlos y señalar su importancia como parte de un patrimonio cultural mapuche cada vez más diverso. La autora identifica algunos nudos problemáticos al mismo tiempo que retoma aspectos poco desarrollados en ese proyecto, entre otros, los escritos de mujeres y su efecto disruptivo. Para Cuminao, la incorporación de la escritura se produce en un contexto de invasión por parte del Estado chileno a partir de 1883, y su uso se puede constatar ya en 1910. Desde entonces su importancia ha ido en aumento, llegando a ser clave en la articulación política de este colectivo en el espacio territorial chileno e incluso en el ámbito internacional, también porque constituye una tecnología de conservación de aquellos documentos que han sido vitales en la trayectoria política del movimiento mapuche a lo largo de todo el siglo XX.

Desde Ecuador, Estelina Quinatoa (antropóloga) presenta un texto donde distingue un sector de intelectuales, escritores y profesionales indígenas al interior del movimiento indígena, señalándolos como actores relevantes en el desarrollo organizacional de las últimas

décadas. Sitúa el origen de este sector de especialistas en el período colonial español, el que actualmente se caracteriza por una amplia gama de actividades intelectuales que van desde la dirigencia política a la escritura, la pintura y los textiles. En este período reciente destaca el acceso al sistema educativo, incluyendo la universidad, hecho que ha permitido incluso que algunos indígenas se inserten en el ámbito académico. En el caso de estos últimos, la autora advierte que el conflicto de la pertenencia siempre está presente, asumiendo que el acceso a la universidad también puede abrir el camino para la incorporación a la sociedad nacional, previa negación de su procedencia étnica. En este caso, Quinatoa postula la obligación moral de estos intelectuales y profesionales de representar los intereses colectivos de sus pueblos y aportar al movimiento indígena desde esa inserción más ventajosa.

Por último, Natalio Hernández (escritor y profesor) analiza un tema escasamente tratado por los estudios indígenas y por los estudios sobre educación superior: la posibilidad de una educación superior intercultural. Para Hernández, el desplazamiento que ha experimentado el concepto de nación mexicana (desde una definición monocultural hacia otra que reconoce la diversidad cultural) debe estar respaldado por todos los niveles del sistema educativo. En el contexto de este debate incipiente, el autor analiza el proyecto de las universidades interculturales, cuyo propósito es incluir en los currícula de las carreras las culturas de aquellas regiones donde la institución está enclavada. La vasta trayectoria de Natalio Hernández como educador náhuatl le permite aportar con un análisis crítico a esta discusión, planteando problemas fundamentales en torno a la orientación de algunos de estos proyectos, especialmente en relación con el argumento de que estas instituciones deberían acoger sólo a estudiantes indígenas, lo que según el autor pone en riesgo, precisamente, el proyecto de la interculturalidad.

El tercer eje temático, titulado “Luchas y resistencias: de la era colonial a la era global”, reúne tres artículos que giran en torno al análisis histórico, considerando lapsos prolongados de tiempo. El objetivo declarado de estos autores consiste en colocar el pasado y la disciplina de la historia al servicio del presente, por eso, la principal característica de una historiografía hecha por indígenas es la instalación de una temporalidad que transgrede la distinción tajante que suele hacer esta disciplina entre historia del pasado e historia del presente (en caso de que se reconozca la posibilidad de esta última). En estos trabajos se

establece una relación entre las luchas actuales y aquellas que realizaron otros indígenas en otros períodos, con el propósito de establecer un diálogo entre los protagonistas de ayer y de hoy, para iluminar el presente con el legado de aquellas experiencias, aprendiendo de sus logros, de sus contradicciones y de sus errores.

La sección se abre con el artículo de José Ancan (historiador) donde se analiza la trayectoria de la Corporación Araucana, aquella organización mapuche que alcanzó gran protagonismo en Chile durante la primera mitad del siglo XX, poniendo a prueba los prejuicios que rodean el recuerdo de esta organización y su líder. Para concretar este propósito, Ancan explora en ese pasado a través de los testimonios de algunos mapuche que participaron en el movimiento de aquel período. En el análisis, el autor despliega un aparato conceptual crítico que no pretende conciliar posiciones sino poner en evidencia las tensiones que encierra esta historia, sus cabos sueltos y la necesidad de atarlos para proyectar un futuro como pueblo. Desde este episodio, aborda el problema de la memoria, de cómo recordar, evaluar y proyectar el pasado desde una perspectiva propia, legitimando así la historia hecha por indígenas.

Por su parte, Roberto Choque (historiador) presenta un artículo que resume una larga trayectoria de investigación sobre las rebeliones indígenas en Bolivia, en la cual su autor ha demostrado gran destreza en la búsqueda, clasificación y análisis de documentación. En este trabajo, Choque resume sus conclusiones sobre las rebeliones indígenas del período republicano y su relación con las coyunturas políticas nacionales, constatando una continuidad en demandas como la no expropiación de las tierras comunales y el acceso a la educación. Lo que intenta demostrar Choque es la importancia gravitante que han tenido los indígenas en los procesos nacionales, donde han actuado como un factor fundamental y condicionante. El autor nos muestra una trayectoria de participación marcada por la resistencia y las alianzas estratégicas con los sectores gobernantes, un trazado histórico que es importante para explicar la participación política contemporánea de los aymaras y el hecho de que uno de ellos ocupe en la actualidad el cargo de Presidente de la República.

Finalmente, el trabajo de Margarita Calfío (asistente social) presenta una mirada crítica al lugar secundario e invisible en que la mujer mapuche ha sido colocada, tanto por la sociedad chilena co-

mo por la sociedad mapuche. En la primera parte realiza un recorrido histórico que comienza con la forma en que las mujeres han sido descritas desde la conquista española, para luego concentrarse en la posición que han ocupado en el proceso organizacional mapuche y los conflictos que esta participación ha traído consigo. La autora nos habla de una cultura patriarcal y conservadora que aún mantiene buena salud, a pesar de los cambios que han vivido los mapuche durante el siglo XX. Luego, se pronuncia por las posibilidades y los obstáculos de las políticas públicas que se han propuesto abordar la problemática del cruce entre etnia y género. En sus reflexiones finales, Calfío confronta la identidad indígena culturalista, planteando la necesidad de incorporar la posibilidad de un cambio que tienda hacia el bienestar de todos los miembros de la sociedad mapuche.

En el cuarto y último eje temático, “El futuro de los pueblos indígenas”, tres autores presentan sus reflexiones sobre el presente y el futuro de sus colectivos, echando también mano del pasado, expresamente vinculado a proyectos de rearticulación política, para buscar en él elementos que permitan elaborar e implementar tales proyectos. El conocimiento de ese pasado es fundamental para soltar las ataduras del presente, no es posible —piensan los autores— diseñar estrategias de descolonización si no se conoce cómo funcionaba la sociedad indígena (aymara y quechua en este caso) antes de que ese colonialismo se iniciara. Desde esta perspectiva, lo colonial aparece como una lógica de dominio que no concluyó con el surgimiento de las repúblicas, diagnóstico que recorre casi todos los trabajos de este libro pero que en este caso aparece como un obstáculo a ser eliminado en el horizonte inmediato de los movimientos indígenas, de ahí las distintas estrategias que aquí se proponen, tanto en el ámbito político como en el del conocimiento.

María Eugenia Choque (historiadora y trabajadora social) plantea con suma claridad que la exploración en el pasado constituye un ejercicio político necesario, y si esa exploración se realiza desde una disciplina como la historia, tanto mejor, pues la utilización del método historiográfico puede ser un aporte para pensarse en una temporalidad profunda y para ejercer un buen gobierno a futuro. La autora se pregunta sobre cómo aproximarse al pasado, qué huellas y qué testimonios serían los más apropiados para hacer un real aporte al movimiento aymara, y se responde planteando la necesidad de concentrarse en la memoria de los

mayores, de privilegiar este tipo de testimonio en desmedro de aquellos escritos que remiten a la memoria de los colonizadores. Lo que en definitiva plantea Choque es la necesidad de un método de conocimiento histórico cuyo punto de partida sean las categorías del pensamiento andino, pues el fin último del movimiento aymara es la autodeterminación, de ahí la necesidad de coherencia entre las formas de conocimiento y el proyecto político al cuál ese conocimiento busca contribuir.

Por su parte, Carlos Mamani (historiador) señala como objetivo central de su trabajo ser un aporte en la coyuntura constituyente que actualmente se vive en Bolivia, pero desde una perspectiva andina, movilizándolo sus conceptos centrales y recogiendo las propuestas de líderes indígenas que fueron protagonistas en otros períodos de la historia boliviana. En un primer apartado describe los principios de la cosmogonía andina, mientras que en el segundo critica la historia contada por los vencedores. En ambos casos el autor echa mano de una metodología historiográfica que no desestima los testimonios escritos desde la lógica de dominio colonial, pero desmontándolos y reinterpretándolos desde una perspectiva política aymara. En este ejercicio, Mamani identifica una constante en la resistencia indígena desde la conquista española: la idea de restitución, de ahí que en el apartado tres se concentre en el proceso organizativo reciente. Carlos Mamani forma parte de la historiografía aymara que ha hecho una relectura de la historia boliviana, instalando el protagonismo de los indígenas y rescatando los proyectos que han emergido de su seno a lo largo de todo el período republicano, contribuciones que el lector encontrará en las páginas de este artículo.

Concluyendo esta última parte, Igidio Naveda (agronomo) analiza la importancia del ciclo más reciente de movilización indígena, concentrándose en la región andina. Este ciclo implicaría la superación de un período anterior en el que se habían plegado a proyectos que el autor califica de ajenos, como habría sido el caso de la izquierda tradicional. Por el contrario, los actuales movimientos constituyen un camino propio, que en el caso andino ha derivado en el proyecto de reconstitución de los *ayllus*. Más allá de constatar este hecho, Naveda discute una serie de temas que no están resueltos, entre ellos el de los liderazgos, donde existiría una tensión generacional y de género que propone debatir. Otro tema tiene que ver con las estrategias políticas, señalando que ya ha llegado el momento de rebasar los límites de la pro-

blemática indígena para avanzar con propuestas hacia el ámbito nacional. Por último, se pronuncia por los nuevos actores indígenas, entre ellos los intelectuales, cuya virtud radicaría en su capacidad para teorizar, mientras que su debilidad consistiría en que no se vinculan a los movimientos de la manera que éstos lo requieren, lo que para Naveda no puede ser sino un vínculo orgánico.

Al finalizar esta introducción, sólo resta decir que este volumen tiene por objetivo ser un aporte al diálogo entre intelectuales indígenas y no indígenas, también con quienes manifiesten interés por conocer cuáles son las inquietudes que movilizan a los primeros. Queremos insistir en este diálogo para evitar la identificación de este libro y de la categoría de intelectuales indígenas con una estrategia novedosa de segregación. Por el contrario, lo que pretendemos es visibilizar a quienes creemos interlocutores que por distintos motivos no han sido reconocidos con ese estatus. También porque así como los intelectuales en general –sobre todo a partir de la oleada descolonizadora en el llamado tercer mundo tras el fin de la segunda guerra mundial– son distinguidos de acuerdo a su arraigo cultural e incluso por su compromiso (las categorías de “intelectuales latinoamericanos” y “mujeres intelectuales” son algunos ejemplos), creemos que en este caso es válido identificar a estos autores de acuerdo al anclaje cultural y político que distingue su trabajo, sin pasar por alto la enorme diversidad que existe entre ellos.

Estos artículos son ejemplos recientes de una corriente de pensamiento que intensificó su presencia en los ámbitos político e intelectual a partir de los años setenta del pasado siglo. Los invitamos entonces a emprender este viaje y si una vez concluido surge la necesidad de conocer aún más de esta vasta producción intelectual indígena, nos daremos por satisfechos.

Claudia Zapata\*

Santiago de Chile, noviembre de 2007

---

\* Licenciada en Historia; Profesora de Historia y Geografía; Magíster en Estudios Latinoamericanos, y Doctora en Historia, por la Universidad de Chile. Se ha especializado y ha escrito sobre historia contemporánea de América Latina y movimientos indígenas. Ha sido editora y coautora de los libros *Postcolonialidad y*

## NOTAS

- 1 Una suerte similar corren las escrituras que producen sujetos de sectores sociales subordinados, como ha sido el caso de las mujeres y de los sectores populares. En el caso de las primeras se suele asociar su escritura con la sensibilidad, la emotividad e incluso la histeria, mientras que la de los segundos intenta ser comprendida como el resultado del resentimiento y de la carencia material. Prácticamente nunca se vinculan estas experiencias con la racionalidad implícita, con objetivos estratégicos o con alguna pretensión estética por parte del o la autor/a.
- 2 Por ejemplo, entre los autores mapuche hay algunos que escriben *wingka*, *longko*, *mapuzungun*, y otros que optaron por *winka*, *lonko*, *mapudungun*. En estos casos, el trabajo editorial se abocó a mantener la coherencia al interior de cada artículo, lo mismo que en el uso de las itálicas para quienes prefirieron destacar el idioma materno (exceptuando los nombres indígenas de localidades o hitos geográficos vigentes), aunque se debe advertir que unos pocos tomaron una opción intermedia que consistió en usar las itálicas para aquellas palabras que ocupan la función de conceptos articuladores del análisis, dejando fuera de esta norma a otras que son de uso común, como puede ser el caso de ayllu, aymara, quechua y mapuche.
- 3 Por ejemplo, *Qullasuyu* en lugar de Collasuyo, *Temuko* en lugar de Temuco, *Mañquilef* en lugar de Manquilef. Hay algunos textos en que aparece tanto la transcripción tradicional como la que proponen los autores, generalmente cuando se va haciendo mención al discurso de los sectores dominantes.
- 4 Principalmente la extensión, para la cual contamos con la colaboración de los autores cuyos trabajos excedían el número de páginas permitido.

---

*nación*, junto a Grínor Rojo y Alicia Salomone (LOM, Santiago, 2003), e *Identidad y nación en América Latina* (Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad de Chile, Santiago, 2004), entre otros. Es académica del Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos (CECLA) de la Universidad de Chile, donde desarrolla actividades vinculadas al proyecto doctoral “Descolonización y diferencia. El proyecto de los intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile”.

Correo electrónico: clzapata@uchile.cl

# CULTURA, IDENTIDAD Y MEMORIA





# IDENTIDAD MAPUCHE DESDE EL UMBRAL O LA BÚSQUEDA DE LA MISMIIDAD ÉTNICA EN EL CHILE DE LOS NOVENTA

*Maribel Mora Curriao*

## INTRODUCCIÓN

Para los que nacimos en Chile pasada la década de las flores y crecimos entre el caos de los setenta y la dictadura que se entronizó hasta fines de los ochenta, ser mapuche no fue tarea fácil.

A comienzos de los setenta, cuando algunos dábamos nuestros primeros pasos en los campos y ciudades de este país, la juventud soñaba un futuro de revolución social. Era la utopía que gravitaba en los anhelos de muchos jóvenes en el mundo entero, utopía compartida por los mapuche que recuperaban sus tierras en el proceso de Reforma Agraria. Pero nuestro “Mayo francés” terminó hecho trizas el 11 de septiembre de 1973. Con violencia terminaron los sueños de un proyecto liberador. Nos acompañaron durante la niñez los miedos exacerbados, los bandos militares, los toques de queda y el estado de sitio. Sin importar si éramos mapuche o chilenos, nos acostumbramos a los comentarios a escondidas, las informaciones censuradas, los muertos y los desaparecidos.

Abrimos los ojos en los ochenta para ver cómo este país se desangraba por dentro y cómo comenzaba a levantarse. Los mapuche se veían amenazados entonces por una ley que dividía sus tierras y que terminaba con las comunidades e incluso con la condición de indíge-

nas de quienes recibían sus “Títulos de Dominio”.<sup>1</sup> Al amparo de la Iglesia Católica y de otros movimientos sociales o culturales, se comenzaron a articular movimientos de reivindicación de las creencias, costumbres, derechos y necesidades propias. Surgieron también organizaciones autónomas con los mismos intereses pero desde una perspectiva netamente de reivindicación étnica.

Muchos de nosotros hicimos nuestra adolescencia y juventud entre las consignas de “libertad para el pueblo” y “Chile, la alegría ya viene”. El arco iris de entonces (símbolo de la Concertación de Partidos por la Democracia) nos daba la oportunidad de soñar un territorio múltiple, diverso. Las reivindicaciones, que se venían gestando silenciosamente en ese escenario de represión dictatorial, irrumpieron entonces sólidas y heterogéneas. Junto a las fuertes demandas políticas de un régimen democrático aparecía la cuestión de las identidades marginadas. Se comenzaban a desarrollar los discursos que pondrían en interdicción a la sociedad chilena del nuevo milenio. La identidad nacional ya no se veía unívoca. Se había puesto de manifiesto el conflicto y/o la duda al interior de una población que se autopercibía homogénea.

La década del noventa estuvo marcada por grandes cambios en el mundo entero. Se reinstalaban las democracias en Latinoamérica, la *Perestroika* y la *Glasnost* harían desaparecer la URSS y la caída del muro de Berlín dejaría a unos cuantos con una sensación de pérdida y, en muchos casos, de fracaso y falta de derroteros para este nuevo viaje, el cual muchos no sabían ya hacia dónde dirigir. Era el momento de repensarse, de replantearse, de rehacerse en las nuevas circunstancias.

En ese contexto se posesionaban de los medios de comunicación las luchas indígenas latinoamericanas que silenciosamente se habían fortalecido desde fines de los ochenta. Éstas se hicieron más visibles con las festividades del quinto centenario del “Descubrimiento de América”, el año 1992. Se caracterizaron por la reivindicación de derechos a través de diversos medios que iban desde las pacíficas protestas a la toma de tierras e incluso al uso de las armas. El caso emblemático fue la lucha en Chiapas llevada a cabo por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Aquello otorgó efervescencia a los movimientos indígenas del continente y los gobiernos de entonces no pudieron menos que tomar cartas en el asunto. Con el fin de solucionar parte del

problema o por lo menos calmar los ánimos –nunca se conocen bien los trasfondos–, se propusieron comisiones nacionales e internacionales que se encargarían de estudiar las situaciones de estos pueblos.

Instalado a nivel mediático, se habló del asunto indígena, para bien o para mal, desde distintos sectores sociales y políticos. Y para muchos (ecologistas, medioambientalistas, pacifistas, promotores de los derechos humanos, etc.) será ésta la nueva bandera de lucha.

Los discursos públicos de líderes y organizaciones a favor de los pueblos indígenas, profundizaron entonces en una situación que hasta ese momento parecía no haberse visto, a pesar de los siglos que llevaba ahí presente: las relaciones de sometimiento social, político, jurídico, económico y cultural a que estaban expuestos los mapuche. Algunos intelectuales y humanistas osados de nuestro país comenzaban a realizar investigaciones, estudios y discusiones que llevarían al cuestionamiento de una sociedad donde el ancestro indígena sólo existía en los libros de gestas.

Cabe preguntarse entonces, ¿qué ocurría con el mapuche real y contemporáneo? Ese mapuche olvidado en su comunidad remota, alejado del mundanal ruido de la modernidad, o aquél que en un par de meses tendría luz eléctrica e internet; el mapuche urbano que no había tenido contacto con las comunidades y había recibido una formación alejada del pensamiento mítico de su cultura; aquél de los barrios pobres y marginales de este largo país; el intelectual, el artista, el político, el dirigente y toda esa gama de individuos que cargaban la cruz o enarbolaban la bandera del mapuche. ¿Qué ocurría con ellos, tan diversos en sus tan diversas situaciones?

Quienes por entonces avanzábamos a paso seguro en la ruta de los veinte años, en el campo y en la urbe del territorio chileno, tuvimos que enfrentarnos a una serie de cuestiones sociopolíticas que habían quedado un poco de lado en las décadas anteriores. Identidad, autonomía y autodeterminación pasaron a ser temas obligados entre los jóvenes mapuche de esa época. Asumir la condición étnica tuvo una serie de aristas que seguramente determinaron muchos de nuestros procesos identitarios.

La Región de La Araucanía fue el escenario donde se vivió con mayor efervescencia el proceso de organización de los mapuche. Sin embargo, este proceso articulador se extendió rápidamente a otras

regiones como la Octava, la Décima y la Región Metropolitana. Allí también se fortalecieron organizaciones reivindicativas y promotoras de la cultura y la cosmovisión mapuche que perduran hasta hoy.

El presente texto pretende describir, desde una perspectiva personal, el proceso de revalorización de la identidad mapuche en el Chile de los noventa.

## MAPUCHISMO y ANTIMAPUCHISMO: DOS VERSIONES DE LA NECESIDAD DE PUREZA ÉTNICA

Si hablamos de los mapuche necesariamente nos remitimos a una cuestión histórica, a guerras y reducciones, a éxodos y asentamientos forzados, a despojos y atropellos. Y no se trata de lamentaciones, se trata de una historia reciente, con fecha de inicio el año 1883 y que se extiende durante todo el siglo veinte.<sup>2</sup> En esa historia, muchos mapuche, producto del reduccionamiento, emigraron a las ciudades y pueblos de La Frontera. Otros más osados arribaron a Santiago o a Argentina. Impelidos por las circunstancias debieron abandonar sus tierras y también su cultura, sobre todo aquellos que con algo de suerte lograron ser peones de fundo, panaderos en la capital, obreros de alguna industria o mozos de algún pequeño almacén; bisabuelos, abuelos y padres que salieron de su comunidad de origen para aventurarse en un viaje sin retorno. Sólo unos pocos, a fuerza de obstinación, lograron mantenerse en sus espacios y en sus costumbres.

Tras la derrota militar llamada “Pacificación de la Araucanía” (1883), los mapuche debieron insertarse como extranjeros en medio de la sociedad chilena que ocupaba ahora sus otrora extensos territorios. Debieron aprender la lengua oficial del Estado chileno, asumir sus leyes, sus costumbres, su nacionalidad. A pesar de ello, nunca dejaron de ser considerados como sujetos ajenos, distintos, inferiores. De nada sirvió hablar el español; detrás de ello siempre estaría el acento indio. Detrás de las chilenas vestimentas, siempre la piel oscura delatando el origen ante la mirada inquisidora de la sociedad nacional. En aquellas circunstancias fue inevitable que la relación con la cultura propia se conflictuara. ¿Cómo se asume una identidad cuando se forma

parte de una cultura menospreciada? ¿Cómo se la transmite a los hijos y a los nietos? No fue fácil, sin duda, para los que mantuvieron la lucha durante todo el siglo veinte a través de las organizaciones mapuche. No lo fue tampoco para el mapuche común, empobrecido y acallado en su lucha diaria por la sobrevivencia.

La década del noventa se inició con una promesa política de cambio en las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas. Un acuerdo firmado el año 1989 por Patricio Aylwin, quien asumiría la Presidencia de Chile en marzo de 1990, consideraba enviar al Congreso una nueva Ley Indígena elaborada por una Comisión Especial con participación de los pueblos originarios y una reforma a la Constitución que los reconociera formalmente. La aprobación de la ley para los pueblos indígenas se produjo el año 1993, con el aplauso de algunos y el descontento de muchos. Se crea también la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI. Amado y odiado, este organismo del Estado se creó para resolver los asuntos propios de los pueblos originarios. El reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, en cambio, aún espera ser aprobado.

Las organizaciones mapuche estudiantiles, sociales, campesinas, intelectuales y artísticas florecieron en esa década; también los conflictos.<sup>3</sup> Quinquén, Ralco y Malleco, fueron zonas de luchas a las que adhirieron diversas organizaciones nacionales e internacionales en pro de las luchas indígenas y ecologistas. En ellas no sólo se estaba jugando un territorio, como muchos creían, sino que se formaba allí la simiente de una nueva forma de ser mapuche.

Sin duda, la recuperación de tierras pehuenches<sup>4</sup> en Quinquén, ocupadas y explotadas hasta los noventa por la Sociedad Galletué, fue el inicio de una serie de procesos de recuperación de tierras por parte de los mapuche. Los jóvenes mapuche de entonces, urbanos en su mayoría, veían en este movimiento la búsqueda de justicia frente a una realidad histórica de la que ellos también eran producto. La efervescencia política, medioambientalista y étnica pasó rápidamente a unirse a las demandas de los pehuenches del alto Bío Bío que pretendían impedir la construcción de una central hidroeléctrica que inundaría sus territorios ancestrales. Los viajes a Ralco se sucedieron y las protestas crecieron en todo sentido. Al contrario de los logros de Quinquén y a pesar de los casi diez años de movilizaciones, la central hidroeléctrica del

Alto Bío Bío fue construida y durante el invierno de 2005 inundó valles y cementerios pehuenches.

Paralelamente, los movimientos de recuperación de tierras surgieron en distintos puntos del sur de Chile. La Octava, la Novena y la Décima Región serían testigo de ello. Estos movimientos se acrecentarían hacia fines de los noventa, intensificándose entre 1998 y 2000. En torno a ellos o en consonancia con ellos, se formaron muchos jóvenes que pensaban la situación del mundo mapuche desde distintas perspectivas. Era el momento de mirarse a sí mismos, de exigirse a sí mismos una opción identitaria clara y definida, sobre todo en el ámbito intelectual y organizacional.

Las diversas posturas se fueron demarcando con el correr de los años. Desde la casi ingenua afirmación del “ser” mapuche por lazos sanguíneos a la más férrea postura mapuchista que ensalzará la cultura propia y la cosmovisión al rango máximo de superioridad. En los espacios intermedios, por supuesto, se dieron todo tipo de posturas que mezclaban ideas religiosas y políticas tratando de ajustarlas para la ocasión, a una visión propia de lo que debía ser el pueblo mapuche. Y por esos años, como ahora, circulaban también quienes negaban de plano cualquier filiación con los mapuche, aunque los rasgos físicos o los apellidos los delataran como pertenecientes a esta etnia. La negación y el antimapuchismo se daban también al interior del mismo grupo. Por último, también estaban aquellos a quienes el desentendimiento y el no pronunciarse les parecía la mejor alternativa.

Los opositores al movimiento mapuche –los antimapuchistas de la sociedad chilena– creyeron ver en las movilizaciones mapuche la semilla de un movimiento revolucionario que amenazaba la seguridad del Estado. Presionaron a los gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia y a los organismos de justicia para perseguir a los mapuche acusándolos de terroristas, consiguiendo que se aplicara en algunos casos la Ley de Seguridad Interior del Estado.<sup>5</sup> A pesar de ello los movimientos indígenas se fortalecieron, sobrevivieron y se amplificaron más allá de los conflictos territoriales.

Paralelamente, en la década de los noventa, a los mapuche se les comienza a exigir, desde distintos frentes, la autoidentificación como indígenas. Pero las exigencias que en muchos casos sólo respondían a una necesidad creciente de exotismo y vanguardia cultural, no se

quedaban ahí: no sólo había que asumirse como mapuche, además había que comprobar que lo eras. Había que expresarse a través de la cultura propia, practicarla y promoverla como si fuese una religión. Por supuesto, había que hablar en la lengua de los ancestros, esa misma que obligaron a abandonar a muchos de nuestros abuelos y padres.

Así, de la negación de los mapuche como pueblo diferenciado, se pasó por momentos al extremo de considerarlos objetos vivos de museo, susceptibles de ser estudiados, observados, evaluados y cuantificados. La mirada extranjera fue la tónica por esos días y la etnografía el recurso preferido. Sin embargo, y para hacerle honor a la historia, teníamos claro que ese era el momento en que más habíamos sido escuchados, en que más se habían reproducido nuestros discursos y en que más interés se tuvo por “saber” sobre nuestros pueblos, que a pesar de la modernidad, conservaban rasgos culturales tan ligados a lo mítico y a la naturaleza.

En ese contexto, mapuchismo y antimapuchismo fueron versiones de una misma pulsión: el deseo de pureza étnica. Aquellos descendientes de mapuche que estaban en contra de lo mapuche deseaban con todo su ser eliminar el componente indígena de su historia, ser chileno era la meta, occidental a costa de lo que fuere: vestimenta acorde a la moda, teñidos de cabello, cambios de apellido, eran algunas de las estrategias de quienes no deseaban que se les identificara con un grupo humano derrotado, discriminado y económicamente disminuido. Anecdóticos casos dan cuenta de sujetos que negaban su procedencia étnica aduciendo que su apellido era de origen extranjero.

Del otro lado, estaban quienes buscaban con ansiedad ser mapuche puro, hablante del idioma originario, practicante de la cultura, con ancestros no mestizados, no yanaconas<sup>6</sup> ni occidentalizados. Hurgando en las raíces, pretendían filiaciones con antepasados notables en la guerra de Arauco o en la llamada Pacificación de la Araucanía. Ser descendiente de tal o cual lonko,<sup>7</sup> tal o cual machi<sup>8</sup> o tal o cual linaje, hacían del árbol genealógico una apuesta por la pureza de la sangre.

Ambas posturas –mapuchismo y antimapuchismo– convivían en tiempo y espacio, no sólo para los mapuche, sino también para la sociedad chilena que se relacionaba con ellos. De esta forma, luego de años de discriminación e imposición de la cultura occidental a través de diversos mecanismos más o menos violentos y de intentos de

exterminio de la cultura mapuche en sus más diversas manifestaciones, se comenzaba a exigir también desde fuera —desde la sociedad chilena— un pronunciamiento acerca de una “identidad mapuche” esperada. Algo que nos hiciera únicos frente al mundo contemporáneo que aceleradamente trataba de encerrarnos en una aldea global tendiente a la uniformidad. Y en tanto esa “peculiaridad” fuera posible, seríamos respetados, lograríamos dignificarnos.

Además de la proliferación de organizaciones y de los movimientos de recuperación de tierras, otro elemento que influyó en los procesos de construcción o reconstrucción de una mapuchidad fue el surgimiento de referentes artísticos y culturales. Sin duda la importancia de las acciones artísticas y culturales radicó en que, a pesar de ser menos mediáticas, ellas tuvieron una mayor aceptación en los distintos ámbitos del quehacer nacional. El reconocimiento temprano de la obra de Leonel Lienlaf con el Premio Municipal de Poesía de Santiago el año 1990 fue clave en este aspecto.

Se contaba ya a mediados de la década del noventa con una veintena de escritores y unos cuantos pintores que participaban de distintas acciones de arte en la Novena Región, en otros lugares de Chile e incluso en otros lugares del mundo.<sup>9</sup>

Una de las actividades más notorias fue el encuentro de escritores mapuche con sus pares chilenos llamado Zugutrawun (reunión en la palabra) que se promovió y difundió en el ámbito nacional. Este se realizó en Temuco entre el 5 y 7 de mayo de 1994 y reunió a escritores mapuche y no mapuche para hablar sobre diversos temas relacionados con la literatura y la realidad actual e histórica de los mapuche en Chile. En el anecdotario quedaron las más diversas posturas sobre el tema, desde un escéptico Armando Uribe a un paternalista Jorge Guzmán, de un comprometido Elicura Chihuailaf a un siempre disruptor Nicanor Parra, quien aprovechando la ocasión lanzaba un poema (o antipoema) en que declaraba: “no hay nadie más mapuche que yo”.

Junto a ellos Jorge Teillier, Francisco Vejar, Jaime Huenún, Bernardo Colipán, Virginia Vidal, Graciela Huinao, Jacqueline Caniguán, Carlos Mellado, Jaime Valdivieso, Mónica Huentemil, Ricardo Loncón, Leonel Lienlaf, Jorge Velásquez, Gonzalo Millán, Rayen Kvyen, Guido Eytel, Bernardo Reyes, Isidora Aguirre, Gonzalo Rojas y Jaime

Quezada, entre una treintena de escritores que compartieron en amable camaradería aquellos otoñales días de literatura en Temuco.

En una segunda versión, el Zugutrawun se realizó en octubre de ese mismo año en la ciudad de Santiago. La situación allí no hubiera sido tan distinta, si en una conversación con pintores chilenos, realizada en la Biblioteca Nacional, Guillermo Núñez no hubiera exclamado que el pueblo mapuche no existía, que ni siquiera lo que vestían era propio de su cultura: “Si esas cintas de colores se las compran a los libaneses”, exclamó furibundo, ante la perplejidad de los mapuche presentes. Por supuesto la discusión no se hizo esperar y la intervención más moderada de Roser Bru y Concepción Balmes fueron calmando los ánimos. Quedaba claro para nosotros que en la capital el tema aún no daba para discusiones en el ámbito de la intelectualidad nacional. La negación era todavía una forma de no hacerse cargo de una realidad que tenían en frente. Nosotros en la Araucanía continuaríamos nuestro proceso de búsqueda tratando de salvar las diferencias y los escollos propios de los procesos identitarios.

## MESTIZAJE: IDENTIDAD MAPUCHE DESDE EL UMBRAL

En honor a la realidad de diversidad cultural que viven los mapuche en la actualidad, se podría decir que éstos serían:

aquellos sujetos –urbanos o rurales– que se autodefinen como tales, que tienen ancestros pertenecientes a este grupo y que de alguna manera sostienen aún una relación de dependencia con su cultura propia, que se actualiza de acuerdo a las circunstancias, y que puede no manifestarse de manera congruente entre discurso y práctica cultural.<sup>10</sup>

Esta definición pretende abarcar el amplio espectro de individuos mapuches que pululan por la contemporaneidad y que complejizan la situación de este grupo étnico.

Como se señaló anteriormente, los noventa fueron momentos de definiciones, de mirarse, de compararse, de elaborar un discurso sobre el ser mapuche. Discurso para nosotros y para los otros.

Ello trajo consigo la tensión del movimiento y los conflictos internos con aquellos que tendían a la búsqueda de pureza étnica.

Quienes nos acercamos al nacimiento, desarrollo y muerte de algunas de las organizaciones que por entonces ocuparon los espacios de reflexión, debimos pasar por el coladero étnico impuesto. Las más radicales exigían implícita o explícitamente en algún momento, condiciones mínimas para estar allí: primero, era necesario hablar mapudungun, segundo, tener apellidos mapuche, y por último, demostrar conocimiento de la cultura o tener ávidos deseos de aprehenderla. Por supuesto se debía participar de los rituales propios como el revitalizado *We Tripantu*.<sup>11</sup> Sólo lo indígena era posible: nos encontrábamos intempestivamente frente a una cultura superior –la mapuche– que debía dar luces a la humanidad de sus conocimientos que hasta entonces habían sido guardados celosamente por los más ancianos.

Así las cosas, un mestizo era un insecto en la oreja. Algo incómodo de lo que había que desprenderse o de quien se debía desconfiar. Difícil circunstancia entonces para quienes, criados o no entre mapuche, poseían un apellido *winka*.<sup>12</sup> “*Champurria*” es el término con que se les designa en mapudungun. Mestizo en castellano. Difícil también la situación de los urbanos, que ninguna idea tenían respecto de la cultura mapuche o la habían aprendido mestizada. Conflictiva situación que el poeta Jaime Huenún –parte de esa generación de jóvenes universitarios del noventa– poetiza muy bien: “Mapuche en castellano, chileno en mapuzungun, los linajes de mi sangre se entrelazan y extravían en las oscuras y torrenciales tierras del sur”.<sup>13</sup> Más adelante el poeta enfatiza:

Huilliche hispanohablante como soy –insisto en decir– nacido y criado en los dominios de la sociedad chilena, perdida ya la inocencia de la raza y de la infancia, he debido tomar las ramas de la poesía para cobijarme bajo el árbol desmembrado de mi origen [...] La poesía, esa vieja y desesperada paciencia, no duda en empujarme hacia los montes y los esteros del *che dungun*, la perdida lengua huilliche, hermana del mapuzungun que aún resiste en las estrechas y azotadas reducciones de *La Frontera* (2003).

Como Huenún, muchos mestizos vivieron y viven el duro proceso de definir, desde el umbral –que no es dentro ni fuera, sino una especie de invitación a entrar o a retirarse–, la dirección hacia donde dirigir el rumbo. La posibilidad de asumir una u otra condición es aquí palpable, no sólo desde lo biológico, sino también desde lo cultural, la lengua y la literatura.

En esas circunstancias, son muchos los elementos que se ponen en juego. Uno de los más significativos es la autoimagen formada en la relación con los otros. Si bien entre los mapuche un mestizo siempre sería considerado “champurria” (lo que no necesariamente implica discriminación), en la sociedad chilena lo más probable es que este sujeto fuese considerado mapuche, y por lo tanto, se constituyera en el centro de las burlas y la discriminación. De la misma forma un mapuche urbano que no conocía ni practicaba la cultura, era considerado por los chilenos “tan mapuche” como los que sí la conservaban. Los mapuche de la década del noventa, en cambio, eran mirados con cautela, eran demasiado parecido a los chilenos, “awincados” es el término con que se les designa. En ese contexto, muchos mestizos biológicos y urbanos o semiurbanos se enfrentaron a la presión de defender constantemente su pertenencia al grupo étnico mapuche, situación que antes no habían cuestionado. Discriminados por igual dentro de la sociedad chilena, tal como les sucedía a los mapuche “puros”, no se les ocurrió pensar que su identidad pudiese ser puesta en tela de juicio. Pero ahí estaban, escarbando en el origen para poder entenderse, para poder explicarse ante los demás. ¿Cómo se sostenía la pertenencia a una cultura de la que sólo se conocían retazos?

Contrariamente a toda expectativa, los mapuche urbanos que se organizaban en distintos frentes, siempre pusieron énfasis en la reivindicación de la cultura y la lengua ancestral y rearticulaban creencias y costumbres casi olvidadas. En Temuco, Santiago, Valdivia y Osorno se realizaron y se realizan actividades culturales de rescate de tradiciones ancestrales. El retorno al origen, el camino de regreso, la búsqueda de lo primigenio, se ofrecían entonces como una posibilidad que muchos abrazamos.

## El REGRESO AL ORIGEN COMO UN VIAJE DE INICIACIÓN

Asidos a los discursos reivindicatorios, muchos jóvenes mapuche (campesinos, urbanos, mestizos, awincados y toda la gama intermedia) construimos nuestros caminos identitarios. La búsqueda se caracterizaba entonces por recuperar lo propio. “Recuperar”, esa palabra tan manoseada en esos años, nos indicaba que íbamos tras algo que habíamos perdido y que se desdibujaba entre territorio, lengua, costumbres y creencias.

El retorno al Lof fue quizás el sueño de muchos y la recuperación de tierras, una estrategia inmediata. Como para muchos este retorno era ya imposible después de dos o tres generaciones urbanas, las acciones más significativas de entonces se centraron en el retorno hacia la cultura de origen. Quienes no éramos hablantes del mapudungun, intentamos por todos los medios aprender como segunda lengua la que debió ser nuestra lengua materna. A pesar de ello, la mayoría nos quedamos sólo en los balbuceos. Unos pocos, favorecidos con el don del aprendizaje lingüístico, lograron hablar fluidamente e incluso escribir en la lengua de nuestros ancestros.

Pero la cosa no se quedaba allí: realizar los ritos tradicionales como el We Tripantu y el Nguillatun,<sup>14</sup> volver a la medicina tradicional, que en la práctica significaba cambiar al médico por la machi y las farmacias por las hierbas, fueron algunas de las avanzadas culturales. Los nombres originarios también comenzaron a ser importantes y los seudónimos mapuche proliferaron. Los nombres escogidos para los hijos consideraban opciones como Rayen, Millaray, Wanglen, Yanca, Alen, Leftraru, Kallfulikán, Nahuel o Katriel. Fueron tiempos de regresos que nadie había previsto.

Como parte del recuerdo colectivo quedan historias que entonces fueron significativas para los jóvenes mapuche, sobre todo para los más conservadores. Ocurrió a mediados de los noventa en Temuco que algunas jóvenes mapuche universitarias tuvieron sueños o visiones que fueron interpretadas por algunos como “enfermedades de machi”.<sup>15</sup> Influenciadas quizás por una euforia colectiva que ensalzaba lo mapuche a una categoría superior de comprensión del universo y ponía a las manifestaciones culturales propias de la mano de las más altas

experiencias humanas, estas jóvenes vivieron episodios similares a los procesos de iniciación de machi. Lo extraño desde el punto de vista cultural, era que algunas de ellas no habían tenido contacto con la cultura propia sino hasta su ingreso a la universidad, allí se habían acercado a los rituales y habían conocido el mapudungun. Con todo el respeto que se merecen estos procesos de iniciación propios de las machi –Perrimontun, Pewma y Machiluwun–,<sup>16</sup> la situación por esos días dio que hablar y por supuesto quedó en la retina de quienes vivimos y compartimos esa época universitaria. En casi todos los casos el asunto no llegó más allá –para decepción de muchos– pero dejó en claro hasta dónde se estaba dispuesto a llegar en el regreso, pues ninguna de ellas hubiera renunciado a la posibilidad de poseer un don tanpreciado por esos días en esta cultura que trataba de rehacerse.

Sin o con los ribetes confusos de la historia anterior, durante casi toda la década, cada uno de nosotros trató de hacer su propio viaje de retorno, en busca de la iniciación en una cultura y una lengua que amenazaban con desaparecer. A fines de los noventa, aunque los ánimos no se habían calmado, las diversas posturas comenzaban a decantarse y las propuestas intelectuales aumentaban significativamente. Los poetas (hombres y mujeres) que comenzaron a ser considerados en esa década, se habían ganado ya un lugar en la literatura nacional, y algunos lograban aparecer en el ámbito internacional. Los discursos seguían siendo tan variados como antes, pero las propuestas eran mucho más concretas.

Para abrazar esa posibilidad de ser uno mismo, en su diferencia, debimos realizar la búsqueda, debimos emprender el viaje de retorno. Estábamos ahora ante el nuevo siglo que se acercaba a paso veloz con muchos elementos adquiridos en el camino, y a la luz de ellos muchos podíamos mirarnos ya sin dolores, frente a nosotros mismos. Con la convicción del que sabe que aún queda mucho camino por recorrer en la búsqueda de lo que somos como grupo humano de esta nueva época, teníamos la certeza que no debíamos olvidar a aquellos ancianos mapuche que aún conservan su lengua, creen en sus propias divinidades y viven día a día sus propias costumbres. Ellos guardan silencio. Ocultos en sus comunidades de origen ven pasar los acontecimientos, tratando de comprender aún los signos de la naturaleza y los augurios, que cada vez se les hacen más imprecisos. Para ellos, recorde-

mos, no hay cuestionamientos sobre la identidad o sobre lo que es ser o no ser mapuche.

A nosotros, ajenos ya a esos sueños, desde lejos –desde el umbral quizás– nos toca dilucidar estas preguntas: ¿Qué somos? ¿Qué seremos en este país que se desdibuja en la absorción de patrones culturales ajenos? ¿Qué haremos ahora con nuestro mapuchismo, el anti-mapuchismo y el ser mapuche?

## NOTAS

- 1 En mayo de 1979 el gobierno militar modificó la Ley Indígena 17.729 –promulgada durante el gobierno de Salvador Allende– mediante el Decreto Ley 2.568. Este fue producto de una política neoliberal que pretendía entregar todo al libre mercado y homogenizar al país. Por una parte, los títulos de dominio individuales obligan a las comunidades mapuche a integrarse a las normativas de la propiedad privada, lo que permitía la venta de tierras a otros particulares fuesen o no mapuche. Por otra parte, la eliminación de la condición de indígenas convertía al mapuche en pequeño campesino sin identidad diferenciable para las políticas del Estado. Al respecto se puede ver el texto de Elizabeth Parmelee, “Decreto Ley 2.568: sus efectos e implicancias”, en *Liwen*, No. 3, Temuco, Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, 1990, pp. 4-11.
- 2 Respecto del proceso de reduccionamiento territorial, Bengoa señala: “En definitiva, de 10 millones de hectáreas aproximadas que corresponden a las regiones del sur que habitaban los mapuches, el Estado les cedió unas 500 mil y los dejó ocupando otro tanto en Osorno y Valdivia, sin protección legal alguna”, José Bengoa, *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX*, Santiago, Planeta, 1999, p. 61. En relación a la situación actual de los mapuche, el relator especial de las Naciones Unidas, Rodolfo Stavenhagen, en noviembre de 2003, sostuvo que: “Los derechos sobre la propiedad de la tierra y la territorialidad constituyen uno de los problemas históricos más graves que afectan a los pueblos indígenas de Chile, ya que son el resultado de un largo proceso de despojo de sus tierras y recursos. El programa de compra de tierras para los indígenas, iniciado por los gobiernos democráticos [...] se implementa lentamente con recursos insuficientes, lo que no ha permitido extenderlo a todas las áreas necesitadas, produciendo insatisfacción entre la población indígena. La problemática se complica en lo referente al acceso a los recursos del subsuelo y otros, como son el agua y los productos del mar. Las distintas leyes sectoriales facilitan y protegen la inscripción de derechos de propiedad privados sobre recursos que tradicionalmente han sido propiedad comunal”. Rodolfo Stavenhagen, *Informe del Relator Especial sobre los Derechos Humanos y las libertades fundamentales de los indígenas en Chile*, a propósito de la visita ofi-

- cial a Chile realizada por la Comisión de Derechos Humanos entre los días 18 y 29 de julio de 2003, en <http://www.derechos.org/nizkor/chile/doc/staven6.html>
- 3 Algunas de las organizaciones mapuche de Temuco en la década del noventa fueron: Corporación de Desarrollo y Comunicaciones Mapuche Treng Treng, Casa de Arte Mapuche Mapu Ñuke Kimce Wejin, Casa de la Mujer Mapuche, Centro de Documentación Mapuche Liwen, Trafkin, Grupo Universitario Mapuche We Kintun, Ad Mapu, Newen Mapu, Sociedad Mapuche Lonko Kilapan, Coordinadora de Comunidades Mapuche en Conflicto Arauco-Malleco, Identidad Territorial Lafquenche y Consejo de Todas las Tierras, siendo estas tres últimas las de mayor importancia en los movimientos de recuperación de tierras.
  - 4 En idioma *mapudungun*, *mapuche* significa literalmente “gente de la tierra”, pero además existen otras denominaciones que apuntan a distinciones geográficas y culturales al interior de este complejo colectivo. Una de ellas es *pehuenche*, cuyo significado es “gente del pehuén”, en referencia a una especie de árbol nativo que crece en las zonas cordilleranas del sur de Chile; otra es *huilliche* o “gente del sur”, que señala a la población mapuche que habita al sur del río Toltén (N. de la comp.).
  - 5 La Ley de Seguridad Interior del Estado No. 12.927 y la Ley Antiterrorista No. 18.314, han sido aplicadas en el contexto de los conflictos por las tierras ancestrales en las zonas mapuches durante los últimos años. En virtud de ellas ha sido posible acusar y condenar a varios comuneros mapuche por asociación ilícita terrorista y, en consecuencia, por poner en peligro la seguridad interior del Estado.
  - 6 Mapuche sirvientes de los españoles o los chilenos.
  - 7 Lonko: sujeto que dirige un Lof o comunidad mapuche. A su vez, un Lof corresponde a una agrupación familiar extendida que reconoce en determinados ancestros sus orígenes sociales, históricos y biológicos, y que reconoce como suyo un territorio determinado.
  - 8 Machi: sujeto (mujer u hombre) encargado de la medicina y los rituales religiosos mapuche.
  - 9 Algunos de los escritores que en la década del noventa habían participado de actividades como talleres literarios o encuentros fueron: Lorenzo Aillapán, Jaime Huenún, Graciela Huinao, Elicura Chihuailaf, Leonel Lienlaf, Bernardo Colipán, Adriana Paredes Pinda, María Teresa Panchillo, Mónica Huentemil, Ricardo Loncón, Carlos Levi, Jacqueline Caniguán, Pedro Aguilera Milla, Victoriano Pranao y Rayen Kvyen.
  - 10 Elsa Mora, *Identidad cultural en el invierno, su imagen y otros poemas azules de Elicura Chihuailaf*, tesis para optar al grado de Licenciado en Educación, Temuco, Universidad de la Frontera, 1996, p. 45.
  - 11 We Tripantu es la celebración del año nuevo mapuche en vísperas del solsticio de invierno.
  - 12 Winka: término despectivo con el que originalmente se designa al chileno o a otro extranjero. Literalmente significa extranjero usurpador.
  - 13 Jaime Huenún, *Discurso por el Premio de Poesía Pablo Neruda 2003*, en <http://www.cervantesvirtual.com/portal/poesia/huenun/neruda.shtml>
  - 14 Nguillatún: ceremonia religiosa o rogativa que se realiza fundamentalmente para invocar a las divinidades frente a situaciones adversas o para rogar por bonanza en un futuro inmediato.

- 15 El proceso de asumir el rol de machi, implica a veces una serie de situaciones conflictivas en términos de salud para la persona que se iniciará, a ello se le denomina “enfermedades de machi”. También es posible que se presenten otra serie de eventos como el Perrimontun (entrega de un elemento de poder o de un animal o espíritu protector para la machi que se produce en algún lugar especial) y ciertos sueños o Pewma de carácter iniciático (conocer los remedios y sus cualidades, por ejemplo).
- 16 Perrimontun y Pewma se definieron en la nota anterior. Machiluwun es el ritual propio de la iniciación de machi.

## Bibliografía

- Bengoa, José,  
1999 *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX*, Santiago, Planeta / Ariel.
- Huenún, Jaime,  
2003 *Discurso por el Premio de Poesía Pablo Neruda 2003*, en <http://www.cervantesvirtual.com/portal/poesia/huenun/neruda.shtml>
- Mora, Elsa,  
1996 *Identidad cultural en el invierno, su imagen y otros poemas azules de Elicura Chihuilañ*, tesis para optar al grado de Licenciado en Educación, Temuco, Universidad de la Frontera.
- Parmelee, Elizabeth,  
1990 “Decreto Ley 2.568: sus efectos e implicancias”, en *Liwen*, No. 3, Temuco, Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, pp. 4-11.
- Stavenhagen, Rodolfo,  
2003 *Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas de Chile*, en <http://www.derechos.org/nizkor/chile/doc/staven6.html>

# 2

## LA LENGUA AYMARA COMO ESENCIA DEL MUNDO ANDINO

*Elías Ticona Mamani*

### INTRODUCCIÓN

Las lenguas indígenas en nuestro continente están en una situación “minorizada”, motivo por el cual no cuentan con una política o planificación lingüística por parte de los Estados al interior de los cuales se ubican los pueblos indígenas. Esto forma parte de un proceso mayor y es que hoy, muchos indígenas, por la influencia e imposición negativa del mundo occidental, pierden la lealtad lingüística, es decir, ya no transfieren la lengua indígena a sus hijos, no les interesa la visible pérdida de sus idiomas, sino al contrario, asumen y valoran lo ajeno.

¿Desde dónde se piensa, desde el corazón o desde la cabeza? A mi juicio, pensar con la cabeza sería dar respuesta a los problemas de forma ordenada y sistemática, mientras que pensar con el corazón sería dar respuesta a las cosas y a los hechos tal y como se siente, sin medir las consecuencias. Frecuentemente se escucha decir “no sé hablar aymara”, esto sería no hablar desde el corazón sino solamente desde la cabeza, pero cuando se está en estado etílico, se habla en lengua aymara; momentos de sorpresa también se expresan en aymara, así como las interjecciones de dolor: ¡*atatay!*, ¡*ayayay!*, ¡*alalay!*, ¡*achachay!* Otros dicen, “no soy aymara”, pero tienen la conducta y actos de un aymara. Así, esconden conscientemente el saber y conocimiento aymara lo más adentro posible.

Una cultura tiene sus propias formas de ver y denominar los hechos y las cosas. La lengua es el código para expresar y comunicarse dentro de una práctica cultural, en un tiempo y espacio determinado. Si perdemos nuestra lengua, ¿por qué medio podremos comunicarnos? Vamos a tener que tomar prestado el código de otra cultura, ¿pero servirá esto para expresar lo propio?

La homogeneidad ha sido una política permanente de los Estados nacionales, por lo que las particularidades culturales, como en el caso indígena, no han sido materia de preocupación. Por el contrario, ha existido un avasallamiento, aplicando políticas agresivas de asimilación e integración, las cuales afectan considerablemente la riqueza cultural y lingüística de los pueblos indígenas.

En este contexto, replantearse como una sociedad multicultural e intercultural es una preocupación reciente. La interculturalidad, como concepto, es un recurso muy importante que nos permite reflexionar y, principalmente, actuar por el respeto a la diversidad y complementariedad en la pluralidad, para que estas sociedades ya no sean de políticas homogéneas, egocéntricas y ambiciosas. Como concepto parece un aporte muy importante, pero ahora la tarea es cómo llevarlo a la práctica, considerando la diversidad de etnias, de clases, de Estados que tenemos. Este es un desafío para el presente y para el futuro.

Los indígenas, históricamente colonizados, estamos abandonando con facilidad nuestra cultura y lengua, creyendo que con ello vamos a lograr salvarnos del sojuzgamiento y la discriminación, porque ser de origen rural, indígena, hablar esta lengua y poseer valores indígenas, ha sido y continúa siendo motivo de segregación. Por eso, muchos aymaras ya no transmiten el idioma a sus hijos, pensando que así los salvarán de la exclusión, pero ¿realmente logran este objetivo? A mi parecer no, dado que por las particularidades que poseemos, igual somos identificados. Por eso, en lugar de escondernos, es muy importante reflexionar como aymaras sobre lo que pensamos, lo que somos, lo que poseemos. Es mejor fortalecernos y desarrollarnos como tales.

## EL ASPECTO CULTURAL

La filosofía aymara hace referencia a la *pacha* “tiempo, espacio y los seres que habitan en la tierra”. En ella todos los objetos y seres tienen su cuerpo y su *ajayu* “la parte espiritual del ser,” y *qamasa*, “la fuerza y la energía del ser”; es decir, todo tiene vida y una dimensión espiritual. Todo es par pero en oposición, lo que permite mantenerse en equilibrio y la misma tiene su *taypi* “una parte neutral ubicada en el centro o medio”.

De la misma manera, las personas tenemos nuestro cuerpo y el *ajayu-qamasa*. La lengua existe como parte de ésta. Cuando uno piensa, ese instante es como una consulta a la parte espiritual, luego el cerebro digiere esto y envía órdenes a otros organismos del cuerpo para que sea expresada la idea. Cuando una persona habla incoherencias o, en el peor de los casos, pierde el habla, puede ser porque ha perdido su *ajayu*. De este modo, para recuperarlo se debe reponer la parte espiritual.

Cuando una persona aymara ya no usa la lengua por autonegación o porque ha emigrado a espacios no aymaras, ésta aún se encuentra presente en su *ajayu*. En los hijos de aymaras, incluso cuando no aprenden la lengua, se puede observar que todavía conservan algo de su *ajayu* aymara, en el uso que hacen del idioma castellano, que aún tiene interferencia del aymara.

## LA LENGUA AYMARA

En América Latina predomina la lengua castellana, pero con respecto a las lenguas indígenas, Juan Carlos Godenzzi nos dice que los 50 millones de indígenas que existen en el continente hablan en su conjunto más de 400 lenguas distintas.<sup>1</sup> Algunos países como México, Guatemala, Ecuador, Bolivia y Perú, presentan un porcentaje significativo de pueblos o comunidades indígenas; otros, en cambio, poseen un porcentaje bastante menor, como sucede en Colombia y Chile.

Para Martha Hardman, el aymara pertenece a la familia lingüística denominada *jaqi*.<sup>2</sup> Según Lucy Briggs, también pertenecen a

esta familia los idiomas *jaqaru* y *kawki*, hablados en el Tupe y Cachuy, en la provincia de Yauyus en el departamento de Lima, Perú.<sup>3</sup> Así, las lenguas aymara, *kawki* y *jaqaru* pertenecen a la familia de *jaqi aru*. Por su parte, Cerrón-Palomino sostiene que la familia aymara está constituida por dos lenguas: la tupina o central y la collavina o sureña, separadas en el tiempo y en el espacio por distintos acontecimientos históricos, como el contacto con el quechua. Toda comprensión mutua entre sus hablantes se ve seriamente bloqueada.<sup>4</sup>

El aymara se habla en el altiplano andino de Bolivia, Perú, Chile y en el norte argentino; desde la región del norte del lago Titicaca, hasta las llanuras salinas al sur del lago Popó. Al sudoeste del lago Titicaca se habla en las partes altas, hasta los valles que bajan hacia las costas del Pacífico en Perú y Chile, y hacia el oriente, se extiende hasta los valles subtropicales de los Yungas y áreas de colonización en Bolivia. También se tiene información de que los aymaras están en los establecimientos mineros de las punas de Atacama en Chile y Jujuy en Argentina (Briggs 2). Por causa de la emigración, los aymara parlantes se encuentran en áreas no tradicionales aymaras, así como también en centros urbanos: Santa Cruz (Bolivia), Buenos Aires (Argentina), Lima (Perú) y otros. Cerrón-Palomino refrenda la distribución geográfica actual del aymara, manifestando que dista bastante de coincidir con la que tenía en épocas pasadas. Aparte de su retroceso general frente a la imposición del castellano, la lengua ha ido perdiendo también terreno frente al quechua (67-69). Considerando este cuadro general, se puede decir que las fronteras idiomáticas no pueden concebirse como hitos estáticos e inamovibles, sino como líneas fluctuantes que van reflejando la dinámica de los contactos y conflictos lingüísticos e históricos.

Las estimaciones del número total de hablantes de aymara varían entre dos y tres millones. La mayor parte está ubicada en la zona boliviana, luego en Perú y por último en Chile y Argentina. En Chile se habla en la región de Tarapacá y Antofagasta, mayormente en el altiplano a lo largo de la frontera con Perú y Bolivia. No se dispone de datos del número de hablantes en Argentina (Briggs 2-3).

Con respecto a la variación dialectal del aymara que se habla en el norte de Chile, la primera se encuentra en la provincia de Iquique y correspondería a la variedad sureña, aunque con algunas particu-

laridades, y la segunda en la provincia de Parinacota y Arica, donde se hablaría la variedad nortina. Por lo tanto, el aymara de Chile tiene presencia de la variedad sureña y nortina, incluso en algunos estudios se ha llegado a sostener que existe también la variedad intermedia. Estas variedades se distribuyen desde la zona más alta del altiplano, hasta las costas del Pacífico, una extensión vertical considerando la geografía de la región.

## CARACTERIZACIÓN DE LA LENGUA

Todas las lenguas tienen características únicas que se hacen más visibles cuando se las compara con otras. Si entre éstas no existe ninguna relación, entonces las diferencias serán mayores. A continuación citamos algunas particularidades de la lengua aymara:

- a) Es gutural, porque el aymara tiene cuatro sonidos post velares (q, qh, q' y x) no existentes en la lengua castellana.
- b) Sufijante, porque los elementos de nexos –el plural, las preposiciones– van marcadas en el sufijo. Por ejemplo: *anuqaranhampi* “con mi perro”.
- c) Aglutinante, porque varios elementos con significado se van juntando en una sola palabra. Por ejemplo: *amuykipasiñani* “pensemos todos”, pero cuyo sentido dice mucho más: “es el momento para pensar en sentido recíproco”.
- d) Trivocalico, porque el aymara fonológicamente tiene sólo tres vocales cardinales, mientras que fonéticamente se pueden apreciar más de diez, o sea, pueden ser pronunciadas más cerradas o más abiertas por la interferencia de las consonantes vecinas, pero el significado no va cambiar, careciendo de valor fonológico. En la pronunciación es más notorio cuando las vocales cerradas (i y u) se anteponen o posponen a las consonantes post-velares. Éstas van a ser pronunciadas de manera más abiertas en forma condicionada. Finalmente, los aymaras no tienen las cualidades auditivas y articulatorias para diferenciar el grado de la altura (abierta o cerrada) de las vocales.
- e) Tiene consonantes oclusivas aspiradas y glotalizadas. Las aspiradas se refiere a la aspiración de aire en la pronunciación de la conso-

- nante, mientras que la glotalización consiste en el cierre total del paso del aire en forma momentánea por la cavidad bucal.
- f) El acento en aymara es prosódico y fijo en la penúltima vocal de las palabras, por consiguiente las palabras son generalmente llanas o paroxítonas.
  - g) Es polisémico, ya que una palabra puede tener varios significados. Las metáforas y las expresiones figuradas son bastante productivas de acuerdo a la lógica de la cultura aymara.
  - h) Los verbos “ser”, “estar” y “tener” se expresan mediante sufijos aymaras y no de manera independiente.
  - i) La estructura básica de la oración aymara es: Sujeto – Complemento – Verbo, y no como en castellano: Sujeto – Verbo – Complemento.
  - j) Las oraciones pueden estar marcadas sólo por sufijos oracionales, sin que esté presente el verbo.
  - k) Los artículos determinados, las preposiciones, nexos y conjunciones no son elementos aparte como en el castellano, sino que están expresadas mediante morfemas o sufijos que se añaden a las palabras.

## SITUACIÓN SOCIOLINGÜÍSTICA

El aymara es una lengua que coexiste con el castellano desde la llegada de los españoles. Desde entonces se encuentra en una situación de diglosia<sup>5</sup> y “minorizada”<sup>6</sup> frente al castellano. En consecuencia, el aymara es un idioma reducido al ámbito doméstico, principalmente en el norte de Chile, mientras que el castellano es la lengua de uso oficial en el ámbito público.

Desde la escolarización y ciudadanización<sup>7</sup> de los aymaras, aumentó el bilingüismo, pasando de un monolingüismo aymara al bilingüismo aymara-castellano, y en las siguientes generaciones, de un bilingüismo equilibrado aymara-castellano hacia el monolingüismo castellano,<sup>8</sup> con mayor énfasis en las zonas urbanas, principalmente en el contexto chileno.

Las influencias fueron mutuas, pero las lenguas con prestigio tienen la propiedad de ofrecer préstamos en mayor cantidad, tan-

to necesarios como innecesarios. Además, es observable que los aymaras y quechuas dieron vida a un castellano andino con interferencias fonológicas, morfológicas, sintácticas y semánticas de las lenguas indígenas, socialmente consideradas como el habla popular de los andinos y/o campesinos.

En Chile, según el censo del año 2002, se declararon indígenas aymaras 48.477 personas, pero no se ha determinado con precisión qué porcentaje de ellos aún habla su lengua. Al respecto, sólo tenemos algunas referencias de años anteriores, como es el caso de Poblete y Salas (citando a Gundermann), quienes señalan que de una población chilena de 33.000 personas en la zona, unas 14.000 retienen en algún grado relevante el uso del idioma vernáculo.<sup>9</sup> Gudermand dice también en sus investigaciones:

Los pastores de camélidos en la cordillera andina por sobre los 3.800 m. [...] son el segmento de la población aymara que en un más alto porcentaje conoce y emplea la lengua aymara para su comunicación cotidiana. Es en esta región donde pueden encontrarse los últimos monolingües del aymara, principalmente mujeres. Una proporción visible de niños sigue teniendo el aymara como lengua materna o primera lengua. Es más elevado que en cualquier sitio con población indígena el número de bilingües incipientes y bilingües subordinados respecto al castellano. Por tanto, el aymara es aún, junto al castellano, una lengua vital (1994: 129).

## 1. El bilingüismo

Entre las lenguas andinas siempre hubo contacto,<sup>10</sup> también entre éstas y las amazónicas. En el caso de la lengua castellana, el aymara lleva más de cuatrocientos años en contacto directo con ella. En un principio la proliferación del bilingüismo tuvo sus límites por las propias características de entonces.<sup>11</sup> La situación cambió en el siglo XX con la escolarización de los indígenas que promovió y aumentó de hecho la castellanización. Esto derivó en un período de bilingüismo de transición, en dirección a un monolingüismo castellano, especialmente en las actuales generaciones.

Esta situación de bilingüismo en el norte de Chile es descrita por Gundermann en diferentes zonas, tanto rurales como urbanas, donde se concentra la población aymara.<sup>12</sup> La situación es extremadamente variada, siguiendo un proceso continuo desde el monolingüismo aymara hasta el monolingüismo castellano, pasando por una serie de procesos intermedios, como bilingüismo incipiente respecto al castellano, bilingüismo coordinado, bilingüismo subordinado respecto al aymara y bilingüismo incipiente respecto al aymara.<sup>13</sup>

## 2. CATEGORÍAS DE BILINGÜISMO

Cuando se habla de bilingüismo, se pueden distinguir varios niveles. Por ejemplo, si una persona habla una primera lengua y luego aprendió una segunda, es bilingüe, pero también puede darse que una persona sea bilingüe de cuna, es decir, que haya adquirido dos lenguas durante los primeros años de vida, sin que una sea primero que la otra. Pero el bilingüismo más frecuente corresponde al primer ejemplo, y si tiene competencias similares en las dos lenguas, es un bilingüe equilibrado, si posee dificultades en la segunda, es un bilingüe incipiente, pues esa lengua está subordinada a la primera. Las competencias comunicativas y lingüísticas también son variadas según el contexto social, la ocupación y formación de una persona.

## FONOLOGÍA AYMARA

Los autores que han hecho estudios sobre la fonología aymara son: Ludovico Bertonio (1612), Eusebia Laura Martín (1972), Bryan Harmelink (1985), Martha Hardman (1988), Lucy Briggs (1993), Filomena Miranda (1995), María Teresa Poblete y Adalberto Salas (1997), Rodolfo Cerrón-Palomino (2000), e Ignacio Apaza (2000). En estos estudios se nos presenta un inventario de los fonemas: veintiséis consonantes, tres vocales y un alargamiento vocálico con valor fonológico. En la variedad del aymara de Iquique tenemos “La presencia de una velar nasal /nh/ con estatus fonético”, considerada por Harmelink.<sup>14</sup> Por su parte, Briggs también considera con estatus foné-

mico ejemplos hallados en el aymara hablado en Jopoqueri y Corque (provincia de Carangas, Oruro, Bolivia) y las comunidades de Tarata y Sitajara (provincia de Tarata, Tacna, Perú), gráficamente representado con /nh/ (Harmelink 10; Briggs 22). La nasal velar sólo ha sido encontrada en la variedad sureña e intermedia, mientras que en la variedad nortina sólo se presenta como un alófono de /n/. Presentamos a continuación el cuadro fonológico del aymara.

## 1. CONSONANTES FONÉMICAS

Modo de articulación	Punto de articulación				
	Bilabial	Alveolar	Palatal	Velar	Post-velar
<b>Oclusivas</b>					
Simples	p	T		k	q
Aspiradas	ph	Th		kh	qh
Glotalizadas	p'	t'		k'	q'
<b>Africadas</b>					
Simples			ch		
Aspiradas			chh		
Glotalizadas			ch'		
<b>Fricativas</b>		S		j	x
<b>Laterales</b>		L	ll		
<b>Nasales</b>	m	N	ñ	[nh] <sup>15</sup>	
<b>Semiconsonantes</b>	w		y		
<b>Vibrantes</b>			r		

Según el modo de articulación, los fonemas consonánticos sordos son oclusivos, africados y fricativos, y las sonoras son líquidas, nasales y semiconsonantes. También se clasifican en oclusivas, africadas, fricativas, nasales, laterales y vibrantes, y las oclusivas y africadas se subclasifican en simples, fricativas y glotalizadas. Mientras que según el punto de articulación se clasifican en labiales, alveolares, palatales y velares. Además, hay fonemas post-velares y guturales no existentes en lenguas románicas.

Hardman indica dos fonemas del aymara que no se han encontrado en posición inicial, estos son /x/ y /r/. En el caso de los préstamos del castellano, la /r/ se presenta como en */rusintita/* “Rusintita”,

nombre propio o en préstamos como /ruwaña/ “rogar”, /ratuki/ “rápido”, /ramusa/ “Ramos”, etc. En estos casos la /r/ es ligeramente sibilante. Mientras que el fonema /x/ sólo en posición inicial se aprecia en algunas variaciones de tipo alofónico como en [xallu] “lluvia” [xaxu] “agrio”, y así sucesivamente (Hardman 41). En tanto, Cerrón-Palomino señala que las restricciones vocálicas consisten en la prohibición de secuencias vocálicas (175), mientras Layme presenta ejemplos indicando que en aymara no hay diptongos ni triptongos, aunque en algunos casos pareciera que existen donde aparecen los fonemas semiconsonantes /y/ y /w/.<sup>16</sup>

Ascendentes		Descendentes	
/yapu/	“chacra”	/jyt'aña/	“jalar”
/payña/	“desorientarse”	/aytaña/	“levantar”
/yuru/	“cátaro”	/uywa/	“ganado”
/waxra/	“asta”	/iwxaña/	“recomendar”
/wila/	“sangre”	/awkil/	“anciano, padre”
		/nuwjaña/	“golpear a puños”

En consecuencia, en el proceso de adaptación de los préstamos del castellano se separan las vocales con las semiconsonantes /w/ y /y/, como por ejemplo /tiyu/ “tío”, /liyiña/ “leer”, /yusa/ “Dios”, /awtu/ “auto”, etc.

## 2. VOCALES FONÉMICAS

	Anterior	Medio	Posterior
Altas y cerradas	ɪ		ʊ
Intermedias	[e]		[o]
Baja y abierta		ʌ	
Alargamiento vocálico		/ː/	

El aymara presenta sólo tres vocales fonémicas y las vocales intermedias, una anterior y la otra posterior (que están entre corchetes), las cuales son alofonos en la lengua aymara. Las consonantes oclusivas /q/, /qʰ/, /qh/ y /x/, cuando preceden o anteceden a las vocales cerradas, condicionan para que se den los alofonos [e], [E], [o], [U], como en la palabra /p'iqi/ [p'EqE] “cabeza”. Puede también darse una

simple variación libre como el caso de /t'ula/ [t'ola] o [t'u-la], el arbusto más grande del altiplano. Es decir, que en aymara las vocales cerradas pronunciadas más abiertas no son contrastivos, por eso no se considera fonema.

El aymara tiene también alargamiento vocálico, que acompaña a las tres vocales fonológicas. Se representa /a:/ “aa”, /i:/ “ii” y /u:/ “uu”, como vocales alargadas. Para Hardman (39) y Apaza<sup>17</sup> esto tiene valor fonémico. Para Huayhua<sup>18</sup> el alargamiento vocálico es compensatorio o secuencial de vocales homorgánicas en un fenómeno de desarrollo, pero no sería fonológico. Por último, Cerrón-Palomino dice que en algunos dialectos la vocal larga ha sido fonologizada, mientras que en otros es un fenómeno superficial de variación alofónica (171).

## LA ESTRUCTURA SILÁBICA

En las raíces nominales y verbales del aymara, la sílaba está formada por un núcleo vocálico, que puede estar acompañado por una consonante que anteceda o preceda (Huayhua 93; Poblete y Salas 124). Entonces, la fórmula canónica será (c). V (c). VC, como se muestra en los siguientes ejemplos:

V	/u.ra.qil/	“terreno”	/u.ta/	“casa”
VC	/an.qal/	“exterior”	/ur.pu/	“neblina”
CV	/ch'u.qil/	“papa”	/tama/	“tropa”
CVC	/thix.nil/	“cadera”	/ch'uxñal/	“verde”

## MORFOFONOLOGÍA

Hardman (67), Briggs (55-57) y Huayhua (103), en sus estudios respectivos, señalan que la morfofonémica es una de las áreas más complejas e importantes de la estructura gramatical del idioma. La formulación de reglas que controlan la variación fonológica requiere de una información gramatical. Esto comprende ciertos procesos, por

lo menos tres relacionados: elisión, contracción vocálica y, como efecto inmediato, hacinamiento consonántico<sup>19</sup> de carácter fonológico, morfológico y sintáctico. El proceso predominante de condicionamiento morfofonémico es la supresión o retención de vocales. Veamos algunos ejemplos:

Elisión		
/iki-ta/	[ik-ta]	“tú duermes”
/kuna-sa lura-i/	[kúns lur-l]	“¿qué hace él?”
Contracción		
/iki-iri/	[ik ø iri]	“el que duerme”
/apa-il/	[áp ø l]	“él lleva”
/masa-uru/	[mas ø u:ru]	“ayer”
Hacinamiento consonántico		
/apa-tatal/	[áp ø t ø ta]	“tú levantas”

## PRÉSTAMOS

Dos o más lenguas están en contacto cuando las mismas personas las usan alternadamente. En ese contexto los préstamos fluirán de una a otra dirección, dependiendo del fenómeno de diglosia. El préstamo completo ocurre cuando una palabra o frase pasa de una lengua a otra y poco a poco pierde su carácter de elemento extraño hasta convertirse en uno integrado. Previamente puede darse como una interferencia, alternancia de códigos, integración del material de otra lengua, etc., difícil de distinguir. El proceso puede durar meses, años e incluso generaciones para que se realice por completo la integración del préstamo.<sup>20</sup>

Los préstamos del castellano han ingresado y continúan ingresando al aymara, en especial en áreas urbanas, donde se da el bilingüismo y un contexto diglósico no favorable para el idioma aymara. Las adaptaciones dependerán del grado de conocimiento de la fonología española del hablante, para que los préstamos puedan ser más o menos aymarizados (Briggs 25-26).

Hardman dice que en el contacto desde los tiempos de la conquista ha sido extensa la prestación de términos castellanos al ay-

mara (51) y que las palabras castellanas que se prestaron hace cientos de años han sido completamente aymarizadas. En muchos casos éstas han reemplazado a las palabras nativas, y en otros casos simplemente se han adoptado palabras nuevas junto con los nuevos artículos culturales que representaban. Por ejemplo, la palabra /waka/, que significa “ganado vacuno”, y /turki/, que significa trueque y que los bilingües pronunciaban como /truki/ en reemplazo de la palabra /chhalaña/, propia del aymara. Podemos seguir observando otros ejemplos como /phista/ “fiesta”, /tuktura/ “doctor”, /kasaraña/ “casar”, /puyri/ “pobre”, etc. Los préstamos del castellano que terminan en consonante siempre toman una vocal final en aymara, la /a/ como en “doctor” /tuktura/, “miércoles” /mirkulisa/, “copiar” /kupiyaña/, etc.

Huayhua nos dice que el contacto entre el aymara y las lenguas uru, puquina, quechua y castellano, nos ha dejado como resultado situaciones de sustrato y superstrato (96-100).<sup>21</sup>

Sustrato		
Alba	<i>alwa</i>	
Tienda	<i>tinta</i>	
Bandera	<i>wantira</i>	
Superstrato		
<i>/punku/</i>	“puerta”	“pongo” (personal al servicio del patrón)
<i>/ch'uñu/</i>	“papa deshidratada”	“chuño”
<i>/chhuxllu/</i>	“choclo”	“mazorca de maíz”

## COMPORTAMIENTO LÓGICO-CULTURAL Y LENGUA AYMARÁ

Las características de la lengua aymara están acorde a la lógica de la cultura aymara. Por ejemplo, su carácter de lengua sufijante hace que las denominaciones de cosas, objetos, hechos y pensamientos sean precisas y específicas. Iván Guzmán de Rojas señaló, hace más de una década, que la lengua aymara es de lógica trivalente y no bivalente como las lenguas europeas. Por ejemplo, es posible observar en las respuestas decisivas donde intervienen el *jisa* que significa “sí”, el *jani*

que significa “no”, y surge una tercera posibilidad que es más frecuentada, *inasa* o “tal vez”; esta expresión de duda e inseguridad, es un aspecto inconcebible para los bivalentes, mejor diríamos para Occidente. El autor afirma que la “incertidumbre mata” a los hispano-pensantes, mientras que para el aymara pensante *ina* es parte de la realidad, tan lógico como *jisa* o *jani*.<sup>22</sup>

Por otra parte, el futuro no es visible, haciéndose imposible afirmar “así va a ser”, por lo que se dice *inas sarchi* “tal vez vaya”, *inas jutchini* “tal vez venga”. Otro ejemplo que se puede citar, es que en aymara, cuando uno no es testigo de los hechos, no va a decir “es así o no es así”, sino que va a hacer referencia a *inasa* o a los sufijos flexivos de tiempo y persona no testimonial referidos más adelante.

Con respecto a los tiempos, los estudiosos de la lengua aymara afirman que son básicamente dos: el futuro y el no futuro. El no futuro está relacionado con el pasado, los tiempos pasados son: pasado de conocimiento no testimonial, pasado de conocimiento testimonial y el presente/pasado. El futuro, en tanto, es una posibilidad aún no sucedida u ocurrida. Al respecto Layme señala, “El tiempo en aymara se divide en dos: lo que se está viendo o lo que es visto, y lo que no se ha visto”.<sup>23</sup> Veamos algunos ejemplos:

- a) No futuro, presente/pasado: expresión ilógica en el castellano, quiere decir un pasado reciente, lo que ocurrió antes que termine de enunciar.

<b>Aymara</b>	<b>Castellano</b>
<i>Nayax t'ant' alta</i>	“Yo compro pan” (presente)
	“Yo compré pan” (pretérito indefinido)

No es que recién esté comprando sino que ya compró, el acto ya se realizó, aunque esto haya ocurrido hace un segundo o una milésima de segundo.

<b>Aymara</b>	<b>Castellano</b>
<i>Jumax markar sartati</i>	"¿Tú fuiste al pueblo?" (pretérito indefinido)
	"¿Tú has ido al pueblo?" (pretérito perfecto)
<i>Jiwasax janiw qullq mayt'ktanti</i>	"Nosotros no prestamos plata" (presente/pretérito indefinido)
	"Nosotros no hemos prestado plata" (pretérito perfecto)

Cada una de estas oraciones se acerca al presente, pero se realizó momentos antes. En aymara no se diferencian los modos indicativos y subjuntivos, tampoco las formas simples y compuestas como en el castellano, lo cual confirma la lógica diferente, en comparación con el castellano. También hay que anotar que el aymara, teniendo la cualidad de ser una lengua sufijante, permite construir frases y oraciones que pueden aproximarse al significado de otras lenguas.

b) Pasado, conocimiento testimonial o directo:

<b>Aymara</b>	<b>Castellano</b>
<i>Nayax t'ant' alayäta</i>	"Yo compraba pan" (pretérito imperfecto)
	"Yo compré pan" (pretérito indefinido)
<i>Jupax anuqar chinüna</i>	"El o ella amarraba el perro" (pretérito imperfecto)
	"Él o ella ha amarrado el perro" (pretérito perfecto)
	"El o ella amarró el perro" (pretérito indefinido)

Estas son expresiones que manifiestan un hecho que ha sido testificado por el sujeto parlante.

c) Pasado de conocimiento no testimonial o indirecto:

<b>Aymara</b>	<b>Castellano</b>
<i>Nayax umataw ikitäta</i>	“Yo había dormido borracho” (pretérito pluscuamperfecto)
<i>Jupax anuqar chinutayna</i>	“El o ella había amarrado el perro” (pretérito pluscuamperfecto)

Este tiempo es bastante productivo en tercera persona y en segunda persona, mientras que para la primera y cuarta es muy poco usual, porque el sujeto hablante siempre es testigo de sus hechos, excepto si es que ha sufrido algún malestar como estar borracho inconsciente o con amnesia. Es bastante productivo para expresar el pasado, la historia, cuentos andinos, mitos, etc., vale decir, actos no testificados.

d) El tiempo futuro:

<b>Aymara</b>	<b>Castellano</b>
<i>Nayax markar saräwa / saranhwa</i>	“Yo iré al pueblo” (futuro imperfecto)
	“Yo voy a ir al pueblo” (forma compuesta)
	“Yo he de ir al pueblo” (forma compuesta)
<i>Jupax aymar yatiqaniwa</i>	“Él o ella aprenderá aymara” (futuro imperfecto)
	“El o ella va aprender el aymara” (forma compuesta)
	“El o ella ha de aprender aymara” (forma compuesta)

En aymara así se refiere el tiempo futuro, como un acto aún no realizado, previsible pero no visible. Otro tiempo es categorizado por algunos lingüistas como “presente progresivo”, marcado por un sufijo *-ska* con su variación *-sja / -ja*, el cual significa un hecho que empezó pero aún no ha terminado, por ejemplo, *Nayax markaruw saraskta* “Yo estoy yendo al pueblo”.

El modo imperativo siempre es atenuado por otros elementos que suavizan la misma, por ejemplo: *saram* “¡anda!”, enunciado imperativo, desarrollado por los patrones de la época colonial, puede ser atenuado como *sarma* “anda”, trasponiendo la vocal; *saramaya* “anda pues”; *sarakimaya* “anda por favor”. Por lo tanto la expresión imperativa no es común en la lengua aymara. Mientras que en castellano el modo imperativo es usualmente utilizado, como por ejemplo: ¡párate!, ¡siéntate!, ¡vayan al recreo!, etc. Traduciendo las mismas frases al aymara resultan expresiones imperativas inusuales, por lo que se hace necesario incorporar sufijos atenuadores o de cortesía -sí, -raki, -ya. La lengua tiene una riqueza de sufijos bastante productivos que expresan cortesía, amabilidad, reciprocidad, reflexividad, etc.

Retomando lo dicho anteriormente, en aymara la diferencia entre conocimiento personal y no personal es bien clara, si una persona no ha sido testigo de un hecho o acto no puede expresarlo como hecho testificado. Hay un dicho bastante usual en el aymara que dice *Uñjasaw uñjt sañaxa, jan ukax amuskañawa* “viendo se dice he visto, de lo contrario hay que estar callado”; o si se tiene una información mediante una tercera persona no se puede decir “así es”, podría decirse “así parece que es”, “así dice”. Por lo mismo no se puede relatar el pasado no testimonial como un hecho presenciado, a la manera que se encuentra en los libros de historia en castellano. Por ejemplo, “Pizarro llegó a Caja Marca...”, este hecho ocurrió hace siglos, ninguno de los que hoy vivimos fuimos testigos de ese acontecimiento, por lo que en aymara se debería decir *Pizaruw kaja markar puritayna, siwa* “Pizarro había llegado a Caja Marca, dice”. De la misma manera, el futuro no es testificado, por lo tanto para el aymara hablante tiene que ser expresado de manera muy común como duda, “quizás”, “tal vez”, etc.

En esta misma línea, en aymara es bastante funcional el manejo del verbo *saña* “decir”, el único verbo irregular del aymara. La información no es testificada por el sujeto hablante por lo que se manifiesta con este verbo, así por ejemplo *Aymar yatiquañani siwa* “Aprendamos el aymara, dice”. O en el relato de hechos pasados *Ata Wallpa jiwatayn siwa* “Atahualpa había muerto”, oración cuya traducción literal es “Atahualpa había muerto dice”. Aparte de esa situación observable, el

verbo “decir” es muy productivo para formar oraciones complejas, oraciones subordinadas, coordinadas, etc. *Ukham sasaw sarapitãta, sasaw satayna siwa* “Así diciendo me lo vas a decir, había dicho dice”, expresión no concebible en castellano y normal en aymara. La misma es observable en las personas con fuerte influencia aymara, quienes al hablar en castellano dicen, por ejemplo: “diciendo había dicho”, “así diciendo me estaba diciendo”, “ha dicho, dicen”, “así dijo”, etc.

Otro aspecto muy importante en la lengua es el sistema cuatripersonal de los pronombres a nivel singular. Veamos:

Aymara	Castellano
<i>Naya</i>	Yo (hablante incluido, destinatario excluido)
<i>Juma</i>	Tú (destinatario incluido, hablante excluido)
<i>Jupa / jupha</i>	Él o ella (ambos excluidos)
<i>Jiwasa</i>	Nosotros (ambos incluidos)

Si esto lo observamos desde el pensamiento castellano, los tres primeros son singulares y el cuarto es plural, pero en aymara este último está considerado dentro del singular (en aymara el que marca plural es el sufijo *-naka/-naja*). El *jiwasa* representa a la primera y segunda persona ante una tercera, “tu y yo”, frente al ajeno. Si es que se quiere representar a más personas ya no será posible aplicar *jiwasa*, para hacerlo se debe ocupar *jiwasanaka* “todos nosotros” incluyente, o *nana naka* “nosotros”, sólo nosotros excluyendo a un grupo determinado. A esta cuarta persona, *jiwasa*, se conoce como el yo colectivo, tú y yo podemos representarnos en una sola persona.

## El SER AYMARA

El aymara históricamente ha sido relacionado con la pobreza, la ruralidad, lo tosco, lo atrasado, etc., pero si miramos desde el ser aymara, será aquella persona que practica la cultura aymara, que habla la lengua y mantiene sus principios, su esencia a pesar de haber sido afectado por las políticas de homogeneidad cultural transmitidas

mediante la educación, los medios de comunicación, la administración estatal y otros. Mantenerse arraigado a su cultura implicaría que es una persona atrasada para el mundo en que vivimos, mientras que este mismo hecho para los propios aymaras es lo más valioso. Estas dos posiciones me parecen difíciles de reconciliar por el momento.

La identidad es aquello que nos distingue y nos hace particulares frente a los otros. Lo que somos a los ojos de los otros y también lo que nosotros creemos ser. La identidad aymara consistiría entonces en practicar la cultura, los valores,<sup>24</sup> hablar el idioma, ser parte de un ayllu<sup>25</sup> “territorio organizado como un mini Estado”, asumiendo responsabilidades personales, familiares y comunitarias. En las últimas décadas, la mayoría de los aymaras nos introdujimos en ciudades y otros espacios geográficos, buscando mejores oportunidades, donde nos vemos obligados a abandonar la cultura y la lengua, porque allí es ridículo usarla, siendo motivo de discriminación y exclusión. En pos de evitar la segregación por parte de los no aymaras, ya no hacemos uso de nuestras tradiciones, ya no hablamos nuestro idioma, tampoco lo enseñamos a nuestros hijos, pero seguimos siendo identificados como indígenas por nuestro comportamiento social y cultural, la fisonomía y nuestro habla que tiene matices particulares, principalmente si nuestros padres y abuelos fueron hablantes de lengua aymara. Entonces ¿no será mejor fortalecer nuestra particularidad como aymara? A mí, en lo personal, me parece que sí.

Nos observan y estudian diciendo que los aymaras somos “motosos” para hablar el español, porque no articulamos todas las consonantes oclusivas sonoras con precisión, no graduamos con exactitud la abertura de las vocales. Lo mismo dicen de los quechuas. El castellano que hablamos los aymaras se clasifica como castellano andino, considerado de menor prestigio. Mientras que cuando los hablantes de castellano e inglés aprenden el aymara por alguna razón, lo hacen *khallukhallu* (“hablar como tartamudo”), lo que socialmente no es considerado de menor prestigio.

## LOS AYMARAS BILINGÜES

Los aymaras que abandonamos nuestra lengua, ¿alguna vez nos hemos preguntado cómo hablamos el castellano? Habría que

detenerse y analizar, de pronto estamos hablando el castellano con espíritu aymara. Observemos algunos ejemplos que nos ayuden a entender mejor esto:<sup>26</sup>

## 1. AYMARAS MONOLINGÜES

<b>Aymara</b>	<b>Castellano</b>
<i>Yuqaja suma jach'a t'ant' manq'asi / yuqanha suma jach'a t'ant' maqi</i>	"Mi hijo come pan grande de buena calidad"
<i>Jach'a tata wawanakaru aymar yatichatayn siwa</i>	"El abuelo había enseñado aymara a los hijos, dice"
<i>Inas markar Carchi</i>	"Tal vez vaya al pueblo"
<i>Inach jutäta / inach jutanhta</i>	"A ver si vienes" / "A ver si puedes venir"
<i>Akat qhiparu sum lurañani</i>	"De aquí en adelante vamos a hacer bien"
<i>Qhipat jikisiñani / qhipat jikisitan</i>	"Nos encontramos más adelante"
<i>Aruskipt'asiñani</i>	"Nos comunicaremos"

Estas son expresiones aymaras con ideas bien organizadas de acuerdo a la lógica cultural propia, sin interferencia fonológica, sintáctica, morfológica ni semántica.

## 2 AYMARA BILINGÜE INCIPIENTE

<b>Aymara</b>	<b>Castellano</b>
<i>Riwuniyunaruw saraskta</i>	"Estoy yendo a la reunión"
<i>Janq'u awt rawajiñatak alta</i>	"Compré un auto blanco para trabajar"
<i>Phistana tiliphunut arxayitu</i>	"En la fiesta me habló por teléfono"
<i>Juparu achikt'asiñani</i>	"A él/ella rogaremos"
<i>Ruwt'arapitaya</i>	"Ruégamelo por favor"

Expresiones que ocupan el préstamo pero que en el aspecto fonológico y sintáctico, e incluso semántico, es adaptado al aymara. A los préstamos adaptados son incorporados los morfemas aymaras */ruwt'a.rapi.ta.ya/*. Es decir, el aymara habla con pertinencia cultural y gramatical, mientras que en castellano sólo tiene competencia básica.

### 3. AYMARA bilingüe COORDINADO

<b>Aymara</b>	<b>Castellano</b>
<i>Préstamo mayt'asta</i>	"Pedí préstamo"
<i>Juniona reunisipxani</i>	"En junio se van a reunir"
<i>Mä contadora thaqaskta</i>	"Estoy buscando un contador"
<i>Contentokiw trabajt'asipxata</i>	"Van a trabajar contento"

Aquí se puede observar cómo aún se conserva la lógica gramatical del aymara, pero en el aspecto fonológico no tiene reparos al momento de ocupar préstamos. En ambas lenguas maneja la estructura lógica pertinente. También hay que anotar que, dada la situación diglósica, es mayor la afluencia de préstamos del castellano al aymara.

### 4. AYMARA bilingüe SUBORDINADO AL CASTELLANO

<b>Aymara</b>	<b>Castellano</b>
<i>Escuelan profesora yatichi aymara</i>	"El profesor enseña aymara en la escuela"
<i>Abuelonha cuentito cuento</i>	"A mí, mi abuelo me contó, cuento"
<i>Ovej awater sarañani bofedalaru</i>	"Vamos a pastar las ovejas al bofedal"

Estas expresiones muestran que hay una subordinación del aymara al castellano. Se emplean muchos elementos lógicos del castellano en la expresión aymara, a un nivel fonológico, sintáctico y semántico. De la lengua aymara se ocupan sólo algunas palabras y sufijos que van añadiendo a las palabras castellanas, tal vez se puede denominar como "aymarañol", o solamente castellano interferido por el aymara.

### 5. AYMARA MONOLINGÜE CASTELLANO

<b>Castellano</b>
Yo creo que eso está muy malo
Cierra la puerta un poquito más fuertecito
Mi escolita
Le voy a dar dinero
Ojalá no llueva
Esta animándose, dice
Quizás vaya a la casa de Juan
El potrero está secándose

Los nietos o los hijos castellano monolingües de padres o abuelos aymaras van a presentar aún éste tipo de interferencias, incluso a nivel fonológico y fonético, principalmente las vocales no van a estar bien marcadas, los diptongos y los hiatos no van a estar bien articulados. A nivel sintáctico se puede observar, en forma aislada, la siguiente estructura del aymara: Sujeto + Complemento + Verbo, mientras que a nivel semántico se puede apreciar que se dan significados andinos a las palabras, frases y oraciones, tales como: quizás, tal vez, dice, etc. Estas formas de hablar serán detectadas únicamente por las personas que no tengan ninguna relación con el aymara.

## A MODO DE SUGERENCIA

La práctica cultural aymara se ha visto afectada considerablemente con la imposición de la religión cristiana, con la administración colonial y posteriormente con las normas republicanas, como la organización, la educación y otros. Los principios y los valores aymaras han sido seriamente afectados, principalmente en los medios urbanos, donde abunda el individualismo, la envidia, el egoísmo y el aprovechamiento de unos a otros. Esta es la situación, ¿ahora qué hacemos?

La identidad propia aún se conserva con la práctica cultural, con el uso del idioma aymara y con la presencia física. Pero no se puede negar que muchos aymaras, principalmente los que han emigrado a centros urbanos y aquellos que asumieron otro estatus socioeconómico, niegan y esconden su identidad, pese a lo cual son igualmente identificados por los no aymaras. Entonces, ¿para qué negar lo que somos?

La lengua es la expresión de una cultura, los aymaras tenemos un idioma propio a través del cual manifestamos nuestras prácticas culturales. La lengua es la esencia que nos permite expresar los sentimientos más profundos de nuestros valores culturales, y si todavía nos queda algo de nuestro *ajayau* aymara, recuperémoslo y fortalezcámonos como personas, familia y comunidad. ¿Queremos crecer como persona y como pueblo?, esa es la pregunta que debemos responder.

En las generaciones recientes es evidente que no se está adquiriendo la lengua indígena, principalmente alentado por la escue-

la, el barrio, los medios de comunicación, etc. Sin embargo, a pesar de las situaciones citadas, todavía mantienen la cultura, por lo menos en su interior, en su “yo”. Por lo tanto, nos hará muy bien a cada uno de nosotros hacernos una mirada interna como persona y como pueblo.

Los indígenas, para evitar la discriminación, hemos optado por abandonar nuestros principios y valores; hemos sido desleales con nuestra lengua. Pero este sacrificio parece que de poco ha servido, porque para el no indígena seguimos siendo los mismos. Por ejemplo, cuando una persona de raíces aymaras delibera una riña con el no indígena, éste lo llama “indio”. De este modo, parece que nuestros intentos de igualarnos e insertarnos fueron y son vanos. Entonces, ¿seguimos en ese camino o somos leales a lo nuestro?

Los aymaras que nos hemos castellanizado no hablamos igual que un no aymara, siempre se introducen en los niveles fonéticos, fonológicos, morfológicos, léxicos y semánticos, nuestras características particulares. Intentamos perfeccionarnos para que no nos distingan como tales, pero siempre está presente lo aymara. A mi parecer, conservamos nuestro *ajayu*, *sama* (aliento, ánimo) y *qamasa* (lo propio).

Al querer olvidar lo nuestro y asimilarnos al otro, alimentamos nuestro pensamiento y comportamiento de colonizado, de seguir al otro. Es más, ese otro no nos acepta como un par, entonces, ¿qué perseguimos? A mi juicio, es mejor recuperar eso que aún conservamos en el *chuyma/chima* “corazón, sentimiento” y *ajayau* “espíritu”, pues nos permitirá fortalecer y desarrollar nuestra identidad como persona, familia y comunidad, con nuestros propios principios y valores, en lugar de estar siguiendo a una sociedad cuyos valores humanos están en decadencia. Más bien, podríamos aportar con nuestra lógica y visión a la sociedad del siglo XXI.

Es importante una mirada a sí mismo, *uñakipasña* “fijarnos en nosotros mismos”: ¿cómo estamos actuando como personas?, ¿cómo estamos organizados?, ¿qué estamos haciendo?, ¿hacia dónde queremos ir?, ¿cómo estamos interactuando con los Estados?, ¿tenemos claridad respecto a lo que somos y queremos ser?, ¿tenemos estrategias de comunicación?, ¿qué está pasando con los jóvenes?, ¿cómo está la lealtad hacia nosotros mismos? Las preguntas parecen interminables, pero es necesario conversar, discutir y dar respuestas para crear nuevas políticas de acción como pueblo.

Para terminar diría que ya no desperdiciemos más el tiempo y sobre la base de lo poco o de lo mucho que nos queda, fortalezcamos el aymara, para así desarrollarnos como personas y como pueblo.

## NOTAS

- 1 Juan Carlos Godenzzi, *Lengua, cultura y región*, Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1987.
- 2 Martha Hardman, et al., *Aymara. Compendio de estructura fonológica y gramatical*, La Paz, Instituto de Lengua y Cultura Aymara, 1988, p. 4.
- 3 Lucy Briggs T., *El idioma aymara. Variantes regionales y sociales*, La Paz, ILCA, 1993, p. 6.
- 4 Rodolfo Cerrón-Palomino, *Lingüística aymara*, Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 2000, p. 67.
- 5 Es cuando dos o más lenguas tienen un rango de uso distinto en el seno de una comunidad, de modo que una se emplea para todos los cometidos oficiales, académicos y culturales, mientras que la otra se emplea en ámbitos replegados del lenguaje coloquial y familiar.
- 6 El uso de lenguas indígenas no oficiales en un país o zona, se reduce al ámbito privado o coloquial.
- 7 La incorporación de la población indígena a las normas básicas de un Estado.
- 8 Hans Gundermann, “¿Cuántos hablan en Chile la lengua aymara?”, en *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, No. 32, Concepción, Universidad de Concepción, 1994, p. 129.
- 9 María Poblete y Adalberto Salas, “El aymara de Chile (fonología, textos, léxicos)”, en *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, vol. XXIII, San José, Universidad de Costa Rica, 1997, p. 121.
- 10 Las diversas variedades diatópicas, en contacto con el quechua y el pukina.
- 11 Las lenguas indígenas para los indígenas y el castellano para el patrón (lingüística y culturalmente se vivió limitado).
- 12 Hans Gundermann, “Acerca de cómo los aymaras aprendieron el castellano (terminando por olvidar el Aymara)”, en *Estudios Atacameños*, No. 12, San Pedro de Atacama, Universidad Católica del Norte, 1996, p. 98.
- 13 Bilingüismo coordinado es cuando un individuo bilingüe usa dos o más lenguas en el mismo nivel. Bilingüismo incipiente se refiere al uso de un número limitado de vocales entre uno y otro idioma, puede ser en el plano activo o pasivo. Bilingüismo subordinado es cuando impera la lengua materna (la segunda o tercera lengua está subordinada a la lengua materna).
- 14 Bryan Harmelink, *Investigaciones lingüísticas en el altiplano chileno, un estudio sobre la comunidad aymara chilena*, Arica, Instituto Lingüístico de Verano / Universidad de Tarapacá, 1985.

- 15 Aún no se ha establecido como un fonema del aymara, excepto en la descripción de Harmelink (1985).
- 16 Félix Layme, *Gramática aimara para maestros de Educación Intercultural Bilingüe (EIB)*, La Paz, EDOBOL, 2002, p. 24.
- 17 Ignacio Apaza, *Los procesos de creación léxica en la lengua aymara*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1999, p. 41.
- 18 Felipe Huayhua, *Gramática descriptiva de la lengua aymara*, Lima, Instituto de Reafirmación de los Pueblos Aymaras, Quechuas y Amazonenses, 2001, p. 103.
- 19 Juntas las consonantes unas sobre otras, se dará la supresión de las vocales, según Hardman, esto se denomina “hacinamiento”. Hardman, *op. cit.*
- 20 Yolanda Lastra, *Sociolingüística para latinoamericanos*, México D.F., El Colegio de México, 1992, p. 188.
- 21 “Sustrato” es la lengua que a consecuencia de una invasión de cualquier tipo, queda sumergida o es sustituida por otra. La lengua invadida no desaparece, transmite a la lengua invasora algunos rasgos o hábitos fonéticos. En tanto, el “superstrato” se produce por la llegada de una lengua a otro dominio lingüístico en un proceso de invasión y que desaparece y no es adoptada ante la firmeza de la lengua aborigen. La lengua desaparecida puede teñir con algunos rasgos fónicos, gramaticales y léxicos a la lengua dominante.
- 22 Iván Guzmán de Rojas, “Problemática lógica lingüística de la comunicación social por el pueblo aymara”, La Paz, Biblioteca CIPCA, mimeo., 1981, pp. 3-13.
- 23 Félix Layme, “Idioma aymara”, en Hans Van Den Berg y Norbert Schifffers, eds., *La cosmovisión aymara*, La Paz, HISBOL, 1992, p. 139.
- 24 Como aquellos relacionados con la ayuda mutua y la reciprocidad: *ayni, mink'a, chari, jayma, apxata, yanapja, apja, manq'jaña*, y otros.
- 25 Organización propia de los aymaras con respecto al territorio, familia y comunidad.
- 26 Los ejemplos son abstraídos de las conversaciones cotidianas de los aymaras. No obedece a una muestra determinada, que requeriría un estudio minucioso al respecto.

## Bibliografía

- Apaza, Ignacio,  
 1999 *Los procesos de creación léxica en la lengua aymara*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.  
 2000 *Estudio dialectal del aymara. Caracterización lingüística de la región intersalar de Uyuni y Coipasa*, La Paz, Instituto de Estudios Bolivianos-UMSA.
- Bertonio, Ludovico,  
 1984 *Vocabulario de la lengua aymara* (1612), Cochabamba, CERES / IFEA / MUSEF.
- Briggs T., Lucy,  
 1993 *El idioma aymara. Variantes regionales y sociales*, La Paz, ILCA.

- Cerrón-Palomino, Rodolfo,  
2000 *Lingüística aymara*, Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- CONICYT-MINEDUC,  
2003 Proyecto de investigación “Descripción del contexto sociolingüístico en comunidades escolares indígenas de Chile”, Informe final, I Etapa, Análisis estadístico e interpretación de resultados, Iquique, Universidad Arturo Prat.
- Godenzi, Juan Carlos,  
1987 *Lengua, cultura y región*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Gundermann, Hans,  
1994 “¿Cuántos hablan en Chile la lengua aymara?”, en *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, No. 32, Concepción, Universidad de Concepción, pp. 125-140.  
1996 “Acerca de cómo los aymaras aprendieron el castellano (terminando por olvidar el aymara)”, en *Estudios Atacameños*, No. 12, San Pedro de Atacama, Universidad Católica del Norte, pp. 97-114.
- Guzmán de Rojas, Iván,  
1981 “Problemática lógica lingüística de la comunicación social para el pueblo aymara”, La Paz, Biblioteca CIPCA, mimeo.
- Hardman, Martha, et al.,  
1988 *Aymara. Compendio de estructura fonológica y gramatical*, La Paz, Instituto de Lengua y Cultura Aymara.
- Harmelink, Bryan,  
1985 *Investigaciones lingüísticas en el altiplano chileno, un estudio sobre la comunidad aymara chilena*, Arica, Instituto Lingüístico de Verano / Universidad de Tarapacá.
- Humire, Pedro,  
1986 “La influencia de la cultura occidental en la desaparición de la lengua aymara en el Norte de Chile”, en *Antropología histórica. Etnología contemporánea. Anales de la reunión anual de etnología*, t. 1, La Paz, MUSEF.
- Huayhua, Felipe,  
2001 *Gramática descriptiva de la lengua aymara*, Lima, Instituto de Reafirmación de los Pueblos Aymaras, Quechuas y Amazonenses.
- Lastra, Yolanda,  
1992 *Sociolingüística para latinoamericanos*, México D.F., El Colegio de México.
- Layme, Félix,  
1992 “Idioma aymara”, en Hans Van Den Berg y Norbert Schiffrers, eds., *La Cosmovisión aymara*, La Paz, HISBOL.  
2002 *Gramática aimara para maestros de Educación Intercultural Bilingüe (EIB)*, La Paz, EDOBOL.
- Martín, Eusebia Laura,  
1972 *¿Qué es la investigación lingüística?*, Buenos Aires, Columba.
- Miranda, Filomena,  
1995 “Variaciones fonológicas entre las provincias Omasuyos y Aroma”, en *Lengua. Revista de la Carrera de Lingüística e Idiomas*, La Paz, UMSA.

Poblete, María, y Adalberto Salas,

1997 “El aymara de Chile (fonología, textos, léxicos)”, en *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica*, vol. XXIII, San José, Universidad de Costa Rica, pp. 121-203.

Ticona, Elías,

2001 *Competencia lingüística de los hablantes del aymara, provincia de Iquique*, Iquique, Subdirección Norte de CONADI, inédito.

2004 *Aymar aru yatiquañataki*: guía didáctica para la enseñanza del aymara como segunda lengua, Santiago, Ministerio de Educación - Programa de Educación Intercultural Bilingüe.

Ticona, Elías, y Pedro García,

2002 “Introducción General a la Lengua Aymará”, en *Breve Diccionario “Aru Pirwa”*, Iquique, Instituto de Estudios Andinos Isluga-UNAP.



## LA ETNONORMATIVA ANDINA

*Juan José García Miranda*

### PRELIMINAR

El trabajo que presentamos rescata y trata de comprender el contenido normativo de una parte de la literatura oral que orienta la vida de los pueblos etnocampesinos de los Andes peruanos, principalmente quechuas y aymaras.<sup>1</sup> Si bien los pueblos del Perú se rigen oficialmente por la normativa nacional positiva que deriva del pensamiento eurocentrista, en el plano local responden a su propia cosmogonía, cuyas bases estructurales y concepción del mundo se sustenta en la relación sagrada y natural del hombre con la naturaleza y el mundo espiritual.

En los Andes y en la Amazonía las poblaciones etnocampesinas tienen su propia manera de concebir y ordenar su vida, ésta corresponde a un tipo de percepción, organización política y jurídica del mundo, que posee su propia raíz y se nutre de la sociedad prehispánica, la cual pese a los esfuerzos de las clases hegemónicas por “integrarla” a las características de las sociedades occidentales, se mantiene vigente y pujante.

En la concepción andina del mundo, los conocimientos, las tecnologías y los valores que caracterizaron a los ayllus prehispánicos<sup>2</sup> se conservan hasta nuestros días, y aún cuando se adoptan y adaptan elementos de Occidente, están siempre vigentes porque están sujetos a procesos de cambio constante, como planteó Arguedas<sup>3</sup> cuando afirma que la sociedad prehispánica se mantiene vigente pese a que ha sufrido muchos cambios.

En este contexto dinámico del proceso sociocultural de los pueblos se encuentra un conjunto de elementos culturales que posibilita la reconstrucción de la cosmovisión aymara, quechua y de los pueblos amazónicos que explican los diversos modos de vivir y sentir la vida. Con este propósito, hemos creído conveniente recopilar la literatura oral que sintetiza y guarda la memoria colectiva de los pueblos, la filosofía de vida, y que contiene sus esperanzas y aspiraciones. Es decir, nos permite descubrir que son grupos humanos organizados, portadores de un mito que los mantiene en guardia para alcanzar la sociedad de armonía que los caracterizó en los tiempos prehispánicos, cuando la naturalidad y la sacralidad andina imbricaban, en un solo proceso, la vida social y cultural. Esto no significa un impulso restauracionista<sup>4</sup> sino renovador, de contenido proyectivo y progresivo.

En esta oportunidad, nuestro aporte consiste en recoger y analizar las máximas de la normativa andina que son las reguladores de la vida, tratando de descubrir las distintas connotaciones del campo semántico que contiene este sector de la literatura oral, tratando de distanciarnos del pensamiento eurocentrista que se impuso a partir de la presencia española.

Debido a la polisemia de esta normativa paremiológica, se hará una búsqueda de los contenidos etnolingüísticos y sociopolíticos de estas paremias para los pueblos de los Andes centrales del Perú. El análisis lo haremos utilizando, en primer lugar, la traducción literal de las voces de habla quechua, y luego, las significaciones que se pueden descubrir de acuerdo a los contextos a que se refieren o utilizan a través de la traducción libre. Los contextos que pueden mostrarnos las distintas acepciones de las paremias andinas son temporales, espaciales y socioculturales, con un carácter normativo, formativo, histórico, mágico, mítico, religioso y ritual que encierran, y que la etnosemántica nos ayudará a descubrir.

## El CONTEXTO

Los Andes centrales del Perú corresponden a territorios poblados por los descendientes de los chankas que, confederados, re-

presentan a los pueblos rucana, chocorbo, sora, anqara, iquicha, y chanka de Apurímac y Ayacucho, y al de los wanka (wanka, shawsha, xawxa, yaro), aparte de las poblaciones mitmas:<sup>5</sup> wankawillka, wankasanco, quisillaqta, chachapuya, cañari y otros.<sup>6</sup>

Actualmente, la región integra a los departamentos de Apurímac, Ayacucho, Huancavelica y Junín, donde aproximadamente el 44% de la población tiene como lengua materna el runasimi o quechua.<sup>7</sup> Están ubicados entre las ecorregiones de serranía esteparia, puna, páramo, selva alta de la clasificación de Antonio Brack<sup>8</sup> y chala, yunga marítima y pluvial, suni, puna, janka, quechua (occidental y oriental) y ruparupa.<sup>9</sup>

Culturalmente representan a los departamentos con mayor tradición etnocampesina del Perú, junto con los departamentos de Cusco, Puno, Apurímac, Ancash y Cajamarca, y han configurado particularidades que se expresan en su música, danzas, ritualidades y festividades andino-cristianas. Económicamente, Junín y Huancavelica están articulados, también Ayacucho con Apurímac. Idiomáticamente se diferencian por cuanto hablan básicamente los idiomas de la familia lingüística quechua: chanka y wanka.

Cosmogónicamente comparten los mismos procesos, creencias y rituales, aún cuando los elementos, técnicas y procedimientos sean peculiares. El contenido productivo, cognitivo, festivo, lúdico, ritual y recíproco de las actividades humanas forman parte de la cosmovisión o manera de sentir y vivir de sus habitantes organizados en ayllus. El culto a la Pachamama, que designa a la madre naturaleza, es universal, sin embargo, los rituales y ofrendas que se le tributan no son los mismos. De igual manera, los sistemas cognitivos y tecnológicos tienen validez particular, porque dependen del comportamiento del entorno natural que con sus señas “anuncian” los procesos regulares o irregulares del régimen de aguas naturales y sus efectos agro-climáticos.

En este escenario, sin reconocer la vigencia de un país multicultural, pluriétnico y multilingüe con sistema jurídico cosmovisional, se ha implementado un sistema jurídico positivo con raíces extranacionales eurocentrista (grecorromano, judeocristiano y anglosajón) formulado por gobernantes antindígenas. Un sistema jurídico sin capacidad de permanencia, modificable de acuerdo a los intereses de grupos y gobiernos específicos.<sup>10</sup> El sistema jurídico cosmovisional, lla-

mado por algunos derecho consuetudinario, o bien, usos y costumbres relacionados con lo folclórico, popular o vulgar; tiene raíz milenaria, no reglamentarista, y forma parte de una cultura viva que pautea la vida individual y colectiva, buscando siempre la armonía. Si hacemos un paralelo entre ambos sistemas normativos, obtenemos lo que sigue:

<b>Sistema normativo</b>	
<b>Cosmovisional</b>	<b>Positivo</b>
Se sustenta en principios de vida producto de la convivencia del hombre con la naturaleza.	Se sustenta en principios reglamentados y racionalizados desde experiencias ajenas.
Tiene raíz milenaria y sólida.	Tiene raíz en el racionalismo grecorromano, judeocristiano y anglosajón, por eso es coyuntural, débil, cambiante.
Tiene contenido preventivo y por eso es proyectivo y progresivo.	Tiene contenido de hecho consumado, sanción y castigo.
Promueve la fusión de la familia, del ayllu, la comunidad, la etnia.	Promueve la fisión en la sociedad y la sed de venganza.
Es festivo, horizontal, democrático, donde interviene la familia, el ayllu, la comunidad.	Es agrio, vertical, autoritario, oneroso, sujeto a intereses, discriminante y elitista.
Es pragmático, acompaña la experiencia de vida.	Es teórico y por ende cambiante cuando cambian las propuestas teóricas.
Es equitativo, justo y reparador, con componente sagrado ritual.	Es mercantil, materialista y posee un componente profano.
Es abierto y amplio.	Es cerrado y controlado por varios códigos que hacen engorrosa su aplicación.

## **DIMENSIONES DE LA SIMBOLOGÍA NORMATIVA**

Las paremias, como proverbios, sentencias, máximas o dichos, norman la vida de los pueblos y de las acciones humanas individuales o colectivas. Son “comprimidos de la sabiduría popular y tradicional”<sup>11</sup> que actúan como principios ordenadores y previenen las transgresiones. Tienen carácter social y son heredadas de generación en generación a través de la oralidad y ahora, también, mediante la escri-

tura, como formas de literatura popular. Si bien las paremias tienen autoría individual, su presentación y uso siempre es anónimo, por eso forma parte de la tradición oral a diferencia de las frases célebres dichas por personalidades identificadas.

El universo paremiológico de los pueblos andinos es amplio, y de éste hemos escogido aquellas paremias que tienen un carácter multidimensional y un uso macroespacial, asociado a la cosmovisión andina y al sentimiento comunitario que analizaremos en seguida. El universo paremiológico forma parte del derecho cosmovisional<sup>12</sup> porque norma, regula, controla y sanciona el comportamiento individual y colectivo del hombre e interviene en la socialización por su contenido formativo.

## 1. COSMOVISIONAL

Entre las máximas que engloban el contenido cosmovisional y holístico que sintetiza la concepción del mundo y define el modo de vida que existe entre los hombres en su vida productiva y espiritual, encontramos la siguiente: *Ruraqman chayaspa, rurapakuna; mikuqman chayaspa, mikupakuna; tusuqman chayaspa, tusupakuna; yachaqman chayaspa, yachapakuna*. Esta máxima expresa, de modo holístico, la dimensión material (productiva y tecnológica), y la dimensión inmaterial (espiritual y cognitiva) de la vida de los pueblos de los Andes en el proceso de la producción, que también está presente en el mundo aymara. En otras palabras, sintetiza lo productivo, cognitivo, tecnológico, lúdico, festivo y ritual de las actividades que el hombre realiza. A continuación presentamos una traducción literal y otra libre de esta máxima:

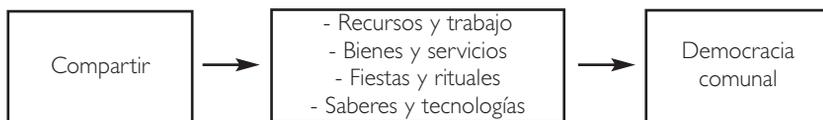
Máxima	Traducción literal	Traducción libre
<i>Ruraqman chayaspa, ruraparikuna; mikuqman chayaspa, mikuparikuna; tusuqman chayaspa, tusuparikuna; yachaqman chayaspa, yachaparikuna.</i>	“Al llegar donde alguien que está laborando, laboremos con él; al llegar donde alguien que está comiendo, comamos con él; al llegar donde alguien que está bailando, bailemos con él; al llegar donde alguien que sabe aprendamos con él [de su sabiduría]”.	Compartir potenciales y capacidades productivas; productos obtenidos; fiestas y conmemoraciones; saberes y tecnologías. Cultura del compartir.

Es decir, que define los límites y los alcances del comportamiento en el mundo andino, articulando las esferas materiales y espirituales que caracterizan esta cultura del compartir entre sus habitantes. Implica compartir el proceso productivo accediendo a los recursos; compartir los productos obtenidos por el hombre; compartir las fiestas, celebraciones y conmemoraciones; y compartir los saberes creativos y recreativos.

### Valores derivados de la máxima

Simbolismo metafórico			Presentación	Valor social
Eje matriz	Contenido central	Eje complemento		
<b>Ruway:</b> hacer; construir; laborar.	Expresa: creatividad, laboriosidad.	Ruwapakuna: retribuir trabajo, producción.	<b>Explícita:</b> actividad y trabajo productivo. <b>Implícita:</b> capacidad productiva, habilidad, laboriosidad.	Compartir el trabajo. Es decir, tener acceso al trabajo y a los medios de trabajo.
<b>Mikuy:</b> comida.	Comida, productos, bienes y servicios.	Mikupakuna: intercambiar productos, bienes y servicios.	<b>Explícita:</b> Comida. <b>Implícita:</b> bienes y servicios producto del trabajo recíproco.	Compartir la producción. Es decir, tener acceso a los productos.
<b>Tusuy:</b> bailar.	Celebración, fiesta, conmemoración.	Tusupakuna: intercambiar celebraciones y rituales.	<b>Explícita:</b> baile festivo. <b>Implícito:</b> celebraciones, conmemoraciones, ritos.	Compartir celebraciones y rituales. Ejercitar la solidaridad festivo-ritual.
<b>Yachay:</b> saberes, tecnología.	Saberes, técnicas, conocimientos.	Yachapakuna: intercambiar saberes y tecnologías.	<b>Explícita:</b> conocimientos. <b>Implícita:</b> tecnología, habilidades y destrezas.	Compartir procesos cognitivos y tecnológicos.

Compartir la producción supone acceso equitativo a los recursos con los que se producirán, mediante el trabajo, los bienes y servicios que posibilitan la vida humana. Es decir, garantiza recurso y trabajo. Compartir los productos supone la solidaridad entre los miembros de un ayllu, una comunidad/colectividad para usufructuar los bienes y servicios producidos y acumulados a nivel familiar, parental, vecinal y colectivo-comunal. Compartir las festividades y conmemoraciones (aún cuando sean de aflicción). Compartir los saberes, procesos y técnicas:



Es decir, el compartir cotidiano, estacional o extraordinario que acompaña la vida humana en su relación con la naturaleza, la sociedad y el mundo sagrado, es la forma como se manifiesta la democracia comunal, heredada del ayllu andino. Se circunscriben a un conjunto de normas que como ordenadores modelan la vida del hombre en colectividad:<sup>13</sup> el ayllu, llaqta,<sup>14</sup> etnia y como individuo runa. Este compartir no se remite sólo al mundo humano, sino que alcanza también al mundo natural y al mundo sagrado. El hombre, entonces, establece relaciones de reciprocidad con los otros componentes del univer-

### Esquema de la cosmogonía andina

<b>Pacha</b>		
<b>Hanaqpacha</b> Mundo sidéreo	<b>Pachamama</b> Mundo natural <b>Ruway:</b> idear, hacer; laborar. <b>Llamkay:</b> producir bienes y servicios, trabajar. <b>Kawasay:</b> vida, productos, abastecimiento.	<b>Hawapacha</b> Mundo superficial
<b>Waka</b> Mundo sagrado <b>Pukllay:</b> ejercicio lúdico, juego, esparcimiento. <b>Takiy, Tusuy, Raymi:</b> fiesta, celebración, conmemoración. <b>Anqoso, Challay y Tinkay:</b> rituales y ceremonias.	<b>Kamachikuykuna</b> Ordenadores de la vida <b>Valores:</b> morales y éticos. <b>Visión:</b> - holística. - agro-cosmo-etnocéntrico. - histórico-proyectivo-progresivo. <b>Transmisión:</b> intergeneracional a través de la oralidad, el ejemplo, el trabajo, la acción, la educación.	<b>Yachaykuna</b> Mundo cognitivo <b>Yachay:</b> visión del mundo, saberes, conocimientos. <b>Ruwana:</b> tecnología, herramienta, instrumento. <b>Willakuy:</b> historia, memoria colectiva.
<b>Kaypacha</b> Este mundo referente	<b>Runa, Ayllu, Llaqta</b> Mundo humano  <b>Kuyay:</b> amor, cariño, reciprocidad <b>Tinkuy:</b> encuentro, convergencia, conjunción de objetivos <b>Kamachiy:</b> orden, administración, autoridad	<b>Ukupacha</b> Mundo interior
<b>Universo</b>		

so y es por esta situación que forma parte de esa totalidad contradictoria construida por elementos de raíz prehispánica heredada de sus ancestros y lo que ha tomado del Occidente moderno.

La máxima grafica el modo cómo se construyen los sistemas conceptuales que explican el proceso de la cultura andina en sus dimensiones naturales y sagradas, cognitivas y tecnológicas, lúdicas y rituales, dentro del universo temporal y espacial en el que se desenvuelven los pueblos. El contenido de las percepciones y de las representaciones contienen el conjunto de los valores que norman el com-

### Categorías y valores derivados de la máxima

Ordenadores de la vida	Actividad base	Norma derivada	Valoración	Ordenadores de la vida
Pachamama o mundo natural.	<i>Ruway</i> (hacer).	<i>Allinta ruway.</i>	Habilidades y destrezas.	La vida cotidiana, festiva y extraordinaria está regida por pautas que se sintetizan en:
	<i>Llamkay</i> (trabajar).	<i>Allinta llamkay.</i>	Capacidades productivas.	
	<i>Kawsay</i> (vida, productos).	<i>Allinta kawsay.</i>	Seguridad de consumo.	
Yachaykuna o mundo cognitivo.	<i>Yachay</i> (sabiduría).	<i>Allinta yachay.</i>	Capacidades cognitivas.	Valores morales y éticos: normativo-formativo. Regula la vida.  Contenido: histórico-proyectivo-progresivo y festivo-ritual.  Concepción: holística y agro-cosmo-etno céntrica.
	<i>Ruwana</i> (tecnología).	<i>Allinta ruwanata ruway.</i>	Habilidades, destrezas para construir herramientas.	
	<i>Willakuy</i> (relato, memoria colectiva, historia).	<i>Allinta willakuy.</i>	Nutrirse de las lecciones del pasado.	
Runa ayllu, Ilaqta o mundo humano.	<i>Kuyay</i> (amor).	<i>Allinta kuyay.</i>	Cultivar el amor, solidaridad.	Concepción: holística y agro-cosmo-etno céntrica.  Manifestación: literatura oral, saberes, memoria histórica, utopías, esperanzas. Transmisión vía oral, trabajo, ejemplo (escrita y educativa).
	<i>Tinkuy</i> (convergencia, encuentro).	<i>Allinta tinkuy.</i>	Converger en objetivos, propuestas.	
	<i>Kamachiy.</i>	<i>Allinta kamachikuy.</i>	Asumir rotativamente la administración comunal.	
Waka o mundo humano.	<i>Pukllay.</i>	<i>Allinta pukllay.</i>	Juego, ludismo.	
	<i>Takiy, tusuy, raymi.</i>	<i>Allinta takiy, tusuy.</i>	Cantar; bailar; festejar.	
	<i>Tinkay, challay, anqoso.</i>	<i>Allinta tinkay.</i>	Ofrendar ritualmente a lo sagrado.	

portamiento de la vida humana y natural. Estos valores son derivados de las categorías articuladoras: raway, llamkay y kawsay; yachay, ruwana y willakuy; kuyay, tinkuy y kamachiy; y, pukllay, takiy-tusuy, y tinkay-challay-anqosay. En consecuencia, la normativa derivada, más que de sanción es de promoción, previsión, motivación para hacer, saber, establecer relaciones de reciprocidad y celebrar colectivamente. Esta condición lleva al hombre, al ayllu, a la comunidad y a la sociedad a concebir toda actividad humana como algo productivo, cognitivo, lúdico, festivo y ritual.

Sintetizamos así la articulación de lo material con lo inmaterial, de lo profano con lo sagrado, sin separarlos. Estos sistemas de oposición tienen cualidades contradictorias que forman parte de la unidad por su carácter de interpenetrabilidad. Lo sagrado no está lejos de lo profano y por eso el mundo posee una dimensión natural, humana, sagrada y cognitiva.

## 2. IDENTIDAD y DESARRAIGO

En las máximas que hemos registrado existe una que marca la raíz de la identidad de los pueblos andinos, y esta es: *Pacha allpamantam kawsayqa hatarimun*. Esta máxima nos enseña que la vida brota de la tierra, entendida ésta como universo y naturaleza donde germinan los cultivos. La identidad tiene una raíz que es la naturaleza toda: *pacha*; y como suelo: *allpa*, definida como fuente en donde germina la semilla. Por eso la naturaleza y la tierra son entendidas como fuente donde brota o nace: *hatarimuy*, la vida: *kawsay*.

Si la vida viene de la naturaleza madre y por interpenetrabilidad la naturaleza es humana, fuente de cultura y, por ende, raíz de la identidad colectiva que se expresa en el ayllu o en la etnia, entonces es también orgánica. En este sentido, la identidad está asociada al territorio y por eso en la cultura andina el ayllu y la marka<sup>15</sup> son consustan-

Eje ordenador	Eje complemento	Contenido
<i>Pacha, allpa</i> : universo, naturaleza, tierra, suelo.	<i>Qatarimuy</i> : brota, nace, se levanta, germina. <i>Kawsay</i> : vida, raíz, fuente.	Explícito: naturaleza, raíz, fuente de vida. Implícito: naturaleza como fuente de la cultura.

ciales. La identidad no se puede negar y por eso en la simbología normativa que hemos encontrado en las paremias, descubrimos sistemas de control y sanción social. En otras palabras, la identidad cultural marca pertenencia a la fuente o raíz sociocultural de un pueblo.

Las sanciones a las transgresiones del sentimiento de identidad se expresan en la literatura oral, entre ellas las paremias y canciones. En esta ocasión nos valemos de máximas que designan la censura a los sectores que no participan de la vida comunitaria y al desarraigo que se evidencia entre los emigrantes-retornantes. Estas son:

- a) *Mana llaqtayuyq, mana sutiuyq,*
- b) *Mana llaqtayuyq, mana piniuyq* y
- c) *Mana llaqtayuyq, mana makiyuyq* o *makin pakisqa.*

Simbolismo metafórico			Presentación	Valor social
Eje ordenador	Eje complemento	Contenido		
Mana llaqtayuyq;  Sin pueblo	<i>Mana sutiuyq:</i> sin nombre.	Quien niega su pueblo no tiene nombre.	Explícita: negar lugar de origen. Implícita: negar cultura.	Previene el desarraigo cultural.
	<i>Mana piniuyq:</i> sin nadie.	Quien niega su pueblo es huérfano.	Explícita: orfandad. Implícita: evita vida pública.	Sanción para el desarraigado con vida clandestina.
	<i>Mana makiyuyq:</i> sin mano, o <i>makin pakisqa:</i> manos rotas.	Quien niega su pueblo no tiene manos, o tiene las manos rotas.	Explícita: desvalido. Implícita: impedido para una ocupación visible.	Sanción con pérdida de oportunidades ocupacionales.

La pérdida de la identidad lleva al sujeto a una condición de orfandad, de discapacidad; lo lleva a pasar de la vida pública a una clandestina, porque los que están inmersos en estas situaciones viven huyendo, escondidos, solitarios y perdiendo oportunidades incluso laborales para evitar ser descubiertos por sus congéneres, aunque su lengua y su cultura, a pesar de todo, no le abandona. La manera de

hablar, la cultura madre define la manera del ser individual y colectivo y negarlo es ser “chulla” (impar, vale decir, sinónimo de desarmonía y soledad).

<p><i>Mana</i> <i>Llaqtayuyqa</i> (Sin pueblo)</p>	{	<p><i>Mana sutiyuqmi</i> (es un sin nombre).  <i>Mana piniyuqmi</i> (es un sin nadie, huérfano).  <i>Mana makiyuqmi</i> (es un sin manos) o,  <i>Makin pakisqam</i> (es un con las manos rotas).</p>
--	---	--

La primera máxima, *Mana llaqtayuy, mana sutiyuy*, corresponde a una de las normas reguladoras de la vida social. En este caso está asociada a la identidad cuando refiere “Quien niega su pueblo no tiene nombre”, por lo tanto, carece de identidad cultural, en alusión directa a ese sector de la población que niega la suya asumiendo patrones de comportamiento que no corresponden al de su grupo identitario. Es decir, refiere a los desarraigados que ya no cultivan sus valores morales ni éticos, su lengua materna o su primera lengua y tratan, por el contrario, de mostrar, grosera y toscamente, formas disfrazadas de comportamiento sociocultural que corresponden al modo de vivir y hablar de otras culturas. Es negarse a sí mismos.

La máxima previene la negación de la cultura propia, de su territorio y de su lengua al interior de la comunidad indígena o rural. Al mismo tiempo, los aludidos están propensos a estigmatizaciones que provienen del entorno social, y que se expresan con otras formas de literatura oral: motes, sobrenombres, chistes y canciones (García 1991, 1996). Es el caso de las denominaciones de “lemiño” (ver nota 13), “pakina” y “castellanista”, con que se refieren los lugareños a aquellos que tratan de mostrar conductas propias de las zonas urbanas, principalmente de Lima, o de aquellos que tratan de hablar castellano, castellanizando términos de su idioma nativo; o de aquellos que han “olvidado” hablar su idioma materno. Las fiestas del carnaval y del Santiago son espacios propicios para ejercitar esta capacidad de censura hacia el orden existente y a los desarraigados. La sanción social no sólo está presente en los sobrenombres sino también en relatos, canciones y chistes que se expresan, principalmente, en las fiestas de carnavales y Herranza.<sup>16</sup> Aquí va una copla de carnaval ayacuchano y huancavelicano donde esta situación se expresa:

<p><i>Inlisya punku plazachapi runasimipi rimaq masichallay, yawllay kunanqa castillanistum kutimusqanki, yawllay kunanqa chawachatam rimasqanki, tipitipitan rimasqanki, ¡penqaypaq!</i></p>	<p>En la plaza frente a la Iglesia compañero de conversaciones en quechua, oye tú, ahora, sólo castellano hablas, oye tú, ahora, semi crudo hablas,<sup>17</sup> entrecortado hablas, ¡para vergüenza!</p>
---	--

La segunda máxima: *Mana llaqtayuq, mana piniyuq*, alude a que quien niega su cultura vive en la orfandad, porque debido al temor de ser descubierto vive en situación de clandestinidad, huyendo y evitando relacionarse con sus paisanos. Se aísla del conjunto y por esta razón no comparte las relaciones de solidaridad, camaradería y vida colectiva.

La tercera máxima: *Mana llaqtayuq, mana makiyuq* o *Mana llaqtayuq, makin pakisqa*, en la misma línea de la máxima anterior, es una forma de sanción social que designa a los que niegan su identidad y no pueden actuar libremente. Traduciendo, se puede decir que “Quien niega su pueblo, no tiene manos” o “Tiene las manos rotas”. Es decir, quien niega su procedencia y su cultura, no puede hacer vida pública porque estará expuesto a ser descubierto. Permanentemente estará en actitud defensiva, de encubrimiento, vivirá escondido y sobre todo aislado. No puede hacer nada, de ahí la idea de tener “las manos cortadas”, perdiéndose también oportunidades de ocupación visible para la comunidad.

### 3. MÁXIMAS ASOCIADAS AL SENTIMIENTO COMUNITARIO

El sentimiento de comunidad de los ayllus se sintetiza en una norma que la resume magistralmente así: *Huk umalla, huk sunqu-lla, huk makilla; kaqlata rimaspa, kaqlata musyaspa, kaqlata ruwaspa; allinlla kuskalla kawsakunapaq*. Esta norma expresa la unidad holística de la cultura andina, explica que la armonía de la vida productiva y espiritual se logrará armonizando el pensamiento, con el sentimiento y la acción humana. Esta última se expresa en la comunicación y el trabajo que, articulados con lo que manda la cabeza, el corazón y las manos, se hablará lo que se debe hablar (preciso), y hacer lo que se debe

hacer (concreto). En lo político, expresa el sentimiento de comunidad porque el ayllu y las comunidades indígenas no serían tales sino conjugan el esfuerzo de sus integrantes, armonizando cada uno la intervención de la capacidad razonadora y fría de la cabeza, el calor del sentimiento humano que emana del corazón y que las manos hagan lo que se requiere. Es un medio de control que involucra al individuo y a la colectividad.

Simbolismo metafórico			Valor social
Eje central	Contenido	Presentación	
<i>Huk</i> : una. <i>Umalla</i> : cabeza.	Una cabeza.	Un solo pensamiento.	Pensar conjugadamente.
<i>Huk</i> : uno. <i>Sunqulla</i> : corazón.	Un corazón.	Un solo sentimiento.	Sentir conjugadamente.
<i>Huk</i> : uno. <i>Makilla</i> : mano.	Una mano.	Una sola mano o fuerza.	Actuar conjugadamente.
<i>Kaqlata</i> : lo que debe ser: <i>Rimaspá</i> : hablando.	Hablando lo que debe ser:	Para decir lo que se debe decir:	Hablar lo preciso.
<i>Kaqlata</i> : lo que debe ser: <i>Ruwaspa</i> : haciendo.	Haciendo lo que debe ser:	Hacer lo que se debe hacer:	Hacer lo previsto.
<i>Allinalla</i> : para bien. <i>Kuskalla</i> : juntos. <i>Kawsakunapaq</i> : para vivir:	Para vivir bien y juntos.	Para vivir en armonía, base de la paz.	Armonía y colectividad son base para vivir en comunidad y en paz.

Es frecuente que en las comunidades andinas se mantenga la visión y la lógica del ayllu cuando refieren que la comunidad es un solo pensamiento, un solo sentimiento, una sola fuerza. Por eso la máxima resume la tradición del ayllu andino que es producto de una experiencia milenaria que da fuerza a lo que alguna vez José María Arguedas (1977) insinuara: la forja de un socialismo mágico que se construiría desde la cultura andina y sin “calco ni copia” como señalara José Carlos Mariátegui.<sup>18</sup> La comunidad andina ahora representa esa tradición de los ayllus quechuas y aymaras. Su significado histórico y al mismo tiempo proyectivo busca la construcción de una sociedad con armonía en un contexto cambiante, de constante modernización.

El trabajo comunal es democrático y festivo. Participan mujeres y varones de todas las edades. Por consiguiente, tiene carácter normativo porque pautea la vida comunal y por esta razón tiene también carácter formativo, porque es un medio de socialización comunal en el que los niños y jóvenes aprenden acerca de su comunidad participando, celebrando, pensando, hablando, oyendo y sobre todo haciendo. Esto también lo aprendemos en canciones indígenas que se entonan en las fiestas y en la vida cotidiana, como la que sigue:

<p><i>Pampas mayu chakatas, mayulla aparqusqa; Imaynallach kachkan pobre forastero.</i></p> <p><i>Qampa umachaykiwan, ñuqapa umachallaywan; hukllata pinsaykuspa, hakuya chimpachisun.</i></p> <p><i>Qampa Chukchachaykiwan, ñuqapa chukchachallaywan; oroyata chutaykuspa, hakuya chimpachisun.</i></p> <p><i>Qampa makichaykiwan, ñuqapa makichallaywan; chakata ruwaykuspa, qakuya chimpachisun.</i></p>	<p>El puente del río Pampas, ha sido cargado por el río, ¿cómo estarán los pobres forasteros?</p> <p>Juntando tu cabeza, y mi cabeza, con un solo pensamiento vamos a hacerles cruzar.</p> <p>Con tus cabellos y mis cabellos, construiremos una oroya para hacerles cruzar.</p> <p>Con tus manos y mis manos, construyamos un puente para que puedan cruzar.</p>
---	---

Las letras de las canciones campesinas grafican las vicisitudes de la vida y las expresiones de solidaridad no solamente con los del lugar, sino también con los forasteros, y al mismo tiempo resalta la unidad de criterios para actuar. Sintetiza la necesidad de armonizar el pensamiento con los sentimientos y las acciones.

## El componente lúdico, festivo y ritual de las normativas

Así como la vida cotidiana es sacro-profana e histórico-proyectiva, la aplicación de esta normativa tiene las mismas caracterís-

ticas. Se ejercita a partir del ayllu y alcanza niveles macro: intercomunal e interétnico.

Lo histórico-proyectivo se visualiza cuando las máximas de la normativa, como “comprimidos de la sabiduría popular” (Morote 1980) son producto de un largo proceso de configuración y transmisión intergeneracional que denota su carácter histórico y proyectivo, porque previene y no solamente sanciona las transgresiones. La aplicación es proyectiva porque viniendo de tiempos remotos mira al futuro para prevenir lo que acontecerá en él y por eso es siempre perfectible. Lo preventivo también significa que para su aplicación no se espera que se cometa una transgresión, sino que se aplica lúdica y ritualmente antes de que ella ocurra. Estas sanciones lúdico-rituales de carácter preventivo se ejecutan en situaciones de liminaridad. Los casos más frecuentes son:

- ♦ El “anyanakuy” o amonestación y el “castigo” físico, previo a los matrimonios de los jóvenes casaderos o para las autoridades que asumirán al mando del ayllu o comunidad. Constituyen acciones rituales de prevención y de advertencia para que se eviten en el futuro desarmonías y transgresiones a las normas. Los castigos rituales pueden hacerlos los padres, los padrinos, los parientes más ancianos, las autoridades naturales y tradicionales o las autoridades oficiales. Los castigos físicos son, por lo general, azotes que se dan a los involucrados, advirtiéndoles y recomendándoles cuidado, ética, honradez y laboriosidad.
- ♦ El “anyanakuy”: castigo físico, ostracismo o aislamiento, expulsión y hasta la ejecución son sanciones a las faltas y delitos contra el patrimonio, el cuerpo, la salud y la vida causadas por los transgresores a las normas. Por lo general, tienen intervención colectiva en procesos sumarios; intervienen, según los grados y casos, parientes, autoridades comunales, tradicionales,<sup>19</sup> naturales<sup>20</sup> y hasta oficiales. Por lo general, en los casos extremos la administración de justicia se hace en asambleas en las que participan la población total, varones y mujeres de todas las edades.

<b>Forma de administración</b>	<b>Sanción</b>	<b>Propósito</b>	<b>Casos</b>	<b>Ejecutor</b>
Educativa, previsión ritual.	Anyanakuy.	Advertencia provisional.	Matrimonio.	Padrinos, padres, autoridades naturales.
	Castigo físico.	Azotes, competencias y advertencias.	Matrimonio, cargos.	Padrinos, matrimonio, autoridades tradicionales.
	Ostracismo.	Preparación para asumir nuevas responsabilidades.	Matrimonio, cargos comunales.	Especialistas, autoridades naturales y tradicionales.
Reeducación, escarmiento.	Anyay.	Amonestación.	Faltas menores.	Padres, padrinos, mayores, autoridades naturales.
	Reposición pública.	Multas y reposición, equivalencias, vergüenza, humillación pública por la falta. Redención.	Robo, lesiones y delitos sexuales.	Autoridades comunales, comunidad.
	Castigo físico.	Resarcir daño o falta. Redención.	Hurtos, robos, lesiones. Mala conducta.	Autoridades naturales o tradicionales, especialistas.
	Ostracismo.	Aislamiento. Castigo psicológico. Redención.	Trasgresiones y mala conducta reiterada.	Parientes, autoridades naturales, tradicionales y oficiales.
	Reclusión.	Resarcimiento de faltas cometidas. Redención.	Trasgresión reiterativa, mala conducta.	Autoridades naturales, tradicionales y oficiales.
	Expulsión.	Eliminar causantes de delitos.	Delitos reiterados, mala conducta.	Comunidad, colectividad y autoridades.
Caso extremo.	Muerte.	Seguridad comunal.	Daño, amenaza reiterada.	Colectividad y respaldo de todas las autoridades.

La administración de la justicia tradicional (cosmovisional o consuetudinaria) se hace en concordancia con las tradiciones y costumbres ancestrales. Los castigos tienen relación con los grados de trasgresión a la norma y el mantenimiento de la armonía en la familia, el ayllu y la colectividad en general. La muerte se aplica en casos extremos y cuando peligran la integridad de una persona y del colectivo.

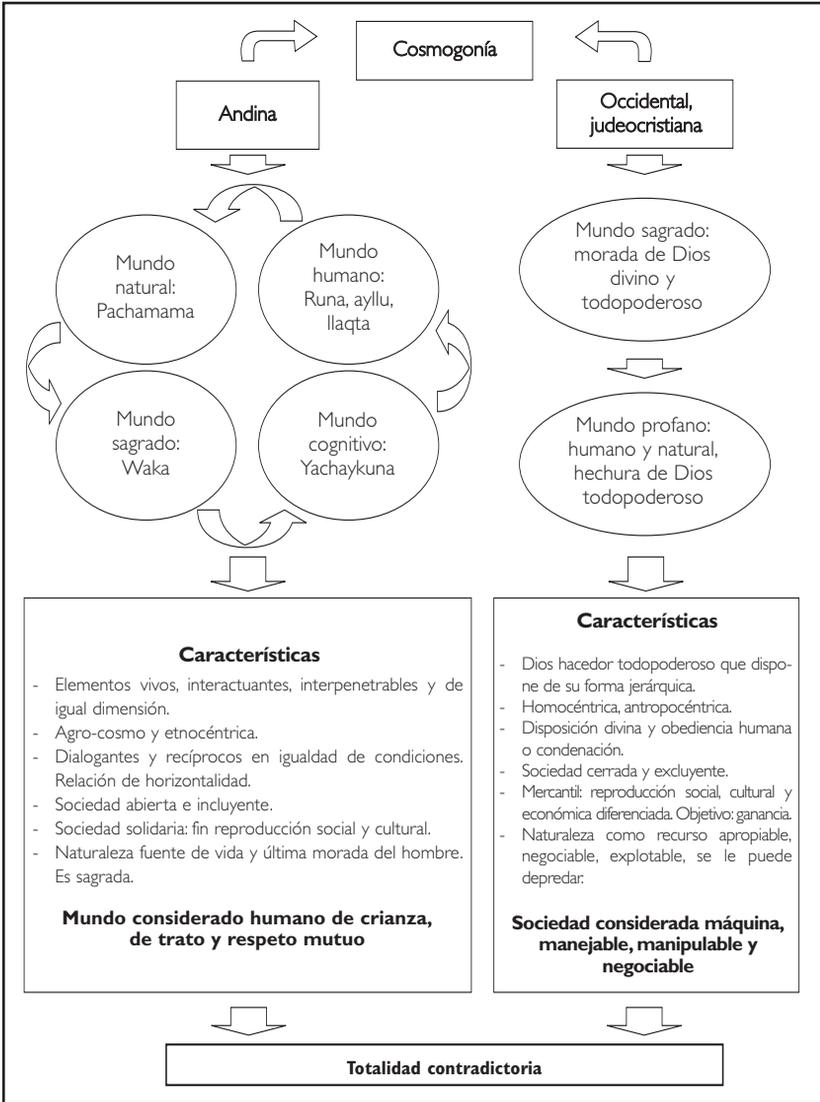
## REFLEXIONES DERIVADAS

La literatura oral en su mitología, sus paremias, adverbios, adagios, canciones y hasta motes o chapas, es una fuente importante para conocer la cosmogonía de los pueblos. Cosmogonía que está referida a la manera de representar y simbolizar a los pueblos andinos y amazónicos, como los que se denominan los “comprimidos de la sabiduría popular”. Las máximas son medios de enseñanza, control y sanción social que rige el comportamiento individual y colectivo de los pueblos.

Las máximas analizadas nos llevan a entender que la cultura andina tiene una manera diferente de concebir el mundo en relación con otras culturas. En la visión oficial, judeocristiana y grecorromana, el centro de la cosmogonía es el hombre, de ahí su antropocentrismo, a diferencia de las comunidades indígenas y nativas, donde la cosmovisión se estructura a partir de la identidad hombre-naturaleza como ente colectivo y, por ende, es agro-cosmo-etnocéntrica, donde el ayllu andino es el centro de la vida colectiva a través de las formas comunitarias de organización y acción.

Sin embargo, esta permanencia de la cultura andina no implica que se haya sustraído del escenario global, de hecho, se inserta en él por su capacidad de contextualización de elementos y manifestaciones ajenas, dando un carácter dinámico a esto que hemos denominado totalidad contradictoria. Así, los elementos que han sido incorporados pasan por un proceso de adaptación en el cual se los recrea, reinterpreta y reinventa. A este fenómeno algunos lo llaman “sincretismo” y otros “mestizaje”, pero independientemente del término apropiado para denominar este proceso cultural, lo cierto es que se trata de incorporaciones que no destruyen sino que conservan, lo cual explica la vigencia de la cultura andina.

Si la fuente de la vida está en la naturaleza y en el ayllu trastocado ahora en la comunidad indígena o nativa, las pautas derivadas de sus máximas están asociadas a la vigencia de las comunidades y etnias, y a través de sus máximas censura todo aquello que la desarraiga, debilita o niega. Las máximas, por consiguiente, previenen, censuran y sancionan moralmente el desarraigo cultural. Es un mecanismo



de control sociocultural endógeno, generado y expresado en éstos comprimidos de la sabiduría etnocampesina.

En la cultura andina se busca la armonía entre el hombre, la naturaleza, los otros hombres, también entre la sociedad local y la so-

ciudad mayor, ejercitando la participación que surge de la capacidad escudriñadora que tiene el hombre, sin descuidar la sensibilidad que nace del corazón, junto a la memoria colectiva que posee los componentes esenciales para construir una sociedad que armoniza el trabajo intelectual, productivo y solidario.

Este *corpus* normativo cosmogónico, identitario y etno-comunal permite internamente describir el grado de identificación que tienen las comunidades actuales para catalogar a sus miembros como activos o no. Es el caso de la comunidad campesina de Paca (Jauja, Junín), que en su seno identifica tres tipos de comuneros:

- ◆ Activos: “Los que sienten y padecen con la comunidad”, es decir, los que comparten las vicisitudes cotidianas, asambleas, faenas, entierros, festividades y todo cuanto ocurre en la comunidad.
- ◆ Cooperantes: “Los que sienten pero no padecen con la comunidad”, es decir, aquellos que han emigrado y desde sus nuevos lugares de residencia añoran y apoyan a su pueblo o comunidad.
- ◆ Morosos: “Los que no sienten ni padecen con la comunidad”, es decir, los desarraigados que no participan de las vicisitudes de la comunidad, ni dentro ni fuera. Son los aculturados, aquellos que han optado por ubicarse en las posiciones antropocentristas.

Sin embargo, paradójicamente las construcciones mentales son producto de la conjunción de dos pensamientos que tienen diferentes raíces: una andina, cuyo origen se remonta al Perú prehispánico, y otra occidental moderna, que se remonta a la influencia dominante del pensamiento judeocristiano. Ambas interactúan en la vida cotidiana del hombre andino, constituyendo lo que aquí hemos denominado “totalidad contradictoria”. Concepciones antagónicas en las que sus características y atributos son irreconciliables: por un lado, la cultura andina de reciprocidad, incluyente, dialogante y donde los seres vivos se prodigan una crianza mutua a través del trato con amor y respeto que da sustento al desarrollo humano. Por el otro lado, la sociedad occidental de raíz judeocristiana, de jerarquías absolutas, cerrada, excluyente, que concibe a la naturaleza y al hombre como recursos explotables y a la sociedad como una máquina manipulable y cada vez más

deshumanizada de acuerdo a intereses económicos y políticos locales, nacionales e internacionales.

Ambas concepciones: cosmovisional andina y cosmológica de Occidente moderno, como señalan Van Kessel y Condori,<sup>21</sup> también Grillo,<sup>22</sup> generan esta totalidad contradictoria en la cultura andina, que no ha logrado plasmar en un sincretismo total y es por eso que, recogiendo algunas paremias, se puede señalar que “si no se tiene de Inga, se tiene de Mandinga” aludiendo a Ricardo Palma. Eduardo Galeano señalaba que “De cada dos peruanos, uno es indio, y la constitución del Perú dice que el quechua es un idioma oficial como el español. La Constitución lo dice, pero la realidad no lo oye”.<sup>23</sup> En otras palabras, la mitad de cada peruano es indígena y en cada uno existe esa totalidad contradictoria que nos hace actuar unas veces como indígena y en otras ocasiones como no-indígena. Una parte trata de negar a la otra, principalmente la que está influenciada por el pensamiento occidental moderno, que es la imperante.

## NOTAS

- 1 La familia lingüística del quechua es la más numerosa y tiene muchos dialectos. Los lingüistas aún no se han puesto de acuerdo en establecer su cantidad, pero las principales están en: Ancash (waylash), Ayacucho (chanka, rucana, soras), Cajamarca (cañaris), Cusco, Chachapoyas (chachapuyas), Junín (wanka, shawsha), Lambayeque (inkawasi), Pasco (yaro) y Huánuco (chawpiwaranga), en la sierra. En la Amazonía se han identificado a los de ingano, lamistos, napo, putumayo, pastaza, santarorino, quichuaruna, tigre, entre otros. La otra familia lingüística es el aymara, al que también pertenecerían el aro, aymara, jajararu y puquina, que corresponden al territorio qolla del altiplano peruano-boliviano y a las zonas de sierra y cabecera de valle de la costa de Lima y Moquegua.
- 2 Ayllu: familia, sistema de parentesco, comunidad. Según las características del contexto natural y sociocultural, amplía o restringe su significación. Por esta razón puede englobar desde la familia biológica hasta la vecindad local o por afinidad espiritual. También engloba al territorio o patria que incluye suelo, subsuelo, ríos, lagunas, montañas y las crianzas domésticas como miembros del ayllu.
- 3 José María Arguedas, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Siglo XXI, 1977.
- 4 En el Perú, sin embargo, existen propuestas políticas restauracionistas o “tawantinsuyanas” (en relación con el antiguo Imperio Inca o Tawantinsuyu) que enarbolan algunos movimientos como Integración Ayllu, Renacimiento Andino y Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas.

- 5 Poblaciones trasladadas compulsivamente durante el período de expansión inca.
- 6 Lorenzo Huertas Vallejos, “Estudio preliminar”, en *Las tribus de Ancku Wallock*, Lima, Atusparia, 1983. También John Dalton Earls e Irene Silverblatt, “Ayllus y etnias en la región Pampas-Qaracha. El impacto del imperio incaico”, en *Investigaciones Histórico-Sociales*, vol. 2, t. II, Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga, 1979. Según estos autores, se pueden identificar entre Huancavelica y Ayacucho un conjunto de poblaciones de origen mitimae trasladados compulsivamente desde otras regiones: kañari, guayo, guayacundo, chachapuya, wanka, qollas, etc., que en la actualidad corresponde a las regiones Guayaquil, Piura, Amazonas, Cajamarca, Junín, Cusco, etc.
- 7 El idioma nativo más numeroso del Perú es el runasimi o quechua. Con la denominación de runasimi se autoidentifican las poblaciones etnocampesinas, mientras que los de afuera los designan como quechua.
- 8 Antonio Brack Egg, “Ecología de un país complejo”, en Juan Mejía Baca, *Gran geografía del Perú, Naturaleza y Hombre*, vol. II, Barcelona, Manfer, 1986, pp. 175-319.
- 9 El Perú tiene 84 zonas de vida de las 103 identificadas para el mundo y 27 climas de los 32 establecidos para el mundo.
- 10 En el Perú, hasta el 2004 se han promulgado más de doce Constituciones Políticas y unas 28.000 leyes, hecho que corrobora una tendencia reglamentarista y contradictoria.
- 11 Efraín Morote Best, “Reflexiones”, en *Boletín Segunda Época*, No. 1, Seminarios de Investigación, Ayacucho, UNSCH, 1980.
- 12 El derecho cosmovisional es práctico y carece de teorías. Se transmite oralmente, como lo sugieren Oswaldo Torres Rodríguez, “Fundamentos de la Antropología Jurídica”, en *Innovación*, No. 2, Huancayo, Universidad Peruana Los Andes, 2001, y Raúl Araoz Velasco, *Temas jurídicos andinos. Hacia una antropología jurídica*, Oruro, Centro Diocesano de Pastoral Social, 1991.
- 13 Incluyendo sanciones ideológicas, por ejemplo “lemiño”, término que satiriza a aquel que siendo de algún lugar provinciano, asume ser de Lima, por lo cual burlescamente es señalado como “lemiño” por su modo de hablar, con motes que lo delatan. Juan José García Miranda, *Huamanga en los cantos de arrieros y viajeros*, Lima, Lluvia Editores, 1991; y Juan José García Miranda, *Racionalidad de la cosmovisión andina*, Lima, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1996.
- 14 Llaqta: en su acepción demográfica significa población, y en la acepción geográfica significa centro poblado urbano.
- 15 Marka: territorio habitado por un ayllu.
- 16 Herranza, Marcción, Santiago y Señal, son fiestas alusivas al ganado o para el ganado. Están cargadas de rituales en que se ofrenda a la Pachamama o madre naturaleza.
- 17 Sin vocalizar bien, confundiendo la fonética de vocales i por e, u por o y a la inversa.
- 18 José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta, 1974.
- 19 Aquellas que en la actualidad no tienen respaldo oficial y que en otros tiempos sí lo fueron. Es el caso de los sistemas de varayoc, kamayoc, kuraoc, apu, entre otros. Sin embargo, son utilizados por autoridades oficiales.

- 20 Son autoridades que se legitiman por cualidades personales, carisma, por lo general son mayores que han demostrado una vida ejemplar en el ayllu o comunidad. No son reconocidos oficialmente.
- 21 Juan Van Kessel y Dionisio Condori, *Criar la vida*, Santiago, Vivarium, 1997.
- 22 Eduardo Grillo Fernández, et al., *Cultura Andina Agrocétrica*, Lima, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas –PRATEC–, 1991.
- 23 Eduardo Galeano, *Cinco siglos de prohibición del arco iris en el cielo americano*, Cajamarca, Lecturas Urgentes, No. 1, Acku Quinde, 1996, p. 6.

## BIBLIOGRAFÍA

- Araoz Velasco, Raúl,  
1991 *Temas jurídicos andinos. Hacia una antropología jurídica*, Oruro, Centro Diocesano de Pastoral Social.
- Arguedas, José María,  
1977 *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Siglo XXI.
- Brack Egg, Antonio,  
1986 “Ecología de un país complejo”, en Juan Mejía Baca, *Gran geografía del Perú, naturaleza y hombre*, vol. II, Barcelona, Manfer, pp. 175-319.
- Dalton Earls, John, e Irene Silverblatt,  
1979 “Ayllus y etnias en la región Pampas-Qaracha. El impacto del imperio incaico”, en *Investigaciones Histórico-Sociales*, vol. 2, t. II, Ayacucho, Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.
- Galeano, Eduardo,  
1996 *Cinco siglos de prohibición del arco iris en el cielo americano*, Cajamarca, Lecturas Urgentes, No. 1, Acku Quinde.
- García Miranda, Juan José,  
1991 *Huamanga en los cantos de arrieros y viajeros*, Lima, Lluvia Editores.  
1996 *Racionalidad de la cosmovisión andina*, Lima, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
- García Miranda, Juan José, y Julio Teddy,  
2000 “La tradición y la cultura popular en Mariátegui”, en Liliana Weinberg y Ricardo Melgar, eds., *Mariátegui entre la memoria y el futuro de América Latina*, México, UNAM.
- Grillo Fernández, Eduardo, et al.,  
1991 *Cultura Andina Agrocétrica*, Lima, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas –PRATEC–.
- Huertas Vallejos, Lorenzo,  
1983 “Estudio preliminar”, en *Las tribus de Ancku Wallock*, Lima, Atusparia.
- Mariátegui, José Carlos,  
1974 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Amauta.

- Morote Best, Efraín,  
1980 “Reflexiones”, en *Boletín Segunda Época*, No. 1, Seminarios de Investigación, Ayacucho, UNSCH.
- Torres Rodríguez, Oswaldo,  
2001 “Fundamentos de la Antropología Jurídica”, en *Innovación*, No. 2, Huancayo, Universidad Peruana de Los Andes.
- Van Kessel, Juan, y Dionisio Condori,  
1997 *Criar la vida*, Santiago, Vivarium.



# 4

## COLONIALISMO EN ISLA DE PASCUA

*Paloma Hucke*

### INTRODUCCIÓN

Nuestra experiencia como pueblo polinésico inmerso en Oceanía, es diferente a la de aquellos pueblos indígenas que habitan América, los que desde la conquista española experimentaron por cientos de años el dominio y la humillación. A nosotros no nos conquistó el español, quien nos colonizó fue el Estado chileno a fines del siglo XIX, tanto para nuestro beneficio, como también para nuestro desmérito. De este modo lo que sigue a continuación es un relato de distintas experiencias vividas durante este proceso, el que aún, y de manera ya más soslayada y con cierto control nuestro sobre estos poderes, podemos evaluar.

Amerita, para mis propósitos, mostrar el escenario donde se desarrolla el presente trabajo, para así testimoniar de mejor forma las perspectivas que los rapanuis tienen acerca del proceso de colonización que se vivió en Isla de Pascua desde fines del siglo XIX.

Las islas del Océano Pacífico fueron pobladas por distintas oleadas de migrantes que venían desde el Sudeste Asiático, ocupando Rapa Nui alrededor del siglo I dC. Estos grupos humanos se caracterizaron, a través de sus conocimientos, por una profunda capacidad de adaptación, que a pesar de las largas travesías en alta mar, de las guerras intertribales, el esclavismo, y en el caso de Isla de Pascua el colonialismo y los procesos de “modernización”, supieron acomodarse a las vi-

cisitudes con mucha hidalguía, conservando, a pesar de todo, un profundo sentido de identidad y orgullo étnico, gracias a la tradición y a su misticismo, entendiendo como tal su mito fundador: Hotu Matua, quien junto a su gente arribó a Isla de Pascua en dos grandes piraguas e instauró una nueva civilización. Esta es una cultura que se dio la maña y el tiempo para desarrollar el intelecto, la religión y el arte a gran escala, perpetuado hoy en día en el culto a los grandes jefes o jercas, en la figura de los Moai.

Situándonos a mediados del siglo XIX y luego de haber vivido cruentas guerras intertribales y sobrevivir al ostracismo, posterior a las incursiones esclavistas de 1862 y 1863, encontramos a una población perturbada y menoscabada, tras haber experimentado la desaparición de un gran número de coterráneos, que fueron capturados por peruanos. Es en este ambiente, donde se impone primero la misión católica con su labor evangelizadora y luego el comerciante francés Dutroux Bornier, para desarrollar la explotación ganadera, sometiendo a la población restante a la servidumbre.

El 9 de septiembre de 1888 se efectúa la anexión de la Isla a la nación chilena, bajo un acuerdo de voluntades entre los jefes rapanuis y el representante del Estado chileno, don Policarpo Toro. Este acuerdo contemplaba, entre otras cosas, traer bienestar y progreso a la población, mantener los isleños sus derechos sobre la propiedad de la tierra, como así mismo las investiduras de los jefes, todo esto a cambio de entregar su soberanía a la nación de Chile. El Gobierno, buscando entonces darle uso y mantener presencia en este territorio insular, opta por arrendar la Isla al señor Enrique Merlet, quien luego se asocia con la Compañía Williamson & Balfour, pasando la Isla a constituirse en una gran hacienda ovejera bajo el nombre de Compañía Explotadora de Isla de Pascua (CEDIP).

La investigación que aquí se desarrolla, considera tanto el período de la administración de esta Compañía como el de la Armada de Chile, vale decir, desde 1888 hasta 1966, en el cual todas las políticas para la Isla han sido tomadas en el continente por el Gobierno de Chile.

Si se considera que el colonialismo es un fenómeno que consiste “en el dominio político, social, económico y cultural de un territorio y de sus gentes por una potencia extranjera durante un período prolongado”,<sup>1</sup> podremos comprender el proceso de dominio que se

dio en Isla de Pascua. Sin embargo, hay autores que hablan de “colonialismo interno” para dar cuenta de “la existencia de pueblos dentro de un Estado económicamente explotados y culturalmente reprimidos”;<sup>2</sup> con lo cual se sitúa el problema desde un punto de vista intranacional, en lugar de internacional, como creemos que ocurre en el caso de la Isla de Pascua, elemento que aporta, por ejemplo, Pablo González Casanova para explicar la relación entre etnia y Estado-nación.<sup>3</sup>

## CARACTERÍSTICAS DE LA INVESTIGACIÓN

Esta investigación cubre el período que va desde el momento en que se arrienda la Isla al señor Enrique Merlet, socio de la Compañía Williamson & Balfour, en 1895, hasta 1966, cuando los rapanuis adquieren la nacionalidad chilena. La investigación recoge los actos de habla de los propios isleños que vivieron o trabajaron durante el tiempo de la Compañía y que fueron coetáneos al período de la administración de la Armada entre los años 1953 a 1965.

El propósito es explorar en los testimonios que entregan los entrevistados respecto de su percepción acerca del sentido y significado que tiene para ellos el impacto de la colonización y para la comunidad en general. Memoria e identidad que se plasman en la fuerza, en el conocimiento de la historia y de la tradición, que narra los episodios de humillación que trae consigo todo proceso de colonización y que se levanta frente a la adversidad.

Entendemos por memoria “el conjunto de recuerdos común a un grupo”<sup>4</sup> como originalmente lo propone Tzvetan Todorov, de una cierta memoria común, similar a la hipótesis sugerida por Joel Candau, donde expone que en las categorías organizadoras de las representaciones donde se privilegia la memoria, el efecto de ésta será proporcional a su fuerza. Para este autor, la memoria fuerte es una memoria masiva, coherente, que se impone a la mayoría de los miembros de un grupo. Una memoria organizadora en el sentido de que es una dimensión importante de la estructuración de un grupo y de la representación que éste hace de su propia identidad (Candau 41).

Este trabajo corresponde a una memoria compartida y reconocida por el grupo, fuertemente arraigada en una tradición cultural común. Es la construcción de una memoria colectiva constituida por las memorias individuales de las experiencias vividas. Así, la evocación en la comunicación con el otro y el recuerdo individual sometido a reformulaciones, hace que pierda su carácter individual y aislado, estableciendo vínculos con otros que también compartieron estas experiencias, produciéndose una convergencia. Por último, se debe recalcar que los estudios que tratan sobre la colonización en Rapa Nui son ajenos a las percepciones de los propios rapanuis, pues están realizados desde una mirada occidental. Este trabajo intenta, por el contrario, resolver ese vacío.

El objetivo general es, entonces, indagar y explorar en los discursos de los rapanuis acerca de las prácticas coloniales ejercidas sobre ellos durante el período de colonización señalado y cómo reaccionaron ante este poder colonial. Como objetivos específicos se encuentran: analizar el sentido y el significado de los discursos de los entrevistados acerca del proceso de colonización; realizar una descripción de las principales características que asume el colonialismo a través del discurso de los informantes; y por último, aportar conocimientos acerca de las vivencias que los rapanui tienen respecto de situaciones de dominio colonial y opresión, lo que es posible gracias al punto de vista EMIC que aquí se ha elegido, en lugar del occidental.<sup>5</sup>

En cuanto a la metodología empleada para alcanzar estos objetivos, se recurrió a una de tipo cualitativa, que consistió en rescatar la perspectiva de los nativos, de acuerdo al enfoque EMIC señalado, pudiendo así conocer la visión de los propios sujetos. Por este motivo, la muestra corresponde a personas rapanuis que viven en la Isla, cuyas edades fluctúan entre los 40 y los 85 años, con capacidad para informar. Los criterios de selección fueron los siguientes:

1. Rapanuis con experiencia laboral en la Compañía Explotadora de Isla de Pascua.
2. Personas que trabajaron en la Armada.
3. Hijas de trabajadores de la Compañía Explotadora de Isla de Pascua.

De acuerdo a estos criterios, la muestra quedó constituida por un total de trece isleños, de los cuales cuatro trabajaron en la Compañía Williamson & Balfour, dos fueron hijas de trabajadores de esa compañía y siete trabajaron durante el período de la Armada. A estas personas se aplicó una entrevista semiestructurada, abierta, de carácter individual y en profundidad. Estas entrevistas se realizaron en distintos lugares de Rapa Nui, incluyendo el poblado de Hanga Roa, entre los períodos de enero-marzo de 2002 y enero-marzo de 2003.

## TESTIMONIOS DE LOS ISLEÑOS

Los entrevistados son individuos en posesión de conocimientos relativos al tema, que estuvieron dispuestos a colaborar con la investigadora. Sus actitudes fueron francas, directas y abiertas, con personalidad segura, asertivos en sus declaraciones, y existió una disposición común para abordar el tema sin preámbulos ni rodeos. Las preguntas fueron de contenido claro y definido, sin dejar lugar a equívocos. Sobre la forma y el contenido de estas, se estimó conveniente utilizar preguntas descriptivas que apuntaran a:

1. Referencias sobre la Compañía Williamson & Balfour.
2. Referencias sobre el período de tuición de la Armada de Chile.

Luego de las entrevistas, los elementos significativos de la información fueron separados para su análisis e interpretación. El análisis implicó la selección y orden de los temas por tópicos. De esta manera, el análisis de contenido se realizó en torno a las percepciones que los rapanuis poseían acerca de las prácticas coloniales, lo que nos permitió indagar en el sentido y significado que expresaban acerca de la Compañía Williamson & Balfour y la presencia de la Armada en Rapa Nui. A continuación se presentan algunos de los testimonios de acuerdo a los tópicos señalados.<sup>6</sup>

# LA PRESENCIA DE LA COMPAÑÍA WILLIAMSON & BALFOUR

## 1. LÍMITES Y PROHIBICIONES

En estas conversaciones, los rapanuis se refieren a los límites del lugar, que los misioneros primero y luego los comerciantes, indujeron a habitar en el ahora conformado pueblo de Hanga Roa y a las prohibiciones para salir de esos límites, lo que expresan de la siguiente manera:

en Hanga Roa, se centraba en Hanga Roa to'a la gente' la isla, porque cualquier paso, que cualquier persona que quisiera ir al campooo?... ya había que sacar un permiso... y, y esta gente te daba el permiso para que puedas pasar, sino, no. (Eritó Tuki).

...entonces cuando la gente iba a pescar tenía que pedir permiso, entonces la compañía mandaba un, una guardia o una persona al la'o de la familia o ese grupo que van a ir a pehcar, entonces [sic] cuando tu vai a pedir permiso teníh que deci'le a qué parte vas a ir, entonces, e, e, e, pa' mí esto es el muro de Berlín... y, y, y por qué la gente va' la pesca?, porque bueno, hay que comer, e, e, e, no puede tomar leche todos los días, carne, había, pero, tampoco hay carne to'oh los días, porque, da una vez a la semana la Compañía...

...habían tres puertas. Una puerta está, e e e, en Ahu Akivi para 'tras, que se puede entrar por Hanga O'teo, y la otra puerta estaba en eee..., mm, en ese camino que va' hacia Vai Tea que se junta con el camino que va por dentro...

...en eee, por el pueblo, por el pueblo ahí hay otra entrá..., y cada entrá tiene eee puerta con cada'o, o sea hay gente que vive permanentemente ahí, las veinticuatro horas del día, entonces, cuando tú va' allá, te pregunta si tú lleva un permiso, entonces, tú tenís que mohtrar el permiso, y además de eso! va otra persona al la'o tuyo para ir donde el lugar que tú solicitaste y no puede ir a otra... a otro lugar. Si tú vas a otro lugar, tú entrarías a problemas porque a ti no te permitió ir a ese lugar... El problema es cárcel... En ese tiempo bueno... no existe lo que es aboga'o, ni, ni nada sino que, oye, a mí me pareció mal, eee, bueno, un castigo,

eso, y punto, tres días a la cárcel, cuatro días, oo una semana, una cosa así. (Matías Riroroko).

...el campo de, nosotros es de Ahu Akivi e Ahu Tepeu hasta arriba, 'onde está el Ahu Atiu, y de ahí sigue pa' bajo hasta entrá el Tutapu, el cerro que está aquí... el Tutapu baja hasta el moai eee, moai re... ríes re'os... [de diez dedos], ya, y de ahí sigue hasta Hanga Pico, to'o ese pe'aso a los pascuenses... Tenís que sacar permiso pa' entrar a pescar en el campo... porque no te deja entrar, porque pertenece a la Compañía pu'. (Tío José Pakomio).

## 2. ORGANIZACIÓN DEL TRABAJO EN LA COMPAÑÍA

Se percibe en los testimonios una apreciación positiva y civilizadora de la acción de esta Compañía colonizadora, en orden a los aprendizajes económicos y a la división geográfico-productiva de la Isla, que según los informantes, le permitió llegar a tener una presencia internacional.

...yo creo que fue la mejor administración que la Isla de Pascua tuvo en toda su historia, inclusive hoy día, hasta hoy día... porque tenía bien, tenía la Isla, la Isla subdividida en áreas, estaba muy bien administrada, con muy poca gente... yo creo que fue la mejor época, en el sentido de enseñar a la gente cómo utilizar mejor la tierra, cómo hacer las quemas para no echar a perder la tierra, eee, cómo abonar, cómo ordenarse en las plantaciones, yo creo que fue la mejor época, y la Compañía en ese sentido dejó muy buenas enseñanzas... también fue la única vez en la historia de la Isla, inclusive hoy en día, que la Isla, que fue capaz de exportar, exportaba carne a Inglaterra... manteca, en barriles, exportaba lana. En 1936, la Isla participó en una competencia de lana de todos los países dependientes de la Corona, y la Isla ganó el primer premio, entonces... es el resultado de una buena administración. (Petero Edmunds).

...y le enseñaron también, muchas cosas aquí en la Isla, la gente aprendió muchas cosas... como es el cocinar... ¡le enseñaron cosas de otro mundo! ¿Por qué cree que la gente, aquí en la Isla ha adquirido mucho conocimiento? (Ángela Tepano).

Otros informantes añaden:

Es la mejor Compañía que llegaron a la Isla. Por mí que estuvieran aquí, muy bueno, había hartos mamoe, chanchos, hartos criaderos de chanchos, de mamoe, y así comíamos mucho cordero... (Nua Clarina Tepihi).

...trabajan bien, la gente aquí aprendió mucho... l'enseñó muchas cosas [...] de aquí s'embarcaban carnes, mandaban manteca, lana de Isla de Pascua... según dicen que aquí habían las mejores lanas... s'embarcaban, manteca de chanco, carne también, ses portaban, más bien dicho y la lana! lana de oveja... ¡ese 's su trabajo! (Ángela Tepano).

Así mismo, la Compañía generaba fuentes de trabajo para la población que no cumplía funciones laborales dentro de la empresa:

...a la Compañía, eee, lo compra con plata, por esoo te digo sembraba maíz para tener plata, para esas cosas, entonces las gentes vivían muy mal en ese tiempo, vivían en casas de piedras y con techos de pasto. (Matías Riroroko).

...ese [sic] persona, son el jefe que manda to'o el gana'o de mamoe allá en Vaitea... yo creo que muchísimo, ordena'o, muchísimo calidá, [sic] de ordenar el trabajo que hacía la Compañía... un capataz es capaz de, mandar a trabajar... a treinta, a cuarenta obreros... pescar pesca'o pa' los chanchos... plantación de maih, y tanto lo que trabaja por dar comi'a aaa las ovejas y corderos... es una cosa muy increíble que yo vi en ese tiempo, pero ahora es otra cosa. (Tío Isi Ito).

El entrevistado continúa instalando en el discurso un reconocimiento a las particularidades de sus contemporáneos. Hay también en estos discursos un espacio en el que hacen explícita su identidad grupal, resaltando sus cualidades, la afirmación de su capacidad de autonomía y una vigorosa defensa de su protagonismo:

...estas personas son personas, eee, humildee, eee, con un carácter... tienen su personalidaa, para recibir, ni aunque que sea, que ellos no tienen preparación, que no tenían estudios, pero con

la calidad! De las palabras, de ellos... con los trabajos qu' ellos hacen... son, un... unos personajes qu' es muy excelente!... tienen capacidad de un estudio doble... tenía una preparación, digamos mentalmente, de su propio cabeza... Enrique Hei como ingeniero de construcción., y mi tío Estevan Ito, lo mismo... ingeniero, arquitecto... y ¿dónde estudió? En ningún, en ninguna parte, y el tío Jorge Edmund, no sabe leer ni escribir, y sabe manejar el primer camión que pisó la Isla! y sabía desarmar el motor y armar, y tu abuelo Alberto Huki. (Tío Isi Ito).

## LA ADMINISTRACIÓN DE LA ARMADA (1953-1965)

En diciembre de 1953 se pone término a la Compañía Explotadora de Isla de Pascua y la Isla pasa a depender administrativamente de la Armada de Chile, período en el cual esta institución militar intenta afianzar la sumisión y la pasividad de los isleños con castigos y torturas, incluso con el calabozo. De hecho, en sus conversaciones se constata una reflexión sobre la “isla de la Marina”. En esta etapa distinguiremos los siguientes tópicos.

### 1. VIOLENCIA COLONIAL

En los años de convivencia entre isleños y la Armada, la relación fue poco sana, provocando un sentimiento de exclusión que aumentó la ira y el resentimiento de los primeros.

...la Compañía sirvió mucho a la comunidad, pero la Armada nunca ha servido para nada. (Nua Clarina Tepihi).

...l' Armada me parece una administración bastante mala en comparación con la Williamson Balfour..., yo creo que la impresión que dejó l' Armada fue una mala impresión. (Petero Edmunds).

...ahí se bajó la producción cuando tomó la Armada... se comió to'a l' oveja, hasta el animal se comió y queda pela'o to'a la Isla con el Armaa... porque flojo, llega 'quí, no hace nada... lo que hizo aquí es tirar la bandera chilena na'a más. (Enrique Hei).

...ahí era muy drástica la cosa... en ese tiempo, tú mirai [sic] feo a una hija de un funcionario de l' Armada o a la señora, tú estai [sic] con problema, y to'o eso, las injusticia, el trato era muy, muy fuerte hacia la gente de la isla... cuando se fue la Compañía vinieron a vivir en Mataveri... ahí era como matadero... en esa parte mataban animales, una vez a la semana... mataban animales para los blancos, y a la gente nos daban bovino rechazo, o sea, que está esperando cría, pero que no sirve, o sea, al nacer se muere la madre y la cría, y con eso se le daba' la gente de la Isla... eso es muy notable. (Matías Riroroko).

...después que se fue la Compañía... para mí las cosas cambiaron, porque en la Compañía la gente que trabajaban en la esquila, la gente que trabajaba en el campo, tiene su ración de azúcar, de harina, y le da a la gente cómo corresponde!... entonces llegó la Armada y to'o tiene que ser un par de zapatos para una familia de doce a quince hijos, entonces vino a llamar a la Isla de Pascua, los negros y los blancos, entonces había una separatista... es increíble, pero es cierto, pero son cosas que pasó. (Ángela Tepano).

## 2. TRABAJOS FORZADOS

Los trabajos forzados se iniciaron como una modalidad de disciplinamiento de la población y como una forma de aprovechar la mano de obra útil de la Isla para realizar tareas de adelanto, tales como pircas y otros.

...la gente, de aquí, el pueblo... el trabajo de to'o los días lunes... to'o... los hombres de Isla de Pascua tienen que presentarse a la Gobernación... a las nueve en punto, para trabajar gratis el lunes, sí... el lunes fiscal... el que llega atrasa'o cinco minutos, lo azotan, a la cárcel. (Ángela Tepano).

## 3. PROHIBICIÓN PARA SALIR DE LA ISLA

...la gente no puede salir de la Isla!, porquee, acáá tienen una fama de lepra... la gente enferma estaba ahila'o... y controla'o, entonces, después de too esto, eee... mucha gente empezó a ver,

qué se hace aquí en la Isla, empezó a entender que existe otras partes, otra posibilidad, entonces hubo gente que se fueron de pavo en barco a Valparaíso... mucha gente arrancó en bote hacia Papeete, algunos llegaron... pero mucha gente se murió. (Matías Riroroko).

#### 4. SURGIMIENTO DE UN LÍDER Y DE UN MOVIMIENTO PRO-DERECHOS CIVILES EN 1964

...unoh niñoh fueron a estudiar... al conti y después Alfonso Rapu volvió... empezó a ver que las injusticias que hay acá en la Isla... empezó a reclamar el derecho del pascuense, que no puede ser vivir la gente de esa forma, ahí hubo un problema... lo informó un comandante de l' Arma'a de que el pascuense quería revolución, o sea, estaba haciendo revolución contra l' Armá y trató de agarrar a Alfonso con Germán Hotu para enviar al continente, y ahí se vino en barco de la Armaá', el Yelcho, para 'cá, para llevar a esas dos personas, entonces, ellos estuvo escondi'o, y felizmente estaba una expedición de Canadá acá. Venía por el problema de las enfermedades. Cuando hubo ese problema la gente en ese tiempo era muy uni'o, hubo problemas contra el infante de marina, porque los infante de marina llegó con armamento, con to'o... y al final no pu'o llevar a Alfonso, porque la gente –to'o el pueblo– vino, y no dejó ir a Alfonso al continente. Incluso, fue en la noche... lo llevaron una cantidad de masa de gente... y los canadiense estaba ahí en Hanga Roa Tai, tiene unos campamentos por ahí cerca, es como una embajada canadiense, entonces fue por eso que no se llevó a Alfonso, y la gente de acá entró ahí a ese campamento, y ahí terminó el problema... El pascuense pidió en ese tiempo que reconociera que era chileno, el pascuense en ese tiempo no tiene carné de identidad, no tiene derecho a voto. (Matías Riroroko).

...nosotros reclamamos que se fuera la Marina de la Isla... éramos muchas mujeres... teníamos a la armaá' y a los cosacos aquí, por eso se fueron toos y quedó el capitán de puerto solamente. (Ángela Tepano).

## CONCLUSIONES

Por todo lo expuesto, es posible afirmar que la historia rapanui está afectada radicalmente por el hecho de la colonización. La memoria colectiva, aquella que recuerda la parte dolorosa, la desgracia y la tragedia, contiene marcas compartidas por aquellos que padecieron esa colonización brutal, o cuyos seres queridos la padecieron, una experiencia que modificó de manera profunda sus personalidades e identidades. A pesar de eso, las reflexiones que los rapanui hicieron durante las entrevistas sobre las distintas respuestas que ellos tuvieron frente al poder colonial, demuestran que este nunca fue totalizante ni global, y que a pesar de todo siempre hubo posibilidad de forjar una historia propia.

En las entrevistas se relata cómo este poder colonial obligó y reorganizó las formas de vida, a pesar de lo cual los isleños mantuvieron una identidad distintiva y comunitaria. Es esta tradición creativa, que se adapta ante la adversidad, la que caracteriza a este pueblo milenario. Aún así debemos reconocer que hubo cambios.

Originalmente, el término “colonia” se emplea para designar un territorio ocupado. Hoy, al hablar de colonia o de colonialismo, se alude al dominio que un pueblo ejerce sobre otro, y este término ha llegado a tener un sentido violento. Naciones Unidas señala dos hechos que deben ser tomados en cuenta para definir una colonia: “...la dependencia en relación con un Estado, la responsabilidad ejercida por ese Estado en la administración del territorio” (González Casanova 233-234). Si tomamos en cuenta estas observaciones sobre el fenómeno, obtenemos como elemento principal que la Colonia es un territorio que se encuentra en una situación de desigualdad respecto de una metrópoli, en este caso, el continente (Chile). Otras características del colonialismo son las siguientes:

- ♦ Que la administración y la responsabilidad de la administración conciernen al Estado que lo domina.
- ♦ Que los derechos de sus habitantes y su situación económica son regulados por otro Estado.

- ◆ Que sus habitantes pertenecen a una etnia y a una cultura distinta de la dominante y hablan una lengua también distinta.
- ◆ Que las desigualdades económicas, políticas y culturales entre la metrópoli y la colonia tienden a aumentar y también la desigualdad interna entre el país colonizado y los indígenas, tales como las desigualdades raciales y de clase.

Pero hay que considerar también que siempre que hay una colonia se da en efecto una condición de monopolio en la explotación de los recursos naturales, del trabajo y del mercado de importación/exportación. El colono ejerce el monopolio de la colonia, un monopolio que se extiende al terreno de la cultura y la información. La colonia queda así aislada de otras culturas y todo contacto con el exterior se realiza por medio del país dominante: “La política colonialista –como ha observado Myrdal– consiste precisamente en reforzar el monopolio económico y cultural, mediante el dominio militar, político y administrativo” (González Casanova 249).

Cuando se dan estas condiciones, es posible hacer un estudio sobre el colonialismo y la dependencia, especialmente cuando existe dominio de un país sobre otro. Es este dominio el que permite explotar irracionalmente los recursos de la colonia y privar a los nativos de negociar en un plan de igualdad sus riquezas naturales y el rendimiento de su trabajo. De ahí surgen varias características que Myrdal Gunner –reseñado por González Casanova– señala como:

- La colonia es usada como monopolio para la explotación de un trabajo barato. Se enajenan las tierras de los dominados y sólo se les permite vivir en un espacio delimitado por el colono.
- Los niveles de vida de la colonia son inferiores al nivel de vida de la metrópoli. Los trabajadores –peones– reciben el mínimo necesario para la subsistencia y a menudo está por debajo de ella.
- Los sistemas represivos predominan en la solución de los conflictos y son mucho más violentos que en la metrópoli.
- Las desigualdades económicas, políticas y culturales entre la metrópoli y la colonia, tienden a aumentar, también la desigualdad interna entre los colonos y los indígenas (desigualdades raciales, de clase, etc.). Esta desigualdad tiene particular importancia para la comprensión de la sociedad colonial. (269).

En Isla de Pascua el control político recaía en manos del administrador de turno de la estancia, el que a su vez era subdelegado marítimo, de acuerdo a la tuición que ejercía el Estado en Rapa Nui. Desde 1917, la Isla estuvo sometida a las autoridades, leyes y reglamentos navales, lo que daba un carácter militar al trato con la población. En 1933 el Estado chileno decide inscribir la totalidad de las tierras, a excepción de aquellas que ocupaban los nativos, a nombre del Fisco, contraviniendo así los acuerdos que se habían tomado en 1888 con la población originaria, aduciendo que “Son bienes del Estado todas las tierras que, estando situadas dentro de los límites territoriales, carecen de otro dueño”<sup>7</sup>

A comienzos de los años cincuenta, se puso término al contrato de arriendo con la Compañía Explotadora de Isla de Pascua. Desde entonces, la Isla pasó a depender administrativamente de la Armada chilena. Será durante este período donde se registra la mayor cantidad de tratos vejatorios y abusos hacia la población: azotes, encadenamientos, rapado de cabezas y encarcelamiento, entre otros castigos. Estas arbitrariedades son recogidas por Grant McCall, quien reconoce y argumenta: “crímenes insignificantes tales como insultar a un chileno eran castigados y humillados públicamente, incluso con azotes”<sup>8</sup>

Por lo tanto, lo que aquí se concluye es que Isla de Pascua fue una colonia de explotación, en la que el colonizador dominó y explotó al rapanui y en la que se construyeron relaciones de desigualdad con procesos discriminatorios. Estas características de la vida colonial tuvieron implicancias en las trayectorias de vida de las personas, en sus costumbres y tradiciones, que fueron modificadas desde entonces.

En este contexto, el sometimiento de la Isla y de su población a una actividad productiva como la ganadería intensiva, utilizando distintos procedimientos para lograr ventajas económicas, entre ellos, el establecimiento de un férreo control social sobre los rapanui, interviniendo en su cosmovisión y costumbres, desconociendo a las autoridades tradicionales, obligando a trabajos forzados, aplicando castigos y torturas e impidiendo la circulación libre de las personas por su propio territorio, constituyeron una situación de colonialismo en Isla de Pascua. Los recuerdos de estos abusos aún existen en la memoria, y eso fue lo que nos propusimos rescatar a través de los testimonios orales de los isleños, mis coterráneos.

## NOTAS

- 1 Conrad Philipp Kottak, *Una exploración de la diversidad humana*, Madrid, Mc Graw Hill / Interamericana de España, 1999, p. 74.
- 2 Gabriel Salazar y Julio Pinto, *Historia Contemporánea de Chile*, vol. 2, Santiago, LOM, 1999, p. 137.
- 3 Pablo González Casanova, *Sociología de la explotación*, México D.F., Siglo XXI, 1970, p. 223.
- 4 Joel Candau, *Memoria e identidad*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1998, p. 28.
- 5 “Un enfoque EMIC fomenta la visión de los nativos, cómo piensan ellos, cómo perciben y categorizan el mundo, cuáles son sus normas de comportamiento y de pensamiento, qué sentido tiene para ellos, cómo se imaginan y explican las cosas. El antropólogo busca el ‘punto de vista nativo’, y se apoya en los portadores de la cultura –los actores– para determinar si algo de lo que hacen, dicen o piensan es significativo”. (Kottak 24).
- 6 La alteración de las reglas ortográficas en la transcripción de las entrevistas se debe a que ellos relatan lo sucedido en una lengua que no les es propia, pues su idioma materno es el rapanui, de origen maorí polinésico. En el trabajo se optó por hacer una transcripción de la emisión sonora, que representa una realidad distinta a la escritura, tanto en indígenas como en no indígenas. De ahí que en esta situación, donde los entrevistados se expresan en una lengua interferida por otra, haya cambios en la pronunciación de algunas consonantes, omisión de letras y pausas características del español escrito. Por lo tanto, es una transcripción con ortografía española que incluye: elisiones, aspiraciones, alargamiento de las vocales, vacilaciones y voceos, todo esto cruzado por interferencias fonológicas de su lengua materna.
- 7 Código Civil Chileno, Título III “De los bienes nacionales”, Artículo 590, en <http://www.nuestroabogado.cl/codcivil.htm#segundo>
- 8 Grant Mc Call, “Rapanui en Chile. An example of land and colonialism from the Pacific”, en Internacional Work Group for Indigenous Affaire, *Indigenous Affaire*, No. 4, Copenhagen, Internacional Work Group for Indigenous Affaire, 1994, p. 35.

## Bibliografía

- Bonte, Pierre, y Michael Izard,  
1996 “Colonización”, en *Diccionario Akal de etnografía y antropología*, Madrid, Akal.  
Candau, Joel,  
1998 *Memoria e Identidad*, Buenos Aires, Ediciones del Sol.  
Código Civil Chileno, Título III “De los bienes nacionales”, en  
<http://www.nuestroabogado.cl/codcivil.htm#segundo>

- Cristino, Claudio, *et al.*,  
 1984 *Isla de Pascua, proceso, alcances y efectos de la aculturación*, Santiago, Instituto de Isla de Pascua, Universidad de Chile.
- Delgado, Juan Manuel,  
 1995 *Métodos y técnicas cualitativas en investigación en ciencias sociales*, Madrid, Editorial Psicología.
- Ferró, Marc,  
 2000 *La colonización, una historia global*, México D.F., Siglo XXI.
- Fisher, Herman,  
 2001 *Sombras sobre Rapa Nui*, Santiago, LOM.
- González Casanova, Pablo,  
 1970 *Sociología de la explotación*, México D.F., Siglo XXI.
- Kottac, Conrad Philipp,  
 1999 *Una exploración de la diversidad humana*, Madrid, Mc Graw Hill / Interamericana de España.
- López Pérez, Jesús,  
 2000 *Entrevistas en terminología social, aproximación crítica*, Barcelona, Antropos.
- Mc Call, Grant,  
 1994 "Rapanui en Chile. An example of land and colonialism from the Pacific", en International Work Group for Indigenous Affairs, *Indigenous Affairs*, No. 4, Copenhagen, International Work Group for Indigenous Affairs.
- 1996 *Isla de Pascua y Chile*, Santiago, Andrés Bello.
- Salazar, Gabriel, y Julio Pinto,  
 1999 *Historia Contemporánea de Chile*, vol. 2, Santiago, LOM.
- Stavenhagen, Rodolfo,  
 1988 *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*, México D.F., El Colegio de México / Instituto Interamericano de Derechos Humanos.
- Valles, Miguel,  
 1997 *Técnicas cualitativas de investigación social*, Madrid, Síntesis.

## MEMORIA, IDENTIDAD E INTERCULTURALIDAD DE LOS PUEBLOS DEL ABYA-YALA

El caso de los quichua Otavalo

*Ariruma Kowii Maldonado*

### El presente y el pasado en la construcción de la memoria

A mediados de la década del setenta, en el cantón Otavalo, provincia de Imbabura, Ecuador, surge un movimiento cultural conformado por grupos de música, danza y teatro. El movimiento es liderado por estudiantes indígenas que reivindican su identidad, los derechos culturales, económicos y políticos como pueblo y como cultura quichua.

Los planteamientos de este movimiento interpelaron fuertemente los conceptos de Estado unitario, cultura nacional, folklore y campesinado. Se planteó la necesidad de resemantizar estos conceptos con el objetivo de democratizarlos y humanizarlos, proponiendo desplazamientos tanto conceptuales como políticos donde los indígenas del presente tengan cabida: el Estado unitario por uno plural, folklore por arte, campesino por quichua, entre otros.

Este debate se dio inicialmente a nivel local, pero luego se extendió hasta tener un alcance nacional por medio de encuentros, eventos y recitales que se realizaron en la capital y en distintos lugares del país, incluidas las comunidades de distintos grupos étnicos. En este

sentido, la presencia de los grupos de música, danza y teatro permitió la difusión de este discurso que confronta y amplía los planteamientos de carácter clasista y agrario que entendían a los indígenas únicamente a partir de su condición campesina.

Sobre este último punto, cabe recordar que para esa época la mayoría de las organizaciones existentes en las comunidades se identificaban como “organizaciones campesinas”, lo que reducía su plataforma de lucha a reivindicaciones clasistas, desconociendo los derechos culturales y políticos de los pueblos indígenas. La incorporación del concepto indígena en el discurso y en la plataforma de lucha de la dirigencia fue algo que se produjo y se generalizó en los años ochenta, consolidándose en la década siguiente.

La contribución de este movimiento cultural a la innovación y desarrollo de los conceptos ha sido muy importante. También en las estrategias que utiliza para fortalecer el orgullo identitario que a lo largo de la historia ha caracterizado a los quichua-Otavalo, situación favorable que ha permitido impulsar procesos de reafirmación cultural. Para esto ha sido necesario entender el presente como un espejo de doble superficie, con un lado que distorsiona la realidad y otro que permite verla tal cual es.

El espejo, como la sombra y la luz del ser, como el ñaupá y kipa (adelante, atrás, pasado, futuro) de los quichua runa, como la memoria y la amnesia de la conciencia, como el silencio y la voz de la conciencia, como el eco y la voz de la memoria, que conserva su matriz y permite preguntarnos, ¿qué han hecho con nosotros, con nuestros lugares y con nuestros espíritus?, ¿qué maneras de pensar han logrado sembrar en nuestras mentes?, ¿qué estrategias han utilizado para lograr sus propósitos?, ¿cuáles son nuestros errores, nuestras debilidades y fortalezas?

Paralelamente a estas interrogantes, surgían otras motivadas por la presencia cada vez más pública de la diferencia que caracteriza a nuestra población, por la visualización de la indumentaria propia, por la vigencia de la gastronomía de la comunidad, de tradiciones milenarias, por la sonoridad del idioma que irrumpía en un medio minado por la opresión, en clara actitud de insurgencia. Estas interrogantes se convirtieron en la cartografía de las acciones que se realizaron con el propósito de reconfigurar nuestra memoria, nuestra identidad

cultural y de proponer alternativas de inclusión sostenidas en el principio de la interculturalidad.

En este ejercicio fue importante utilizar las fuentes de nuestros propios pueblos, como la memoria de los abuelos y de nuestros padres, que son nuestras bibliotecas: la oralidad y la escritura, los idiomas –el quichua y el español–, la riqueza simbólica de la cultura quichua, en suma, todo nuestro patrimonio tangible e intangible. Había que contrastar esas fuentes para encontrar las pistas que nos permitieran identificar la forma y el fondo de nuestro proceso socio-económico, histórico y cultural. En las páginas que siguen comento algunas de las directrices que guiaron este proceso de búsqueda.

## LOS ABUELOS COMO FUENTE DE LA MEMORIA

*Ñaupapachakunapika patronkunapa  
bibliakunapa shutikunata churanata  
yacharka, chaymanta mishu  
shutikunata charinchik.*

*En tiempos antiguos solían bautizarnos  
con nombres de los patrones y la Biblia,  
por eso tenemos nombres en español.*

Rosa Lema, 1976.<sup>1</sup>

En tiempos de las haciendas, los patrones y los curas les imponían a nuestros padres nombres de los santos de la Biblia, por esa razón los nombres más comunes son Juan, Pedro, María, Rosa, etc. Esto nos motivó a desempolvar los textos de las crónicas, los diarios de los autores españoles e indígenas que registraron los sucesos de aquellos tiempos. Así, en el diario de Cristóbal Colón encontramos que la isla Guanahani fue bautizada con el nombre de San Salvador<sup>2</sup> y que los primeros indígenas utilizados como traductores fueron bautizados con los nombres de “Martinillo, Felipillo y Francisquillo”.<sup>3</sup> Este ejercicio permitió evidenciar la razón de ser de la invasión, el sentido colonial sostenido en fundamentos universalizantes y excluyentes, la institucionalización de la misma a través de la fundación de villas, ciudades, iglesias, centros educativos; también con la implementación de un sistema

judicial, un sistema político y la construcción de una ideología que se fundamentó en la exclusión y el racismo. En suma, el maquillaje de América. Digo maquillaje porque debajo del mismo se mantenía presente el rostro original del continente Abya-Yala o “Tierra en plena madurez”.<sup>4</sup>

¿Será que en la actualidad nos hemos desprendido de dicho maquillaje? ¿Será que tenemos la suficiente valentía para desprendernos de la mascarilla y estamos decididos a ver nuestro verdadero rostro?

## LOS ABUELOS BLINDADOS EN SU IDENTIDAD

En esas épocas nos preguntábamos, ¿cuál fue la razón para que nuestros mayores, a pesar de haber vivido y de vivir procesos históricos inhumanos, violentos y difíciles, como el hecho de ser considerados seres “sin alma”,<sup>5</sup> de ser obligados a cancelar tributos por el hecho de ser indios, de soportar el desprecio diario y la injusticia de las instituciones de la Colonia y la República, tuvieron la valentía y el convencimiento de mantener vigente su identidad, su lengua, su espiritualidad? ¿Cuáles fueron las razones para no aceptar con facilidad los procesos de civilización, blanqueamiento e integración?

De forma paralela se buscó dar respuesta a estas preguntas y mantener esa identidad, para lo cual se ensayaron varios mecanismos, algunos de los cuales se describen a continuación:

### I. LA ORALIDAD COMO EJE DE LA MEMORIA

¿Fuimos orales o es que las circunstancias históricas nos empujaron, nos arrinconaron y nos obligaron a ser orales?

De ser orales no se hubiese desarrollado el “sistema de los kipus”,<sup>6</sup> ni hubiese existido la preocupación por construir espacios con el fin de conservarlos y recordar la información registrada en ellos. Tampoco hubiera existido la preocupación de formar personas que se especializaron en el dominio de los mismos. No habrían desarrollado el lenguaje simbólico de los tukapus, símbolos que permitían registrar las

virtudes de los sujetos reconocidos por su población; o la riqueza simbólica de los tejidos, de las prendas de las comunidades que identificaban la pertenencia de los sujetos a una comunidad específica; o la riqueza simbólica de las vasijas para reconocer de qué comunidad y de qué región provenían las mismas; o incluso los sonidos de las kipas, bocinas que eran entonadas con el propósito de enviar mensajes a sus comunidades o a las comunidades aliadas.

¿Fuimos orales? Probablemente en los esquemas culturales de Occidente sí, en otros no. El hecho es que tanto los españoles en su momento, como la población actual, desconocen muchos de nuestros códigos culturales, pero no por eso los indígenas podemos calificarlos como ignorantes o incivilizados.

Con la opresión colonial, nuestros ancestros perdieron el dominio de esos sistemas de escritura. En ese contexto adverso potenciaron la simbología y desarrollaron otras habilidades, principalmente la oralidad, estado natural y original de todas las civilizaciones, que usaron como estrategia para asegurar la permanencia de nuestros referentes culturales y de nuestra espiritualidad.

## 2. LA ORALIDAD COMO ELEMENTO RENOVADOR DEL PUEBLO QICHUA

Las circunstancias de opresión significaron una reducción del tiempo y del espacio, situación que obligó a que nuestras poblaciones aprendieran a redistribuir y administrar de mejor manera el tiempo, los movimientos, las actitudes, en suma, la palabra. Esta situación permitió que la comunicación se rigiera por fórmulas que encapsulaban mensajes con elementos generadores que motivaron a la población para transmitirlos de generación en generación, proceso en el cual se daba la ampliación y renovación de los mismos.

En este contexto hostil, la lengua materna estuvo restringida, penalizada, controlada por las autoridades y por el prejuicio de la sociedad. Sin embargo, este hecho no fue suficiente para silenciar su sonoridad y, a pesar de verse acorralada, su necesidad de existir, de seguir desarrollándose, generó recreaciones de todo tipo, se mantuvo presente y cumplió un papel insurgente. Esa insurgencia es la que ha permitido que en la actualidad tengamos la posibilidad de contar con pensamientos y con un marco teórico que ha orientado el proceso de reafir-

mación de la identidad cultural, así como su desarrollo. Algunos ejemplos de esto los describo a continuación:

Chaupi punchapi tutayarka.  
[Anocheció en la mitad del día.]

Frase pronunciada a raíz del asesinato del Inca Atahuallpa. Conservada a través del tiempo. Su mensaje simbólico significa que el Inca Atahuallpa murió muy joven, en la mitad de su ciclo vital, por lo tanto, el ciclo quedó incompleto. El mensaje implica que las nuevas generaciones debían asumir el compromiso de completar ese ciclo interrumpido, ese vacío, es decir, el compromiso de dar continuidad a la misión que no alcanzó a cumplir el Inca. El movimiento cultural mencionado anteriormente ha reactualizado este mensaje, manifestando:

Chaupi tutapi punchayankapak kallarín.<sup>7</sup>  
[Comienza a amanecer en medio de la noche.]

En los dos casos se rescata la movilidad de ambos momentos, permitiendo dinamizar los conceptos para poder llegar a la conciencia de la población. Una suerte de reencarnación de los tiempos para promover la autoestima y elevar el nivel de conciencia del pueblo.

También tenemos mensajes como:

Inti yayaka tutayashka shunkukunata achikyachinkapak kallarinmi.<sup>8</sup>  
[La luz, el calor del sol topa nuestros corazones ensombrecidos para hacerlos renacer.]

O expresiones como:

Imbabura taitashna sinchi shayarishunchik.  
[Conservemos la grandeza del padre Imbabura.]

También:

Si indio fue la palabra con la que nos oprimieron, indio será la palabra con la que nos liberaremos.

[Frase pronunciada por Tupak Katari en la revolución de Tupak Amaru.]

En la sabiduría popular se dice que cuando un perro muerde a una persona, ésta puede curar su herida si utiliza la lana del mismo perro que ha causado el mal. En el caso del concepto de indio y otros que han sido utilizados ideológicamente por la sociedad dominante, fue necesario nutrirlos con referentes históricos y culturales del pueblo quichua, desarrollar reuniones con las nuevas generaciones para que pierdan el miedo al sentido de la palabra y se apropien de los nuevos sentidos que les hemos asignado. Entonces, conceptos como indio son resemantizados, presentados con un rostro nuevo y fortalecido.

### 3. CONOCIMIENTO Y MEMORIA

La concepción de la vida, las formas de aprender y de enseñar, son otros aspectos que resultaron importantes de estudiar con el propósito de reconstruir la memoria. Con ese fin, fue necesario poner atención y registrar las prácticas de la cotidianidad, el uso de pensamientos, expresiones mencionadas por los ancianos y aquellas que se han conservado a través del tiempo.

Las palabras y los pensamientos dicen mucho, gracias a ello identificamos algunos principios filosóficos o, en su defecto, algunos principios educativos importantes para la recuperación de la memoria, para fijar referentes que consoliden principios para las nuevas generaciones. Ejemplo de ello son los siguientes:

Maki shinakun shimi rimakun.

[Hablar y hacer, la teoría y la práctica unida en un mismo propósito.]

Ama shimisapa kaychu, yuyayuk shunkuyuk kay.

[No seas boquisuelto, aprende a razonar y a ser humano.]

Yachaykunaka shullashna wiñashpa katin.

[El conocimiento como el rocío se innova permanentemente.]

Takishpa kushilla yachakushun.

[Hagamos del conocimiento una fiesta.]

Yuyaikuna kuchayashpaka wañunmi.  
[Si el conocimiento se estanca, éste se asfixia y muere.]

Llaktata ñaupaman pushanata munashpaka, kikin wasita ayllu-  
ta alli wakaychinata yachanarami kanki.  
[Si quieres gobernar a un pueblo, primero aprende a gobernar  
la familia.]

Llankaykunataka tukuy shunkuwan llankana kanki.  
[Cualquier trabajo, así no sea tuyo, trabájalo con el corazón.]

El sistema de educación quichua respondía a la visión de vida que tenían nuestros pueblos, entre ellos tenemos los siguientes:

Educación fundamentada en la vida.  
Educación y seguridad alimentaria: uso adecuado de los pisos ecológicos.  
Educación basada en la prevención: desarrollo de tecnologías orientadas a conservar los alimentos para garantizar estabilidad en el presente y futuro.  
La educación con un sentido pragmático desarrolló una actitud de suficiencia.  
Educación de valores a través de los mitos.  
Educación, sinónimo de alegría.<sup>9</sup>

#### 4. LOS NOMBRES Y LUGARES COMO MEMORIA DEL PUEBLO

Recuperar los nombres maternos de las personas, lugares y festividades, fue una de las principales metas. De este modo, nombres de tradiciones espirituales que fueron bautizadas por la iglesia católica con nombres de santos de esta religión, fueron rebautizadas con los nombres originales que les habían asignado nuestros pueblos. Un ejemplo de ello es la Fiesta de San Juan en homenaje al santo, rebautizada con el original de Inti Raimi, o el nombre del lago San Pablo por el nombre de lago Impakucha, o los nombres de las personas, de los individuos que se llamaban Juan, María, Juana, Josefa, con los nombres de Amaru, Akira, Kayakanti, Sisa, etc. Este movimiento de recuperación tiene por objetivo avanzar en la reafirmación de la identidad cultural.

Una inspiración similar animó los cambios de nombres de las personas a mediados de los años setenta y durante los años ochenta, con el propósito de descolonizarlos y quichuizarlos.

## LOS SÍMBOLOS QUICHUAS COMO BANDERA DE LA MEMORIA

La Colonia y la República institucionalizaron el miedo, el temor y el pánico colectivo. El miedo institucionalizado en la memoria de la población india constituyó y constituye la principal estrategia para facilitar la dominación, para garantizar el control del poder económico y político del sistema, para evitar que la población incurra en acciones de liberación y sea presa fácil de la explotación.

En estas circunstancias, vencer el miedo, buscar mecanismos que permitan extirpar de las entrañas de la conciencia dicho mal, constituyó la meta principal del movimiento para lograr que las nuevas generaciones borren de su memoria la idea de haber sido vencidos, el sentido de humildad, el conformismo, el temor, la inseguridad, etc., y vuelva a flamear la dignidad de los quichua runa. Con ese fin se impulsaron acciones como las siguientes:

### 1. VISIBILIZACIÓN DEL IDIOMA

Con este propósito, los militantes de este movimiento se comprometieron a utilizar el idioma en su vida cotidiana, en las reuniones de trabajo y en la escritura. Aquellos que no sabían se comprometieron a recuperar el idioma y entraron en un proceso de aprendizaje. En aquellos años se solía decir que la mejor manera de medir el nivel de compromiso de quienes decimos que luchamos por nuestros pueblos, era la seguridad y el orgullo con que utilizábamos el idioma materno. Sin embargo, en los años recientes, la dirigencia indígena ha restringido este uso a saludos protocolares en congresos y eventos indígenas, remitiendo su reivindicación al discurso público y a los proyectos de carácter cultural, educativo y de desarrollo.

## 2. RECUPERACIÓN DE LOS VALORES CULTURALES DE NUESTRO PUEBLO

En mi pueblo quichua-Otavalo tenemos la suerte de tener un calendario de fiestas heredado desde épocas muy remotas, entre las cuales están las siguientes: Pawkar Raimi, que se realiza el mes de febrero-marzo; el Coraza, durante la semana santa, en abril; Inti Raimi o “Fiesta del Sol”, en homenaje a las cosechas, en junio; los Pendoneros, en homenaje al Santo San Miguel, en octubre; el Aya Markai Killa, en el mes de noviembre por el día de los difuntos; y el Kapak Raimi o “Fiesta del Nuevo Poder”, en el mes de diciembre.

Esto es un ejemplo del patrimonio cultural indígena, de su riqueza simbólica y espiritual. La existencia de este patrimonio es lo que hace posible el fortalecimiento de la identidad, un requisito fundamental para garantizar la liberación espiritual y el desarrollo económico. Esto por que sin la liberación de la memoria será difícil superar la situación de pobreza de las comunidades indias, destinando al fracaso cualquier proyecto de educación y de desarrollo.

### MEMORIA Y GLOBALIZACIÓN

En esta experiencia local, los quichua otavaleños hemos aprendido a reconstruirnos en el medio en que nos desenvolvemos, a reconfigurarnos, a apuntalar conceptos, símbolos y proyectos de reafirmación identitaria, orientados a permitir nuestro tránsito por los espacios locales, regionales, nacionales e internacionales. Precisamente, la mejor manera de reafirmar nuestra identidad cultural y nuestro patrimonio, es transitando, ubicándonos tanto en nuestras antiguas capitales como en los nuevos espacios que logramos conocer.

Nos reafirmamos en la medida que somos capaces de enfrentar y superar los conflictos, en la medida que aprendemos a compartir con los otros, las distintas realidades culturales, en la medida que somos capaces de hacer notar el valor, la riqueza de nuestro patrimonio tangible e intangible, de superar resentimientos históricos, sólo en esa dimensión hemos logrado que las nuevas generaciones logren en un buen porcentaje sentirse orgullosos, seguros de sus tradiciones, de

su herencia cultural, de su lengua. Hemos logrado que los espacios, las épocas del presente y del futuro se otavaleñicen, se quichuicen. Esta situación nos da un respiro porque consideramos que nuestro pueblo, nuestros valores culturales, a pesar de la globalización, será muy difícil que desaparezca.

Pensar Latinoamérica significa primero pensarnos a nivel local, fortalecernos a nivel local, querernos en nuestra diversidad. Luego podremos expandirnos a nivel regional, nacional, latinoamericano y global, pues sin una consistencia local de la conciencia, seremos frágiles, susceptibles al consumo y a las novedades que a diario aparecen en las pantallas de televisión que conviven con nosotros.

Sin una conciencia fuerte, sin una memoria liberada, la inclusión de normas constitucionales que reconozcan los derechos de los pueblos indígenas, la institucionalización de sistemas educativos indígenas en lengua materna, la implementación de proyectos de desarrollo, estarán condenadas al fracaso y en lugar de contribuir a la recuperación económica, al fortalecimiento de la identidad y de la lengua de las comunidades indígenas, acelerarán los procesos de deterioro, debilitamiento y nuestros días como pueblos, como culturas, estarán contados, quedando únicamente registrados en el discurso.

Una muestra de este debilitamiento es el caso de la mayoría de los profesionales y dirigentes indígenas que replican el discurso sindical, con la inclusión de reivindicaciones étnicas, utilizando el idioma como parte de su presentación y reduciéndolo únicamente a un fugaz saludo. En este mismo sentido, podemos constatar que la identidad indígena en la actualidad es transportada en equipajes y portafolios ejecutivos que son utilizados únicamente al momento de la inauguración y la clausura de algún evento, para luego transformarse en aquello que cuestionan y niegan. En fin, existen muchos ejemplos que constituyen la antesala de nuestro debilitamiento y debemos identificarlos para superarlos a tiempo y garantizar la continuidad de nuestros pueblos.

Los pueblos indígenas no debemos olvidar que somos herederos de la cultura de la piedra y del agua, que simbolizan fijación y movimiento, por eso no debemos olvidar la importancia de estar fijos y al mismo tiempo ser dinámicos, no olvidemos que la piedra y el agua en nuestros pueblos tienen vida y cumplen funciones importantes, como las acciones de curación.

La fijación significa seguridad, implica definición espacial, territorial, pertenencia. El agua simboliza movimiento, continuidad, renovación, vida. Los dos elementos han actuado en unidad de acto para inmortalizar el conocimiento y la estética de patrimonios como Machupicchu, Sacsayhuaman, Ingapirca, etc. Sus canales de riego han permitido que la vida continúe y nuestros pueblos se mantengan hasta la actualidad.

Estos y otros referentes de la cultura quichua pueden ayudarnos a reconfigurar la memoria de nuestro pueblo y alcanzar el orgullo y la seguridad que necesitamos para inaugurar nuevos procesos de reafirmación y desarrollo económico, espiritual y cultural.

## NOTAS

- 1 Rosa Lema, en Taller Cultural Causanacunchic (TCC), *Testimonios*, Otavalo, TCC, 1980.
- 2 Consuelo Varela, *Cristóbal Colón. Los cuatro viajes, testamento*, Madrid, Alianza, 1986, p. 61.
- 3 Julio Macera Dall'Orso, "La transliteración de las 'lenguas generales' en el siglo XVI y su proyección actual", en Ariruma Kowii, edit., *Identidad lingüística de los pueblos indígenas de la región andina*, Quito, UASB / Abya-Yala, 2005, p. 230.
- 4 "Abya-Yala es una expresión en lengua kuna que quiere decir 'tierra madura'. Es un nombre de la cultura precolombina para denominar a nuestro continente. La nación kuna, de kuna-yala (región compartida hoy por Panamá y Colombia), tiene una población aproximada de 40.000 habitantes que se encuentran en su mayoría en las islas y también en las costas de esta región caribeña. Los indígenas de la nación kuna se han caracterizado por sus constantes luchas por mantener la autonomía de su región y defenderla del desarrollo tecnológico e hidrológico y de los nefastos efectos ecológicos y culturales que estos provocan a las comunidades", en <http://www.tangojazzargentina.com.ar/abyayala.htm>
- 5 Oswaldo Albornoz Peralta, "Justificación de la conquista y dominación de los indígenas americanos", 3 de septiembre de 2000, en [http://www.lainsignia.org/2000/septiembre/cul\\_005.htm](http://www.lainsignia.org/2000/septiembre/cul_005.htm)
- 6 Sistema de registro andino a través de nudos. Juan de Dios Yapita y Denise Y. Arnold, *El rincón de las cabezas*, La Paz, ILCA, 2005, p. 365.
- 7 Germán Perugachi, en Taller Cultural Causanacunchic, *Testimonios*, Otavalo, TCC, 1980.
- 8 Rosenda Maldonado, en Taller Cultural Causanacunchic (TCC), *Testimonios*, Otavalo, TCC, 1980.
- 9 Ariruma Kowii, *Historia de la educación en los kichwas*, Quito, UASB, ms., 2006, p. 3.

## Bibliografía

- Albornoz Peralta, Oswaldo,  
2000 “Justificación de la conquista y dominación de los indígenas americanos”, 3 de septiembre, en [http://www.lainsignia.org/2000/septiembre/cul\\_005.htm](http://www.lainsignia.org/2000/septiembre/cul_005.htm)  
*Definición de Abya-Yala*, en <http://www.tangojazzargentina.com.ar/abyayala.htm>
- Kowii, Ariruma,  
2006 *Historia de la educación en los kichwas*, Quito, UASB, ms.
- Macera Dall’Orso, Julio,  
2005 “La transliteración de las ‘lenguas generales’ en el siglo XVI y su proyección actual”, en Ariruma Kowii, edit., *Identidad lingüística de los pueblos indígenas de la región andina*, Quito, UASB/Abya-Yala, pp. 223-232.
- Taller Cultural Causanacunchic (TCC),  
1980 *Testimonios*, Otavalo, TCC.
- Varela, Consuelo,  
1986 *Cristóbal Colon. Los cuatro viajes, testamento*, Madrid, Alianza Editorial.
- Yapita, Juan de Dios, y Denise Y. Arnold,  
2005 *El rincón de las cabezas*, La Paz, ILCA.



# CONOCIMIENTO Y ESCRITURA



# 6



## LA ESCRITURA CONTEMPORÁNEA DEL ZAPOTECO DEL ISTMO

*Víctor de la Cruz*

### INTRODUCCIÓN

Este ensayo pretende ser una reseña histórica de los esfuerzos de los llamados “zapotecos” por escribir su lengua —llamada *diidxazá* o zapoteco del Istmo— con letras del español derivadas del latín, desde fines del siglo XIX hasta la aprobación del alfabeto de la Mesa Redonda celebrada del 5 al 10 de febrero de 1956.

Pero la historia de la escritura zapoteca tiene antecedentes muy anteriores que se remontan a la escritura jeroglífica y pictográfica prehispánica. Esta trayectoria se puede dividir en cuatro grandes períodos o etapas: en primer lugar, la etapa de la escritura jeroglífica, que abarca dos épocas de la historia zapoteca, el Preclásico (600 años aC-200 dC) y el Clásico (200-800 dC), cuyo momento más representativo se encuentra en el Edificio J de Monte Albán. Este período en la historia de la escritura zapoteca se “caracteriza por glifos que se conforman aproximadamente a espacios cuadrados arreglados en tiras verticales”.<sup>1</sup> A esta etapa de la escritura zapoteca la podemos llamar “jeroglífica” y la podemos considerar semifonética, de acuerdo con Swadesh.<sup>2</sup> Las características de la escritura durante esta etapa son: 1. Se trataba de una escritura semifonética, 2. Los glifos representaban una palabra o un concepto, por lo que los podemos llamar logogramas, y 3. La escritura estaba sujeta a la gramática de la lengua hablada, el *diidxazá* de ese período.

En segundo lugar se encuentra la etapa de la escritura ideo-pictográfica, la cual abarca todo el Período Postclásico (800-1521 dC) y cuyo ejemplo más significativo son las pinturas murales de Mitla. Según Whittaker, desde el Período Clásico –que incluye las épocas IIIA (250-450 dC), Transición IIIA-IIIB (450-450 dC) y IIIB (550-800 dC)–, empezaron los cambios en la escritura que llevaron a la segunda etapa:

se cambió drásticamente la forma de los grabados en los monumentos, de una escritura abstracta y ordenada a representaciones muy variables tanto pictográficas como simbólicas. Mientras que cada glifo de los textos tempranos expresaba una palabra o un concepto en el idioma de los zapotecos, cada elemento en la representación pictórica, conocida como iconografía, tenía que interpretarse en el contexto del monumento total y pudo haber sido entendido por miembros de diferentes grupos lingüísticos porque no implicaba el uso de la gramática (1).

Así fue como los *binnigula'sa'* o antiguos zapotecos llegaron a la escritura ideo-pictográfica del Postclásico. Aquí cabe plantearse varias cuestiones respecto a la historia de la escritura del *diid-xazá*: ¿por qué al final del Período Clásico se retrocedió del sistema logográfico, si se había avanzado en el camino del fonetismo a otro pictográfico, en donde la escritura se alejaba de la lengua hablada? ¿Los motivos de este supuesto retroceso fueron religiosos, económicos o políticos? ¿O fueron los tres juntos? Nosotros proponemos como hipótesis explicativa para este cambio la multiplicidad lingüística existente en el territorio dominado por los *binnigula'sa'*: sacrificaron el apego a la gramática de su lengua, para usar una forma de escritura que pasaba directamente del signo visual –sin referencia a los sonidos de una sola lengua– a la imagen mental que generaban los pictogramas o ideogramas.

Una tercera etapa es la escritura en alfabeto latino o castellano. El uso de este tipo de escritura fue producto de la colonización europea y las nuevas necesidades impuestas por este proceso. Surgió cuando el sistema judicial indígena fue desplazado por el sistema judicial español, que requería de la explicación de los documentos indígenas, escritos pictográficamente, en los juicios ante las autoridades espa-

ñolas –sobre todo por conflictos de tierras entre comunidades–, ante quienes fue necesario comentar o glosar los pictogramas e ideogramas propios de la escritura del Postclásico. De esta etapa son representativos varios documentos coloniales, algunos todavía con escritura pictográfica, como el Lienzo de Guevea y el Mapa de *Guibixu* o Huilotepec, elaborados en el siglo XVI, en el sur del Istmo de Tehuantepec.

La cuarta y última etapa es la de la escritura contemporánea en alfabeto español, que a su vez se subdivide en dos épocas: antes del Alfabeto de la Mesa Redonda de 1956 y después de dicha Mesa Redonda. Con esta información queda claro que la escritura zapoteca tiene 1.500 años más de antigüedad que la escritura española, pues ésta nace aproximadamente alrededor del año 1.001 de nuestra era.<sup>3</sup>

En este artículo me ocuparé de la última etapa, es decir, la que corresponde a la escritura contemporánea del zapoteco del Istmo, específicamente de los antecedentes del Alfabeto de la Mesa Redonda. En otras palabras, de la primera época de la última etapa.

## El alfabeto de Arcadio G. Molina

El florecimiento de la literatura contemporánea de los *binnizá* o zapotecas, en el sur del Istmo de Tehuantepec, principalmente en Juchitán, tuvo su antecedente en un antiguo barrio de Tehuantepec, hoy municipio de San Blas Atempa, a fines del siglo XIX, en la obra de Arcadio G. Molina, personaje hasta ahora prácticamente desconocido y otras veces confundido.<sup>4</sup>

La primera vez que tuvimos noticias de este intelectual *binnizá* fue en las *Notes upon ethnography of southern México*, de Frederick Starr, publicadas por la Davenport Academy of Sciences. En la introducción a las canciones, bajo el título “The Zapotecs of Tehuantepec”, Starr afirma:

El Dr. Castle, en Tehuantepec, llamó nuestra atención sobre las canciones zapotecas. De éstas dice, la Zandunga es su favorita particular. [...] Una vez vuelta nuestra atención a estas canciones, acordamos con nuestro amigo, Don Arcadio G. Molina, él mismo un zapoteco, ayudarnos en obtener ejemplos de ellas.

Podemos presentar dieciséis, incluyendo la Zandunga. Un amigo músico nos aseguró que la música ha sido influenciada profundamente por la música europea. Las letras son dadas en zapoteco, con una traducción inglesa: esta última hecha desde las traducciones españolas de Molina, que se encontrarán en las notas de pie de página. La música ha sido escrita por Luis B. López, un zapoteco nativo director de una banda. Hasta donde sabemos éstas son las primeras de estas canciones que se imprimen. En sus letras —una mezcla extraña de zapoteco y español—, en su forma poética y en su contenido presentan puntos interesantes de consideración. Molina dice que hay tres marcas de acento—primera: suave o manso cuando cae sobre la primera, fuerte sobre la penúltima sílaba; segunda, ‘, manso, afectando la penúltima o antepenúltima; tercera, ^, es fuerte. Las letras xh= g como en *gentlemen*; h se pronuncia “suavemente”, con la lengua contra el paladar; x= la z del inglés.<sup>5</sup>

Carecemos de los datos sobre las fechas de nacimiento y muerte de este intelectual y escritor *binnizá*, y apenas sí conocemos tres de las obras de su autoría y una traducción de *El evangelio según San Juan*, obras que publicó en vida entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX. Aparte de las canciones cuya letra transcribió para el antropólogo norteamericano Frederick Starr, quien sin decir su nombre también se refiere a él en su *In Indian Mexico* (1908), traducido con el título de *En el México indio*:

El secretario de San Blas asistió a la escuela. Es de los pocos indios del distrito interesado en estudiar su lengua nativa. Ya ha publicado una gramática del zapoteco, a la manera en que se habla en su pueblo. También publicó un folleto para los enamorados, en el que están traducidas las frases más rimbombantes del español al zapoteco. Así mismo escribió —aunque aún está en manuscrito— un diccionario del dialecto con alrededor de 4.000 palabras.<sup>6</sup>

Por la dedicatoria hecha en su obra *El jazmín del Istmo* —la gramática a que se refiere Starr— deducimos que Molina estudió la carrera de profesor en la Escuela Normal de Oaxaca, aunque no concluyó los estudios; y podemos proponer la edad que tenía cuando conoció

a su profesor y los años aproximados alrededor de los cuales nació. Éste es el texto de la dedicatoria:

A la memoria del inolvidable profesor Victoriano A. Flores; veracruzano, Director y Catedrático de Antropología Pedagógica, que fue de la Escuela Normal de Oaxaca, le dedica esta insignificante obrita, en testimonio de verdadero cariño y respeto, su malogrado discípulo Arcadio G. Molina.<sup>7</sup>

El profesor Victoriano A. Flores nació en Puebla alrededor de 1859, pero debido a que sirvió en escuelas de Orizaba y en la región de Zongolica, Veracruz y que de esta última procedía cuando llegó a Oaxaca, don Arcadio creyó que era veracruzano, “En agosto de 1890 llega a Oaxaca a reorganizar la normal de profesores que dirigía a la sazón, el profesor Demetrio M. Navarrete”.<sup>8</sup> Las nuevas ideas que traía el profesor Flores para reorganizar la educación en Oaxaca eran las de Enrique Laubscher y Enrique Rébsamen.<sup>9</sup>

Desgraciadamente, la presencia reformadora del profesor Flores en la educación de Oaxaca fue breve, aproximadamente nueve meses, pues murió el 27 de abril de 1891 (López 141). Fue en esta época cuando lo conoció el estudiante normalista Arcadio G. Molina, y como en esta carrera se ingresaba aproximadamente alrededor de los 18 años, según el profesor Javier Sánchez Pereyra, podemos suponer que en esa época el estudiante tendría alrededor de 20 años. Si en 1890 tenía aproximadamente esa edad, podemos suponer que nació a principios de la década del setenta de ese siglo, y por la dedicatoria a su maestro al parecer, no terminó la carrera magisterial.

De las obras de Molina tenemos localizadas tres hasta ahora, entre ellas el folleto para los enamorados al que se refiere Starr, *La rosa del amor*. Los contenidos y datos de edición de cada obra aparecen consignados de la siguiente manera en la portada correspondiente:

- ♦ “*La rosa del amor*, escrita por Arcadio G. Molina. Contiene ocho lecciones de frases amorosas, en Español y Zapoteco, para los enamorados. Primera edición, San Blas-Tehuantepec, Imprenta del Istmo, 1894, 12 páginas a dos columnas, la columna de la izquierda contiene la versión en español y la de la derecha la zapoteca”.

- ◆ “*El jazmín del Istmo. Principios generales para aprender a leer, escribir y hablar la lengua zapoteca, acompañados de un Vocabulario Español-Zapoteco y Zapoteco-Español*, por Arcadio G. Molina. Segunda edición, Oaxaca, Imprenta de San Germán, 1899, 177 páginas”.
- ◆ “*Historia de Tehuantepec, San Blas, Shihui y Juchitán en la Intervención Francesa en 1864*, escrita por Arcadio G. Molina del pueblo de San Blas, Tehuantepec, actual Preceptor de la Escuela Oficial de 3ª clase del mismo. Durante cuatro años consecutivos ha recopilado datos de personas fidedignas y con especialidad de Librado Jiménez Soldado que militó en aquella época bajo las órdenes del Coronel de Infantería Francisco Cortés, propiedad del Autor, San Blas, Tehuantepec, Oaxaca, México, Tipografía de San German hermanos, Oaxaca, 1911”.

También tengo un ejemplar de *El evangelio según San Juan*, cuya traducción del español al zapoteco está fechada el 24 de agosto de 1910 en San Mateo del Mar, que posiblemente sea la traducción que menciona Molina como inédita en 1911 en su *Historia de Tehuantepec* y publicada un año después como *Spida Jesu-Cristo casi nah San Juan. El evangelio según San Juan. Versión Moderna*, Nueva York, Sociedad Bíblica Americana, 1912.

Los “cantares” a los que se refiere Molina en su lista de obras como publicadas en Chicago,<sup>10</sup> aunque no tomadas directamente del libro que él menciona sino de las *Notes upon Ethnography of Southern México* de Starr, las edité bajo el título *Canciones zapotecas de Tehuantepec* (Ediciones Patronato de la Casa de la Cultura del Istmo, Juchitán, Oaxaca, México, 1980), habiendo transcrito las letras de dichas canciones según el alfabeto de la Mesa Redonda de 1956, mientras que la transcripción de las melodías las realizó mi amigo, el extinto músico oaxaqueño Jorge Fernando Martínez San Juan.

A propósito de dichas canciones, en la edición que hice de ellas dije lo siguiente respecto de la situación de la lengua en ese momento en comparación con el momento actual:

Starr al recopilar las canciones estaba advertido de la profunda influencia de la música europea en las melodías y la mezcla del zapoteco y el español en las letras, fenómeno este último

del cual nos ocuparemos enseguida, porque la gran cantidad de préstamos, no sólo a nivel léxico sino más profundamente en la sintaxis [...] Podríamos entender el fenómeno, comparándolo con el cada vez más depurado manejo del idioma por los compositores juchitecos: 1º. Como consecuencia del retroceso del zapoteco en ese pueblo [Tehuantepec] ante el empuje del español, es decir el triunfo ya casi total del proceso de aculturación; 2º. Como los primeros pasos de un proceso de recuperación lingüística, étnica y política que continúa con mucha fuerza en la mayoría de los pueblos del distrito de Juchitán y en Atempa, del distrito de Tehuantepec.<sup>11</sup>

Desgraciadamente eso es todo lo que sabemos de Arcadio G. Molina por el momento, aunque tenemos la esperanza de encontrar más información sobre él durante el transcurso de nuestra investigación sobre la historia de la escritura zapoteca. Ahora bien, a este personaje debemos el primer intento de usar el alfabeto español para la escritura del *diidxazá* o zapoteco del Istmo, el cual realizó en la “Lección Primera” de su obra *El jazmín del Istmo*: “El alfabeto zapoteco tiene treinta y dos letras: a, b, c, ch, d, e, f, g, h, i, j, k, l, ll, m, n, ñ, o, p, q, r, s, t, u, v, x, y, z, sh, xh, xh, x”. (1899: 75).

No encontramos en esta obra la explicación de las cuatro nuevas letras después de la z, mejor dicho nueve, porque las tres primeras son dígrafos; pero en una nota agregada a la traducción del *Evangelio según San Juan*, nos explica su valor fonético:

Últimas letras del alfabeto zapoteco: “sh”, “xh”, “xh”, “x”.

La 1ª. Como en Inglés (sonido que produce la boca para imponer silencio).

La 2ª. Como la “j” inglesa (la lengua al paladar y soplar suave).

La 3ª. La lengua a los dientes resbalando y soplar también suave.

La 4ª. como “z” francesa.

1“shiga”-jícara. [ʒ]

2“xhita”-huevo. [j]

3“bixhoñe”-corre. [ʃʔ]

4“xehe”-elote. [z]<sup>12</sup>

En el caso de los dígrafos sh y xh, donde esperaríamos encontrar el contraste entre las consonantes fricativas alveopalatales

[ž], débil, y [š] fuerte, por el ejemplo del número 3, “bixhoñe” - corre, parecería que el profesor Molina escogió mal el ejemplo, pues la consonante fricativa media de esta palabra es la misma que en la palabra jícara del número 1, [ž]; es decir, no hay contraste entre ambas. O lo que realmente pasó fue que no pudo distinguir auditivamente el contraste entre ambos fonemas, ya que en el vocabulario zapoteco-español que aparece en *El jazmín del Istmo*, en la entrada del dígrafo “sh”, mezcla palabras con ambos fonemas iniciales, [š]: shaga, “carrillo”, shopa, “seis”, shiguí, “quijada”; y [ž]: shiana, “mohina”, shiga, “jícara”, shenshé, “verdologa”, shíni, “hijo” (1899: 32-33). Mi hipótesis de que no pudo distinguir el contraste entre los dos sonidos se confirma porque no aparece una entrada para el dígrafo xh en su vocabulario zapoteco-español.

## LOS ALFABETOS DEL PERIÓDICO *NEZA*

El siguiente momento de esta historia o el paso hacia la escritura del *diidxazá* se da en las páginas del periódico *Neza*, órgano de la Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos –llamado *Nesha* hasta el número 4, de junio a septiembre de 1935–, dirigido en sus tres primeros números por Andrés Henestrosa. Al pie de sus páginas aparecieron proverbios zapotecos escritos en *diidxazá*, seguramente por la misma persona que decidió escribir el nombre del periódico en sus primeros números como *Nesha*, porque escribió el sonido fricativo alveolar débil con dos letras del alfabeto español: -sh-. No sabemos si esta misma persona, posiblemente Andrés Henestrosa, transcribió o influenció la escritura del poema de Pancho Nácar que está en la segunda página del número 2, porque aparece usando de igual manera el alfabeto español:

TIH GUEÉLA NACAHUI DOO  
 Tih gueéla nacahui doo  
 Gásti beleguí xa-guibá  
 Nabána scasi ndani tih bá  
 Cabesha ti xunaxidoo.  
 Rhua tih bishé rhibesha, rhibesha

Nixhiñabé tih shaqué ninidu  
 Ne shaqué nicá ti bixidu  
 Billa gastí ... guduba tih guesha  
 Beu guiré rhibesha, rhibesha  
 Ñacalaxhe ñulla tih biani  
 Neca situ, lu tih nesha.  
 Billa ma cadídi xiorabe  
 Ne billa nudabé ma huaxhini  
 Nuú gueelacahuiqué ni tih bini  
 ;Xi ñacaxa ñana de laabe!  
 Ma huaxíni, gastí ríxhi,  
 Bishulú ne nanda ti vi lase  
 Nandacá ti nisaguié ndase  
 Nabána rhiaba bandága bixhi.

En la escritura de este poema encontramos dos incon-  
 sistencias: 1. Escribir un mismo sonido con letras distintas, en el caso de  
 la consonante oclusiva bilabial débil /b/ que en *beu* y *billa*, *bixhi* se es-  
 cribe con la grafía apropiada, pero cuando se trata de “aire” se escribe  
 como si fuera una consonante fricativa labiodental /v/; pero en el *diid-*  
*xazá* no hay tal contraste; 2. También hay inconsistencia al escribir dos  
 sonidos diferentes con las mismas letras: la consonante fricativa alveo-  
 palatal débil /ʒ/ se escribe con la letra {x} en *xunaxidó'*, al igual que el  
 sonido fricativo alveopalatal fuerte /ʃ/, como en *xiorabe* y *huaxini*.

Transcrito el poema en el alfabeto contemporáneo, acor-  
 dado en la Mesa Redonda de 1956, quedó de la siguiente manera:

TI GUEELA' NACAUIDÓ'  
 Ti gueela' nacahuidó',  
 Gastí' beleguí xa ibá';  
 Nabana' sica ndaani' ti ba',  
 Cabeza' ti xunaxidó'.

[Aquí el poeta introdujo otra cuarteta en la versión final]

Ni napa' ndaani' ladxiduí,  
 ni raca dxi cadí huayuuya';  
 ni rinié' yanna gueela' zuuya',  
 lu guelacahui rusegu' naa.  
 Ruaa ti bizé ribeza', ribeza',  
 Nidxíñabe ti zaqué ninidu;

Ne zaqué nicaa ti bixidu,  
Biiya' gasti', guduba' ti gueza.

Beeu guiree ribeza', ribeza',  
Ne cadí ruluí' pa zandani;  
Ñacaladxe' ñuuya' ti biaani',  
Neca zitu, lu ti neza.

[Aquí el poeta introdujo otras tres cuartetas en la versión final]  
Ñeche' ñuuya' ti gui'ri' caguí,  
ne nudii biaani' chaahui', chaahui';  
ñacaladxe' lu guelacahui  
ñuuya' nuzaani' ti bacuzaguí.

Ra lídxibe naa ruyubelua',  
ti ñacaladxe' ñuuya' nireebe;  
ne zaqué ñanda nidxiña' cue'be,  
ti nusiéchebe ladxiduá'.

Ñuuya' laabe nidaagua' cue'be'  
ñuna chupa diidxa' stibe;  
nusiéchebe naa ra nini'be,  
xi huayácabe cadí huareebe.

Biiya' ma cadídi' xhiorabe  
Ne biiya' nudabé ma' huaxhinni  
Nuu gueelacahui que ni ti binni  
Xi ñácaxa ñana de laabe!

[En la anterior cuarteta, el autor introdujo muchas modificaciones en la versión final]

Ma' huaxhinni ma' gasti' ridxi,  
Bizulú ne nanda ti bi lase,  
Nándaca ti nisaiuí ndase,  
Nabana' riaba bandaga bidxi.<sup>13</sup>

#### UNA NOCHE OSCURA

En una noche oscura,  
sin estrellas en el cielo,  
triste como una tumba,  
a una diosa espero.

A la que guardo en mi corazón,  
a la que hace días no contemplo,  
a la que pienso que veré esta noche  
en la oscuridad que me encierra.

Junto al pozo esperé, esperé  
que se acercara para conversar  
y así recibir un beso,  
al ver que no llegaba, un cigarro fumé.

Que la luna aparezca yo espero,  
no hay señales de que surgirá;  
desearía ver una luz,  
aunque lejos, sobre algún camino.

Me alegraría al mirar una vela encendida  
que alumbrara con tenue luz;  
quisiera en la oscuridad de la noche  
ver una luciérnaga brillar.

Por su casa mis ojos la buscan  
porque deseo verla salir  
y así poder acercarme a su lado  
para que ella alegre mi corazón.

Al verla junto a ella iría,  
escucharía sus palabras;  
ella me alegraría al hablar,  
¿qué le ha sucedido para no salir?

Veo que es demasiado tarde,  
que ya es profunda la noche y despoblada,  
qué debe suceder  
para que yo pueda verla.

Es de noche ya no hay ruidos,  
comenzó con frío un delgado viento,  
siguió una ligera lluvia,  
con tristeza caen las hojas secas.

Se ha marchado la noche y no hay nada,  
nadie sobre los caminos;  
he perdido a la mujer que espero,  
inmensa oscuridad queda sobre la tierra.<sup>14</sup>

En el número 3 del citado periódico, correspondiente a agosto de 1935, en la sección “Guía del Lector”, se transcriben unos apuntes sobre el alfabeto zapoteco del señor Herminio T. Matus, tomados de su libro inédito *Diccionario-Prontuario Zapoteco*. El alfabeto propuesto por este personaje tiene las siguientes letras: a, b, c, ch, d, e, f, g, h, i, j, l, m, n, ñ, o, p, q, r, s, t, u, y.<sup>15</sup>

Después agrega una grafía simple y otras grafías compuestas de dos o tres letras para los sonidos que no existen en el español: x “para representar su sonido que es semejante al de la Ch francesa o la G inglesa en ‘Orange’, y con este sonido construimos así las sílabas Xa, xe, xi, xo, xu, prescindiendo del sonido primordial de la X en castellano, que es una combinación de las cs”; Dch “representa el sonido de la J inglesa como en Jazz”; Sch “representa el sonido alemán y su fonética igual como en Schaesburgo, Schellin, Schiller, Schopenhauer, Schubert”; Sh “representa el sonido de la Z francesa como Zolá”.

Como Henestrosa posteriormente se reconoció autor de dicha sección, pues a partir del número 9 correspondiente a enero de 1936 suscribió la sección con el seudónimo de Marcelo Man, debemos reconocerlo como el autor de dicha transcripción de la obra de Matus, de donde habría tomado la grafía para el título del periódico.

En el número 4, correspondiente al mes de septiembre de 1935, dirigido ya por Adolfo Gorrión, apareció la noticia de la creación de la Academia de la Lengua Zapoteca, impulsada por la Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos, el día 18 de agosto, siendo su presidente Vicente E. Matus y vicepresidente Enrique Liekens. En este mismo número, página 3, apareció una propuesta de escritura zapoteca hecha por el licenciado Vicente E. Matus, probablemente hijo de Herminio T. Matus, pero con la novedad de que ya aparece la letra {z} para representar el sonido de la consonante fricativa alveolar débil /z/, como en Iḷza! y la letra {k} para representar a la consonante oclusiva velar fuerte /k/; lo que se refleja en la escritura del proverbio que aparece al pie de esa página.

En el número 13, correspondiente a junio de 1936, el licenciado Vicente E. Matus giró una circular a los paisanos “para aprobar, en forma plebiscitaria el abecedario de la lengua zapoteca”. Dice, a partir de su segundo párrafo, la citada circular:

Nuestro primer anhelo fue la formación del Alfabeto Zapoteco y de la minuciosa labor que he desarrollado estudiando las respuestas que he recibido llevo al resultado de que debemos adoptar el mismo Alfabeto Castellano, suprimiendo y aumentando letras, según las exigencias del zapoteco, al tenor de estas observaciones:

- a, ch, d, e, f, i, l, m, n, ñ, o, p, q, t, u, y.- Se usarán igual que en español.

- B b.- y B v.- Se conservan con el sonido de la “b” castellana y únicamente se usarán para distinguir palabras que pudieran confundirse por aspecto, origen, uso u otro motivo. Ejemplo: escribir con “b”, “bigu”, tortuga, para distinguir esta palabra de “víguú”, residuo, que puede escribirse con “v”.
- C c.-S s.-Z z.- Se usará la “c” únicamente con las vocales “a” “o” “u” en su sonido fuerte castellano. Para el sonido suave “se”, “si” siempre se usará la “s”, que nunca debe confundirse con la “z”, que tiene sonido distinto, sirviendo de norma para la diferencia este ejemplo: “Nísa, agua”, y “Nízá, mazorca”, “Guesa” y “Gueza”.
- G g.- J j.- Se usarán con su sonido español, conservando ambas para evitar confusiones semejantes a las de las letras “b” y “v”. En las sílabas “je” “ji” nunca se usará la “g”.
- H h.- Se conservará como la letra muda para anteponerla a la “r” en principio de palabra y evitar su sonido fuerte castellano, que no existe en zapoteco. En medio y final de palabras no se usará con ese fin, sino como auxiliar o aspirada. Ejemplo “Hrí”, cántaro, “Guéndároró”, comida.
- R r.- Igual que en español, únicamente en su sonido suave, aún dentro de palabras. Si por excepción se necesitare su sonido fuerte español, poco usado en zapoteco, se duplicará; y al principio de palabra se le quitará su “h”. Ejemplo “Rúcúrrucú”, repetición, “Róúrróú”, roer. [Rieenque, ruuchi. Agregado mío.]
- X x.- Sonido especial zapoteco, lo mismo que en Maya, para palabras zapotecas semejantes a “Xádáni”, El Cerrito, “Xándú”, Todos Santos, “Xéxé”, sonrosado, “Xiga”, jícara, “Vixóñé”, corre, “Xú”, temblor.
- Sh sh.- Letra especialísima zapoteca para distinguir un matiz muy tenue e interesane entre la “sh” y la “x” [...]
- Dch, dch.- Muy importante es la adopción de esta otra letra combinada para el sonido muy usado en zapoteco en estas palabras: “Dchí”, día, “Dxhíchí”, fuerte, “Bínidchábá”, diablo, “Dchíña”, dulce, “Dchííña”, trabajo, “Hrídchí”, grito, “Cadchága”, se juntan, “Bédché”, tigre “Ndchí”, un pajarito, “Dchóñá”, pronto.

*Conclusión:* Nuestro Alfabeto Zapoteco será como sigue: a, b, c, ch, d, dch, e, f, g, h, i, j, l, m, n, ñ, o, p, q, r, s, sh, t, u, v, x, y, z.<sup>16</sup>

En general este alfabeto es muy aceptable y muy cercano al que en febrero de 1956 aprobó la Mesa Redonda, salvo por la viola-

ción de uno de los principios de una ortografía óptima recomendados por los lingüistas: el principio de poca arbitrariedad, violado con el símbolo extra de la “h” junto a la “r” en determinados contextos y el usar dos símbolos para el mismo sonido “b”/“v”.

Como se lee en la circular arriba citada, el presidente de la Academia de la Lengua Zapoteca, licenciado Vicente E. Matus, hizo la propuesta de aprobar plebiscitariamente dicho alfabeto, pero Andrés Henestrosa, quien ya se encontraba en Estados Unidos gozando de la beca de la Fundación Guggenheim, en su sección “Guía del Lector”, criticó el método de trabajo y el procedimiento de creación de la Academia para la aprobación del alfabeto. Cito a Henestrosa:

Las razones fueron muchas y de distinto orden. La principal, la de querer resolver el problema plebiscitariamente. El plebiscito ¿pero todavía hay quien lo ignore? no puede resolver ningún caso de orden cultural, de orden científico, de lejanos alcances. El está bien en lo político, cuya base es una de antemano sabida mentira. Mejor cumple el pueblo istmotehuantepecano siendo depositario del idioma, hablándolo con fervorosa cotidianidad en sus barrios, que opinando sobre su gramática. Y recurriendo a él en busca de voces, olvidadas, en indagación de voces, nuevas, seríamos más justos con él que consultando su opinión acerca de los sonidos de su Alfabeto. Pero esto no fue sino la prolongación del error inicial, surgido la mañana misma en que creamos la Academia: el de haber aceptado el aborto de nombrar Socios Académicos sin otra condición que la de hablar zapoteco.<sup>17</sup>

En la segunda parte de la misma sección, Henestrosa da a conocer una “Sinopsis del idioma zapoteco”, tomado de un manuscrito del licenciado Francisco Belmar, que encontró en la Biblioteca Newberry de la Universidad de Chicago, con el título “Disertación sobre las Lenguas Zapoteca, Chinanteca, Mixe y Trique y comparación con el Zoque y el Mixteco. Escrita para el Ateneo de Madrid, por Francisco Belmar, 1891, III pp. Preliminares, 95 folios”. Ignoro si este interesante trabajo llegó a publicarse en alguno de los libros del licenciado Belmar.

La crítica de Henestrosa también se extendió a la escritura de Vicente E. Matus por usar signos de admiración e interrogación

para escribir tonos: alto (¡), bajo (!) y ascendente (?), no siempre con fortuna. Cito:

Para conseguirlo [el alfabeto] hubo de sostener previamente una encarnizada lucha con estas pequeñas entidades que son las palabras. Y en la contienda las hirió con los puñales de las admiraciones y a golpes las jorobó de interrogaciones, igual que hace un escritor cuando, en un solo ímpetu, las parte por mitad con la lanza de su pluma. (1936: 3).

Las críticas de Henestrosa tuvieron su réplica en el número 20 del periódico *Neza*, correspondiente a enero de 1937, en el cual Vicente E. Matus comenta los logros de los miembros de la Academia: una gramática zapoteca de Enrique Liekens, un vocabulario zapoteco de Herminio Matus y un diccionario zapoteco-castellano y castellano-zapoteco, del propio Vicente E. Matus, cuyos paraderos actuales desgraciadamente desconocemos, y de paso comenta el alfabeto de Belmar con estas palabras:

Ya nos dio a conocer aquel mismo Abecedario del insigne investigador oaxaqueño, Lic. Francisco Belmar. Ese Abecedario es orientador en consideraciones generales. Lo habremos de aprovechar en lo que se relacione concretamente con Juchitán, Tehuantepec y contornos de Oaxaca.<sup>18</sup>

Pero Henestrosa era influyente en el periódico, pues lo dirigía Alfa Ríos Pineda, quien sería después su esposa. Por esta razón en el mismo número, en la sección llamada “Inquisiciones”, suscrita por la redacción, apareció la contrarréplica a Vicente E. Matus. Aparte del reconocimiento que hace al trabajo de ambos Matus, con argumentos bastante razonables señala:

– Fundada ya la Academia, nos encontramos con que se quería imponer una escritura con muchos signos de admiración y de interrogación entre las sílabas. Fue tal la confusión con esta nueva modalidad, que las personas que querían esta escritura no podían ponerse de acuerdo consigo mismo, pues la palabra que

escribían de un modo un día, la escribían de otro modo al día siguiente.

Nosotros pensamos que hay que buscar una escritura más sencilla para el zapoteco.<sup>19</sup>

No obstante que el jefe de redacción del periódico era Jeremías López Chiñas, no tenemos pruebas de que él haya sido el autor de la contrarréplica o si lo fue la directora o el mismo Henestrosa por conducto de la directora. Pero lo que sí sabemos es que este número fue el último de la publicación, que reapareció en la segunda mitad del mismo año, septiembre-octubre y noviembre-diciembre de 1937, como bimestral de cultura zapoteca, dirigida por Gabriel López Chiñas, de la cual creo que sólo alcanzaron a salir tres números.

A mediados de 1950, Henestrosa volvería a dirigir una revista de cultura zapoteca, llamada *Didza*, patrocinada por la revista de arquitectura y artes plásticas *Espacios*, que a su vez dirigían Guillermo Rossel y Lorenzo Carrasco. En el título *Didza*, donde la consonante africada alveopalatal débil [j] fue transcrita por las letras dz, y en las canciones zapotecas publicadas en la pequeña revista, se nota la influencia del alfabeto de Francisco Belmar sobre la escritura de la lengua por Henestrosa. De esta publicación sólo se publicaron cuatro números, al menos los que conozco, el último de los cuales corresponde a febrero de 1952.

Hasta aquí las aventuras y discusiones de los *binnizá* por escribir su lengua, antecedentes del alfabeto aprobado por la Mesa Redonda de febrero de 1956, del cual hablaremos enseguida.

## EL ALFABETO DE LA MESA REDONDA

El otro antecedente del alfabeto de la Mesa Redonda de 1956 lo constituye el alfabeto del Instituto Lingüístico de Verano (ILV). De acuerdo con Aurelio Gallegos Bartolo, los lingüistas y misioneros de este instituto llegaron a Juchitán en la década de los años cuarenta:

Velma Picket y Margorie [...] con el propósito de evangelizar a los paisanos y aprender el zapoteco del Istmo, fueron invitadas

a nuestra tierra por el antropólogo y economista juchiteco Máximo Valdivieso. Unos años después se incorporaron a la misión Guillermo Nyman, Virginia Embrey, Laurine Kolderup. Al poco tiempo arribaron Jean Lund, Mildred Larson y Juan Alsop.<sup>20</sup>

Como es muy conocida la capacidad de trabajo de estos lingüistas y misioneros, no nos sorprende saber que para 1955 ya habían elaborado un alfabeto del zapoteco del Istmo y publicado una cartilla, donde usaban grafías como sh, zh y dch, el trígrafo usado por Vicente E. Matus en su propuesta.

El motivo para la celebración de la Mesa Redonda, en términos de Velma Pickett, la única lingüista participante por el Instituto Lingüístico de Verano, fue el siguiente:

El Lic. Máximo Valdivieso (entonces estudiante en la ENAH) y un grupo de otros paisanos en la Capital deseaban unificar el alfabeto que estaban usando los escritores de aquel tiempo. Como Máximo estaba estudiando la lingüística, y nos conocimos al visitar yo la ENAH, me invitó a tomar parte en una mesa redonda, junto con su comité de paisanos y el entonces Consejo de Lenguas Indígenas. El Consejo invitó a Mauricio Swadesh a México para consultar con él. Swadesh había enseñado a sus estudiantes en la ENAH que deben usar la ortografía técnica, p. ej. š, ž, č, ĵ.<sup>21</sup>

Había entonces cuatro corrientes de opinión que se iban a presentar y confrontar en la Mesa: la de los participantes del periódico *Neza*, la de Andrés Henestrosa, influido por Francisco Belmar, la del Instituto Lingüístico de Verano y la de Mauricio Swadesh y sus alumnos:

Mientras, los miembros del ILV habíamos decidido cooperar con los educadores del gobierno en sus deseos de usar alfabetos que fueran más semejante al del español. A ellos, y a nosotros, nos parecía más fácil llegar a la alfabetización de los indígenas y su incorporación a la vida nacional. Los miembros del Consejo creían que Swadesh les ayudaría a restablecer las grafías técnicas para la escritura de las lenguas indígenas. (Pickett 1992).

Sin embargo, los acontecimientos en la Mesa Redonda cambiaron de rumbo, como nos cuenta Velma Pickett. Primero, porque:

Swadesh había cambiado de opinión, y llegó a México con el propósito de explicárselo a sus ex alumnos. Así es que cuando empezamos la Mesa Redonda, los varios alfabetos propuestos aceptaban usar c y qu en vez de k; ga, gue, gui, go, gu como en el español, y hu en vez de w. Pero no había acuerdo acerca de las consonantes que no existen en español, es decir š, ž, y j. Como ya dije, el alfabeto del ILV antes de esa fecha usaba sh, zh y dch. Pero algunos no estaban de acuerdo en usar trigrafías como dch. Así es que después de mucha discusión y la votación, salimos con las grafías xh, x, y dx para estos tres fonemas. (1992).

Por su parte Henestrosa, aunque fue anunciada su participación por el periódico *La Prensa* del 3 de febrero, no se presentó a la reunión. Ésta es la información que encontramos en la prensa de esos días:

#### **Mesa Redonda de Lingüistas**

El Consejo de Lenguas Indígenas, la Sociedad Pro-Planeación Integral del Istmo y el Instituto Lingüístico de Verano, anuncian la inauguración de su Mesa Redonda sobre el Alfabeto Zapoteco, el próximo 5 de febrero, a las 11 horas en la Sala Manuel M. Ponce del Palacio de Bellas Artes.

Así mismo durante los días comprendidos entre el seis y el diez, se celebrarán en la Academia Mexicana de la Historia, Plaza de Carlos Pacheco 21, una serie de conferencias, a cargo de los señores doctor William L. Wonderly, doctor Mauricio Swadesh, señorita Velma Pickett P., profesor Rigoberto [sic] Jiménez Moreno, profesor Andrés Henestrosa y profesor Eulogio Valdivieso.<sup>22</sup>

La crónica de la inauguración de la Mesa Redonda la hizo el mismo periódico capitalino el día 6 de febrero de 1956:

#### **Mesa Redonda sobre el Alfabeto Zapoteco**

Muy lucido resultó el festival de inauguración de la mesa redonda sobre el alfabeto zapoteco, organizado por el Consejo de Len-

guas Indígenas, la Sociedad Pro Planeación Integral del Istmo y el Instituto Lingüístico de Verano, que tuvo lugar a las 11 horas de ayer en la sala Manuel M. Ponce, del Palacio de Bellas Artes. El acto se desarrolló bajo la presidencia de los miembros del comité ejecutivo coordinador, profesor Wigberto Jiménez Moreno, licenciado Máximo Valdivieso, ingeniero Ricardo Pineda López, doctor Gonzalo Aguirre Beltrán, doctor Mauricio Swadesh y poeta Enrique Liekens; este último presentó la brillante pieza oratoria intitulada “Los Zaes”, nombres de los zapotecos. La presentación de la mesa redonda corrió a cargo del Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán enmarcando al mismo tiempo la importancia que tiene el evento y haciendo con vigor una brillante exposición de los fines que persiguen los tres organismos arriba mencionados.

A continuación el poeta y escritor juchiteco, licenciado Gabriel López Chiñas, presentó su trabajo “El concepto de la muerte entre los zapotecos”, recibiendo al final nutridos aplausos por lo interesante de su trabajo.

Para finalizar el doctor Samuel Villalobos hizo uso de la palabra par presentar “Prosas zapotecas”.

El programa estuvo amenizado por las intervenciones de la Banda de la Secretaría de Marina y por un grupo autóctono del Istmo de Tehuantepec que presentó bailables regionales.

Fungió como Maestro de Ceremonias, el licenciado Gabriel López Chiñas.<sup>23</sup>

El pie de foto de ese día rezaba lo siguiente:

Se inauguró la mesa redonda sobre el alfabeto zapoteco organizada por el Consejo Nacional de Lenguas Indígenas, la Sociedad Pro Planeación Integral del Istmo y el Instituto Lingüístico de Verano. Aquí vemos a la mesa directiva del acto, con el Lic. Máximo Valdivieso, el Prof. Wigberto Jiménez Moreno, el Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán, el Dr. Mauricio Swadesh y el poeta Enrique Liekens.

Y así fue como de las discusiones entre intelectuales *binnizá* o zapotecos, distinguidos antropólogos mexicanos y lingüistas de talla internacional, surgió el actual alfabeto del zapoteco del Istmo, que

esperamos llegue a ser apropiado por todos los *binnizá* para que a través de él expresen sus más bellos pensamientos, sus más alegres poemas de amor y también, por qué no, de cuando en cuando, también los relatos de sus decepciones amorosas en su tránsito por esta vida.

## NOTAS

- 1 Gordon Whittaker, *Los jeroglíficos preclásicos de Monte Albán*, Oaxaca, Centro Regional de Oaxaca - INAH, 1981, p. 1.
- 2 Mauricio Swadesh, *La nueva filología*, México, Ediciones Encuadernables de *El Nacional*, Colección Siglo XX, 1941, p. 8.
- 3 Antonio Alatorre, *Los 1.001 años de la lengua española*, México D.F., El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, Colección Tezontle, 1989, pp. 100-104.
- 4 Por ejemplo, Michel Oudijk, en su *Historiography of the Bénizáa*, confunde a don Arcadio G. Molina con un médico de Tehuantepec apellidado Castle; de donde dos personas, una de Tehuantepec, médico, y otra zapoteco de San Blas, secretario municipal, resultan una: Arcadio Castle. Michel Oudijk, *Historiography of the Bénizáa. The postclassic and early colonial periods (1000-1600 A. D.)*, Netherlands, Research School of Asian, African, and Amerindian Studies - Universiteit Leiden, 2000, p. 80.
- 5 Frederick Starr, *Notes upon the ethnography of southern México*, Reprinted from volume IX, Proceedings of Davenport Academy of Sciences, Davenport, Iowa, Putnam Memorial Publication Fund, 1902, pp. 22-23.
- 6 Frederick Starr, *En el México indio*, México D.F., Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Mirada Viajera, 1995, p. 168.
- 7 Arcadio G. Molina, *El jazmín del Istmo. Principios generales para aprender a leer, escribir y hablar la lengua zapoteca, acompañados de un Vocabulario Español-Zapoteco y Zapoteco-Español*, Oaxaca, Imprenta de San Germán, 1899, p. 3.
- 8 Javier Sánchez Pereyra, "Ficha de Victoriano A. Flores", inédito.
- 9 Fidel López Carrasco, "Datos biográficos del Sr. Prof. D. Victoriano A. Flores", en *Amanecer*, año I, Oaxaca, 1946, p. 139. Agradezco al profesor Sánchez Pereyra haberme proporcionado una copia de su ficha y una copia del artículo de López Carrasco.
- 10 Arcadio G. Molina, *Historia de Tehuantepec, San Blas, Xihui y Juchitán en la Intervención Francesa en 1864*, Oaxaca, Tipografía de San Germán Hermanos, 1911, p. 58.
- 11 Víctor de la Cruz, edit., *Canciones zapotecas de Tehuantepec*, Juchitán, Patronato de la Casa de la Cultura del Istmo, 1980, pp. 3-4.
- 12 Arcadio G. Molina, trad., *Spida Jesu-Cristo casi nah San Juan. El evangelio según San Juan, Versión Moderna*, Nueva York, Sociedad Bíblica Americana, 1912, p. 4.
- 13 Para la versión final de este poema, véase Víctor de la Cruz, edit., *Diidxa' sti' Panchó Nácar*, Oaxaca, Ayuntamiento Popular de Juchitán, 1982, pp. 35-36.

- 14 La traducción es de la poeta Irma Pineda y está incluida en una publicación que prepara con parte de la obra de Pancho Nácar.
- 15 *Nesha, Órgano de la Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos*, Año I, No. 3, agosto de 1935, México D.F., Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos, p. 3.
- 16 Vicente E. Matus, “Circular”, en *Neza*, Año II, No. 13, junio de 1936, México D.F., Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos, pp. 3 y 8. Del número 9 hasta este número 13, otra vez dirigido por Andrés Henestrosa, a partir del número 14 hasta el último número, el 20, lo sustituye en la dirección Alfa Ríos Pineda.
- 17 Andrés Henestrosa, “Guía del Lector”, en *Neza*, No. 17, octubre de 1936, México D.F., Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos, p. 3.
- 18 Vicente E. Matus, “Del alfabeto zapoteca”, en *Neza*, No. 20, enero de 1937, México D.F., Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos, p. 4.
- 19 Andrés Henestrosa, “Inquisiciones”, en *Neza*, No. 20, enero de 1937, México D.F., Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos, p. 4.
- 20 Aurelio Gallegos Bartolo, *Reminiscencias de la tierra nativa*, México, Fundación Todos por el Istmo, 2003, p. 219.
- 21 Velma Pickett, Carta a Víctor de la Cruz, inédita, 12 de enero de 1992.
- 22 *La Prensa*, 3 de febrero de 1956, México D.F., p. 24.
- 23 *Ibíd.*

## Bibliografía

- Alatorre, Antonio,  
 1989 *Los 1.001 años de la lengua española*, México D.F., El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, Colección Tezontle.
- De la Cruz, Víctor, edit.,  
 1980 *Canciones zapotecas de Tehuantepec*, Juchitán, Patronato de la Casa de la Cultura del Istmo.
- 1982 *Diidxa' sti' Pancho Nácar*, Oaxaca, Ayuntamiento Popular de Juchitán.
- Gallegos Bartolo, Aurelio,  
 2003 *Reminiscencias de la tierra nativa*, México, Fundación Todos por el Istmo.
- Henestrosa, Andrés,  
 1936 “Guía del Lector”, en *Neza*, No. 17, octubre, México D.F., Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos.
- 1937 “Inquisiciones”, en *Neza*, No. 20, enero, México D.F., Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos.
- La Prensa*  
 1956 México D.F., 3 de febrero.
- López Carrasco, Fidel,  
 1946 “Datos biográficos del Sr. Prof. D. Victoriano A. Flores”, en *Amanecer*, año I, Oaxaca.

- Matus, Vicente E.,  
 1936 “Circular”, en *Neza*, Año II, No. 13, junio, Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos, México D.F.
- 1937 “Del alfabeto zapoteca”, en *Neza*, No. 20, enero, México D.F., Sociedad Nueva de Estudiantes Juchitecos.
- Molina, Arcadio G.,  
 1894 *La rosa del amor*, San Blas-Tehuantepec, Imprenta del Istmo.
- 1899 *El jazmín del Istmo. Principios generales para aprender a leer, escribir y hablar la lengua zapoteca, acompañados de un Vocabulario Español-Zapoteco y Zapoteco-Español*, Oaxaca, Imprenta de San Germán.
- 1911 *Historia de Tehuantepec, San Blas, Shihui y Juchitán en la Intervención Francesa en 1864*, Oaxaca, Tipografía de San Germán Hermanos.
- Molina, Arcadio G., trad.,  
 1912 *Spida Jesu-Cristo casi nah San Juan. El evangelio según San Juan. Versión Moderna*, Nueva York, Sociedad Bíblica Americana.
- Oudijk, Michel,  
 2000 *Historiography of the Bénizáa. The postclassic and early colonial periods (1000-1600 A. D.)*, Netherlands, Research School of Asian, Africam, and Amerindian Studies, Universiteit Leiden.
- Pickett, Velma,  
 1992 Carta al autor, 12 de enero.
- Sánchez Pereyra, Javier,  
 “Ficha de Victoriano A. Flores”, inédita.
- Starr, Frederick,  
 1902 *Notes upon the ethnography of southern México*, Reprinted from volume IX, Proceedings of Davenport Academy of Sciences, Davenport, Iowa, Putnam Memorial Publication Fund.
- 1995 *En el México indio*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Colección Mirada Viajera.
- Swadesh, Mauricio,  
 1941 *La nueva filología*, México, Ediciones Encuadernables de *El Nacional*, Colección Siglo XX.
- Whittaker, Gordon,  
 1981 *Los jeroglíficos preclásicos de Monte Albán*, Oaxaca, Centro Regional de Oaxaca - INAH.

## ENSAYO EN TORNO A LOS ESCRITOS MAPUCHE<sup>1</sup>

*Clorinda Cuminao Rojo*

### INTRODUCCIÓN

El tránsito de la oralidad a la escritura fue el proceso histórico que permitió el surgimiento de los “escritos mapuche”.<sup>2</sup> La escritura aparece en un contexto desfavorable para el pueblo mapuche y su apropiación emerge como una manera de validar esta cultura para ponerla en la misma condición que la chilena. De este modo, el principal interés de los autores mapuche es dar a conocer la realidad y situación de su pueblo desde diferentes ámbitos como poesía, narrativa, estudios, ensayos e informes de investigaciones. Es más, algunos escritos de este tipo surgen desde las propias organizaciones y del movimiento mapuche con la finalidad de difundir sus demandas y reivindicaciones.

Entre los años 1986 y 1999 esta producción aumenta y se diversifica, ampliándose hacia nuevas disciplinas producto de la profesionalización de los mapuche. Esto va a implicar una importancia creciente de la escritura producida por mujeres que da cuenta de la situación interna de la cultura y del pensamiento que brota desde lo femenino y que se hace público. Al mismo tiempo, destacan los aportes que surgen desde el conocimiento mapuche y que dan cuenta de la diversidad y pluralismo cultural, temas que hoy son relevantes en la agenda social y política de Chile.

“Escritos mapuche” corresponde al título de una investigación sobre este tema que consistió en un seguimiento, revisión y análisis bibliográfico de textos producidos por autores mapuche que han optado por la escritura para dar a conocer sus pensamientos, conocimientos y demandas. A través de este estudio se pretendió establecer las distintas áreas de preocupación considerando los diferentes puntos de vista y análisis con respecto a los temas abordados desde la perspectiva de los autores mapuche. Para la investigación se organizó una periodización que, si bien fue arbitraria, permitió ubicar a los autores en un contexto histórico, social y cultural.

Antes de continuar, es necesario precisar que por “escritos mapuche”, entendemos toda obra realizada en forma individual o colectiva en los campos de la poesía, narrativa, ensayo, dramaturgia y otros estudios especializados, los cuales se analizan en función de los contextos sociales donde éstos se producen y los aportes que son capaces de hacer a los mismos.

En este trabajo se pretende reflexionar sobre algunas ideas que surgieron de dicha investigación y también aquellas que después de pasado un tiempo aparecen como importantes de ser analizadas con algo más de profundidad. De esta forma, las temáticas que surgen tienen relación con el paso de la tradición oral a la escritura, resultado de la necesidad de difundir masivamente la situación social de los mapuche. Los primeros escritos surgen del mundo organizado y también del movimiento mapuche que se vale de la escritura para plantear sus reivindicaciones. Este contexto prepara el camino para que surjan autores mapuche en las áreas de la poesía, narrativa, estudios especializados y obras teatrales. Con la profesionalización de los autores, los escritos mapuche abarcarán otros campos disciplinarios, tales como la lingüística, la pedagogía, la historia, la sociología y la antropología, entre otros, lo que constituirá el “torrente fecundo” en la producción mapuche, tal como lo llamamos en aquella investigación.

A través de la escritura se va sistematizando un conocimiento y la situación que se está viviendo, partiendo desde una lógica que se maneja al interior de la propia cultura. También las mujeres y sus escritos muestran una mirada –desde lo femenino– sobre problemáticas que afectan al movimiento general y a las mujeres indígenas en particular, tema sobre el cual aquí se bosquejan algunas ideas, pero que

sin duda amerita seguirlo profundizando de manera independiente. También es necesario agregar que la relación que existe entre conocimiento mapuche, producción escrita y patrimonio cultural, es fundamental al momento de exigir derechos como pueblo.

## DE LA ORALIDAD A LA ESCRITURA

El tránsito de la oralidad a la escritura por parte de los mapuche surgió en un proceso que se caracterizó por la desestructuración de la cultura, hecho que comenzó a partir de 1883 con la “Pacificación de la Araucanía”, el otorgamiento de los Títulos de Merced y la dictación de leyes por parte del Estado chileno, que pretendían normar la vida de esta sociedad recién incorporada. La problemática de la división de las tierras y la constitución de reducciones, que se intensificó durante los años 1929 y 1931 con estas medidas, es que se pretendió “integrar” al mapuche al proceso de modernización que apareció absorbiendo a la cultura tradicional y a las identidades particulares. Las estructuras sociales indígenas son vistas como “reductos de atraso” que debían desaparecer; por esta razón, se impuso a los indígenas “una determinada forma de vida, de conducta a través de programas de educación, agricultura y vivienda”.<sup>3</sup> Estas medidas fueron de asimilación total, ya que los indígenas son vistos como poblaciones indiferenciadas, en ningún caso como pueblos, por ende no existía un reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, situación que en Chile todavía está pendiente.

Durante ese período, el modelo de desarrollo impulsado por el Estado chileno estaba inspirado por un colonialismo donde el progreso, la racionalidad y la modernización constituyeron políticas oficiales de dominación hacia las instituciones sociales y culturales que son consideradas como tradicionales. La práctica cultural y la costumbre tenían que ser modificadas según los modos de vida considerados modernos. De esta forma, los mapuche se transforman en una minoría étnica al interior de la sociedad y la nación chilena. El efecto que produjo esta situación fue una drástica reducción del poder de decisión y del control cultural. Esta idea recuerda al planteamiento de Guillermo

Bonfil Batalla cuando se refiere a que en este proceso se fueron limitando las capacidades de decisión de los pueblos colonizados, a quienes se arrebató el control sobre los elementos culturales.<sup>4</sup> En tal caso, lo que aconteció fue un fenómeno de negación cultural que contrarrestaba con el de la resistencia que se manifiesta en la autoidentificación como mapuche y en la creación de espacios culturales propios.

Este contexto no fue el más apropiado, principalmente cuando se inició la castellanización, pues implicó un quiebre cultural con la consecuente pérdida del mapudungun (lengua de la tierra), llevado a cabo a través de la educación formal. En términos sociales, los mapuches se vieron obligados a hablar y escribir el castellano. Sin embargo, surge un tipo de resistencia y adaptación cultural que da cuenta de un proceso dinámico, donde se realiza una apropiación de elementos culturales ajenos que se ponen al servicio de propósitos que permiten tomar decisiones autónomas. Esto fue lo que ocurrió con el tránsito de la oralidad a la escritura.

Las formas de transmisión oral en mapudungun han constituido la base del mantenimiento de la cultura mapuche que fue y sigue siendo la más privilegiada, pero la apropiación de la escritura, tanto en mapudungun como en castellano, surge como una estrategia de desenvolvimiento cultural y como un ejercicio intelectual reivindicativo que aparece con los primeros mapuche que tienen acceso a la educación formal, los que posteriormente integrarían las primeras organizaciones mapuche alrededor de 1910.

Los mapuche se valen de ciertos elementos que le son significativos al interior de su cultura. El hecho de estudiar, asistir a la escuela y posteriormente a las universidades, desde siempre ha sido bien visto por las familias mapuche. Esta situación amplió los espacios de la cultura, permitiendo la apropiación de aquellos elementos que resultaban útiles y necesarios. Desde aquel momento, generaciones de hombres y mujeres comienzan a escribir sus ideas, concepciones y a elaborar descripciones acerca de la cultura mapuche. Así, mediante la escritura, buscaron recuperar y expresar una identidad tanto individual como colectiva, pasando a ser con el tiempo los precursores de los escritos mapuche.

## ORGANIZACIONES, MOVIMIENTO MAPUCHE Y SUS ESCRITOS

Dentro de una periodización más bien arbitraria, se puede sugerir que los primeros escritos fueron realizados durante los años 1910-1966. En ellos se describen y analizan los contextos sociales, culturales y políticos, tanto del pasado como del presente. En este período se realizan los primeros ensayos-estudios y poesía, su particularidad es que emergen del interior de las primeras organizaciones mapuche, que se caracterizaron por asumir estrategias que van desde iniciativas más culturalistas y tradicionalistas, como el caso de la Federación Araucana, hasta aquellas con una política más integracionista, como la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, que buscaba establecer una interlocución con el Estado a través de sus diversos estamentos para poder solucionar los problemas considerados en aquel entonces como los más apremiantes, como el derecho a la educación y la justicia frente a la usurpación de tierras.

Durante este tiempo se destacan autores como Manuel Manquilef con sus “Comentarios del pueblo araucano” (1911), o Manuel Aburto Panguilef, quien en sus discursos publicados en periódicos de la época, se refiere a la situación cultural, religiosa y política mapuche, llegando a plantear incluso la necesidad de una república indígena. Interesante fue el hecho de que en la mayoría de los casos, la publicación de la escritura mapuche fuera realizada por integrantes de organizaciones mapuche. Esta situación perfiló un tipo de escrito y de conocimiento que proviene y al mismo tiempo se plantea desde la cultura y el quehacer organizacional, lo que se manifiesta en la preocupación por dar a conocer las costumbres, los valores del pueblo mapuche y del uso del mapudungun y el castellano.

Siguiendo con la periodización, existe un tiempo que se caracteriza por ser de “años difíciles”, que va entre 1966 y 1986. Durante ese período se producen escritos en un momento de emergencia del movimiento mapuche, marcado por acontecimientos como la recuperación de tierras usurpadas y las distintas consecuencias del golpe militar de 1973, especialmente la promulgación de leyes que permitieron la división de las tierras comunitarias. Pero fue en la década de los ochenta cuando el campo de la producción escrita se expande hacia

otros ámbitos nunca antes explorados, como fue el caso de una hasta ahora incipiente dramaturgia y recopilación de epeu (cuento mapuche). Del mismo modo, aparece un discurso que reivindica fuertemente el idioma y el rescate de la historia. También en esta época aparecen los estudios de Anselmo Raguileo, profesor de castellano que dedicó gran parte de sus trabajos al análisis estructural del mapudungun, cuya obra culmina con la creación de un alfabeto mapuche elaborado a partir de los propios patrones culturales.<sup>5</sup>

Por su parte, Domingo Curaqueo Huaiquilaf, en su estudio acerca de las formas culturales del pueblo mapuche, reflexiona sobre aspectos culturales y de cosmogonía que lo caracterizan.<sup>6</sup> También en el texto *El mapuche en la estructura social chilena* (1984), señala que la sociedad chilena determina condiciones sociales, económicas, políticas y culturales, pero que a pesar de todo los mapuche siguen siendo distintos y además perdura su identidad como pueblo. Es interesante la visión que la mayoría de estos autores maneja para referirse al tema mapuche, donde la noción de la diferencia cultural siempre está presente.

A pesar de que las condiciones no eran las más favorables, la idea de movimiento mapuche empieza a circular a través de la escritura. También a través de ella se difunden las acciones colectivas que se llevaban a cabo tanto en Chile como en el extranjero, lo que permitió un fluido intercambio de documentación y experiencias con otros pueblos indígenas del mundo. Estos contactos marcarán nuevas formas de asumir el tema indígena, las cuales no estarán exentas de ideologías.

## ESCRITOS MAPUCHE: UN TORRENTE FECUNDO

Se podría afirmar que durante los años 1986-1999 los escritos mapuche fueron un “torrente fecundo”, porque es el momento donde se concentra la mayor cantidad de producción escrita, la cual estuvo influenciada por posiciones ideológicas y sirvió como vehículo de diferentes interpretaciones sobre la problemática mapuche. Los trabajos fueron ensayos-estudios, poesía, narrativa, dramaturgia y creación colectiva; la producción siempre se mantuvo enfocada hacia una mane-

ra particular de mirar la situación de los mapuche, teniendo como referentes las costumbres propias y la ritualidad tradicional.

En este tiempo surgen los estudios realizados por Elisa Loncón, quien escribe acerca de la creación de una estrategia para el desarrollo lingüístico del mapudungun y la necesidad de una política del lenguaje.<sup>7</sup> Entre las creaciones colectivas cabe destacar el trabajo realizado por el Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, cuya producción escrita surge en el marco de una reflexión sobre la realidad mapuche contemporánea, definiendo líneas de trabajo en torno a la relación entre Estado nación y políticas de desarrollo. Un aporte importante es la propuesta de articular un conjunto de conocimientos con la finalidad de construir una teoría de interpretación que dé cuenta de la relación de dominio que ha caracterizado el conflicto entre el Estado nación chileno y el pueblo mapuche. En este contexto surgen escritos como *Pueblo mapuche: Estado y autonomía regional*, de 1990.

En relación a la poesía surgen importantes poetas como Leonel Lienlaf, Elicura Chihuailaf, Rayen Kvyen y David Aniñir, cuyas temáticas centrales serán diversos aspectos de la realidad mapuche, tales como la cultura tradicional, comunitaria y la realidad urbana. En cuanto a la narrativa, en 1997 aparece Miguel Antipán con *Cuentos de un mapuche*, donde se narran y se unen una serie de situaciones que viven los protagonistas, como es el caso de la experiencia de modernidad.<sup>8</sup> La narrativa es un campo inexplorado por los escritores mapuche, por lo que resulta interesante la obra de Antipán.

En el caso de los temas de educación se aprecia un esfuerzo por introducir miradas que reivindican los conocimientos y las prácticas de los pueblos indígenas a través del enfoque de la interculturalidad. Mientras que en lo político, los principios de autonomía territorial y autodeterminación permiten cuestionar las ideas de asimilación e integración impulsadas por el Estado chileno a través de distintas políticas en el tiempo.

Otro aspecto interesante fue la creación de obras de teatro con temáticas costumbristas y contingentes que tienen relación con reivindicaciones culturales del pueblo mapuche. Este tipo de producción fue realizada por el Grupo de Teatro Mapuche que estuvo vinculado en sus inicios a la organización Ad Mapu y luego al Consejo de Todas las Tierras. Por ejemplo, la obra titulada “El regreso de nuestros lonkos”

(jefes mapuche), tiene como eje central el problema de la tierra que trajo como consecuencia la aplicación de las leyes promulgadas por la dictadura militar, donde se impusieron modelos culturales ajenos. Otro caso es el de la obra “Kilapan”, que posee una connotación histórica, pues presenta las dificultades que tuvo el jefe mapuche para mantener la resistencia ante una marcada tendencia por parte del pueblo de asumir la conducta que impone el Estado chileno.

Este grupo de teatro también realizó una labor de recopilación de la tradición oral, como es el caso de la obra “El zorro y la liebre”, que se adaptó para el público infantil. En tanto, “Ñuke mapu” (madre tierra) representa la vida de una comunidad, el ahuincamiento (dejar de ser mapuche) de uno de los personajes que llega de la ciudad y los esfuerzos por reforzar la identidad mapuche del grupo. También introducen el tema del We Xipantu o Año Nuevo Mapuche en el marco de la revitalización cultural. Lo importante es que a través de la práctica teatral se va reforzando el mapudungun y la participación de los asistentes, quienes también aportan con sus conocimientos acerca de la cultura.

Por otra parte, es importante destacar que en todo este proceso de escritura surgen nuevos planteamientos que se concentran en temas culturales, religiosos, educativos, históricos y políticos, los cuales producen un discurso. En este sentido, aparece una variedad de escritos: testimoniales, poéticos y descriptivos, que reivindican un pasado histórico pero que también dan cuenta de la realidad de despojo y la situación actual de la identidad mapuche. También comienza una especialización de los textos en temas como la lingüística, la historia, la antropología y la sociología, como una forma de discutir y cuestionar enfoques distorsionadores de la realidad cultural. En este contexto se proponen nuevas miradas que consideren conceptos más apropiados que provengan desde el interior de la cultura para lograr una interpretación más pertinente de la realidad mapuche. También resulta interesante el hecho de que algunos autores comienzan a dar cuenta de la dinámica y los conflictos que ocurren al interior de la propia cultura, abordando los tipos de relaciones que se dan internamente y con la sociedad chilena.

Al dejar atrás la periodización que surgió para ordenar la investigación realizada hace ya bastante tiempo y repensar el tema de la

escritura mapuche, surgen ideas que, si bien fueron mencionadas en ese estudio, vale la pena retomar en este ensayo. A continuación se presentan algunos de esos temas.

## 1. ESCRITURA Y CONOCIMIENTO MAPUCHE

No se puede negar que a través de la escritura se quiere difundir un conocimiento o sabiduría mapuche, estrategia que ha sido utilizada por distintos pueblos, donde los autores escriben desde un lugar particular de la cultura y la identidad en la cual han sido socializados. En el caso mapuche se escribe desde posturas de reivindicación que tienen por objetivo valorar, transmitir y cuestionar la situación mapuche. Al escribir se utiliza un doble registro: mapudungun y castellano, dinámica en la cual hay un intento por escribir el idioma mapuche y, más aún, distinguirlo del castellano, como es el caso del Grafemario Raguileo. Esta es la primera diferencia que se establece al escribir, sin obviar las posiciones que van desde la cultura tradicional, hasta perspectivas interculturales y de nuevas relaciones con la sociedad y el Estado chileno.

La producción escrita ha dado como resultado un cúmulo de conocimientos que tienen que ver con la realidad tanto del pasado como del presente de la cultura mapuche, las temáticas abordadas dan cuenta de la diversidad cultural, la heterogeneidad al interior de una cultura, una nación, un Estado, de un país. De esta forma, los escritos mapuche muestran una realidad pluricultural, sobre todo al demandar como grupo diferenciado el desarrollo y mantención de la cultura propia. Esto también se refleja en el simple hecho de describir y analizar la ritualidad, religiosidad, cosmovisión, la historia, como también el pensamiento y la emotividad a través de la poesía.

En la actualidad, muchos mapuche escriben desde la disciplina en la cual se han formado profesionalmente. Estos estudios e investigaciones tienen un sello particular, una mirada o lógica distinta que proviene del lugar que tienen en la cultura y también el rol o papel que desempeñan o debieran cumplir al interior de su pueblo.

Por otra parte, hay una tendencia hacia una mayor especialización de los escritos producto de la profesionalización, por esta razón aparecen cada vez más tesis, estudios e investigaciones realizadas

por profesionales mapuche, que desde sus distintas disciplinas abordan las temáticas indígenas con enfoques y posturas propias. En la mayoría de los casos, sus escritos apuntan a establecer una situación donde se releva la diferencia cultural. De esta manera, se han creado espacios de discusión donde se proponen líneas alternativas de pensamiento que rompen con las oficiales y se crean nuevas argumentaciones, adoptando posturas más propositivas. Sin embargo, no se puede negar que en todo este proceso existe un distanciamiento entre la reflexión teórica y la práctica social, situación que amerita ser reflexionada entre los propios mapuche.

## 2. MUJERES MAPUCHE Y SUS ESCRITOS

El tema de la producción escrita por parte de las mujeres mapuche no se ha profundizado lo suficiente, siendo un aspecto que se encuentra pendiente y que encierra una serie de situaciones interesantes de conocer y analizar. En este ensayo sólo se presentarán algunas de ellas.

Se sospecha que en la participación al interior de las comunidades y organizaciones mapuche, las mujeres fueron adquiriendo más protagonismo desde que saltaron a la luz pública. En esa dinámica también surge la escritura, donde las mujeres, desde una posición femenina, dan a conocer sus conocimientos, opiniones y vida interior, como en el caso de la poesía. Lo cierto es que en el transcurso del tiempo muchas mujeres mapuche han escrito, pero pocas han publicado sus trabajos o han logrado una mayor difusión de sus pensamientos.

Al referirse a las mujeres mapuche es imposible no recordar a Zoila y Zenobia Quintremil, ambas profesoras normalistas y fervientes defensoras de sus ideas. Zoila Quintremil planteó propuestas de educación para jóvenes campesinos mapuche y en 1954 fue la primera mujer mapuche candidata a diputada. A Zenobia Quintremil se le recuerda porque hacía fervorosos discursos en la Plaza de Nueva Imperial, demandando educación para los mapuche, junto al dirigente Miguel Aburto Panguilef. Entonces no ha de extrañar que hayan escrito comentarios acerca de la situación que atravesaban los mapuche, sobre todo en el ámbito de la educación, pero de esto ha quedado pocas huellas que recién están siendo visibilizadas. Lo cierto es que no ha existi-

do mayor interés por saber de ellas y si bien las hermanas Quintremil fueron conocidas en su época, muchas mujeres como ellas han permanecido en el anonimato.

En los últimos años y desde la poesía, varias mujeres mapuche han irrumpido, pero aquí también ocurre la misma situación anterior en el sentido de que varias mujeres son reconocidas por la poesía que escriben, pero pocas han logrado publicar sus trabajos y acceder a la esfera pública, en el sentido de estar bajo las mismas condiciones que los poetas hombres. En este contexto surgen nombres como Rayen Kvyen, quien en *Luna de los primeros brotes* (1996) y en *Lunas y Cometas* (1998) da cuenta del proceso de conquista y resistencia mapuche, haciendo de paso una denuncia social. En tanto, Gracie-la Huinao escribe *Walinto* (2001), un libro de poemas en mapudungun y castellano, una autora que también ha incursionado en la narrativa con una serie de cuentos titulados *La nieta del brujo* (2003), creados a partir de relatos que ella escuchó de su madre y sus abuelos. También está el caso de María Teresa Panchillo, reconocida poeta que se caracteriza por hacer una recuperación del pasado mapuche, aunque también aborda temas actuales y contingentes que afloran desde su activa participación en las organizaciones. Por su parte, María Huenuñir, en su poemario *Malen Mapu. Niña de campo* (2003), habla de su vida en el campo, de la naturaleza, de sus abuelos y la manera en que se descubrió como poeta.

Lo interesante es que a través de la escritura, las mujeres mapuche han podido acceder a la esfera pública que por lo general es de dominio masculino. Este escenario viene a romper con la visión tradicional que circunscribe a las mujeres al espacio doméstico, de acuerdo a la histórica división sexual del trabajo. Un ejemplo de esta realidad es que algunas mujeres mapuche han partido desde sus comunidades rurales y se han ido a trabajar como empleadas domésticas a la ciudad, y en el proceso de participación en organizaciones mapuche han podido dar a conocer sus escritos, especialmente en el ámbito de la poesía, donde son reconocidas e invitadas para hacer presentaciones. En este caso, podemos apreciar que las mujeres transitan tanto en la esfera privada (doméstica) como en la esfera pública. Y para vencer ciertos estereotipos, se puede afirmar que existe una frontera fluctuante entre ambas, pues “no todo lo público es masculino ni todo lo privado es feme-

nino”.<sup>9</sup> Las mujeres mapuche, desde la producción escrita, han dado cuenta de este hecho.

Con el correr del tiempo han surgido nuevos escritos, sobre todo con la profesionalización de las mujeres mapuche: estudios más especializados en el área de las ciencias sociales, la pedagogía, el derecho y la lingüística. Cada vez son más las tesis que están produciendo las mujeres donde el tema central es la cuestión mapuche y las de otros pueblos indígenas.

En este tipo de estudios es importante mencionar a María Catrileo Chiguailaf, Master en Lenguas, cuyos trabajos se han orientado a la preparación de materiales para la enseñanza del mapudungun, tanto oral como escrito. Entre sus obras se encuentra “Consideraciones lingüísticas para el grafemario uniforme para el mapudungun” (1984) y “Concepto y forma de la cuantificación en mapudungun” (1995). Sin embargo, su aporte más importante es el *Diccionario Lingüístico-Etnográfico de la lengua Mapuche. Mapudungun-Español-English* (1996). La autora deja en evidencia que el mapudungun es un sistema lingüístico de comunicación y unidad étnica, que se encuentra relacionado con las manifestaciones culturales mapuche, donde el contexto social y cultural resultan cruciales para mantener la práctica del idioma. Con este enfoque, la autora deja en claro la unidad que existe entre lengua y cultura.<sup>10</sup>

En general, los escritos mapuche aparecen como una manera de dar a conocer o transmitir situaciones particulares de las mujeres, que siempre están relacionadas con la comunidad, la organización y el pueblo. En términos generales, brotan ideas reivindicativas como parte de un pueblo, sin embargo, están apareciendo posturas que cuestionan la situación de la mujer mapuche al interior de la cultura tradicional, como es el caso de América Painemal, en cuyo escrito titulado “El velo de la mujer mapuche” (2004), señala la emergencia de organizaciones de mujeres por la falta de espacios en las mixtas, debido a que son los hombres quienes toman las decisiones. También menciona la necesidad de abordar situaciones de discriminación y maltrato intrafamiliar al interior de la comunidades y la violencia a que están expuestas por los allanamientos en las comunidades que se encuentran en conflicto con las empresas forestales, dirigiendo esta demanda hacia las instituciones públicas para que asuman el tema de la mujer indígena,

dejando de lado la perspectiva asistencialista.<sup>11</sup> De esta forma, la emergencia de temas e ideas desde una visión o percepción femenina resulta interesante y constituye un aporte para la discusión de situaciones que permitan mejorar las relaciones de género y enfrentar la desigualdad, que puede darse tanto al interior de la cultura como en relación con la sociedad y el Estado chileno.

Finalmente, hay que destacar que en la actualidad muchas mujeres mapuche escriben y que en esta oportunidad sólo se han mencionado algunas.

### 3. ESCRITOS MAPUCHE Y PATRIMONIO CULTURAL

La apropiación de la escritura en castellano posee aspectos funcionales, principalmente el poder difundir masivamente elementos culturales, registrarlos y conservarlos en el tiempo, como ha venido ocurriendo desde comienzos del siglo XX con textos y documentos que han pasado a integrar el patrimonio cultural mapuche. Por esta razón, es relevante reconocer que en las obras de cada uno de los autores existe una preocupación por dar a conocer distintos aspectos de la cultura material y simbólica que forma parte del patrimonio cultural mapuche, el cual se ha mantenido y transmitido de forma oral, y que una de las maneras como se difunde públicamente es a través de la escritura.

Entendiendo el patrimonio como aquella herencia cultural colectiva que pertenece a todos los seres humanos que forman parte de una cultura y un pueblo, el manejo adecuado de esta noción es vital al momento de exigir los derechos colectivos, también validar el cuerpo de conocimiento que tienen los mapuche ante aquellos dominantes y oficiales. Por esta razón, se puede afirmar que el conocimiento que contienen estos escritos forma parte de un patrimonio que constituye un legado exclusivo del pueblo mapuche. Un acervo cultural que posee un significado particular debido a que adquiere un sentido desde la perspectiva cultural propia y del pueblo que lo considera suyo. De esta manera, se advierte la importancia de recuperar grados de autonomía que aseguren un control efectivo de dicho patrimonio cultural (Bonfil 1999). Por eso la necesidad de pensar de una forma que permita reconocer y valorar un patrimonio cultural mapuche que se considera propio y que las nuevas generaciones sientan la obli-

gación de mantenerlo, mientras que la obligación de otras sociedades y pueblos es respetarlo.

## CONCLUSIONES

Se puede concluir que la categoría de “escritos mapuche” surge porque son los autores quienes denotan esa distinción, principalmente por la forma en que abordan el tema mapuche. Escriben desde una lógica que parte de la cultura a la cual pertenecen y de la visión colectiva que se ha construido al interior del pueblo mapuche para abordar de una forma más pertinente la situación que se vive, especialmente en lo referente a la tradición, las costumbres, el rol de autoridades tradicionales, el derecho colectivo, así como las demandas y perspectivas futuras como pueblo. Estos escritos surgen como una forma de superar las visiones sesgadas y los estereotipos sociales que se han construido desde la sociedad nacional chilena. Sus autores establecen diferencia entre la sociedad mapuche y la chilena para evidenciar que existe una trayectoria histórica y cultural que es distinta. En este sentido, esta visión que surge desde lo étnico es un aporte al desarrollo dinámico y a la variación interna de la cultura y de una nación, así como a la diversidad y el pluralismo cultural.

La particular manera de concebir y abordar el conocimiento por parte de los autores mapuche resulta interesante, porque prevalece la perspectiva proveniente “desde lo mapuche”. Esto da cuenta que el conocimiento también es diverso, pues tanto la interpretación, producción y articulación dependen de la cultura de la cual emerge, de esta manera la visión mapuche siempre favorece lo colectivo, comunitario y organizacional.

Al entender las relaciones que existen entre conocimiento y patrimonio cultural mapuche, es posible proponer que la producción escrita forma parte de este patrimonio. De tal manera, resulta imprescindible tener claro en la actualidad los variados componentes que debe tener o mejor dicho, manejar, dicha idea de patrimonio cultural mapuche, es decir, una idea que contenga una perspectiva propia de aquellos elementos constitutivos patrimoniales y frente a ellos lograr un control más autónomo.

Igualmente, los escritos de las mujeres constituyen un aporte porque muestran la mirada femenina que se hace pública, también la situación al interior de la cultura, la relación con la sociedad y el Estado chileno.

Finalmente, se puede apreciar que los autores dan cuenta en sus escritos de la tradición, las costumbres y el contexto rural y/o urbano en que se encuentran viviendo los mapuche, así como sus demandas y reivindicaciones, ya sea a través de la poesía, obras teatrales, narrativa, estudios e investigaciones. También en este proceso adoptan posturas propositivas con el afán de cuestionar la “visión oficial”, especialmente aquellos que provienen de distintas disciplinas, como es el caso de la lingüística, la historia, la sociología, la antropología y la pedagogía, desde donde se esbozan líneas alternativas e interpretaciones que comienzan a circular en la propia cultura.

## NOTAS

- 1 Basado en la investigación realizada por Ariel Antillanca, César Loncón y Clorinda Cuminao al interior de la Asociación Mapuche Xawun Ruka. Dicha investigación se materializó en una publicación financiada por el Consejo Nacional del Libro y la Lectura de Chile, otorgado en 1998, que llevó por título *Escritos mapuches (1910-1999)*, publicado por la editorial LOM en Santiago de Chile el año 2000.
- 2 En este ensayo se utilizará la palabra “mapuche” que en mapudungun significa gente de la tierra.
- 3 Hazle Lau, “Los pueblos indígenas frente al desarrollo”, en *IWGIA, Documento 10*, Copenhague, 1989, p. 87.
- 4 Guillermo Bonfil Batalla, *Pensar nuestra cultura*, México D.F., Alianza, 1999.
- 5 Anselmo Raguileo, “El alfabeto mapuche”, en *Boletín informativo de desarrollo y cambio*, No. 2, Temuco, CAPIDE, 1982.
- 6 Domingo Curaqueo Huaiquilaf, “Algunas formas culturales del pueblo mapuche”, en *Revista de Antropología Nueva Época*, No. 2, Santiago, Universidad de Chile, 1975, pp. 41-52.
- 7 Elisa Loncón, *Por una nueva política del lenguaje. Temas y estrategias del desarrollo lingüístico del mapudungun*, Temuco, Pehuén / Universidad de La Frontera, 1995.
- 8 Miguel Antipan, *Cuentos de un mapuche*, Santiago, Mundo, 1997.
- 9 Michelle Perrot y Georges Duby, “La mujer civil, pública y privada”, en Michelle Perrot y Georges Duby, eds., *Historia de las mujeres. El siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2000, p. 336.
- 10 María Catrileo Chiguailaf, *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche. Mapudungun-Español-English*, Santiago, Andrés Bello, 1996.

- 11 América Painemal, “El velo de la mujer mapuche”, en *Periódico Azkintuwe*, No. 11, 2004, en [http://www.mapuche-nation.org/espanol/html/articulos/art-75.html\\_22k](http://www.mapuche-nation.org/espanol/html/articulos/art-75.html_22k)

## Bibliografía

- Antipan, Miguel,  
1997 *Cuentos de un mapuche*, Santiago, Mundo.
- Antillanca, Ariel, Clorinda Cuminao y César Loncón,  
2000 *Escritos mapuches 1910-1999*, Santiago, Asociación Mapuche Xawun Ruka / Consejo Nacional del Libro y la Cultura / LOM.
- Bonfil Batalla, Guillermo,  
1999 *Pensar nuestra cultura*, México D.F., Alianza.
- Catrileo Chiguailaf, María,  
1984 “Consideraciones lingüísticas en torno a un grafemario uniforme para el mapudungun”, en *Actas de Lengua y Literatura*, No. 1, Temuco, Universidad de la Frontera, pp. 29-40.
- 1995 “Concepto y forma de la cuantificación en mapudungun”, en *Revista Teórica y Aplicada*, No. 23, Concepción, Universidad de Concepción, pp. 179-188.
- 1996 *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche. Mapudungum-Español-English*, Santiago, Andrés Bello.
- Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen,  
1990 *Pueblo mapuche, Estado y autonomía regional*, Santiago, Fundación para el Progreso Humano.
- Curaqueo Huaiquilaf, Domingo,  
1975 “Algunas formas culturales del pueblo mapuche”, en *Revista de Antropología Nueva Época*, No. 2, Santiago, Universidad de Chile, pp. 41-52.
- 1984 *El mapuche en la estructura social chilena*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica.
- Huenuñir, María,  
2003 *Malen Mapu. Niña de campo*, Santiago, CEDESCO / AWO.
- Huinao, Graciela,  
2001 *Walinto*, Santiago, La Garza Morena.
- 2003 *La nieta del brujo*, Santiago, Julio Araya.
- Kvyen, Rayen,  
1996 *Luna de los primeros brotes*, Temuco, Ñuke Mapu.
- 1998 *Lunas y Cometas, Antología Mínima*, Temuco, Ñuke Mapu.
- Lau, Hazle,  
1989 “Los pueblos indígenas frente al desarrollo”, *IWGIA Documento 10*, Copenhague.
- Loncón, Elisa,  
1995 *Por una nueva política del lenguaje. Temas y estrategias del desarrollo lingüístico del mapudungun*, Temuco, Pehuén / Universidad de la Frontera.

- Manquilef, Manuel,  
1911 “Comentarios del pueblo araucano”, en *Anales de la Universidad de Chile*, vol. CXXVIII, Santiago, Universidad de Chile, pp. 395-450.
- Raguileo, Anselmo,  
1982 “El alfabeto mapuche”, en *Boletín informativo de desarrollo y cambio*, No. 2, Temuco, CAPIDE.
- Raguileo, Anselmo,  
1985a “Construcción analítica y construcción sistémica en el mapudungun”, en *Boletín informativo de desarrollo y cambio*, No. 16, Temuco, CAPIDE.
- 1985b “Tres modos del habla en mapudungun”, en *Boletín informativo de desarrollo y cambio*, No. 14, Temuco, CAPIDE.
- Painemal, América,  
2004 “El velo de la mujer mapuche”, en *Periódico Azkintuwe*, No. 11, en [http://www.mapuche-nation.org/espanol/html/articulos/art-75.html\\_22k](http://www.mapuche-nation.org/espanol/html/articulos/art-75.html_22k)
- Panchillo, María Teresa, y Ximena Ancamil Huentemil,  
1999 *Amulepe tayiñ mogen. Que nuestra vida continúe*, Temuco, Comité de Solidaridad Catalán.
- Perrot, Michelle, y Georges Duby,  
2000 “La mujer civil, pública y privada”, en Michelle Perrot y Georges Duby, eds., *Historia de las mujeres. El siglo XIX*, Madrid, Taurus, pp. 335-338.



## INTELECTUALES INDÍGENAS DEL ECUADOR

*Estelina Quinatoa Cotacachi*

### LOS PUEBLOS INDÍGENAS EN EL ECUADOR A TRAVÉS DEL TIEMPO

Las nacionalidades o pueblos indígenas de nuestro país hemos estado presentes desde tiempos milenarios en este continente, aproximadamente 15.000 años de antigüedad, desde la aparición de los primeros habitantes cazadores y recolectores, luego de lo cual surgieron y se desarrollaron culturas, pueblos y civilizaciones que aportaron al crecimiento y la supervivencia de la humanidad. Un ejemplo de esto es la temprana domesticación de la calabaza, el maíz y otros productos aptos para la supervivencia, que en cuanto a la alimentación y la salud humana, hoy son recursos a nivel mundial.

Milenios atrás, se conocieron y manejaron diversas ciencias y tecnologías estrechamente relacionadas con la religión, el conocimiento y el manejo del tiempo; también las distintas tecnologías agrícolas, la orfebrería expresada en finos y delicados trabajos elaborados en oro, plata, platino, cobre, etc., así como el desarrollo del trabajo de los textiles, la navegación y el comercio.

La etapa final de este proceso prehispánico concluyó con la presencia inca, cuando los pueblos del territorio del actual Ecuador pasaron a formar parte del Tawantinsuyo o imperio de los Incas, como su territorio septentrional, conocido como Chinchasuyo o Hanasuyo, hace aproximadamente 600 años.

La “Conquista” y la Colonia española provocaron cambios sustanciales en la vida y cultura de los pueblos originarios del Ecuador: nació una nueva generación de habitantes mestizos con una identidad conflictiva, por la dominación de la cultura europea sobre sus culturas, las mismas que se fueron adaptando a una nueva realidad, ingresando en algunos casos a la cultura mestiza urbana y abandonando la anterior, y en otros casos con una fuerte resistencia indígena sostenida fundamentalmente desde los sectores rurales frente a la opresión y explotación de los españoles y sus descendientes mestizos.

Hablar de educación para indígenas a principios de la Colonia es hablar del control directo por parte de los sacerdotes católicos, principalmente por la orden de los Franciscanos en Quito, quienes son reconocidos en la historia del Ecuador por ser los primeros religiosos en instalar las instituciones educativas. Su misión fue agrupar a los hijos de los jefes locales para enseñarles a leer y escribir el castellano, también el canto llano, y a tocar algunos instrumentos para el culto católico, logrando que estos jóvenes ingresen a la cultura europea y mestiza, dejando atrás la propia. Este es un ejemplo de las estrategias utilizadas para el dominio y control de los pueblos conquistados.

Con la creación de la República, encabezada por una élite criolla con poder político y económico casi absoluto, la situación de supervivencia de los indígenas empeoró drásticamente, pues de la vida en el campo y el trabajo propio que les permitía el pago de los tributos a los administradores, pasaron al trabajo duro y controlado que enriqueció a los propietarios de las haciendas. De existir una relativa defensa por parte de la Corona Española hacia los pueblos indígenas durante la Colonia, se pasó a manos de los explotadores criollos y mestizos, quienes tomaron el control directo de las vidas de los indígenas al obligarles a vivir en el interior de sus haciendas, recientemente conformadas, para así obtener mano de obra de todos los miembros de las familias indígenas.

Desde la llegada de los europeos durante la Conquista, luego en la Colonia y hasta mediados de nuestra era republicana, todos los pueblos indígenas fuimos considerados inferiores, incapaces, y si no tuvimos la categoría de seres humanos, menos se nos consideró ciudadanos.

En períodos más recientes, disciplinas como la historia, la antropología, la arqueología y la etnografía, han difundido las culturas indígenas ecuatorianas en el mundo académico, pero en el diario vivir no se ha producido un reconocimiento y respeto a los descendientes indígenas de la actualidad por parte de la población mestiza y el Estado nacional en su conjunto. Sin embargo, desde hace algunas décadas, han emergido con gran presencia los pueblos indígenas, demostrando a los demás ecuatorianos sus identidades culturales y propuestas colectivas sobre interculturalidad en el Ecuador.

## LOS INDÍGENAS EN EL SIGLO XX

En el Ecuador del siglo XX se produjeron cambios políticos, económicos y sociales importantes que crearon un nuevo escenario para el sector indígena ecuatoriano, de manera que el movimiento indígena se fue abriendo paso en la vida nacional. Los sectores políticos de izquierda, la Iglesia Católica, los militares, entre otros, dieron su apoyo para que los indígenas surgiéramos como grupos humanos con identidad propia. Esto ha significado que desde hace dos décadas, y como movimiento ya definido, somos un colectivo protagonista de los procesos políticos, económicos y sociales que involucran al país en su conjunto.

Conocer y entender tanto el dinamismo cultural como el protagonismo de los indígenas en la política del Ecuador contemporáneo, contribuye a visibilizar aproximadamente a cuatro millones de personas que nos identificamos como tales, pues somos varios pueblos, nacionalidades y culturas con identidades propias, las mismas que se evidencian a primera vista por nuestras vestimentas, que varían de un grupo a otro, o incluso dentro de un mismo grupo, como por ejemplo los pueblos de la sierra, pues si bien todos somos quichuas por el uso del idioma runashimi o quichua, también nos identificamos como saraguros, salasacas, otavalos, etc. Así también varias comunidades de Chimborazo, que se reconocen como puruháes, son también cachas, coltas, columbes, guamotes, etc. Es decir, poseemos identidades culturales bien definidas.

Diferente es la situación cultural que se da entre los pueblos indígenas de la Amazonía y la costa ecuatoriana. Ellos tuvieron un proceso distinto de dominación española y luego mestiza, por lo tanto sus identidades son ricas en sus propios idiomas y costumbres, así como también fue distinto su desarrollo de organización e inserción en el movimiento indígena nacional.

Durante el siglo pasado, se dio un proceso organizativo diverso en cada uno de los grupos de acuerdo con sus propias realidades y características, con el objetivo de conseguir mejores condiciones de vida, reconocimiento, respeto, dignidad, lo que se tradujo en las demandas de tierras y territorios, acceso a la educación, al trabajo, etc. Finalmente, este proceso produjo su incursión en el campo político ecuatoriano.

La primera organización de carácter nacional del movimiento indígena fue Ecuador Runacunapac Riccharimui (“El despertar de los indígenas”), fundada en 1972, más conocida por su sigla ECUARUNARI, de la cual surgiría el actual Consejo de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE. Esta última se constituye en 1986, con el siguiente enunciado:

Los pueblos y nacionalidades indígenas hemos constituido una organización política nacional sólidamente estructurada, y con una clara ideología basada en nuestro propio accionar histórico-cultural, y nos proponemos construir la nueva nación plurinacional.

A pesar de la marginación, discriminación, opresión y exclusión en la que nos han sumido los sectores dominantes que controlan el poder político, económico y militar; los Pueblos y Nacionalidades Indígenas hemos logrado recuperar el espacio usurpado en 1492 para cuestionar y poner al descubierto la injusticia social y explotación económica.<sup>1</sup>

En 1998, luego de las posturas de la CONAIE y de algunos sectores pro-indígenas del Ecuador, la Asamblea Nacional Constituyente logró que en la nueva Carta Política se reconozca que la sociedad ecuatoriana posee una conformación “pluricultural” y “multiétnica”, tal como se expresa en el Artículo Primero:

El Ecuador es un Estado social de derecho, soberano, unitario, independiente, democrático, **pluricultural y multiétnico**. Su gobierno es republicano, presidencial, electivo, representativo, responsable, alternativo, participativo y de administración descentralizada.<sup>2</sup>

## LOS INTELCTUALES-PROFESIONALES INDÍGENAS

El término “intelectual”, de acuerdo al diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, significa “entendimiento, espiritual, incorpóreo, persona dedicada al cultivo de las ciencias y de las letras”, e “intelectualidad” como “entendimiento, conjunto de los intelectuales o personas cultas de su país”.<sup>3</sup>

Tenemos entonces que la intelectualidad implica el esfuerzo cerebral, espiritual y físico que hacemos las personas en las distintas disciplinas y ocupaciones para cumplir con nuestras actividades o profesiones. En nuestro medio, se entiende que los intelectuales son principalmente aquellas personas que escriben, ya sea prosa, poesía o textos que hayan sido publicados y cuyo autor es reconocido por el “mundo intelectual” de la cultura nacional.

Si hablamos de intelectuales indígenas, asumimos que se trata de personas pertenecientes a los grupos culturales indígenas, y que tienen la voluntad de seguir siendo indígenas a pesar de su formación académica, la cual, al mismo tiempo, les puede abrir las puertas para incorporarse al mundo mestizo u occidental, dejando de lado su pertenencia étnica.

Los indígenas, al ser considerados de “menor categoría”, el último grupo humano en la escala social del país, sin derecho a producir elaboraciones mentales, reflexiones y menos aún producciones intelectuales, han sido desconocidos u ocultados a propósito en lo que se refiere al ámbito de la creación intelectual, de manera que sus producciones, de distinta índole, son generalmente señaladas como anónimas, al igual que la producción de otros sectores marginados por la población ecuatoriana, ya que las únicas ideas que se transmitieron de manera escrita fueron producidas por los grupos de poder.

Dentro de las condiciones de dominación y exclusión durante estos 500 años, los indígenas han realizado grandes esfuerzos para sobrevivir como seres humanos y luego poder formarse en el sistema educativo: unas veces por su propia iniciativa y en otros casos, con el apoyo de sacerdotes humanistas o simplemente de personas caritativas. Serían otras instituciones las que más tarde brindarían ese apoyo, principalmente aquellas de tipo religiosas, militares y políticas.

Hablar de los indígenas con conciencia, en favor de su grupo, formados académicamente en las instituciones educativas, y que han tenido ingerencia positiva entre los miembros de su grupo, así como en la vida nacional, es muy complejo. Es necesario precisar las distintas situaciones que han y hemos tenido que pasar para poder acceder a estas herramientas disciplinarias, y de esta manera llegar a conocer las reglas de juego del mundo académico occidental imperante en nuestros países.

En el Ecuador, tenemos escasas pero reales noticias de que en los primeros años de la Colonia vivió un intelectual indígena de la sierra norte llamado Jacinto Collaguazo, quien escribiera una versión de la obra literaria “Crónica de la muerte de Atahualpa”. La versión oral dice que sus escritos fueron quemados por los sacerdotes durante el proceso de dominación y despojo de la memoria histórica de los indígenas, de manera que han sido escritores mestizos los que han recreado esta obra no conocida.

Entre los indígenas importantes de los siglos XVII y XVIII que decidieron optar por la cultura y la religión colonizadora, surgieron personajes reconocidos hoy por hoy en las producciones artísticas religiosas coloniales dentro de la llamada Escuela Quiteña, indígenas y mestizos de “baja categoría”, según fueron considerados en la época, como Sánchez Gallque, Manuel Chili “Caspicara” y Gabriel Olmos “Pampite”, entre otros.

En el siglo XIX, de la gran masa de indígenas dominados y explotados surgen personajes intelectuales con capacidad de liderazgo y conducción de sus pueblos durante los levantamientos indígenas de la sierra-centro en contra de los maltratos y cobros de impuestos. Intelectuales dirigentes como Fernando Daquilema, Manuela León, Lorenza Abemañay, entre otros. Los mismos que fueron apresados, ajusticiados y muertos por los gobiernos de turno, sin embargo, para las na-

cionalidades indígenas actuales son considerados héroes de la historia indígena y nacional.

Otra actividad donde se requería el intelecto, además de las manos, ambas como herramientas en el contexto de un sistema que imponía el trabajo forzado para los indígenas durante la Colonia y parte de la República, fue el trabajo de los textiles: paños finos de lana y jergas, etc., que durante siglos lograron que los dueños de los obrajes, al principio sacerdotes, encomenderos y patronos de hacienda, se enriquecieran con el trabajo anónimo que se realizaba en los obrajes de la sierra.

## LOS INTELECTUALES DE LAS NACIONALIDADES INDÍGENAS

En el año 1881 nace la líder y heroína indígena Dolores Cacuango, analfabeta y –aquí reside doblemente su valía y ejemplo para nosotros– con una férrea formación de liderazgo por el apoyo del Partido Comunista. Entre los años veinte y treinta del siglo XX, Dolores luchó incansablemente en todas las instancias gubernamentales hasta conseguir la instalación de escuelitas primarias para los niños indígenas hijos de los huasipungueros<sup>4</sup> de haciendas de la zona de Cayambe, al norte de la provincia de Pichincha. Tránsito Amaguaña fue otra de las líderes indígenas que acompañó las revueltas y resistencias de Dolores hasta conseguir las ansiadas escuelas. Hoy, Tránsito Amaguaña todavía vive entre nosotros y es nuestro referente de lucha por la dignidad de los indígenas.

En los comienzos del siglo XX surge un caso extraordinario de educación. Mientras que en todo el país no se vislumbraba la democratización de este sistema y menos para la clase indígena, en la comunidad de Agato, parroquia el Jordán del cantón Otavalo, provincia de Imbabura, durante 1916-1920, aparece una escuelita dirigida por un sacerdote, el párroco del Jordán Dr. Elías Merlo y luego por el profesor mestizo Darío Maldonado, ambos excelentes y estrictos maestros que creyeron en la capacidad de los niños indios de Agato para aprender a leer y escribir. Fruto de esa escuelita, entre otros poquísimos indígenas, hacia 1918 y luego de dos años consecutivos de estudio, termina la ins-

trucción primaria como el mejor alumno Alejandro Quinatoa Santillán, niño de la comunidad mencionada. El hecho de saber leer y escribir correctamente, a lo cual se sumaba un excelente manejo del idioma castellano, le permitió desenvolverse con mucha dignidad en el mundo mestizo, sin olvidar su condición de indígena. Alejandro Quinatoa, entre otras cosas, fue un artista creador de textiles, que años más tarde, luego de haberse hecho conocido en el medio urbano, rindió sus exámenes teórico-prácticos y se graduó en Quito por la Junta Nacional de Defensa del Artesano como “Maestro en Tejidos”, con la calificación máxima. Fue el primer indígena graduado en la rama de los textiles y reconocido en el medio intelectual ecuatoriano. Las obras de la colección de Quinatoa han sido expuestas en varios museos del país.<sup>5</sup>

Esta experiencia educativa aislada contrasta diametralmente con la prohibición, las actitudes discriminatorias y el maltrato hacia los estudiantes indios en las escuelas de la misma provincia de Imbabura. Por ejemplo, décadas más tarde, cuando los niños indígenas asistían a clases, eran sistemáticamente maltratados por sus profesores, quienes se encargaban diariamente de insultarles y recordarles que ellos, al no hablar el castellano, no tenían capacidad para aprender de sus enseñanzas. Eso mientras los estudiantes mestizos se burlaban e incluso maltrataban físicamente a los niños indígenas, sin que nada pudieran hacer sus padres.

Durante las décadas del cuarenta y del cincuenta, aparecen misiones religiosas femeninas que también se encargaron de construir escuelas en las comunidades indígenas, un ejemplo es el de las Misioneras Lauritas, que dirigieron los centros educativos en varias provincias de la serranía ecuatoriana. Mientras, en el sur de la Amazonía, se establecen las escuelas del Centro de la Federación Shuar, que incluía una emisora que sirvió para dictar clases en su propio idioma, el shuar. Con esta emisión obtuvieron mucho éxito entre sus estudiantes, de hecho, ésta fue la institución educativa que antecedió a la formación de la educación bilingüe, más tarde “educación intercultural bilingüe”, que cuenta con el apoyo de organizaciones internacionales y del Ministerio de Educación del Ecuador.

Por otro lado, en los años sesenta del siglo XX, se fueron formando dirigentes, promotores, educadores, enfermeras y otros profesionales indígenas en los distintos procesos de trabajo estatal, misio-

nal y organizativo. De la misma manera, aparecen los dirigentes de las organizaciones.

El grupo intelectual indígena más numeroso lo conforman los indígenas del sector político, es decir, los dirigentes. Algunos se formaron en el seno mismo de la organización y otros lo hicieron de manera particular en instituciones académicas, luego de lo cual fueron ingresando al movimiento por convencimiento ideológico y político.

A pesar del racismo y de los maltratos por parte de la población mestiza hacia los profesionales indígenas, muchos son los dirigentes reconocidos por el movimiento y conocidos porque han asumido delicadas responsabilidades en la dirección del país, como es el caso de las curules de diputados del Congreso Nacional, principales y suplentes, o en los Ministerios de Relaciones Exteriores y Agricultura y en muchos otros cargos públicos. Cabe anotar que un sector de la dirigencia política ha llegado a formarse de manera autodidacta a través de la experiencia de lucha, teniendo las mismas fortalezas y capacidades para el trabajo organizativo, como también para cumplir con las exigencias del Estado ecuatoriano.

Los llamados “intelectuales indígenas” son parte de los sectores instruidos de la sociedad indígena que de una u otra manera han tenido acceso a distintos niveles de educación formal. Un porcentaje de los profesionales de los años setenta nos esforzamos de manera individual, pero en la actualidad varios estudiantes son auspiciados por el mismo movimiento indígena, por ONG internacionales y por otras instituciones. Sin embargo, muchos son los jóvenes y niños que continúan la formación académica por cuenta de sus padres y familiares.

Los “profesionales indígenas” son producto de las interrelaciones entre los distintos grupos en los procesos históricos y sociales de la realidad ecuatoriana. La profesionalización de los indígenas en lo académico: en literatura, lingüística, antropología, ingenierías, tecnologías, etc., y su consecuente incursión en la actividad administrativa y política del país, es la regla más común en nuestros días. Los líderes e intelectuales están insertos en las organizaciones indígenas, en instituciones públicas, instituciones educacionales, organizaciones internacionales, como periodistas en canales de TV, radio y prensa escrita.

Parte de la población mestiza los ve con cierto temor y los discrimina, otros sectores, en cambio, los miran de manera idealizada. Lo cierto es que las actitudes de rechazo en nuestros tiempos se han ido diluyendo poco a poco con el diario compartir de los estudiantes en las instituciones educativas, la tolerancia por parte de la población mestiza y por el número creciente de indígenas en estos espacios.

En la capital, las universidades y los centros de estudios donde se formaron los primeros indígenas son principalmente: la Universidad Central, sin reconocimiento cultural de los estudiantes indígenas, pero con cierta aceptación en cuanto al ingreso, especialmente en la Facultad de Jurisprudencia; la Universidad Católica, que en la década de los ochenta invitó expresamente a estudiantes indígenas en la Escuela de Lingüística; la Universidad Politécnica Salesiana, regida por sacerdotes salesianos, que abrió las puertas de su institución en las ramas de ciencias humanas y educación a indígenas de casi todas las provincias, especialmente a las personas que por entonces nos encontrábamos trabajando y necesitábamos profesionalizarnos; la Universidad San Francisco, que incluso ofrece becas para algunos indígenas; por último, la Universidad Politécnica de Chimborazo en la ciudad de Riobamba. Luego existen varias universidades en otras provincias, hasta donde acuden los jóvenes de distintas nacionalidades originarias.

Hoy, casi todos los centros de enseñanza, ya sea primaria, secundaria y superior, reciben a los indígenas, y en algunos centros educativos de primaria y secundaria hasta promueven en estos estudiantes que mantengan su cultura y el uso de su vestimenta tradicional en lugar del uniforme institucional.

La mayoría de los intelectuales-profesionales son de la nacionalidad quichua de la sierra y unos pocos de la Amazonía, provenientes de varios de los pueblos o grupos allí residentes. Existen también intelectuales de otras nacionalidades, como los shuar, achuar, chachis, a'i o cofanes, entre otros. En cuanto a los mayores porcentajes de indígenas profesionales e intelectuales indígenas, Imbabura y Saraguro son hasta ahora hegemónicos por su mayor aceptación en el mundo mestizo y también por la diversificación y especialización laboral que poseen.

## SITUACIÓN DE LOS INTELCTUALES INDÍGENAS FRENTE A LA REALIDAD HISTÓRICA DEL ECUADOR ACTUAL Y DEL FUTURO

Los intelectuales y profesionales indígenas enfrentan varias situaciones complejas. Por un lado está el tema de su compromiso o no compromiso hacia su grupo cultural; por el otro, el problema de su inserción en la sociedad nacional, dejando de lado su identidad, y en los primeros la posible participación en los destinos del Ecuador. Todos ellos dilemas y desafíos cruzados por un factor externo a estos sujetos: la resistencia o aceptación por parte de los no indígenas.

Estos profesionales e intelectuales, por sus actividades, están inmersos en la estructura nacional, por lo tanto, sus relaciones con los mestizos ecuatorianos se dan en mejores condiciones que el resto de su grupo. La irrenunciable responsabilidad moral que se tiene como profesionales e intelectuales integrantes de una nacionalidad consiste en tener objetivos claros, en defender la cultura de los pueblos indígenas, además de exigir respeto hacia las diferencias culturales y promover el mejoramiento de la calidad de vida de los indígenas y de los sectores más pobres de la sociedad ecuatoriana.

Por su parte, las relaciones entre estos intelectuales-profesionales y los otros integrantes del grupo étnico son variadas, pues en algunos casos están íntimamente ligados a los procesos de dignificación de los indígenas, pero también existen otros alejados de su entorno familiar y cultural. En este sentido, no existe todavía una organización gremial con claras definiciones y posturas de los intelectuales indígenas a nivel nacional, a excepción del pueblo de los saraguros, quienes tienen su asociación de profesionales donde establecen lazos de unión con su pueblo mediante la identidad cultural y territorial.

En cuanto a las relaciones internacionales, se han creado condiciones a nivel organizativo y también individual para interrelacionarse, principalmente, con pueblos y organizaciones indígenas de los países de Sudamérica, creándose gestiones a nivel de los países andinos. Este es un ámbito en el que los profesionales e intelectuales indígenas están llamados a hacer contribuciones importantes.

El reto en estos tiempos modernos para los intelectuales indígenas, además de esforzarse por el desarrollo de nuestros pueblos y países, es unirse al gran movimiento plurinacional que está despertando

do en los países hermanos, sin olvidarnos de nuestra adscripción a cada nacionalidad o cultura y de pertenencia a los Estados nacionales. La defensa de nuestras identidades culturales, con el precepto de “unidad en la diversidad”, consiste en trabajar intensamente por el reconocimiento, valoración y puesta en práctica de la interculturalidad efectiva entre todos los seres humanos.

## NOTAS

- 1 CONAIE, *Proyecto Político*, Quito, CONAIE, 1994.
- 2 Corporación de Estudios y Publicaciones, *Carta Política del Estado ecuatoriano*, Quito, Corporación de Estudios y Publicaciones, 1998, p. 11.
- 3 Real Academia Española, *Diccionario de la Real Academia Española*, Vigésima Segunda Edición, Buenos Aires, Espasa Calpe, 2001.
- 4 Trabajadores agrícolas que vivían con toda su familia al interior de las haciendas, explotados sistemáticamente por el dueño o patrón de estas propiedades por generaciones.
- 5 Estelina Quinatoa Cotacachi, *Textiles de Alejandro Quinatoa*, Catálogo de exposición, Quito, OEA / Banco Central del Ecuador, 1982.

## Bibliografía

- CODENPE,  
1998 *Nuestros derechos en la Constitución*, Quito, CODENPE.
- CONAIE,  
1989 *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo*, Quito, TINCUI / CONAIE / Ediciones Abya-Yala.
- 1994 *Proyecto político*, Quito, CONAIE.
- Corporación de Estudios y Publicaciones,  
1998 *Carta Política del Estado ecuatoriano*, Quito, Corporación de Estudios y Publicaciones.
- Quinatoa Cotacachi, Estelina,  
1982 *Textiles de Alejandro Quinatoa*, Catálogo de exposición, Quito, OEA / Banco Central del Ecuador.
- Real Academia Española,  
2001 *Diccionario de la Real Academia Española*, Vigésima Segunda Edición, Buenos Aires, Espasa Calpe.
- Rodas, Raquel,  
2005 *Dolores Cacuango, gran líder del pueblo indio*, Quito, Banco Central del Ecuador.

# 9

## LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL EN LA PERSPECTIVA UNIVERSITARIA

El caso de México

*Natalio Hernández*

*El diálogo entre culturas exige  
no sólo el respeto mutuo,  
sino también un mínimo  
de conocimiento mutuo,  
que no es posible  
sin simpatía y amor*

**Raimon Panikkar**

### INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es el resultado de las conferencias que impartí en dos universidades: la Universidad Autónoma del Estado de México (2005) y la Universidad Intercultural de Chiapas (2006). Ambas conferencias enriquecieron mi visión acerca del tema de la educación intercultural en el nivel universitario. A partir de esta experiencia, estoy convencido de que las universidades constituyen espacios académicos privilegiados para imaginar y desarrollar proyectos innovadores en el campo de la investigación y la docencia. Este hecho lo he confirmado en mi actual desempeño como profesor de la materia de “Educación intercultural bilingüe, retos y desafíos”, del Programa México Nación Multicultural de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Como sabemos, por razones históricas los diferentes países de América Latina han privilegiado el pensamiento occidental europeo en la implementación y desarrollo de sus respectivos sistemas educativos y, en cambio, han soslayado el conocimiento de los pueblos originarios de América. El resultado de esto es que nos educamos más como occidentales que como mesoamericanos o mexicanos, en el caso de México.

Sin embargo, en las circunstancias actuales, nuestros países requieren con urgencia una educación que reconozca la riqueza de la diversidad cultural que los caracteriza, para la formación de las generaciones del siglo XXI. Una educación que contribuya al fortalecimiento de la identidad de nuestras sociedades nacionales en el contexto de la globalización. En palabras de Néstor García Canclini, diríamos que “es necesario educar para la multiculturalidad, o mejor para la interculturalidad. Una interculturalidad que propicie la continuidad de las pertenencias étnicas, grupales y nacionales, junto con el acceso fluido a los repertorios transnacionales difundidos por los medios urbanos y masivos de comunicación”.<sup>1</sup>

Sin duda, la educación intercultural es un proyecto en proceso de construcción. En cada uno de nuestros países se están generando iniciativas en distintos niveles educativos, con el enfoque de la educación intercultural. Lo fundamental es que la noción de una educación nacional homogeneizadora que predominó en el siglo XX, está agotada y que el paradigma de la diversidad cultural ha comenzado a vulnerar los sistemas educativos nacionales.

Animado por estos nuevos acontecimientos sociales, culturales y educativos, he decidido compartir mis modestas reflexiones y la experiencia que he venido desarrollando en el campo de la educación intercultural en los últimos diez años.<sup>2</sup> Por ello, me honra mucho la invitación que me hace la Universidad de Chile para incluir el presente ensayo en la antología que está organizando.

## DE LA EDUCACIÓN INDÍGENA A LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL

Destacados pensadores mexicanos de principios del siglo XX, entre ellos, Justo Sierra, Manuel Gamio y José Vasconcelos, proyec-

taron la idea de una nación integrada a partir de una sola lengua, en este caso el español, y una sola noción o concepto de cultura para todos los mexicanos.<sup>3</sup>

Este proyecto de unidad nacional se implementó a través de la educación, que empezó a desarrollarse con la creación de la Secretaría de Educación Pública (SEP) en 1921, cuyo primer Secretario fue, precisamente, José Vasconcelos.

Los responsables de llevar a cabo esta tarea educativa a todas las regiones del país fueron los maestros rurales, quienes en su mayoría contaban a lo sumo con estudios de educación primaria. Entre los maestros rurales de aquella época, destacan los nombres de Gregorio Torres Quintero y Rafael Ramírez,<sup>4</sup> considerados como los pioneros o iniciadores de la escuela rural mexicana.

Esta educación nacional privilegió, es decir, concedió toda la importancia al idioma español o castellano y, en cambio, prohibió el uso de las lenguas indígenas en el ámbito escolar. De esta manera, los maestros rurales de todo el país reprimían y castigaban física y psicológicamente a los alumnos que se atrevían a hablar el idioma de sus comunidades, esto es, el tarahumara, el purépecha, el maya, el náhuatl, el otomí, el zapoteco, el tzotzil, el tzeltal, etc., dentro y fuera del salón de clases.

Este hecho explica porqué, incluso en el momento actual, muchos maestros de educación primaria, y en algunos casos de secundaria, continúan pensando que las lenguas indígenas son, supuestamente, dialectos o lenguas inferiores, sin ninguna importancia para los pueblos que las hablan y para la sociedad en general. Esta actitud de menosprecio hacia las lenguas indígenas ha hecho que en muchos casos las propias comunidades piensen que efectivamente sus lenguas locales y regionales no representan ningún valor social y, en cambio, constituyen un estigma y una vergüenza para la sociedad mexicana. Afortunadamente, a finales de la década de los treinta del siglo pasado, se desarrolló una corriente lingüística que postulaba que la tarea educativa para las regiones indígenas del país sería mucho más efectiva si ésta se llevaba a cabo en la lengua materna de los niños de los diferentes pueblos originarios de México.

Concretamente, el lingüista Mauricio Swadesh implementó, en el año de 1940, un proyecto piloto de educación entre los pue-

blos purépechas de Michoacán que denominó “proyecto tarasco”, en el que la lengua purépecha era el instrumento fundamental para la alfabetización y castellanización. Esta experiencia innovadora tuvo excelentes resultados en su momento, de suerte que al crearse el Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1948, fue retomada para la capacitación de los primeros promotores culturales bilingües, quienes fueron designados para alfabetizar y castellanizar a los niños y jóvenes de sus propias comunidades.

El Centro Coordinador Indigenista de San Cristóbal de las Casas, Chiapas, fundado en 1951, fue uno de los primeros centros donde se implementó esta experiencia piloto de alfabetización y castellanización en lenguas indígenas. Buena parte de esta experiencia ha sido documentada por la Dra. Nancy Modiano en su libro *La educación indígena en los altos de Chiapas*, de 1974.<sup>5</sup>

De esta manera, el trabajo educativo que realizaron los Promotores Culturales Bilingües capacitados y supervisados por el Instituto Nacional Indigenista durante el período comprendido entre 1952 y 1963, sentó las bases para la creación del actual subsistema de educación indígena dentro de la Secretaría de Educación Pública, que opera en veintisiete Estados de la República con más de cincuenta mil maestros bilingües, atendiendo los niveles de educación preescolar y primaria bilingüe en las comunidades indígenas.

Es importante destacar que el proyecto alternativo de educación indígena, como contrapropuesta a la educación nacional homogeneizadora que predominó a lo largo del siglo pasado, no sólo amplió su cobertura a lo largo de cincuenta años, sino que también ha tenido un desarrollo cualitativo muy importante para la atención de las comunidades indígenas y, sobre todo, aportó las primeras experiencias para la conformación de un sistema pedagógico congruente con el carácter pluricultural y multilingüe de la nación mexicana en la perspectiva del siglo XXI.

Por lo mismo, conviene distinguir que la denominada “educación indígena”, en el caso de México, ha tenido tres momentos históricos importantes en su desarrollo: primero funcionó como alfabetización en lenguas indígenas para la castellanización, posteriormente, como educación bilingüe-bicultural en respuesta a la demanda que plantearon las organizaciones indígenas de los años setenta y, finalmen-

te, el actual enfoque de educación intercultural bilingüe, como resultado de las diversas experiencias comunitarias e institucionales, tanto nacionales como internacionales.

En otras palabras, podríamos decir que el actual enfoque de la educación intercultural, para todos los niveles del sistema educativo nacional que está impulsando la Secretaría de Educación Pública, es el resultado de las experiencias que se han venido generando desde el proyecto tarasco, pasando por la alfabetización en lenguas indígenas, la educación bilingüe-bicultural, hasta llegar al enfoque actual de la educación intercultural para todos.

Sylvia Schmelkes, investigadora en el campo de la educación y actualmente Titular de la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe de la Secretaría de Educación Pública, así lo confirma en un ensayo publicado en 1998, al afirmar que:

La educación intercultural bilingüe representa una ruptura sustancial dentro de la educación nacional. Porque ya no se trata de una educación para los indígenas. Ni siquiera de una educación de los indígenas. Se trata de una educación nacional intercultural. Para ello, toda nuestra educación debe prepararnos a todos, indígenas y no indígenas, a conocer, a comprender, a convivir, y ante todo, a respetarnos como iguales, a quienes tienen orígenes étnicos distintos y pertenecen a culturas distintas.<sup>6</sup>

En suma, podemos afirmar que la educación intercultural supone el diálogo entre las distintas culturas, en una relación simétrica, igualitaria, respetuosa y mutuamente enriquecedora. A mi juicio, esta es la perspectiva que debemos plantearnos como paradigma de la educación intercultural en el ámbito universitario, enriqueciendo los actuales contenidos de los planes y programas de formación profesional en los que se privilegia el estudio de otros sistemas de pensamiento y se omite el conocimiento que proviene de los pueblos de raíz mesoamericana que conforman a la actual sociedad mexicana.

En este sentido, la educación intercultural debe responder al desafío que nos plantea el movimiento indígena contemporáneo que irrumpió violentamente en enero de 1994 en Chiapas, al convocar a la sociedad nacional para la conformación de un nuevo proyecto de na-

ción en el que estén presentes todos los rostros culturales de México: un México de muchos colores, un México para todos.

La educación intercultural es, finalmente, un instrumento fundamental para hacer realidad las Reformas Constitucionales de 1992 y 2001, donde se reconoce que la “Nación Mexicana tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en los pueblos indígenas”.

## ALGUNAS EXPERIENCIAS HISTÓRICAS DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL EN LA EDUCACIÓN SUPERIOR

A partir de la conquista española se inició la confrontación de dos mundos culturales: por un lado, el mundo occidental europeo conformado por los conquistadores y colonizadores, y por el otro, el mundo cultural mesoamericano constituido por los distintos pueblos originarios de Mesoamérica. A partir de estas dos grandes vertientes culturales, la occidental y la mesoamericana, se ha venido conformando, sobre la base de encuentros y desencuentros a lo largo de cinco siglos, la sociedad mexicana que hoy tenemos.

En este contexto sociocultural, durante la Colonia y como parte del proceso de evangelización que emprendieron los primeros frailes misioneros, se fundó el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en el año de 1535. Como lo expresa Fray Bernardino de Sahagún, en su *Historia General de las Cosas de la Nueva España*,<sup>7</sup> el Colegio de Tlatelolco tenía como propósito formar a un selecto grupo de jóvenes indígenas en el estudio y registro de su propia lengua y cultura, así como en el conocimiento del latín y del español, y en general, todo lo relacionado con el mundo cultural y religioso de los conquistadores y colonizadores. De esta manera, los estudiantes del Colegio de Tlatelolco se apropiaron del alfabeto latino para la escritura de la lengua náhuatl y su correspondiente gramática, además del conocimiento y dominio de la lengua y la gramática del latín y del español.

Los mismos misioneros se dieron a la tarea de aprender la lengua náhuatl, lo que posibilitó el diálogo intercultural con sus alumnos, así como la elaboración de gramáticas y vocabularios. Esta expe-

riencia pionera con la lengua náhuatl al inicio de la Colonia, fue retomada años más tarde para la elaboración de gramáticas y la traducción del catecismo cristiano a las diferentes lenguas indígenas, durante los primeros cien años de la Colonia.<sup>8</sup>

Podemos decir ahora que en el Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco se estableció el primer diálogo intercultural, en el ámbito de la educación superior, que posibilitó a los egresados del propio Colegio ponderar su cultura en diálogo con la cultura europea y escribir las primeras obras sobre la historia antigua de México con el alfabeto latino, entre las que podemos mencionar la *Crónica Mexicana* o *Mexicayotl*, de Fernando Alvarado Tezozomoc; el *Tratado de medicina mesoamericana* escrito en náhuatl y latín por Juan Vadiano y Martín de la Cruz; y el *Nican Mopohua*, que relata la aparición de Tonantzin, la Virgen de Guadalupe, cuya autoría se atribuye a Antonio Valeriano.

Por otra parte, en el año de 1540, Don Vasco de Quiroga funda el Colegio de San Nicolás en Pátzcuaro, en el actual Estado de Michoacán, en donde instauró el estudio y conocimiento de la lengua purépecha junto con el latín y el español. Impulsó además, la Escuela de Artes y Oficios que ha trascendido hasta nuestros días como una tradición artesanal y artística de los pueblos purépechas.

Años más tarde, don Miguel Hidalgo y Costilla continúa con la labor iniciada por don Vasco de Quiroga, fortaleciendo el estudio de la lengua purépecha en el mismo Colegio de San Nicolás y él mismo aprende, además del purépecha, las lenguas náhuatl y otomí. El historiador José María de la Fuente, en su libro *Hidalgo íntimo*, se refiere a tan ilustre personaje en los siguientes términos:

La carrera literaria que hizo Hidalgo fue brillantísima, lo que no han podido negar ni sus mismos enemigos: no sólo sobresalió en filosofía, teología y demás estudios propios de su ministerio, sino que hablaba y escribía varios idiomas, tales como el francés, otomí, mexicano y tarasco, y conocía muchos ramos de la industria. A su claro talento y vasta instrucción debió el que se le confiaran en el Colegio de San Nicolás las cátedras de Filosofía y Teología, desde que era colegial y, más tarde, el cargo de tesorero del mismo establecimiento y, por último, el de rector.<sup>9</sup>

Estos primeros intentos de educación intercultural que posibilitaban el estudio de las lenguas purépechas y náhuatl, y en general el conocimiento de sus correspondientes mundos culturales en el nivel de la educación superior, fue decayendo en la medida en que la Corona Española fortaleció la política lingüística de imposición del español como única lengua del imperio.

Al consumarse la Independencia, no sólo se canceló la posibilidad de un proyecto educativo en el nivel de la educación superior desde una perspectiva intercultural, también se negó a los pueblos originarios la posibilidad de que estudiaran y fortalecieran sus lenguas y culturas a través de la educación elemental. Así, los conservadores y liberales del siglo XIX coincidieron en esta postura, en aras de lograr la unidad de la República recién establecida.

Posteriormente, durante los treinta años que duró la dictadura de Porfirio Díaz, los pueblos indígenas cayeron, prácticamente, en completo abandono en materia de atención educativa. Consecuentemente al triunfo de la Revolución Mexicana, la tarea prioritaria fue la de extender la educación elemental y rudimentaria a todos los rincones del país, con la orientación que ya ha sido expuesta antes, es decir, una educación nacional para la homogeneización cultural y lingüística del país, en detrimento del desarrollo de las lenguas y culturas originarias de México.

## LOS ACTUALES PROYECTOS DE EDUCACIÓN INTERCULTURAL EN EL NIVEL UNIVERSITARIO

La demanda de creación de universidades para los pueblos indígenas se planteó por primera vez en el Congreso Nacional de Pueblos Indígenas que se realizó en Pátzcuaro, Michoacán, en 1975. En aquel momento, en las instituciones públicas de nuestro país predominaba la idea de que los pueblos indígenas constituían un sector al margen de la sociedad nacional, por lo tanto, la educación debía contribuir a su plena incorporación e integración a la vida social, cultural, lingüística, política y económica del país. El mismo movimiento indígena reivindicaba en ese momento una educación indígena, de los indígenas y

para los indígenas, como puede leerse en los documentos emanados de los foros y congresos que se realizaron en la década de los setenta, recopilados en la antología titulada *El final del silencio*, elaborada por el dirigente mazahua Julio Garduño y publicada en 1985.<sup>10</sup>

En el umbral de este nuevo siglo, la perspectiva sociopolítica de los pueblos originarios de México ha cambiado radicalmente, como resultado de los movimientos indígenas que ocurrieron a fines del siglo XX, entre los que destacan: el Consejo Guerrerense 500 años de Resistencia Indígena, la Asamblea Nacional Indígena por la Autonomía (ANIPA) y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), entre cuyas demandas centrales se ubican la autonomía y la libre determinación, la educación intercultural bilingüe, el desarrollo sustentable y una nueva relación entre los pueblos originarios con el Estado y la sociedad nacional en su conjunto, conforme se establece en los Acuerdos de San Andrés Larraínzar, suscritos entre el Gobierno Federal y el EZLN en 1996.

Las universidades interculturales<sup>11</sup> que se han creado en nuestro país durante los últimos cinco años, se acercan en mi opinión a los objetivos de la educación intercultural, toda vez que se proponen abrir los espacios curriculares necesarios para integrar los contenidos de las culturas locales y regionales en que estas universidades se encuentran establecidas, como en el caso de la Universidad Mazahua del Estado de México, la de Mochicahui de Sinaloa, la Universidad Veracruzana Intercultural, la Universidad Intercultural de Chiapas y la Universidad Intercultural del Estado de Puebla, por sólo mencionar algunas de ellas. En este mismo campo es pionero el “Bachillerato Ayuk”<sup>12</sup> de Oaxaca, proyecto autogestionado que impulsó el dirigente del pueblo mixe Floriberto Díaz en la década de los noventa.

Sin embargo, aprecio un riesgo si es que estas universidades únicamente admiten a estudiantes de los pueblos originarios y no consideran a la población mestiza de las regiones interétnicas en donde se encuentran establecidas. Recordemos que la propuesta de educación intercultural en el momento actual exige y tiene como premisa el diálogo con los otros, de lo contrario, no tendría posibilidad de ser intercultural. En este caso, la educación intercultural, en el nivel universitario, implica la participación de la población mestiza para que, en diálogo con los portadores de las lenguas y culturas originarias, cons-

truyan las relaciones interculturales que superen los prejuicios, las actitudes racistas y excluyentes en la formación de la generación de mexicanos del siglo XXI. De no ser así estaríamos fomentando la segregación de la población indígena del conjunto de la sociedad, contrario al establecimiento de las nuevas relaciones de respeto, de reconocimiento y valoración de la diversidad cultural del país, como tarea y compromiso de todos los mexicanos.

El etnólogo José del Val, Director del Programa México Nación Multicultural de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), ha planteado de manera metafórica que la educación intercultural debe proponerse como objetivo “embarazar a la sociedad mexicana” con los contenidos de las diversas lenguas y culturas que tiene nuestro país, para que todos los mexicanos tomemos conciencia del valor que representan, las conozcamos, las valoremos y las asumamos, realmente, como una riqueza cultural de la nación. Con esta idea central de José del Val, el Programa está desarrollando de manera transversal un seminario para los alumnos de las diferentes Facultades y Bachilleratos de la propia universidad, sobre diversos temas relacionados con la realidad multicultural y multilingüe de México, desde diversas perspectivas y propuestas, con el enfoque intercultural.<sup>13</sup>

Comparto plenamente la visión que tiene José del Val acerca del multiculturalismo y su trascendencia hacia la interculturalidad. México necesita nutrirse de la fuerza cultural y los saberes milenarios que se preservan en la memoria ancestral y en la vida cotidiana de los pueblos que conforman el tejido social de nuestra nación, para que desde esa fuerza podamos construir la sociedad mexicana de este siglo, como ya lo están haciendo diversos países, entre ellos China, Japón y la India, que han sabido integrar tradición y modernidad en sus actuales proyectos de desarrollo.

La educación intercultural, en la perspectiva que ha sido planteada, debe contribuir al reconocimiento y afirmación de las identidades diferenciadas de los pueblos originarios, superando la denominación colonial de indios o indígenas para recuperar la autodesignación de pueblos ñusavi, ñahñu, ñahro, yoreme, mehpa, binizá, nguihua, purépecha, náhuatl, tenek; en fin, la autodenominación de pueblos que cuentan con lenguas e historias propias, con una visión particular del mundo, con sus propios saberes milenarios, con valores ancestrales que

fundamentan las relaciones familiares y comunitarias. Todo ello encaminado a recuperar la dignidad y la autoestima para el fortalecimiento propio y el desarrollo autogestionado y sustentable que requieren y demandan los propios pueblos y el país en general.

Por lo mismo, conviene retomar el contenido del Artículo 17 de la Declaración de la UNESCO sobre Diversidad Cultural, en el que se subraya la importancia del diálogo entre las culturas para el desarrollo de las sociedades contemporáneas. Dicho artículo expresa:

Toda creación tiene sus orígenes en las tradiciones culturales pero se desarrolla plenamente en contacto con otras. Esta es la razón por la cual el patrimonio, en todas sus formas, debe ser preservado, valorizado y transmitido a las generaciones futuras como testimonio de la experiencia y de las aspiraciones humanas, a fin de nutrir la creatividad en toda su diversidad e instaurar un verdadero diálogo entre las culturas.<sup>14</sup>

## TAREAS y COMPROMISOS DE LOS UNIVERSITARIOS EN LA PERSPECTIVA INTERCULTURAL

Finalmente, esbozaré algunas tareas y compromisos que, en mi opinión, deben asumir sistemáticamente los alumnos y profesores de las universidades interculturales.

Un elemento central en la formación profesional intercultural debe ser el conocimiento y dominio pleno de la lengua propia, a la par del español y otras lenguas extranjeras. Las razones son muchas. La lengua nos permite nombrar el mundo: nuestro entorno social, natural, cosmogónico y espiritual. Es decir, nos sirve para relacionarnos con la familia y la comunidad a la que pertenecemos; para nombrar y codificar la naturaleza que nos rodea: nombrar los árboles, las plantas, los animales, las estrellas, el cosmos; también para invocar a los dioses según la cultura a la que pertenecemos. En otras palabras, la lengua preserva la memoria oral, permite nombrar el universo simbólico de cada pueblo y proporciona una identidad propia, una forma particular de ser, de pensar y de concebir el mundo.<sup>15</sup> En fin, cada lengua es como un ordenador de las ideas y conocimientos, también una especie de

ventana para mirar y admirar otros mundos. Por eso, como lo ha dicho de manera poética Don Miguel León-Portilla, cuando muere una lengua, la humanidad se empobrece.<sup>16</sup>

Para reiterar la importancia que tiene la lengua propia, tanto para la persona que la habla como para el pueblo al que pertenece, cito al poeta siciliano Ignacio Buttita, quien escribió en el siglo pasado el siguiente poema:

Encadenad  
a un pueblo,  
despojadlo,  
tapadle la boca,  
todavía es libre.

Privadlo de su trabajo,  
de su pasaporte,  
de la mesa donde come,  
del lecho donde duerme,  
y todavía es rico.

Un pueblo  
se vuelve pobre y esclavo  
cuando le roban la lengua  
heredada de sus padres:  
(entonces) está perdido para siempre.<sup>17</sup>

La educación intercultural implica también el estudio y conocimiento de la cultura de los pueblos originarios, más allá del carácter historicista y etnográfico con que se aborda actualmente en las escuelas de educación básica, incluso en la educación media y superior. Para ello, se requiere asumir una actitud de humildad y honestidad profesional, para lograr nuevos aprendizajes y entender lógicas distintas, descubrir otros valores sociales y espirituales, comprender sistemas de pensamiento diferentes a los de la cultura occidental en la cual transcurre toda nuestra educación formal, desde el nivel preescolar hasta el nivel universitario.

Todo ello enriquecerá nuestra formación personal y profesional, como ha acontecido con distinguidas personalidades del mundo académico, como en el caso del Dr. Miguel León-Portilla, al investigar y aprender la lengua y cultura náhuatl; del escritor Carlos Monte-

mayor, al hablar la lengua maya y conocer su literatura; del Obispo don Samuel Ruiz, quien a través del aprendizaje de las lenguas tzeltal y tzotzil ha logrado comprender y valorar mejor todavía el mundo espiritual de los pueblos mayas del Estado de Chiapas. Don Carlos Lekendorfs, por su parte, ha logrado comprender la forma de ser de los tojolabales de Chiapas, a partir del estudio, aprendizaje y conocimiento de su lengua. Son varios los ejemplos de personajes antiguos y contemporáneos que han logrado enriquecerse culturalmente, aportando a un camino nuevo caracterizado por el respeto y la mejor convivencia en la diversidad, conociendo y valorando otros mundos culturales.

También los propios portadores de las lenguas y culturas de los diferentes pueblos originarios de Chiapas han hecho aportes significativos en el conocimiento y difusión de su lengua y cultura. Citaré algunos ejemplos: la obra antropológica titulada *El mundo numinoso de los mayas*, tesis doctoral del pensador tzotzil Jacinto Arias, escrita en la década de los setenta;<sup>18</sup> la promoción y difusión cultural de *Sna Sibajom* “La Casa del Escritor Maya”; así como los trabajos lingüísticos y literarios que está realizando el Centro de Lenguas, Arte y Literatura Indígena, hechos e iniciativas que en su conjunto contribuyen a enriquecer el camino del diálogo intercultural que ha iniciado ya la Universidad Intercultural del Estado de Chiapas.<sup>19</sup>

Otra tarea importante es la recuperación de las historias locales tradicionales que dan cuenta de los orígenes y los mitos fundacionales de los pueblos. Como bien sabemos, todo pueblo que conoce su pasado, entiende mejor su presente y puede imaginar y proyectar mejor su futuro. Es tiempo, entonces, de que los pueblos originarios recuperen y reescriban su propia historia, porque el conjunto de esas historias fortalecen a México y la enriquecen como nación multicultural. Esta experiencia, me parece, se ha empezado a producir en Chiapas a partir de la obra titulada *Nuestra Raíz*, de Jan de Vos, obra multilingüe escrita en las lenguas tzeltal, tzotzil, tojolabal y español, un libro que relata la historia de los pueblos mayas de Chiapas desde una perspectiva y una narrativa propia.<sup>20</sup>

El registro de los distintos conocimientos y saberes de los pueblos originarios es otra de las tareas fundamentales de la educación intercultural en la perspectiva universitaria. Los proyectos de desarrollo sustentable que muchos pueblos están llevando a cabo actualmente,

se fundamentan en el conocimiento que tienen de la ecología, de los ciclos agrícolas, de las plantas medicinales, de los bosques, en fin, conocimientos ancestrales que en muchos casos han sido poco estudiados, con frecuencia desaprovechados y muy poco difundidos.

## PALABRAS FINALES

Sirvan estas reflexiones y aportaciones al tema de la educación intercultural en el nivel de la educación superior, para que los alumnos y maestros de las universidades interculturales se motiven y se decidan a estudiar, actualizar y proyectar el bagaje cultural que nos legaron los antiguos pueblos, para que en diálogo con otras lenguas y culturas de México y del mundo, enriquezcan su formación profesional y contribuyan al desarrollo de sus pueblos en los términos en que lo expresa Raúl Fornet-Betancourt:

El desafío del diálogo intercultural radica precisamente en que el reconocimiento de la diversidad y de las tradiciones indígenas no se convierta simplemente en un asunto del pasado, sino que tengan la posibilidad y el derecho de autodeterminación en el futuro. Lo cual significa participación política en todos los niveles de la organización del mundo de hoy.<sup>21</sup>

Afortunadamente, el *Sakve'* –“Camino blanco” o “camino del conocimiento”– que sirvió de paradigma para el desarrollo de la antigua civilización maya, hoy en día está siendo retomado por los pueblos mayas de Guatemala, Belice, Yucatán, Campeche y Quintana Roo, para la formulación de su proyecto social contemporáneo, de cara al reconocimiento de la diversidad como fuente de imaginación y creatividad en el nuevo milenio.<sup>22</sup>

Por mi parte, estoy convencido de que las universidades en general y las universidades interculturales en particular, constituyen espacios académicos privilegiados para pensar, imaginar y desarrollar nuevos modelos en el campo de las ciencias sociales, de la cultura, de la educación, del arte y del desarrollo sustentable, en la perspectiva del

diálogo intercultural y de los nuevos desafíos que nos plantean las sociedades multiculturales del siglo XXI.

## NOTAS

- 1 Néstor García Canclini, *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 190.
- 2 El conflicto armado de Chiapas me marcó profundamente al igual que a muchos mexicanos. Por este motivo, participé en las Mesas de Diálogo para la elaboración de los Acuerdos de San Andrés Larrainzar en el tema de educación intercultural.
- 3 Entre otras obras, puede leerse, de Manuel Gamio, *Forjando Patria*, México D.F., Porrúa, 1982.
- 4 Es importante leer el texto de Rafael Ramírez, *Como dar a todo México un idioma*, México D.F., SEP, 1928, para conocer la hegemonía lingüística que tuvo el español o castellano en la integración de la nación mexicana durante el siglo XX.
- 5 Nancy Modiano, *La educación indígena en los altos de Chiapas*, México D.F., Instituto Nacional Indigenista, 1974.
- 6 Sylvia Schmelkes, en Natalio Hernández, *In tlahtoli, in ohtli. La palabra, el camino. Memoria y destino de los pueblos indígenas*, México D.F., Plaza y Valdés, 1998, p. 81.
- 7 Bernardino de Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México D.F., Porrúa, 1982, pp. 583-584.
- 8 Bárbara Cifuentes, *Multilingüismo a través de la historia*, México D.F., Colección Historia de los Pueblos Indígenas de México, CIESAS / INI, 1998.
- 9 José María de la Fuente, "Hidalgo íntimo", en Gabriel Méndez Plancarte, *Hidalgo reformador intelectual*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, pp. 16-17.
- 10 Julio Garduño, comp., *El final del silencio*, México D.F., Premiá, 1985.
- 11 La Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe, de la Secretaría de Educación Pública, se creó el 22 enero de 2001 por acuerdo del Presidente de la República y tiene, entre otras atribuciones, promover la participación de las entidades federativas y municipios, así como de los diferentes sectores de la sociedad, pueblos y comunidades indígenas, en el desarrollo de la educación intercultural bilingüe.
- 12 Ayuk es la autodenominación del pueblo mixe.
- 13 El Programa Universitario México Nación Multicultural de la UNAM y el Programa de Formación en Educación Intercultural Bilingüe para los Países Andinos (PROEIB-Andes), realizaron en Tepoztlán, Morelos, en marzo de 2007, el Encuentro Internacional de Universidades Interculturales e Indígenas de América Latina: Seminario de Expertos.
- 14 UNESCO, *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural*, París, 2001, en <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160m.pdf>

- 15 México cuenta actualmente con la Ley General de Derechos de los Pueblos Indígenas, publicada en el Diario Oficial de la Federación Mexicana el 13 de marzo de 2003. La misma Ley contempla la creación del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, que empezó a operar en el 2004.
- 16 Me refiero al poema “Ihcuac polihui tlahtoli/ Cuando muere una lengua”, que puede leerse en Natalio Hernández, *El despertar de nuestras lenguas*, México D.F., Diana, 2002, pp. 147-148.
- 17 Ignacio Buttita, en Nefi Fernández Acosta, *et al.*, *Día internacional de la lengua materna. Documentos internacionales y nacionales*, México, Comisión de Asuntos Indígenas de la Cámara de Diputados y otras instituciones, 21 de febrero de 2002.
- 18 Jacinto Arias, *El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios contemporáneos*, México D.F., Secretaría de Educación Pública / Sepsetentas, 1975.
- 19 A nivel nacional existe la Organización de Escritores en Lenguas Indígenas, A. C. (ELIAC), cuyas acciones han trascendido a toda América Latina.
- 20 Jan de Vos, *Nuestra Raíz / Ja Kechtiki / Te Jlohpt'ik, Kibeltik, Lakwi'*, México D.F., CIESAS / Clío, 2001.
- 21 Varios autores, *Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, México D.F., Consorcio Intercultural, 2004, p. 47.
- 22 Se encuentra en proceso de organización la Universidad Maya de Guatemala que, indudablemente, se fundamenta en el pensamiento antiguo y contemporáneo de los pueblos mayas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arias, Jacinto,  
1975 *El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios contemporáneos*, México D.F., Secretaría de Educación Pública / Sepsetentas.
- Cifuentes, Bárbara,  
1998 *Multilingüismo a través de la historia*, México D.F., CIESAS / INI.
- Fernández Acosta, Nefi, *et al.*  
2002 *Día internacional de la lengua materna. Documentos internacionales y nacionales*, México D.F., LVII Legislatura Cámara de Diputados - Comisión de Asuntos Indígenas.
- Gamio, Manuel,  
1982 *Forjando Patria*, México, Porrúa.
- García Canclini, Néstor,  
2004 *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*, Barcelona, Gedisa.
- Garduño, Julio, comp.,  
1985 *El final del silencio*, México D.F., Premiá.

- Hernández, Natalio,  
1998 *In tlahtoli, in ohtli. La palabra, el camino. Memoria y destino de los pueblos indígenas*, México D.F., Plaza y Valdés.
- 2002 *El Despertar de Nuestras Lenguas*, México D.F., Diana.
- Modiano, Nancy,  
1974 *La educación indígena en los altos de Chiapas*, México D.F., Instituto Nacional Indigenista.
- Méndez Plancarte, Gabriel,  
2003 *Hidalgo reformador intelectual*, México D.F., Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ramírez, Rafael,  
1928 *Como dar a todo México un idioma*, México D.F., SEP.
- Sahagún, Bernardino,  
1982 *Historia General de las Cosas de la Nueva España*, México D.F., Porrúa.
- UNESCO,  
2001 *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural*, París, en <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127160m.pdf>
- Varios autores,  
2004 *Reflexiones de Raúl Fornet-Betancourt sobre el concepto de interculturalidad*, México D.F., Consorcio Intercultural.
- Vos, Jan de,  
2001 *Nuestra Raíz / Ja Kechtiki / Te Jlohpt'ik, Kibeltik, Lakwi'*, México D.F., CIESAS/Clío.



**LUCHAS Y RESISTENCIAS:  
DE LA ERA COLONIAL  
A LA ERA GLOBAL**





## VENANCIO COÑUEPAN: ÑIZOL LONGKO, LÍDER REGIONAL, HOMBRE DE ESTADO

RESPLANDOR Y ECLIPSE DE LA CORPORACIÓN  
ARAUCANA EN MEDIO SIGLO DE ORGANIZACIÓN  
INDÍGENA EN EL SUR DE CHILE (1938-1968)<sup>1</sup>

*José Ancan Jara*

*Le hicieron la misa ahí en la iglesia... arrastraban y tiraban la carroza, y de repente, antes de llegar al cementerio, como que se asustaron los caballos y un caballo siguió y el otro paró... entonces dijeron todos que esto es una señal, esta Corporación a lo mejor se va a dividir... y [fue] lo que más adelante pasó, empezaron a formar otras instituciones... y como que casi se deshace todo el movimiento...*

**Don Heriberto Manquilef Coñuepan<sup>2</sup>**

### LA MEMORIA DIFUMINADA

Durante el ejercicio de sus funciones como diputado de la República por un tercer período, a fines de abril de 1968, la muerte sorprendió a Venancio Coñuepan Paillal (1906-1968), líder principal de la tal vez más importante organización mapuche del siglo XX en Chile: la Corporación Araucana.<sup>3</sup> Pese a la importancia y al peso político tanto

regional como nacional que tuvo esta entidad durante más de tres décadas y particularmente para las actuales generaciones mapuche, la trayectoria de la CA y en especial la evocación de su conductor, se confunden en el olvido y la tergiversación. Lo mismo ocurre con la figura de Manuel Aburto Panguilef y su Federación Araucana, con quienes fueron contemporáneos y hasta compañeros de ruta en un lapso significativo de tiempo. Sólo en la mención eventual de algunos protagonistas cercanos o indirectos permanece fija la imagen del carisma de ambos líderes, articulada sobre la base de una sintonía fina con formas culturales tradicionales mapuche y, sobre todo, por los triunfos electorales y otros logros políticos en el caso de los “coñuepanistas”.

No obstante esta omisión, disponemos hoy de datos concretos e indesmentibles: la CA, mediante una estrategia y una política de alianzas elaborada autónomamente en su momento de apogeo, a principios del segundo gobierno de Carlos Ibáñez del Campo (1952-1958), llegó a tener casi simultáneamente un ministro de Estado (Coñuepan en el Ministerio de Tierras y Colonización), dos diputados (Esteban Romero y José Cayupi), dieciseis regidores elegidos en las diversas comunas de las actuales regiones de La Araucanía y Los Lagos, más algunos gobernadores departamentales designados. Todo ello es muestra de la solvencia alcanzada por la entidad, constituida por una sólida base organizada en torno a más de 150 Grupos Regionales<sup>4</sup> que asociaban a miles de habitantes de sectores rurales, desde Arauco hasta Chiloé.

Resulta contradictoria esta pérdida de memoria acerca de la CA, más aún cuando la mayoría de sus reivindicaciones y logros continúan vigentes para los planteamientos del movimiento mapuche actual. Tanto o más complejo que lo anterior resulta para los activistas mapuche actuales analizar con mediana imparcialidad la figura del líder central y su círculo de poder inmediato, el denominado Grupo Central.

Constituida como tal en el año 1938, pero con orígenes más remotos —que arrancan con la creación en 1910 de la primera organización mapuche no tradicional de este siglo, la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía— la historia de la CA está signada por su itinerario organizacional, pero en especial por llevar a la práctica con éxito un programa político propio, cuyos hitos y objetivos cumplidos no han sido superados por organización alguna hasta ahora. Este enfo-

que y práctica política, de la cual con toda seguridad, se asuma o no, es heredero el movimiento posterior, pudo generar un discurso y una estrategia que no sólo permeó a la sociedad mapuche de su tiempo, sino también a parte importante de la sociedad regional y por extensión al aparato estatal. Tal influencia se dio en distintas esferas, principalmente en el surgimiento de una política pública y una institucionalidad conocida a partir de entonces como “indigenismo de Estado”, que a retazos permanece vigente.

A partir de los cambios sociopolíticos ocurridos a mediados de los años sesenta del pasado siglo, se empieza a producir una paulatina escisión entre la base social indígena y la dirigencia organizada posterior, que desde entonces ha estado hegemonizada en su discurso público por posiciones cercanas a la izquierda. Tal situación, a modo de hipótesis general enunciada en estas páginas, tiene directa relación con la última etapa del ciclo vital de la CA (a mediados de dicha década precisamente) que tal vez haya provocado, entre otras cosas, que el antiguo electorado rural “duro” de los “coñuepanistas” derivara desde entonces en una ruptura con las orgánicas mapuche, adhiriendo electoralmente a los mutados herederos de sus antiguos aliados conservadores, indisolublemente comprometidos con su pasado reciente debido al rol que jugaron en la dictadura militar de Pinochet.

Una de las tantas consecuencias de aquella fractura al interior de la sociedad mapuche, es a nuestro juicio la incapacidad demostrada por los diversos actores formales actuales para calibrar con justicia la evolución histórica del movimiento mapuche contemporáneo y puntualmente de la CA. Contrariamente, se ha optado por reducir su trayectoria a una visión simplista. Dicha visión ha sido fomentada al interior de las diferentes organizaciones mapuche del período posterior al golpe militar de 1973 y también por los escasos estudios sobre este tema.<sup>5</sup> Lo usual ha sido la mención mecánica de las alianzas de la CA con la derecha conservadora del período y, por lo tanto, evaluar su recorrido bajo el prisma de lo que ahora es “políticamente correcto”. Por el contrario, pensamos que un análisis serio y objetivo del asunto debe considerar un tratamiento más amplio. Así, tanto como las huellas tangibles, es imprescindible la indagación en el terreno de la informalidad mapuche, que aquí entendemos como el dinámico y complejo universo de relaciones socioculturales internas, y abordar estos fenó-

menos desde las particulares interpretaciones que nos entregan sus protagonistas, quienes desde el prisma de la tradición se pronuncian sobre las situaciones y contextos que envolvieron las actuaciones públicas de sus líderes en la sociedad dominante.

Importa de modo particular poder indagar en aspectos como el surgimiento y consolidación de los liderazgos que demostraron eficiencia y legitimidad en vastos sectores y, al mismo tiempo, contradicción en otros. En este sentido, resulta especialmente sugerente la figura de Venancio Coñuepan en su rol de caudillo y conductor político “moderno”, quien en su actuar público y privado era capaz de realizar una peculiar síntesis entre una gestualidad ligada a las tradiciones histórico-culturales mapuche de la época independiente,<sup>6</sup> de las cuales él era personalmente portador. Y por otra parte, ver cómo esos atributos e investiduras de poder le posibilitaron legitimarse dentro de los poderes constituidos y fácticos de la sociedad *wingka*<sup>7</sup> de su tiempo. Según creemos, esta práctica organizacional de la CA, manifestada en esa distintiva simbiosis de elementos culturales propios y ajenos –según la terminología de Bonfil Batalla–<sup>8</sup> en este caso se tradujo en un particular tipo de jefatura o “liturgia” organizacional, comportamientos y relaciones tanto al interior del movimiento mapuche, como en el conjunto de relaciones con distintos actores de la sociedad regional y nacional de su época.

Los elementos principales de nuestro análisis han sido provistos por diversos testimonios de protagonistas directos del período, recopilados entre los años 1997 y 1998, los que han sido confrontados con otras fuentes como noticias de prensa y los escasos estudios sobre el tema. Se plantea un ejercicio de extrapolación entre la fase “dorada” de la CA, la cual podríamos situar entre los años 1945 y 1957,<sup>9</sup> cuyo hito más sobresaliente fue la creación del DASIN (Dirección de Asuntos Indígenas) en 1953, dirigida por Coñuepan desde su creación hasta el final del gobierno de Carlos Ibáñez del Campo, y la arremetida contra la organización inmediatamente después de ese hito, iniciándose su declive a mediados de los años cincuenta, proceso que alcanza su punto cúlmine con la muerte de Coñuepan en 1968. El análisis que a continuación se presenta consiste en una mirada crítica de los protagonistas y su tiempo, mientras que el objetivo indisimulado es tratar de aportar nuevos elementos para el debate mapuche actual.

## PALABRAS QUE LLEGAN AL CORAZÓN: CUANDO LA TRADICIÓN ALCANZÓ AL PARLAMENTO

*Realmente era un longko Venancio Coñuepan: inteligente, los mensajes precisos, contundente... en ninguna parte tenía duda de lo que estaba diciendo. Y todos eran de esa filosofía, de esa concepción de planteamiento, de discurso, de mensajes. Pero el hombre que se destacaba sí, era don Venancio. Mi papá después de la reunión comentaba, analizaba a su longko “müna kümen ti dugun fütä Venancio”, “que bien sacó su palabra, müna kümentui” “müna piukentukunfal may, que llega al corazón”, no se olvidaba.*

Don Pedro Marín Melío<sup>10</sup>

El modelo de jefatura implementado por Coñuepan al interior de la CA, basaba su efectividad no en un autocratismo de generación espontánea, sino más bien en una llamativa solución de continuidad, que ligaba su accionar político en la arena nacional con las más arraigadas maneras de detentar el poder dentro de la cultura mapuche tradicional. Muchos testimonios lo expresan con elocuencia: para mucha gente no existía ni Corporación Araucana, ni Movimiento Indigenista de Chile, lo que existía era el “coñuepanismo”, así como “coñuepanistas” eran denominados sus seguidores.

Uno de los factores que gatilló la masiva adhesión de la base social mapuche a los postulados tanto de la CA como de la Federación Araucana de Aburto Panguilef, fue que en el período de mayor presencia pública de ambas orgánicas aún se palpaba el impacto de la derrota político-militar de fines del siglo XIX. Dada la cercanía de este quiebre, estaban frescas en la memoria las historias de despojo y violencia, especialmente cruel durante el Proceso de Radicación (1884-1929). Sin embargo, así como esas reducciones fueron el símbolo de aquel descalabro, también lo fue que ellas operaron –sin proponérselo las nuevas autoridades– como una especie de refugios que posibilitaron la reproducción de varias formas culturales anteriores.

Un aspecto particularmente destacado de esta propagación cultural postreduccional fue la persistencia y hasta acentuación de ciertos rasgos de la manera antigua de ejercer el poder. En efecto, la figura de la autoridad tradicional mapuche (*longko*), si bien fue interrumpida en su desarrollo natural –como toda la cultura mapuche autónoma– pudo perdurar e incluso tener validez “legal” en los tiempos de apogeo de la CA, debido a que el Estado chileno la legitimó en el Proceso de Radicación y entrega de los Títulos de Merced. Estos documentos, que como se sabe fueron otorgados al jefe (*longko*) y a su familia extensa, eran heredados, al igual que el cargo, por el hijo mayor de ese jefe. De esta forma, la sucesión hereditaria transformó a los detentores de semejante poder (mientras no fueron divididas las reducciones, la gran reivindicación de la CA), en autoridades reconocidas al interior de las reducciones y en los representantes de ellas ante las distintas autoridades establecidas.

Eran precisamente estas autoridades mapuche las que se convirtieron en los interlocutores privilegiados del discurso y la acción organizativa de la CA. Obviamente estos agentes ya no eran los mismos jefes que conocieron los primeros europeos en llegar a estas tierras y tampoco la sociedad que en plena vitalidad fue trastocada a fines del siglo XIX, sin embargo, cierta lógica de detentación del poder se mantenía, principalmente los vínculos parentales como mecanismo privilegiado para establecer alianzas y el rol de los hombres adultos en la toma de decisiones.

Al momento de la ocupación existía una evidente y progresiva distinción entre los llamados *ñizol longko* (*longko* principales), los *longko* menores subordinados a estos, y los simples *kona*, que eran guerreros y trabajadores de los *longko* a los que rendían potestad. Esto se debió a la concentración del poder que se desarrolló en la sociedad mapuche a partir del siglo XVI, resultado de la masiva introducción de una economía ganadera y a la expansión geográfica y cultural hacia las tierras de *Puel Mapu* (actual territorio argentino). Entonces, el poder político del *longko* se acrecentó con bienes materiales íntimamente asociados a un peculiar sentido del honor y prestigio. El testimonio del tiempo independiente así lo dice:

<p>Kuyfi mollfüñ mew küpalu ta che ka ñi weychafe ngefel ta awkan mew ka ñi ülmen ngen mew, femngechi dungu mew müten kimngekefuy ñi kümeke che ngen. Kom pu mapuche allkütukefuy ka ayükefuy femngechi dungu.</p>	<p>La antigüedad de una familia y su pasado conocido en la guerra y en la posesión de bienes de fortuna, constituían la nobleza araucana. Los indígenas tenían un marcado apego y respeto a esta nobleza.<sup>11</sup></p>
--	--

Ese era el tipo de autoridad tradicional al cual apelaba la CA, utilizando mecanismos tradicionales de convocatoria popular que constantemente se reactualizaban ante un auditorio culturalmente pre-dispuesto. Los antiguos jefes de familias amplias del siglo XIX eran personajes tan cercanos en el tiempo como lo fueron los antepasados directos de la mayoría de los dirigentes de la plana mayor de la CA. Por lo tanto, la remembranza del “tiempo de los antiguos” estaba todavía muy viva en los años de mayor éxito de la CA. La apelación y despliegue de aquellos dispositivos de poder tradicional, constituyó uno de los factores más decisivos en el arraigo social y eficacia de su estrategia.

La gente percibía a Venancio Coñuepan como portador de tres atributos importantes según los preceptos ancestrales: era descendiente directo de *ñizol longko* (jefe principal), también *ülmen* (prestigioso y acaudalado), y *wewpife* (buen orador). Tales facultades otorgaban una incontrarrestable carga de prestigio y poder que corría paralelo a su ascenso y reconocimiento en la sociedad regional de la época. Todos los antepasados de Coñuepan fueron importantes *ñizol longko*, su bisabuelo, del mismo nombre, aparece mencionado en crónicas y relatos de principios del siglo XIX en calidad de aliado de los patriotas chilenos en la Guerra de Independencia. En todos estos documentos, la imagen es la de un *longko* poderoso, valiente y de buena oratoria:

<p>1. Fenancio Koñuepang ta nierkefuy ñi mapu chew ñi mülen ta Küllem ka Rüngako chi lewfü, Chollcholl püle. 2. Petu weche wentru ngen kawchulefuy ta awkan mew. [...] 7. Pu keneral ta poyekefeyu ñi wenüy ngen ka weychafe ngen. Nükefuy suelto oficial reke.</p>	<p>1. Venancio Koñuepang poseía sus dominios de cacique en la zona comprendida entre los ríos Küllem y Rüngako, en Chollcholl. 2. Desde joven se había distinguido por su inclinación a la guerra. [...] 7. Los generales lo apreciaban como amigo y defensor de la patria. Tenía sueldo como oficial.<sup>12</sup></p>
---	---

Una doble y contradictoria condición rodeó desde siempre al linaje de los Coñuepan: reconocimiento al interior del mundo mapuche y un histórico pacto de fidelidad con los militares chilenos, el cual si bien les significó una serie de prerrogativas, hizo crisis al momento de la invasión final del territorio mapuche. El tío paterno del dirigente de la CA, según sabemos, recibió el título simbólico de Cacique General de la Araucanía de manos del general chileno de la ocupación Gregorio Urrutia, con el fin de que sirviera de contrapeso a los *longko* que mayoritariamente decidieron participar en el último *Malon*<sup>13</sup> de noviembre de 1881. Semejante desempeño derivó en una fisura de voluntades al interior de la sociedad mapuche que en lo particular significó un choque de ese Venancio con su propio hermano, Millapan. Metafórico trance, que en una lectura simple podría transformarse en la maniquea separación entre mapuche “leales” y “traidores” a la causa, hecho que habría “condenado” de antemano a Venancio Coñuepan Pailal por las actuaciones de sus antepasados, otorgándole la fácil clasificación de “integracionista”. Pero como sabemos, los procesos históricos y el cometido de los individuos que los protagonizan son mucho más complejos. Pese a esto, aquella delicada cuestión aún se presta para juicios de valor por parte de las actuales generaciones mapuche. Los relatos coinciden en hacer ver que ese punto también fue motivo recurrente de discusión en la trastienda de los propios dirigentes de la CA, según lo dejan entrever los testimonios recogidos:

Por historia de mi tío, dice que el abuelo de Venancio Coñuepan fue un cacique para mi modo de ver previsor, en el sentido de que cuando se fundó Temuko dicen que el Cacique Coñuepan no quiso hacer levantamiento contra el ejército *wingka*. No era tanto por el temor al ejército, sino que él miró más la vida de su gente, tanta juventud que va a morir... hizo las consultas con los caciques de menor rango, pero con el planteamiento de él encontró eco y se hizo la presentación que se llamaba en esa época, presentación ante la autoridad *wingka* en la fundación de Temuko y se ganó prestigio Coñuepan... fue respetado por los militares. (Don Pedro Marín Melío).

Una opinión distinta es la que nos presenta don Antonio Mulato Ñunque, uno de los jóvenes que encabezó la escisión de

la CA en 1957, convirtiéndose desde entonces en enemigo político de Coñuepan:

Traidor por la actitud que tomó el abuelo de Coñuepan con respecto a la Pacificación, una actitud realmente peligrosa, favoreció al ejército español primero y después al ejército chileno y fue el gobierno chileno quién le dio calidad al abuelo de Venancio Coñuepan y General más encima, es decir jefe de todos los *longko* mapuche, pero el fin era tenerlo como aliado, dividir las fuerzas mapuche en contra del Imperio, favorecer la Pacificación.

Al parecer, en la plana mayor de la CA no existía consenso acerca de tan escabrosa materia (los otros dos más importantes dirigentes de la CA que también llegaron al Parlamento, Esteban Romero y José Cayupi Catrilaf, eran descendientes de familias de *longko* cuya trayectoria política fue la contraria, ya que se destacaron en la resistencia a la ocupación militar chilena). Discusiones más, discusiones menos, lo cierto es que este debate no trascendió a la opinión pública de la época. En cualquier caso, pareció importar más lo indiscutible que era su condición de poder y prestigio heredados, paradójicamente legitimados de manera involuntaria desde mucho antes de la ocupación por los militares chilenos.

Refuerzo seguro de dicha situación fue la sólida posición económica que detentaban los integrantes del Grupo Central de la CA. En el contexto de una sociedad mapuche campesinizada y empobrecida tras la derrota, la propiedad de un número importante de tierras de parte de los Coñuepan pesaba. Su herencia, producto de la ventajosa situación en que quedó su tío en el Proceso de Radicación, estaba constituida por más de 400 hectáreas situadas en los sectores de Pitirako y Pewchen, cerca de Chol Chol. Esa situación le valió a Coñuepan ser percibido por sus contemporáneos como *ülmen* (rico), a lo que se sumó que Coñuepan recibió educación formal con los misioneros anglicanos instalados en Chol Chol. A principios del siglo XX, acceder a este tipo de instrucción, que en lo substancial significaba dominio hablado y escrito del castellano, era un privilegio al que muy pocas personas mapuche podían acceder. Aquella condición, unida a la de su origen familiar, le permitió insertarse rápidamente en el ámbito urbano de la

ciudad de Temuko y alcanzar prestigio en una sociedad regional profundamente racista. Según los testimonios, el atributo principal que le valió este ascenso fue su capacidad de interacción social con personas de muy distintas esferas, incluyendo las del poder administrativo, político y económico de la zona. Así pudo escalar posiciones desde cargos muy marginales hasta llegar a ser Gerente General de la representación regional de una importante firma automotriz (la Ford).

Los testimonios coinciden en describir a Coñuepan con atributos de personalidad que en ningún caso lo hacían pasar desapercibido, menos en el contexto de las reuniones que se hacían en las reducciones. Al relatar la impresión de la primera vez en que vio a Coñuepan y los demás dirigentes de la CA en una reunión del Grupo Regional No. 4 de Wilío, don Pedro Marín recuerda:

[Llamó la atención] su vestimenta, su presentación... Coñuepan era un hombre buen mozo, de tez blanca como le comentaba la otra vez... como un mapuche así era una admiración para mí, bien vestido, muy elegante, José Cayupi igual, o sea la comitiva andaba al mismo nivel.

Esta base cultural tradicional constituía un referente al cual creemos que los máximos dirigentes de la CA estaban “obligados”, de ahí el surgimiento de una gestualidad que hoy sería caracterizada como “intercultural”, la cual se desplegab a e incluso se acentuaba en ambientes que no eran exclusivamente mapuche, como las marchas y concentraciones realizadas en Temuko y otras ciudades:

los discursos de Coñuepan siempre fueron bilingües, primero él hablaba en mapuche a todos... habían mapuche que no entendían el castellano... entonces él hablaba en los dos idiomas, pero perfecto en realidad [...] el *palin* y el *purrin* siempre se hizo, incluso cuando íbamos en la calle, se iba danzando, *purruquian-do* (bailando) hasta que se llegaba al otro extremo. (Don Armando Nahuelpan).<sup>14</sup>

El reforzamiento y utilización del idioma propio en contextos no tradicionales fue también un logro de esos años, incluso en el mismo Parlamento se utilizaba el mapuzungun para hacer algunas in-

tervenciones. Don O'Higgins Cachaña, militante de la juventud de la CA, relata:

en ese tiempo nosotros practicábamos nuestro idioma, recuerdo cuando éramos todos jóvenes participábamos en las reuniones sociales, incluso cuando llegábamos al club Alemán [de Temuko], los alemanes hablaban su idioma y nosotros hablábamos nuestro idioma, muchos de ellos se levantaban y nos venían a felicitar.

Esta utilización e incluso ostentación pública del idioma mapuche era incentivada en gran medida por la convicción de legitimidad que existía en el ambiente con respecto a la ocupación efectiva de los espacios institucionales, como fueron, por ejemplo, la Dirección de Asuntos Indígenas (DASIN). Si el manejo del mapuzungun era tan importante fue porque en esos tiempos –las décadas del treinta al cincuenta– prácticamente la totalidad de la población mapuche lo tenía como idioma materno, especialmente en el tramo de población que participaba efectivamente en la toma de decisiones, es decir, los hombres adultos.

La estrategia política de la vía electoral seguida desde sus inicios por la CA, comprobó en la práctica su eficacia, especialmente en los años cuarenta. Su método reivindicativo, mezcla de una efectiva organización de bases y una astuta alianza política con los sectores conservadores, se cristalizó en el apoyo electoral y posterior retribución en cargos y privilegios obtenidos de parte de los Ibañistas en su ascenso al poder. Dichas alianzas y negociaciones al más alto nivel, sin precedentes en la historia política mapuche a partir de la anexión, catapultaron hacia las esferas del gobierno central las demandas históricas de la organización.

Este ascenso vertiginoso tiene su origen en el éxito de una estrategia que encontró en las reducciones afectadas por conflictos permanentes de pérdidas de tierras y la amenaza latente de la división, un terreno fértil que fructificó en una movilización de bases adecuadas según los preceptos de la tradición. Así mismo, y vistas las cosas desde el ángulo de la historia política chilena, se debe reconocer que la conquista de espacios de representatividad encontró condiciones políticas ade-

cuadas en el escenario nacional.<sup>15</sup> De esta manera se podría calibrar y explicar el ventajoso pacto electoral que catapultó a Coñuepan a ocupar por algunos meses el cargo de Ministro de Tierras y Colonización a principios del segundo gobierno de Ibáñez.

Marzo de 1953 es sin duda el hito fundamental de aquel proceso, el momento cumbre de la estrategia seguida por la CA desde que decidieron participar en el proceso político chileno y obtener, desde ahí, cuotas de poder para hacer cumplir sus objetivos, que a grandes rasgos contemplaban: 1. Detención del proceso de división de las reducciones; 2. Creación del DASIN; 3. Ampliación de las tierras mapuche, comprando a particulares por medio de la creación de un banco mapuche; y 4. Creación de instituciones educativas propias (escuela agrícola e incluso una universidad). A partir de ese momento, sin duda único en la historia mapuche contemporánea, muchas cosas se definieron. Quizás la principal fue la demostración de que era posible, mediante un trabajo consciente, que los mapuche llegaran al poder político. Lo que vino después fue consecuencia de ese éxito, pues estos significativos e inéditos espacios de poder regional en manos mapuche eran peligrosos para el sistema político económico y en general para las mismas estructuras de dominación étnica.

Si bien es cierto que el trabajo de contacto e interpretación de las demandas de las bases mapuche resultó fundamental para el éxito de esta estrategia, también es verdad que ésta fue paulatinamente encontrando obstáculos en la medida que las condiciones socioculturales “ideales” para su desarrollo comenzaron a variar. Una serie de variables explican este fenómeno, entre ellas los cambios socioculturales que se empezaron a desencadenar en las reducciones mapuche, algunos producto de la crisis demográfica que tuvo su origen en la no ampliación de las tierras reduccionales, los procesos migratorios hacia las ciudades provocados por esa crisis demográfica, el surgimiento de nuevos actores relacionados con la paulatina ampliación de la cobertura educativa, y por último, el impacto que significó para las comunidades mapuche la conexión con otros espacios a través de las obras viales y la irrupción de medios de comunicación como la radio.<sup>16</sup> Cambios que empezaron a tensionar las bases mismas del poder basado en la tradición. Incluso podríamos aventurar que el conflicto generacional que ocasionó el quiebre de la CA en 1957 fue la consecuencia inevitable de estos cam-

bios, pues ya entonces se produce una suerte de ascenso social de un grupo de jóvenes formados en el sistema educacional chileno, una consecuencia directa de las propias reivindicaciones históricas del movimiento mapuche que hicieron posible el surgimiento de este nuevo sector, el cual comenzó a exigir mayor protagonismo.

El asunto de las alianzas políticas que siempre estableció la CA es, con toda seguridad, uno de los puntos más conflictivos que impiden aún en nuestro tiempo un juicio ecuánime a su trayectoria. Pensamos al respecto que los pactos electorales conllevan más una estrategia probada con resultados, que una actitud de entrega absoluta hacia los aliados de la derecha tradicional chilena, con los cuales pactaba la CA. Creemos que encaminar la discusión hacia el tema de cuán “derechistas” eran Coñuepan y sus compañeros de ruta, no contribuye a conocer las motivaciones finales que impulsaban las decisiones de los líderes de la CA. Planteando el problema en otros términos, podríamos preguntarnos hipotéticamente sobre qué posibilidad de triunfos electorales hubieran tenido los “coñuepanistas” de haberse aliado con la izquierda tradicional. Un integrante del Grupo Central, Carlos Huentequeo, ex Secretario de la CA y ex Inspector de Asuntos indígenas, ofrece una explicación al respecto:

El Partido Conservador era el más poderoso en nuestro país... entonces si nosotros queríamos pactar con alguien... ¿cómo íbamos a ir al Partido Socialista en ese tiempo, o al Partido Comunista? [...] que no tenían ningún poder acá... entonces nosotros llegábamos a pactar con los que tenían más poder, para lograr alcanzar algo de ese poder... y eso fue lo que nunca entendieron nuestra gente.

El momento de mayor éxito fue también el inicio de la más formidable campaña contra una organización, cuando la simpatía que esos educados y bien vestidos mapuche provocaba en las mentes paternalistas de sus amigos terratenientes conservadores, se trastocó de súbito con el despertar de los fantasmas que desde siempre han perseguido a la región mapuche. El “crimen” consistía en que, por primera vez, los mapuche habían alcanzado niveles considerables de representación y de poder en la región para dirigir sus propios asuntos.<sup>17</sup> Poco

tiempo tardaron los enemigos “históricos” del movimiento mapuche en entender que el poder obtenido por Coñuepan y su gente atentaba contra muchos intereses.

Pero como suele suceder en sociedades o grupos humanos postergados, la permanencia en el poder implica un esfuerzo acaso mayor que llegar a él. Ese es el momento en que los líderes que condujeron el proceso enfrentan dos posibilidades: retroalimentar sus acciones en sintonía con la gente que los catapultó a esa cima, o ensimismarse en el espejismo del poder y del protagonismo individual. Los *longko*/dirigentes de la CA, en su llegada a las máximas esferas del poder político chileno, se enfrentaron a esta disyuntiva: fortalecer su efectividad a la manera ancestral, encaramados en la horizontalidad de las relaciones sociales entre iguales, o derivar en el mismo sendero que tal vez ya antes habían recorrido otros jefes que quedaron atrapados en las jerarquías y reconocimientos ajenos.

## LA TRADICIÓN DESBORDADA: CONFLICTOS INTERNOS Y EL SURGIMIENTO DE NUEVOS ACTORES EN LA SOCIEDAD MAPUCHE

*Cayupi dijo hablando en mapuche: “Pichikengürü” [zorros chicos], ahí nos levantamos todos nosotros. Les dije en ese tiempo: “ninguna organización, cualquiera que sea, sin juventud, es un cuerpo sin alma, porque nosotros como jóvenes íbamos a ocupar el lugar de ellos cuando ellos no estuvieran, cuando estuvieran incapacitados o se murieran. Con esta política que ustedes están haciendo la CA va a morir”, y nos retiramos.*

**Don O’Higgins Cachaña**

La estrategia institucional empezó a cambiar de signo una vez que el sistema en su conjunto se confabuló para aniquilar el poderío que había alcanzado la CA. Más que de fracaso, se podría hablar del agotamiento de una determinada manera de hacer política mapuche, que se produjo cuando parte importante del programa reivindicativo se cumplió, quedando por administrar lo ganado y conquistar otros espacios.

En la primera parte del gobierno de Ibáñez, una vez creado el DASIN cuya conducción recayó en manos de Coñuepan y su gente, se puede hablar de la culminación feliz de un proceso. A pesar de que la trayectoria de “hombre público” de Coñuepan se había iniciado mucho antes, pensamos que fue por esta época, al transformarse en un “hombre de Estado”, que su poder e influencia se empiezan a institucionalizar y personalizar, lo que concluirá con su aislamiento como figura política en el nuevo escenario de los años sesenta. Lo cierto es que ya en el transcurso de esa década, la capacidad de movilización que había tenido la CA se había congelado en favor del *statu quo* impuesto por sus propios aliados conservadores, los cuales ya no estaban dispuestos a ceder más prerrogativas a estos incómodos actores. Con un grado más que razonable de certeza, se puede aventurar que la suerte de sus aliados históricos a mediados de esa década tocó también a la CA.<sup>18</sup>

Pareciera que desde entonces, los objetivos primordiales de sus máximos dirigentes fueron las candidaturas parlamentarias, para las cuales abundaban los aspirantes a candidato al interior del Grupo Central, como resultado de los éxitos hasta entonces alcanzados. La brecha entre el liderazgo individual, sustentado en una asamblea de iguales de los *ñizol*, y el personalismo en la toma de decisiones vinculadas a las nuevas investiduras, comenzó a alimentar el conflicto interno. La succión de los núcleos del poder central comenzó a invisibilizar a Coñuepan y su cúpula más cercana. En aquellos momentos, la organización registraba un crecimiento tal que se habían integrado a ella no sólo sectores rurales organizados en los Grupos Regionales, sino también sectores técnicos y profesionales urbanos, que tenían expectativas diferentes a las de un campesino minifundista, tal como lo relata don Francisco Huentemil:

Entonces estaban saliendo jóvenes, incluso abogados, habían doctores y abogados. Técnicos habían montones, profesores normalistas [...] Entonces en vez de llamar esa juventud, le tenían miedo, los marginaban. Le tuvieron miedo a la juventud, ese es el error más grande que hubo.

La carencia de un programa de formación de cuadros juveniles de recambio, vacío recurrente en las organizaciones mapuche

contemporáneas, fue transformando a los dirigentes tradicionales de la CA en una élite de poder percibida como inaccesible por las bases campesinas, que una vez organizadas y hechas parte de los triunfos electorales y políticos de la CA, coparon con sus demandas los conductos de poder institucional alcanzados, como el DASIN. Pero a poco andar quedaría demostrado que esos logros serían insuficientes para satisfacer el cúmulo de demandas históricas para las cuales cada mapuche reclamaba una rápida solución. Este hecho provocó quiebres internos importantes, por ejemplo, y como ya hemos dicho, con el sector de jóvenes profesionales que exigían mayor participación y protagonismo. Se produce así un gran conflicto generacional en el año 1958, cuando un importante grupo de jóvenes profesionales y técnicos se escinde de la CA para formar la Nueva Sociedad Lautaro. El motivo básico de esta división fueron las reiteradas solicitudes hechas a los dirigentes tradicionales para la creación de escuelas. El análisis de don Antonio Mulato —uno de aquellos jóvenes— está centrado en la crítica hacia la persona de Venancio Coñuepan:

era tan individualista Coñuepan, que sólo era él primero, él segundo, él tercero, etc.; no admitía sombra, que otra persona pudiera hacerle sombra, si quería llegar a la CA sencillamente él ordenaba que no, entonces empezó de a poquito a poquito a acaparar, hasta que al final él mismo se destruyó políticamente.

Otro ámbito donde las relaciones al interior de la CA se vieron tensionadas, aunque más solapadamente, fue en el lugar que le cabía a la mujer mapuche en el proceso político contemporáneo, pues el creciente rol de éstas en el espacio público coexistía con una tradición fuertemente “machista”, no muy distinto a lo que ocurría en el conjunto de la sociedad chilena.<sup>19</sup> A los *longko*/dirigentes de la CA les era muy difícil aceptar que las mujeres también podían ser líderes e incluso participar activamente en las organizaciones. Sobre este conflicto contamos con el valioso testimonio de Zenobia Quintremil, quien junto a su hermana Zoila, fue una de las primeras mujeres mapuche en participar activamente de la vida pública. Sobre ella se desató con agresividad todo el machismo de los dirigentes de la CA, según relata la propia Zenobia: “Esa mujercita —dijo [se refiere a Coñuepan]— pobre

mujer se presentó a candidata a diputado, pobre mujercita. El padre tiene veinte juicios, todos los gana, porque tiene unas hijas muy bonitas [...] él entrega una hija al juez y ganó el juicio”<sup>20</sup>

Semejante al comportamiento de los grandes jefes de antaño, Coñuepan establecía, según los testimonios, un trato muy personal con sus subalternos, homologando la camaradería con una especie de familia extensa. Y como sucede con ese tipo de vínculos, las adhesiones debieron ser cada vez mejor recompensadas con cargos y nombramientos a medida que crecía el poder del jefe. No debemos olvidar que el DASIN estuvo controlado durante una buena cantidad de años por la gente de la CA. Una consecuencia de ese manejo, fue que los favores nunca alcanzaban a cubrir toda la demanda y esas ambiciones insatisfechas se canalizaron, probablemente, hacia un sentimiento de envidia (*ütrir*) creciente. En una sociedad no centralizada como la mapuche, la envidia o *ütrir* es un mecanismo que opera como una forma de nivelación hacia abajo. Es posible que el ascenso social en la sociedad *wingka* obtenido por Coñuepan y su grupo, haya sido visto por los suyos como algo hecho a espaldas de sus costumbres y, por lo tanto, estigmatizado desde el ángulo más inmovilizador de aquella categoría. Desde lo más profundo de las relaciones intraculturales mapuche, la envidia pudo operar como una fuerza cada vez más autodestructiva a medida que la influencia de la CA crecía en el terreno de la institucionalidad ajena y se ausentaba del propio.

## LOS AÑOS SESENTA: CRISIS DE LOS TRAWÜN<sup>21</sup> (Y DE LA DERECHA TRADICIONAL CHILENA)

El poder que había alcanzado la CA comenzó a declinar por causas múltiples, tan múltiples que es difícil establecer una jerarquía de importancia. Si entramos en el tema, partiendo desde lo general a lo particular, podemos apreciar que los años en que crece el poderío organizacional de la CA son también años en que se están produciendo grandes cambios en el sistema político chileno. La derecha tradicional había administrado un poder que electoralmente profitaba de ciertas costumbres como el cohecho y el aislamiento de vastos sectores

rurales. Pero el padrón electoral creció abruptamente con las sucesivas reformas que ampliaron el universo de votantes, incorporando primero el voto femenino en la elección presidencial de 1952 y luego el padrón electoral único en la de 1958. A partir de entonces, se produce el surgimiento de amplios sectores que buscaban representación política, entre ellos los pobladores urbanos y los sectores medios que permitieron la irrupción de nuevos referentes políticos como la Democracia Cristiana.

La eclosión de los movimientos populares, ocurrida en los años sesenta, influyó también en las demandas históricas de los mapuche. Tales reivindicaciones adquirieron un protagonismo inusitado, esta vez en el ámbito nacional, confundándose con las protestas de otros sectores sociales marginales a ese sistema. En este contexto, la forma de hacer política mapuche que caracterizó a la CA comienza a colapsar. Los líderes históricos y muy especialmente Coñuepan, que habían desarrollado una extraordinaria capacidad para relacionarse con el aparato estatal y la clase política, fueron absorbidos por el protagonismo de estos sectores emergentes. Ese espacio sutil de la interacción, los contactos personales, las transacciones electorales de Coñuepan y la CA, se hundió con la elección de Eduardo Frei Montalva como Presidente de la República en 1964. Lo cierto es que esa derecha tradicional que les había dado cabida en sus aristocráticos espacios, dejó de existir a partir de esa fecha.

Desde entonces las políticas indigenistas del Estado ya no necesitaron de un interlocutor mapuche. Ello explica que el gobierno de Jorge Alessandri dictara de modo unilateral la Ley Indígena No. 14.511 en 1961, que redujo a fojas cero la posición defendida por la CA, pues insistió en la división de las reducciones. Amarrada por sus alianzas electorales, la capacidad negociadora de la CA ya no servía para contrarrestar estas medidas. Con un capital electoral que a esas alturas sólo alcanzaba para Coñuepan, nunca más se pudieron repetir las otras exitosas demostraciones de fuerza. Su fracaso final contrastó violentamente con la irrupción de una nueva estrategia de ampliación de las reducciones: las acciones de recuperación de tierras.

De esta forma, campesinos pobres chilenos y mapuche convergen con relativo éxito en el programa político de los nuevos referentes surgidos en ese tiempo, como fue el caso de la Federación

Campesina e Indígena, organismo en el que tenían hegemonía elementos ligados al Partido Comunista. En el recuento de los hechos noticiosos del período, las diversas recuperaciones de tierras impulsadas por esta organización durante los años 1961 y 1962, ocupan un destacado lugar. Pensamos que fue en este período en que se inaugura un discurso mapuche que ve en estas recuperaciones la única forma viable de hacer realidad las antiguas reivindicaciones de mayor amplitud territorial.

La incuestionable legitimación como funcionario público que había adquirido Coñuepan, le permitió participar en la estructura administrativa del Estado incluso sin ser parlamentario. Así, a fines del gobierno de Ibáñez accedió a la dirección del Banco del Estado, cargo que le permitió mantener una clientela suficiente como para ser elegido parlamentario por tercera y última vez en el año 1965, cuando el protagonismo de la CA estaba reducido prácticamente a la nada. Paralelamente veían la luz nuevos referentes y propuestas políticas. Uno de los acontecimientos más notables fue la enorme importancia que alcanzaron las organizaciones estudiantiles, principalmente el Grupo Universitario Indígena (GUI), constituido en 1966 y que posteriormente pasó a denominarse Federación Universitaria Indígena (FUI), cuyas actividades se extendieron hasta el mismo golpe militar de 1973.<sup>22</sup>

Lo que vino en la etapa post golpe es otra historia, tan compleja y poco conocida desde una desprejuiciada óptica propia, que también amerita un tratamiento específico. A la represión desatada que afectó a un número importante de mapuche que se habían involucrado en el proceso político de la Unidad Popular, se sumó el hecho de la supresión de una de las principales reivindicaciones de la CA: la mantención de las reducciones, masivamente divididas desde entonces por medio de la coacción que permitió el Decreto Ley No. 2.568, emitido en 1978, que como se sabe, llegó a abjurar explícitamente del concepto de indígena.

Estos hechos gatillaron la rearticulación de la organización étnica, en un principio en oposición a la aplicación de aquel Decreto y cuando aquella reivindicación fracasa, el movimiento recién surgido se constituye en uno de los primeros protagonistas de la oposición política al régimen militar. La consecuencia inevitable de esta incorporación a un proceso político nacional chileno fue que a contar

de entonces, las diferentes representaciones mapuche se transformaron en caja de resonancia de casi todas las divisiones de los partidos, grupos y grupúsculos de oposición. Las crisis y mutaciones de esos referentes, unidas a los vaivenes sociopolíticos recientes de Chile (y Argentina) en sus particulares procesos de retorno al sistema democrático –nuevas leyes e instituciones indígenas mediante–, van a inaugurar una nueva fase a nivel del discurso y las prácticas que hoy se encuentra en pleno desarrollo.

## LA MEMORIA EN REVUELTA. ALGUNAS CONCLUSIONES PRELIMINARES

*Yo estuve para la sepultación de Coñuepan... venía la carroza frente al liceo de hombres, Liceo A-28, venía cerca ya a una cuadra ¡cuando se espantan los caballos! No ve que antes se usaba dos corridas de caballo y la carroza... no había otro estilo, la gente usaba eso, eran cuatro caballos... ¡y no se espantan los animales, no querían avanzar! Como si alguien estuviera atajándolos, que no siguieran el camino... Después me contaron lo que había ocurrido... y ahí a la conclusión que llegaron los más antiguos, los que sabían más que uno, [era] que Venancio Coñuepan heredó de sus mayores kallku,<sup>23</sup> tenía un poder que impidió seguir arrastrando a los animales al entierro de Venancio Coñuepan... el kallku lo reclamaba... quería que lo enterraran en su tierra.*

Don Antonio Mulato

Entre los recovecos de la memoria, que como trozos dispersos de un gran mosaico perviven de Coñuepan y su tiempo, acaso lo que más sorprende es que unos acontecimientos que están ahí, a la vuelta de la esquina, para muchos mapuche de ahora resuenan a mito perdido en la bruma de una historia que sigue siendo hecha por manos ajenas. Curioso en un momento como el actual, en que los métodos reivindicativos contienen resabios de un estilo de hacer política mapuche por la vía institucional, como aquella que con tanto lucimiento practicó la CA, pero carente de su capacidad de convocatoria y autogestión

económica. En la actualidad destaca la existencia de nuevos actores mapuche –jóvenes sin tierra, mujeres, urbanos, estudiantes– que sienten de manera particular la desgarradora angustia por lo usurpado a la par que experimentan a diario la violenta amenaza a la reproducción de un modo de vida. La apuesta reiterada en los discursos públicos de distintos sectores mapuche es la “recuperación”, de la cual se desprenden palabras para algunos peligrosas, como autonomía o autodeterminación.

Cautivos de las prisiones ideológicas –la condena de los enemigos o el obstinado paternalismo de los autodeclarados “amigos de la causa”– lo cierto es que la justa y autocrítica consideración del proceso histórico mapuche contemporáneo es un capítulo todavía pendiente. Mirada a sí misma, la sociedad mapuche de esta hora experimenta una sensación contradictoria que fluctúa entre la dispersión y la riqueza que bulle de dispares actores y propuestas. Cruda instantánea de este cuadro es que hoy existen muchos comuneros y comuneras mapuche condenados o procesados por diferentes causas judiciales relacionadas con el denominado “conflicto mapuche”. Mientras tanto, cierta prensa influyente intenta mostrar el discurso público mapuche –aquel que trasciende la imagen complaciente de cosmovisionistas (“buenos mapuche”)– como un espacio totalizado por los “duros” o “malos mapuche”. Consecuencia de aquella representación negativa es la clausura de voluntades por parte de los diferentes poderes estatales para dar cabida a cualquier otra propuesta que signifique verdadero empoderamiento político mapuche.

En tanto, a las nuevas generaciones les cuesta creer que en un momento que no está tan lejano en el tiempo hubo tanto poder político en manos mapuche. Las conquistas de la CA juguetean en los testimonios nostálgicos de los antiguos dirigentes o en las páginas amarillentas de los diarios. Por ahora, las voces de Coñuepan, de Romero y Cayupí retumban en los inertes registros de las actas del Congreso Nacional.

Cierto es que mucha agua ha pasado debajo de los puentes –los propios y los ajenos– de esta historia, mucha desde que la hábil “muñeca” de don Venancio y su Grupo Central, desplegando su formidable capacidad negociadora, logró filtrarse en las esquinas más recónditas de los poderes establecidos de su tiempo, consiguiendo nada más y nada menos que hacer política mapuche autogestionada, ejerciendo

derechos ciudadanos que desde la traumática incorporación a Chile parecían negados a la sociedad mapuche.

Desde el punto de vista mapuche, estas cinco décadas encuentran una sociedad que, en muchos aspectos, no es la misma que votaba por los coñuepanistas. Empezando por las tierras de los campesinos, que en ese entonces aún estaban en el sistema colectivo de los Títulos de Merced. Las reducciones, tan defendidas por la CA, hoy están convertidas en terrenos individuales cada vez más empuqueñecidos. Cuatro cuerpos legales diferentes han pasado desde aquel momento por las reducciones, todos ellos tendientes a solucionar la paradójica obsesión chilena por su aún desconocido “problema mapuche”: la Ley No. 14.511 de 1961, la efímera Ley No. 17.729 de 1971, el Decreto Ley No. 2.568 de 1978, que como se dijo más atrás, terminó por liquidar los títulos colectivos, y la actual Ley Indígena No. 19.253 de 1993, esta última promulgada en el marco de la redemocratización del Estado y que ha sido seriamente mermada en sus postulados protectores de las tierras mapuche por la aprobación de megaproyectos como el de la central hidroeléctrica de Ralko.

Derivado de este radical cambio en el tipo de propiedad de las tierras rurales, es que los interlocutores de la CA han cambiado. En lo demográfico, el masivo y persistente proceso de migración hacia las principales ciudades del país, especialmente la capital Santiago, ha configurado un actor urbano dentro de la sociedad mapuche contemporánea. Como consecuencia del crecimiento demográfico natural y la crisis de cabida en las tierras asignadas por los Títulos de Merced, es que hoy tenemos un pueblo mapuche en muchos sentidos disgregado y con una diversidad interna mayor que antes. Aquella colectividad unívocamente campesina a la que apelaban tanto las organizaciones como el Estado en los tiempos de mayor influencia de la CA, hoy sencillamente ya no es tal.

El final del sistema colectivo de tenencia de la tierra que provocó el Decreto Ley de la dictadura militar, indujo también a una crisis de legitimidad de las autoridades mapuche. Secuela evidente de tal medida, es que luego de la división pasaron a detentar un mando que hoy –más allá de las apelaciones discursivas y del masivo y eufemístico uso actual del concepto “comunidad” mapuche– pervive restringido al ámbito simbólico. Por el contrario, los *longko* herederos de los an-

tiguos jefes, formados en la tradición prederrota y destinatarios privilegiados de los *wewpin*<sup>24</sup> de los líderes de la CA, más que una romántica apelación a un pasado heroico, eran interpelados por el mandato efectivo que ejercían sobre sus tierras y sobre su gente.

Por su parte, en la trastienda del movimiento mapuche organizado actual, se observa un panorama en el que sólo a nivel de los planteamientos generales existen similitudes (defensa de la cultura y de los territorios amenazados en su integridad). Pero en el detalle es posible distinguir prácticas heterogéneas que todavía contienen un cierto estilo dirigencial heredado del tiempo de rearticulación opositora a la dictadura militar. En efecto, una generación completa de militantes mapuche (generación Ad Mapu la denominaremos<sup>25</sup>) se formó y aprendió a relacionarse con la política en ese contexto de principios de los años ochenta, reproduciendo con su gente el papel tradicional de los antiguos líderes mapuche, que se establecían como mediadores entre los comuneros rurales y las distintas esferas del poder. En su ejercicio concreto, esos dirigentes se vieron influenciados por la manera de concebir la política de sus mentores en los distintos grupos políticos chilenos opositores a la dictadura.

Fracasado el principal móvil de la rearticulación mapuche (oposición al citado Decreto Ley de división), la masiva adhesión social que estimuló tal exigencia derivó a poco andar en un proceso de atomización que corrió a la par de modificaciones histórico-políticas nacionales e internacionales: vuelta al sistema electoral en Chile a partir del plebiscito de 1988, el fin de la Guerra Fría, la caída de la Unión Soviética y de los demás países socialistas de Europa, por citar algunas. Lo que vino después es una historia tan cercana que aún se encuentra en desarrollo, donde muchos de los antiguos dirigentes formados por la generación Ad Mapu se transformaron en funcionarios del Estado (en su institucionalidad indígena), intentando reproducir desde ahí su rol mediador, poniendo en el congelador hasta tiempo indeterminado a sus organizaciones.

La desaparición del tipo de organización “nacional mapuche” surgido del modelo Ad Mapu, ha dado paso a otras manifestaciones como las entidades locales, comunales y últimamente al intento por restituir el ordenamiento territorial independiente. Al mismo tiempo se intenta –con distinta suerte e intenciones– articular un discurso que

apela a la restitución cultural. Son los tiempos del discurso “cosmovisionista” mapuche, que ha transformado lo culturalmente “incontaminado” en un ideal al cual se debe aspirar, transformándose en contenido obligatorio de cuanta reunión se convoca. Todo, al mismo tiempo en que se producen masivos procesos de recuperación de tierras, en los cuales participan por igual mapuche rurales y urbanos.

Un período contradictorio, de alocuciones y gestos audaces, que en su extremo ha llevado a la muerte por lo menos a dos personas y a la cárcel a varias decenas más, mientras que en otros se advierte una enorme fractura entre sus posturas autonomistas y la puesta en práctica de ese mismo discurso, pues dependen casi exclusivamente de los recursos económicos proporcionados por el mismo Estado que se denuncia. Algunas voces dicen que son sólo unos cuantos los que están dispuestos a la movilización por los derechos colectivos, que las grandes mayorías están por los caminos pacíficos y que no participan de esas agrupaciones. Obviamente pensamos que esto no es así, pero reconocemos algo que incomoda todo argumento y que de tanto perturbar, aún no es seriamente analizado desde una mirada propia. Y es que merced a una confusa y esmirriada memoria, que hace de la parte más superficial del legado de la CA su lado más escabroso, es que los números electorales tienden a comprobar que la base social mapuche, aquella que no participa activamente en las organizaciones, continúa adhiriendo electoralmente a la cáscara pública de la representatividad que en otros tiempos otorgaba alero a la CA, es decir, los metamorfoseados herederos de los partidos de la derecha tradicional con que estos coyunturalmente se aliaban.<sup>26</sup>

¿Podrá otra vez el movimiento mapuche actual hacerse de tal capacidad y poder de convocatoria, basada en códigos tradicionales resignificados en las más altas esferas de los poderes chilenos? Pregunta por ahora sin respuesta. Quizás en las circunstancias actuales uno de los principales ejemplos legados por la CA, es que con menos herramientas que ahora fueron capaces de convocar a los mapuche y de autogestionarse económicamente, al punto de proponer la creación de instituciones, bancos y universidades propias. Ellos hicieron política poniéndose al mismo nivel de sus aliados y adversarios, conquistaron poder y adquirieron peso más allá de ritos y ceremonias, en el terreno mismo de la toma de decisiones.

Frente al olvido a que han sido relegados estos personajes y sus circunstancias, se hace más urgente recordar y recuperar la memoria histórica que hoy es –tal vez a pesar nuestro– uno de los escasos sustentos que poseemos. ¿Podrá volver a manifestarse en toda su magnitud el poder de los *longko* que cargaban consigo los conductores de la CA? Lo cierto es que hoy los aliados no podrían ser los mismos, pues son otros los referentes y otras las premuras. Los discursos actuales que todavía pueden recurrir a esos mecanismos tan propios de los mapuche más antiguos, restringen su poder sólo al nivel del sentimiento, pues ya pocos tienen la elocuencia y la capacidad para interpelar a un mismo nivel el corazón y la cabeza en un *wewpin*.

En muchas conversaciones evocadoras que hemos sostenido para la construcción de este trabajo, la gente que conoció, fue parte o incluso adversarios de la CA, se refirieron con la misma mezcla de nostalgia y resignación a los tiempos de antes: “ya no hay mapuche como aquellos”, nos han repetido varias veces. Quizás eso sea cierto, hemos aprendido que nunca en la historia se repiten personas e incidencias, pero también creemos que mientras exista la remembranza habrá posibilidad de recrear ese pasado, desterrando lo erróneo y emulando lo efectivo. Creemos que arrebatando aunque sea una pequeña parte de esa memoria a las garras del olvido, también se recupera. De esa y no de otra intención se han nutrido estas letras.

## NOTAS

- 1 Este artículo forma parte de la investigación “La Corporación Araucana (1938-1969): una aproximación desde la historia oral mapuche”, proyecto aprobado por el Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Chile (FONDECYT), ejecutado por el Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen entre los años 1997 y 1998.
- 2 Relato acerca del funeral de Venancio Coñuepan (mayo de 1968). Don Heriberto Manquilef Coñuepan fue dirigente de la Corporación Araucana, primo hermano de Venancio Coñuepan, alcalde y regidor por la comuna de Imperial en varios períodos, gobernador de Loncoche y candidato a diputado en más de una ocasión. Murió en marzo de 1998. Este artículo está dedicado a su memoria, así como a la de Francisco Huentemil, Remigio Marillan, Lorenzo Lemunguier y muy especialmente a don Pedro Marín, todos fallecidos recientemente, cuyos testimonios y generosidad fueron vitales en este esfuerzo de reconstrucción de nuestra memoria histórica.

- 3 En adelante CA.
- 4 Los Grupos Regionales se formaban en torno a una cierta unidad territorial que agrupaba a una o varias reducciones (tierras mapuche luego de la incorporación forzosa al Estado chileno). Aunque se articulaban alrededor de las jerarquías de poder tradicionales, eran generalmente los jóvenes con algún grado de educación formal quienes hacían el trabajo proselitista en esos Grupos, que se reportaban directamente al denominado Grupo Central, conformado por un Presidente, un Secretario y doce Directores, cuya sede se encontraba en Temuko, al lado del actual edificio municipal.
- 5 Por ejemplo, Wilson Cantoni, cuyo análisis es serio e informado acerca de la situación mapuche en el contexto de la Reforma Agraria (1970-1973), al momento de tratar este tema cae, a nuestro juicio, en el típico estereotipo: “Venancio Coñuepan era hacendado. Sus dirigentes [de la CA] tendían siempre a estar del lado de los partidos victoriosos; [...] la actividad ministerial de Coñuepan se redujo a dos decretos absolutamente intrascendentes y al anuncio de un plan de desarrollo agrícola y ganadero de los suelos indígenas, de lo cual no se tuvo más noticia”; Wilson Cantoni, “Relaciones del mapuche con la sociedad nacional chilena”, en *Raza y clase en la sociedad postcolonial*, París, UNESCO, 1978, p. 245.
- 6 El autor se refiere al período anterior a 1881, año en que se produce la invasión de los territorios mapuche y su anexión al Estado chileno a través de una campaña militar denominada “Pacificación de la Araucanía” (1881-1883). A partir de ese momento la población mapuche fue confinada a reservas indígenas denominadas “reducciones” (N. de la comp.).
- 7 Toda persona no mapuche.
- 8 Guillermo Bonfil Batalla, “Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural”, en *UNESCO. Educación, etnias y descolonización en América Latina*, vol. I, México D.F., Instituto Indigenista Interamericano / OREALC México, 1992, pp. 249-256.
- 9 Período que comprende la primera diputación obtenida por Coñuepan en 1945, su reelección en 1948 y su nombramiento como Ministro de Tierras y Colonización en 1952.
- 10 Ex integrante del Grupo Regional No. 4 de la CA del sector de Wilío, actual comuna de Freire.
- 11 Manuel Manquilef, “Comentarios del pueblo araucano”, en *Anales de la Universidad de Chile*, vol. CXXVIII, Santiago, 1911. La cita corresponde a la reedición de este texto en formato de libro hecha por CEDEM Liwen: Manuel Mañkelef, *Comentarios del pueblo araucano: la faz social y la gimnasia nacional*, Temuko-Santiago, Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen / CoLibris, 2002, pp. 133-134.
- 12 Tomás Guevara y Manuel Mañkelef, *Kiñe mufü trokiñche ñi piel: Historias de familias, Siglo XIX*, Temuko-Santiago, Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen / CoLibris, 2002, pp. 171-172.
- 13 Empresa bélica en la cual se invita a participar a todos quienes se sientan agraviados, con el fin de responder una agresión u ofensa previa, ya sea a nivel familiar o de colectivos más amplios.

- 14 Ex integrante del Grupo Regional de Liumalla, comuna de Villarrica.
- 15 Algunos autores consideran que hasta fines de la década del cincuenta se puede hablar en Chile de la existencia de un “Antiguo Régimen”, comandado por una derecha política tradicional. Esto posibilitó el surgimiento de alianzas político-electorales de corte populista, como fue la que llevó al poder a Carlos Ibáñez del Campo en 1952, momento histórico hábilmente aprovechado por la CA. Ver Alfredo Jocelyn-Holt, *El Chile perplejo, del avanzar sin transar al transar sin parar*, Santiago, Planeta, 1999.
- 16 Louis Faron, *Los mapuche, su estructura social*, México D.F., Instituto Indigenista Interamericano, 1969, p. 259.
- 17 Rolf Foerster y Sonia Montecino, *Organizaciones, líderes y contienas mapuches (1900-1970)*, Santiago, CEM, 1988, p. 221.
- 18 Producto del fracaso electoral en la elección presidencial de 1964, los antiguos partidos Liberal y Conservador desaparecen del mapa político chileno. Para un análisis detallado del desenvolvimiento histórico de la derecha en Chile, ver Sofía Correa, “La Derecha en la política chilena de la década de 1950”, en *Opciones*, Revista del CERC, No. 9, Santiago, Academia de Humanismo Cristiano, mayo-septiembre de 1986, pp. 30-51.
- 19 En Chile las mujeres lograron el derecho a voto recién en el año 1931 para elecciones municipales, y en 1952 para las presidenciales.
- 20 Zoila Quintremil Quintrel fue la primera mujer mapuche en presentar su candidatura a diputada, esto en el año 1953, por el Partido Democrático del Pueblo. Obtuvo una muy baja votación (399 votos) en el año de apogeo de la CA. (Foerster y Montecino 176-177).
- 21 Reunión deliberativa y eventualmente resolutive entre integrantes de una o más agrupaciones mapuche (familias, asociaciones, etc.).
- 22 A modo de hipótesis aún por confirmar, podemos decir que fue por esos años cuando empecé a masificarse dentro del movimiento la tendencia a autodenominarse como mapuche (hasta entonces la costumbre más difundida era llamarse “araucano”).
- 23 Término asociado a las categorías de brujo/a o hechicero/a. Cualquier persona puede serlo, por herencia o aprendizaje. Al mismo tiempo que producen males, los *kallku* pueden dar “poderes” (fortuna, inmunidad, etc).
- 24 Discurso especializado de tipo social, que se despliega en ocasiones donde se reúnen personas importantes en las cuales esta forma de oratoria tradicional se utiliza como una forma de interacción (parlamento) entre dichas personas.
- 25 Por la constatación de una matriz organizacional que surge en 1978 con los Centros Culturales, que en 1983 pasó a llamarse Ad Mapu.
- 26 En la elección municipal del año 2000 se presentó como candidato de la Unión Demócrata Independiente, UDI (partido de la derecha más dura) por la comuna de Nueva Imperial, Venancio Coñuepan Zurita, quien obtuvo un total de 1.145 votos (6,30 % del total), siendo elegido concejal. Durante su campaña se presentó como nieto del Venancio de la CA (aunque sabemos que él no tuvo hijos). Sus opiniones, a nuestro juicio, corresponden más a las de la UDI que a un militante mapuche: “somos coñuepanistas [...] más del 85% del electorado del pueblo mapuche chileno”.

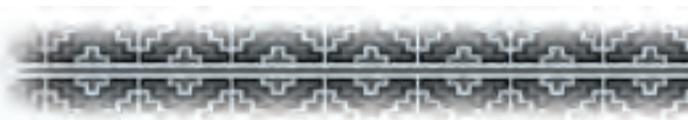
no, que siempre ha votado en conciencia y ha votado por la derecha” (entrevista hecha por Rolf Foerster, el 2 de octubre del año 2000, facilitada al autor). Sobre el comportamiento electoral Mapuche, recordemos que la IX región fue la única donde ganó la opción Sí en el plebiscito de 1988.

## Bibliografía

- Ancan, José,  
1994 “Los urbanos: un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea”, en *Pentukun*, No. 1, Temuko, Instituto de Estudios Indígenas - UFRO, pp. 5-15.
- Ancan, José y Margarita Calfío,  
1999 “El Retorno al país mapuche: preliminares para una utopía por construir”, en *Liwen*, No. 5, Temuko, Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, pp. 43-77.
- Bonfil Batalla, Guillermo,  
1992 “Lo propio y lo ajeno. Una aproximación al problema del control cultural”, en *UNESCO. Educación, etnias y descolonización en América Latina*, vol. I, México D.F., Instituto Indigenista Interamericano / OREALC México, pp. 249-256.
- Cantoni, Wilson,  
1978 “Relaciones del mapuche con la sociedad nacional chilena”, en *Raza y clase en la sociedad postcolonial*, París, UNESCO, pp. 227-332.
- Correa, Sofía,  
1986 “La Derecha en la política chilena de la década de 1950”, en *Opciones*, Revista del CERC, No. 9, Academia de Humanismo Cristiano, mayo-septiembre, pp. 30-51.
- Faron, Louis,  
1969 *Los mapuche, su estructura social*, México D.F., Instituto Indigenista Interamericano.
- Foerster, Rolf, y Sonia Montecino,  
1988 *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*, Santiago, CEM.
- Guevara, Tomás, y Manuel Mañkelef,  
2002 *Kiñe mufü trokiñche ñi piel: Historias de familias, Siglo XIX*, Temuko-Santiago, Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen / CoLibris.
- Jocelyn-Holt, Alfredo,  
1999 *El Chile perplejo, del avanzar sin transar al transar sin parar*, Santiago, Planeta.
- Mañkelef, Manuel,  
1911 “Comentarios del pueblo araucano”, en *Anales de la Universidad de Chile*, Tomo CXXVIII, Santiago, pp. 395-450.
- Mañkelef, Manuel,  
2002 *Comentarios del pueblo araucano: la faz social y la gimnasia nacional*, Temuko-Santiago, Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen / CoLibris.
- Marimán, José,  
1990 “Cuestión mapuche, descentralización del Estado y autonomía regional”, en *Tópicos '90*, No. 1, octubre, Santiago, Centro Ecuménico Diego de Medellín, pp. 137-150.

- 1997 “Movimiento mapuche y propuestas de autonomía en la década post dictadura”, en *Página mapuche*, Holanda, Fundación Rehue, en <http://www.xs4all.nl/~rehue>
- Marimán, Pablo,
- 1999 “Coñuepan en el Parlamento de 1947: argumentos y propuestas de la Corporación Araucana”, en *Liwen*, No. 5, Temuko, Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, pp. 157-175.
- Marimán, Pedro,
- 1990 “Algunas consideraciones en torno al voto mapuche”, en *Liwen*, No. 2, Temuko, Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, pp. 25-35.
- 1997 “La Diáspora mapuche: una reflexión política”, en *Liwen*, No. 4, Temuko, Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, pp. 216-223.
- Núñez de Pineda y Bascuñán, Francisco,
- 1973 *Cautiverio feliz*, selección de Alejandro Lipchutz y Álvaro Jara, Santiago, Editorial Universitaria.





# COYUNTURAS POLÍTICAS Y REBELIONES INDÍGENAS EN BOLIVIA

*Roberto Choque Canqui*

## INTRODUCCIÓN

La historia de los pueblos indígenas en Bolivia desde el inicio de la República (1825) muestra diferentes etapas de lucha, evolucionando de acuerdo a las coyunturas políticas, sociales y económicas. El indígena, sometido a una serie de servicios personales, pese a estar humillado por sus explotadores, nunca dejó de luchar y lo hizo aprovechando estas coyunturas.

Generalmente, las rebeliones indígenas en Bolivia fueron efecto de la explotación, tanto en las haciendas como en los villorrios y las comunidades. A partir de la década del setenta del siglo XIX, como consecuencia de las medidas gubernamentales contrarias a la comunidad indígena, fue acentuándose el conflicto entre el explotador y la población indígena sometida a la servidumbre, generando distintos tipos de resistencia, entre ellas las rebeliones. En este sentido, para facilitar el estudio y la comprensión integral del movimiento indígena, se analizarán las diferentes etapas de esta lucha, estableciendo las connotaciones étnicas, sociales y políticas que han tenido hasta hoy.

El hito más sobresaliente en este período de rebeliones y la coyuntura política en que éstas se produjeron, fue principalmente la aplicación de la Ley de Exvinculación de Comunidades Indígenas, pro-

mulgada el 5 de octubre de 1874, que generó, hacia 1892, la amenaza de una sublevación indígena en el Departamento de La Paz. A partir de 1899, las sublevaciones se generalizaron en diferentes puntos del país, especialmente con las rebeliones de Jesús de Machaca (1921) y Chayanta (1927). Durante la Guerra del Chaco (1932-1935) hubo una serie de rebeliones en diferentes lugares del país. Después del Primer Congreso Indígenal (1945), en 1947 se acentuaron las rebeliones indígenas en los departamentos de La Paz y Cochabamba. Finalmente, se debe mencionar la revolución de 1952 y la sindicalización campesina, que pese a ser utilizada por el gobierno de turno, permitió el surgimiento del movimiento indígena contemporáneo, caracterizado por la organización de los partidos katarista e indianista.

## LA RESISTENCIA INDÍGENA A LA POLÍTICA AGRARIA DEL NUEVO ESTADO BOLIVIANO

La mayoritaria población indígena de Bolivia, tanto en la Colonia como en la República, era indispensable para el Estado y los hacendados o terratenientes por su tributo y por sus servicios personales. Desde el inicio de la República, los caudillos del siglo XIX se concentraron en sus afanes políticos, protagonizando varias revoluciones, pero poco interés hubo por las cuestiones sociales y económicas. Mientras que las Fuerzas Armadas fueron utilizadas para dar golpes de Estado en vez de resguardar las fronteras nacionales. Entretanto, los interesados por las tierras indígenas buscaban a uno de esos caudillos que podían favorecer sus intereses. Esta situación llegó con el gobierno del general Mariano Melgarejo en 1866, quien decretó la venta de tierras de comunidades indígenas. Como consecuencia de esa medida gubernamental, muchas de ellas fueron puestas en subasta pública para su enajenación a favor de los nuevos hacendados.

Los decretos de Simón Bolívar (8 de abril de 1824 y 4 de julio de 1825) sobre la cuestión de tierras de comunidades indígenas, sirvieron como referencia para diseñar una política agraria en Bolivia. Esta fue ejecutada a través de la Ley de Exvinculación de Comunidades Indígenas (5 de octubre de 1874), que tuvo implicancias políticas e

ideológicas en su ejecución, generando una tenaz lucha por la defensa de las tierras de la comunidad indígena. Esa ley favoreció los intereses de los antiguos y nuevos terratenientes; en otras palabras, la legislación agraria disfrazaba a los comunarios como propietarios de su parcela a fin de que pudieran enajenar sus tierras a favor de otros no indígenas.

Durante la Guerra del Pacífico con Chile (1879-1883), la Ley de Exvinculación fue perfeccionada para su ejecución a través de la Revisita de tierras comunitarias en el país. Con la remediada de las tierras comunitarias, los jueces de la Revisita en algunas ocasiones favorecieron a los gamonales (vecinos de villorrios rurales y centros urbanos). En el gobierno de Narciso Campero (1880-1884), las Revisitas fueron ejecutadas a pesar de la resistencia indígena. De esa forma, el proceso de expoliación de tierras comunitarias continuó durante los gobiernos del Partido Conservador o Constitucional (1884-1899). La aplicación de esa ley, entre 1874 y 1899, generó de hecho la expansión de las haciendas. Como efecto de esa situación, hacia 1892 ya se percibía la amenaza de una sublevación general indígena en el departamento de La Paz. En esa oportunidad, el Partido Liberal había empezado a tratar el tema de la redención del indio a través de la reforma a la educación. Entretanto, el movimiento indígena iba madurando en el planteamiento de las demandas ante las autoridades ejecutivas y legislativas, aspecto que sería clave en el siglo siguiente, cuando se generaron las condiciones de cambio político que dieron paso a una lucha frontal. Esta situación se presentó con la caída del Partido Constitucional en 1899, el cual había gobernado desde 1884.

## LA GUERRA CIVIL DE 1899 Y LA REBELIÓN DE PABLO ZÁRATE WILLKA

El líder indígena más importante de este período fue Pablo Zárate Willka, quien fuera cabeza principal de las fuerzas indígenas que intervinieron en la guerra civil de 1898-1899, apoyando al Coronel José Manuel Pando, jefe de la revolución federalista. El Partido Liberal no sólo utilizó el federalismo para sus propósitos políticos, sino también a las masas indígenas que actuaron como auxiliares de guerra, va-

le decir, carne de cañón durante la guerra civil de 1899, hasta derrotar al ejército que defendía al Presidente Severo Fernández Alonso, en el lugar llamado 2º Crucero, ubicado en el Departamento de Oruro.

También los políticos del Partido Conservador o Constitucional se dividieron entre federalistas y unitarios. El indígena Pablo Zárate Willka pronto se dio cuenta de que su participación en esa guerra no era favorable a la causa indígena y sus partidarios resolvieron rebelarse en Mohoza contra José Manuel Pando y Severo Fernández Alonso, manifestando “aquí no hay Pando ni Fernández Alonso, sino Willka”.<sup>1</sup> Frente a esta reacción indígena, Pando trató de conciliarse con Fernández Alonso para hacer frente a la rebelión indígena. En el periódico liberal *El Tiempo* y pasados más de veinte años, los acontecimientos fueron recordados de la siguiente manera:

La revolución de 1899, incurrió en el grave error de mezclar al indio en la beligerancia a que llevaron los acontecimientos, al gobierno contra el país. Y los jefes de aquella revolución tuvieron seguramente mucho de qué arrepentirse, pues la intervención del elemento indígena, manchó la revolución y el nombre boliviano, dejando recuerdos tan ingratos y dolorosos como los de Mohoza y Ayoayo.<sup>2</sup>

Una crónica firmada por Luis S. Crespo, publicada por este mismo medio, analizó de manera similar la participación indígena:

Durante la revolución federal de 1898, la indiada del altiplano se levantó motu proprio contra el ejército del presidente Fernández Alonso. La Junta de Gobierno hizo lo que pudo para contener los desmanes del indio sublevado; pero no pudo evitar las hecatombes de Viacha y Corocoro, de Ayoayo y Mohoza, en las que el indio hizo correr torrentes de sangre de unitarios y federales, o sea de pandistas y aloncistas.<sup>3</sup>

José Manuel Pando tuvo que esperar la definición de la guerra civil para acabar con los líderes indígenas, en este caso con Zárate Willka y Juan Lero. El mismo periódico también destinó un espacio para comentar el hecho:

Después, cuando la revolución triunfó, los revolucionarios dueños del gobierno tuvieron que volver sus armas contra el indio a fin de pacificar el país, pues su intervención en la contienda les había hecho sentirse dueños de la situación y en aptitud para hostilizar a las otras clases sociales. (*El Tiempo*, 1921).

De otra manera, según este medio de prensa, la guerra entre la masa indígena y la llamada raza blanca o mestiza hubiera estallado, con consecuencias fatales para ambos contendientes.

Desde la primera década del siglo XX, durante cuatro gestiones gubernamentales del Partido Liberal, el movimiento indígena había adoptado la lucha cacical con una proyección a largo plazo. Los llamados caciques apoderados realizaron demandas de reconocimiento de la posesión legal de sus tierras comunitarias ante los poderes del Estado (Ejecutivo y Legislativo) y contra los abusos de los terratenientes y vecinos de los villorrios rurales. La estrategia indígena consistió en aprovechar muy bien la prédica liberal acerca de la redención del indio, a fin de que los caciques apoderados pudieran recurrir a los poderes del Estado demandando respeto hacia la propiedad comunitaria de sus tierras, vigente desde la Visita del Virrey Toledo, ya que los comunarios durante la Colonia habían comprado sus tierras a la Corona de España con determinadas cargas de oro.

Por lo tanto, el Estado boliviano debía respetar a las comunidades que tuviesen el título de composición de tierras. Pese a esa situación, los interesados en tierras comunitarias habían logrado sus objetivos con engaños, incluso con amenazas. Así, el mismo Presidente de la República, Ismael Montes, durante su primera gestión gubernamental (1905-1909), había logrado adquirir una cantidad de ayllus<sup>4</sup> en el cantón Taraqu. Los indígenas comunarios de ese cantón estuvieron obligados a vender sus tierras a la fuerza y sólo después de la caída del Partido Liberal lograron hacer pública su denuncia sobre expoliación, cuya consecuencia fue la persecución de los dirigentes indígenas durante el gobierno de Bautista Saavedra (1920-1925).

Por otra parte, el Partido Liberal, de acuerdo a su política reformista, había implantado la educación indigenal, incluyendo la creación de escuelas normales con el propósito de formar preceptores para indígenas. La política educativa de los liberales, desde luego, fue

importante para los propios caciques apoderados, porque de esa manera podían conocer las leyes que amparaban sus derechos civiles y políticos. Pero también se debe señalar que la política educacional indígena sólo apuntaba a la civilización del indio como una forma de incorporarlo a la sociedad nacional, pensándose –desde la lógica gubernamental– que nada tenía que ver con la cuestión política. Es decir, se asumía que el indio civilizado no debía involucrarse en política, ni formar parte de la burocracia de la administración pública, pues:

Mientras la alfabetización del indio le permita cultivar su inteligencia y formar aunque no sea más que rudimentariamente su criterio, será siempre un grave error mezclarle en las contiendas políticas. (*El Tiempo*, 1921).

Sin embargo, en esa coyuntura surgieron algunos maestros indígenas que trataron de impulsar la educación indígenal de acuerdo a sus perspectivas de lucha social y política. Por otra parte, los caciques apoderados no sólo hicieron las demandas ante los poderes del Estado sobre el respeto a las tierras comunitarias, sino también solicitaron la creación de escuelas indígenas en sus comunidades.

Entre 1912 y 1920, hubo una fuerte resistencia por parte de los comunarios a los nuevos patrones, quienes comenzaron a rebelarse. Entonces, los caciques apoderados se vincularon con los anarquistas, es decir, con las organizaciones sindicales obreras, entre ellas la Federación Obrera Local (FOL). Desde entonces, la alianza indígena-obrera asustó tanto a los explotadores locales como a las autoridades gubernamentales.

## El Partido Republicano y las sublevaciones indígenas

El golpe de Estado dado por el Partido Republicano el 21 de julio de 1920, evidenció las contradicciones de la política agraria implementada por el Partido Liberal, especialmente en relación con el proceso de expoliación de las tierras comunitarias indígenas. Los abusos de las autoridades locales (corregidores, intendentes de policía y curas) fueron evidentes y palpables.

Por otro lado, la educación indígenal implantada por el gobierno liberal, como mecanismo de redención del indio, fue importante para el movimiento indígena, motivo por el cual el establecimiento de escuelas indígenas fue resistido por los hacendados y las autoridades locales, porque eso amenazaba la mantención de la servidumbre indígena en todo el territorio nacional.

Como consecuencia de la tiranía de las autoridades locales (vecinos y terratenientes), en 1921 estalló la rebelión indígena en Jesús de Machaca en el Departamento de La Paz, y en 1927 la rebelión de Chayanta en el Departamento de Potosí. En ambos casos, la rebelión tuvo gran repercusión pública, impactando fuertemente en el ámbito político, generando un hecho de connotaciones ideológicas, sociales y étnicas que fue ampliamente discutido por la élite política y terrateniente.

La sublevación de Jesús de Machaca, el 12 de marzo de 1921, mostraba las contradicciones de Bautista Saavedra por no sustentar su política indigenista como abogado defensor de los implicados en la rebelión de Mohoza de 1899, hecho que contrastaba con su actuación en el Parlamento, donde interpeló a los Ministros de Justicia y Defensa por la muerte del indígena Prudencio Callisaya en el cuartel de Waqi. De todas maneras, la llegada de Saavedra al poder sirvió para que los ex-comunarios de Taraqu, en las cercanías del lago Tititaca, hicieran una denuncia pública contra el latifundista Ismael Montes, ex Presidente liberal, por haberse apropiado de los terrenos de las seis comunidades de este cantón. Por lo tanto y a pesar de las críticas, Bautista Saavedra tenía apoyo indígena según el comentario periodístico de *El Tiempo*, en la edición que ya hemos citado:

Los últimos acontecimientos políticos, han puesto en evidencia que el partido gobernante apoya principalmente su acción en el elemento indígena. Constado esto, se tiene la clave de los hechos bochornosos que ocurrieron el sábado último, y de los que vendrán en el porvenir. (*El Tiempo*, 1921).

La sublevación y masacre de los comunarios en Jesús de Machaca fue, por una parte, consecuencia de la tiranía de su corregidor, puesto que no podían seguir soportando las exigencias abusivas

de sus servicios personales y, por otra, el engaño del gobierno de Baustista Saavedra, quien contradujo su posición de defensor de los indígenas con la violenta represión que dejó caer en Jesús de Machaca. Por su parte, los vecinos de ese pueblo, luego de la caída del gobierno liberal, habían cambiado de color político, pasando de liberales a republicanos, pues la estrategia era seguir apoyando al gobierno de turno. Los vecinos lograron del gobierno de Saavedra el envío de un escuadrón del Regimiento de Abaroa, acantonado en Waqi, para masacrar a los niños, mujeres y ancianos. Según la opinión de los sectores poderosos, los sucesos de Jesús de Machaca habían hecho surgir el deseo de restauración del comunismo incásico, como se puede apreciar en esa edición de *El Tiempo*:

Los hechos manifiestan bien que para los indígenas de Machaca la situación es la misma que en 1542, cuando se sublevaban para restituir el imperio incásico bajo la autoridad de Manco Inca. (*El Tiempo*, 1921).

Por otra parte, la coyuntura que se abrió con el cambio político que trajo consigo el ascenso del Partido Republicano al poder, sirvió al movimiento indígena para reafirmar su lucha, puesto que la sublevación de Jesús de Machaca tuvo su impacto en todo el departamento de La Paz y en Tapaqari de Cochabamba y Chayanta de Potosí. Teodoro Machicado, hacendado de Qumanchi (Provincia de Pacajes, Departamento de La Paz), el 30 de marzo de 1921, expresaba su temor de la siguiente manera:

Todos los propietarios del altiplano están seriamente amenazados por la sublevación de la indiada en general que sigue, y aún no se ha conjurado ni menos se ha pacificado, como muchos creen y están mal informados. Por el momento y mientras permanezcan las fuerzas de línea que se han destacado a diferentes puntos, los indios sublevados y por sublevarse se muestran aparentemente sometidos y pacificados, lo cual es una mentira, es un engaño escandaloso.<sup>5</sup>

No pasaron muchos años después de la rebelión de Machaca, cuando se produjo la sublevación indígena en Chayanta (1927),

de gran impacto político, social y racial, generando una serie de contradicciones al interior de la sociedad criollo-mestiza. En ese momento, el país era gobernado por Hernando Siles (1925-1930), del Partido Republicano, quien tuvo que extender su perdón a los procesados de esa rebelión por considerar que su causa se debió a los abusos de servidumbre por parte de los hacendados y las autoridades locales. La rebelión de Chayanta tuvo impacto nacional e internacional pocos años antes de la Guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay.

La Guerra del Chaco (1932-1934) involucró a la población indígena haciéndola concurrir a la guerra con el Paraguay. Así, una masa indígena fue conducida a las trincheras del Chaco. Al mismo tiempo, surgieron una serie de rebeliones indígenas en el país contra los patronos y vecinos de los villorrios en las áreas rurales. En esta ocasión, los de Machaqa nuevamente se sublevaron, atacando a los vecinos de Waqi, donde funcionaba el puerto de ese nombre y el asiento del regimiento Abaroa. Como consecuencia de esa guerra, se produjeron cambios de actitud en los propios políticos, militares y nuevos actores indígenas (ex combatientes). Sin embargo, las rebeliones indígenas continuaron con más fuerza contra los hacendados y las autoridades locales, hasta la realización del Primer Congreso Indigenal Boliviano en 1945.

La preparación de ese Congreso tuvo dos cambios. En un primer momento fue preparado por los propios indígenas, con Luis Ramos Quevedo a la cabeza, con mucho entusiasmo y esperanza. Después, el gobierno asumió la responsabilidad de su organización, utilizando a los indígenas progobiernistas. Por este motivo, los indígenas más radicales fueron separados de ese congreso. Los puntos más importantes elaborados por el grupo de Quevedo para la discusión en el congreso no fueron tomados en cuenta por el gobierno. Pese a ello, el Primer Congreso Indigenal Boliviano resolvió, entre otras medidas, la abolición del pongueaje (servicio personal del varón) y el mit'anaje (servicio personal de la mujer). La abolición de esas dos formas de servidumbre indígena provocaron la reacción de los terratenientes y vecinos de los villorrios rurales. Desde luego, con las resoluciones de ese Congreso, el movimiento indígena boliviano había tomado cuerpo y fuerza suficiente como para obligar, años más tarde, al gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) a efectuar la reforma agraria (1953).

De todas maneras, como resultado de ese Congreso Indígenal, la confrontación entre los indígenas rebeldes y los terratenientes desembocó, en 1947, en dos grandes sublevaciones indígenas, una de ellas en Ayopaya, Cochabamba y la otra en el altiplano de La Paz. El gobierno reprimió a esas dos rebeliones con el ejército, la policía y la aviación.

## REBELIONES INDÍGENAS Y LA REVOLUCIÓN DE 1952

La revolución que tuvo lugar el 9 de abril de 1952, fue el resultado de toda esa convulsión social, campesina e indígena, aún cuando los actores inmediatos de la insurrección fueron los obreros de los centros mineros y urbanos. Esto explica que se haya priorizado la nacionalización de las minas de estaño, postergando la reforma educativa y agraria. Hasta entonces, para el MNR, la solución del problema indígena podía buscarse paralelamente por la vía de la integración cultural, educativa y por la reforma de los códigos agrarios.<sup>6</sup> Entretanto, las reuniones clandestinas apuntaban a la formación de sindicatos en las regiones de haciendas (Cochabamba y La Paz), entre noviembre de 1952 y abril de 1953, creando incertidumbre entre los hacendados y el propio gobierno del MNR. De esta manera, el proceso de sindicalización entró en su cauce con ataques a las casas hacendales, involucrando a comarcas y regiones enteras, proceso en el que fueron participando un número cada vez mayor de campesinos. El sindicalismo campesino actuó como fuerza beligerante, articulando su accionar en torno a tres reivindicaciones concretas (Ponce 8):

- a) Expropiación de terrenos de las haciendas para ser destinados a la construcción de escuelas.
- b) Destitución de corregidores, subprefectos e inspectores agrarios.
- c) Expulsión de los administradores y propietarios.

Luego de estos hechos, la reforma agraria fue considerada como uno de los procesos importantes para la modernización del agro, la que debía ser complementaria con la modernización del sistema

educativo. Pero el MNR utilizó al movimiento campesino sindicalizado para sus aspiraciones políticas, con el discurso de no permitir la vuelta del grupo de la élite rica (conocida como “rosca”) o de los patrones de hacienda. Los sindicatos campesinos eran, de hecho, de filiación emenerrista (hasta cierto punto). La primera confederación campesina a nivel nacional correspondió al tutelaje de este partido. Las milicias campesinas del MNR fueron muy bien manejadas por el gobierno, no sólo para controlar al sindicalismo, sino también para la designación de corregidores. En las elecciones generales el voto campesino favorecía íntegramente al MNR a fin de que permaneciera en el poder para impedir el regreso de la rosca o terratenientes.

Tras la derrota del MNR en 1964, los gobiernos militares también utilizaron al movimiento campesino sindicalizado, especialmente como su aliado, para mantenerse en el poder. Así mismo, el movimiento campesino sindicalizado fue utilizado incluso para frenar al movimiento obrero autónomo de las minas, siendo cooptado por los partidos políticos y los militares. Por lo tanto, se puede decir que el pacto militar-campesino instituido durante el gobierno del general René Barrientos (1966-1969) fue empleado para frenar la rebelión de los obreros en los centros mineros, así como la posible rebelión de otros militares.

## El movimiento katarista y los partidos políticos

Durante el gobierno de Hugo Banzer (1971-1978) aparecieron los primeros grupos kataristas, entre ellos el Centro Campesino Túpak Katari. Así surgirían los movimientos kataristas e indianistas como preludio de los movimientos indígenas u originarios actuales. La partida fue el Manifiesto de Tiwanaku en 1973, que definía la posición del campesinado, la cual consistía en el rechazo a los partidos políticos que buscaban el voto campesino, estableciendo que hasta ese momento el campesino sólo había servido como escalera de los partidos que querían llegar al poder. También se rechazaba al sistema educativo, planteando que la educación campesina debería partir de la cultura ancestral y que los programas no debían ser elaborados desde los escrito-

rios del Ministerio de Educación. También se rechazaba la economía desarrollista que no favorecía al campesinado.

La figura histórica de Túpak Katari (Julián Apaza), líder de la gran rebelión andina tras la muerte de Túpak Amaru a fines del siglo XVIII, fue el elemento aglutinador del movimiento campesino indígena, hasta que después se fundaron los partidos katarista e indianista. El Movimiento Revolucionario Túpak Katari de Liberación (MRTKL) adquirió una resonancia en el Parlamento con sus dos diputados: Víctor Hugo Cárdenas y Walter Reinaga, despertando el interés político por un movimiento indígena no excluyente. Mientras, el Movimiento Indio Túpak Katari (MITKA), de corte indianista, también tuvo parlamentarios, aunque con menor peso político, ya que sus representantes no crearon expectativas entre la gente indígena por su radicalismo excluyente.

Poco después el MRTKL, pese a haber tropezado con divisiones internas, no perdió su fuerza, llegando a aliarse con el partido tradicional MNR, lo que le permitió postular a Víctor Hugo Cárdenas a la Vicepresidencia de la República. De este modo, un indígena aymara llegó a ocupar ese alto cargo entre 1993 y 1997, durante el primer gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada, marcando un hito en la historia política de Bolivia desde que ésta se constituyera como país independiente en 1825. Durante esa etapa, el partido populista Conciencia de Patria (CONDEPA) también tuvo importancia política, pues logró aglutinar a mucha gente indígena aymara del Departamento de La Paz, aunque después de la muerte de su líder, Carlos Palenque, desapareció luego de aliarse con Acción Democrática Nacionalista (ADN).

## 500 AÑOS DE RESISTENCIA INDÍGENA Y LA COYUNTURA ACTUAL

La aparición de las organizaciones de pueblos indígenas u originarios, tanto en el Occidente como en el Oriente boliviano, y la marcha por la Tierra y el Territorio que las reunió en la ciudad de La Paz en septiembre de 1990, constituyó un hecho fundamental en el contexto de las conmemoraciones por los 500 años de resistencia desde la llegada de los españoles al continente, marcando así la etapa más reciente en la historia del movimiento indígena del siglo XX.

Los encuentros y las movilizaciones que vendrían después entre pueblos indígenas, tanto en Bolivia como en otros países andinos y amazónicos, fueron importantes para los indígenas y los sectores populares de los centros urbanos para tomar conciencia de su realidad social y cultural, para asumir la historia que aquí hemos contado. En Bolivia, las movilizaciones indígenas, tanto campesinas como urbanas, marcaron una suerte de reencuentro con su identidad, lo que es fundamental para proyectarse hacia el futuro político. Entonces, surgieron los partidos denominados asistémicos: el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP) y el Movimiento al Socialismo (MAS). En elecciones pasadas, el MIP logró alrededor de seis diputados, superando a los partidos kataristas e indianistas de años anteriores, pero con poco peso político en el Parlamento.

La crisis de los partidos tradicionales (MNR, MIR, ADN, UCS) permitió la creación del partido Unidad Nacional y la agrupación “Podemos”, mientras el MIP y el MAS continuaron participando en las elecciones. El MIP perdió su popularidad, como se demuestra en su baja votación, no pudiendo conseguir ningún representante en el poder legislativo, mientras el MAS alcanzó el 53.8% de votación nacional en las últimas elecciones presidenciales, realizadas en diciembre del 2005, lo que permitió a su candidato Evo Morales Ayma alcanzar la Presidencia de la República, es decir, que por primera vez en Bolivia un indígena detenta la máxima responsabilidad política mediante la vía democrática.

## REFLEXIONES FINALES

En conclusión, las rebeliones indígenas en Bolivia sirvieron para crear la incertidumbre entre los explotadores (terratenientes, vecinos y autoridades locales). En su análisis se deben considerar las distintas coyunturas políticas que les permitieron avanzar con diferentes estrategias de lucha, aprovechando los cambios de gobierno, el protagonismo cacical, la educación indigenal, el apoyo de algunos políticos indigenistas y las organizaciones sindicales.

Es verdad que el movimiento indígena nunca pudo encontrar la forma de estructurar una organización propia, aunque la Sociedad República del Qullasuyu (1930) puede ser considerada como una organización que trató de aglutinar a las diferentes delegaciones de comunidades del Occidente y del Oriente boliviano, pero pronto fue aniquilada con la persecución de su principal dirigente, Eduardo Leandro Nina Quispe y sus compañeros, acusados de hacer propaganda comunista. Sería después de la Guerra del Chaco, cuando recién los colonos (peones) de algunas haciendas pudieron organizarse en sindicatos para defenderse de los abusos de sus patrones.

A partir de la Revolución de 1952, la organización campesina a nivel nacional fue utilizada por los gobiernos de turno, aunque después de su crisis logra reorganizarse en difíciles condiciones como Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB). Luego, a partir de los años setenta del siglo XX, el movimiento indígena entró en su fase de internacionalización definitiva, expandiendo su red de contactos hacia el continente latinoamericano, como también lo han hecho otros pueblos indígenas. Esa apertura es lo que ha posibilitado que estemos aquí, compartiendo espacio en este libro.

¡Jallalla! (¡Viva!)

## NOTAS

- 1 Roberto Choque Canqui, *Historia de una lucha desigual*, La Paz, UNIH-Pakaxa, 2005, p. 36.
- 2 *El Tiempo*, La Paz, 25 de febrero de 1921.
- 3 Luis S. Crespo, "El problema del indio", en *Folletín de El Tiempo*, No. 15, La Paz, 14 de abril de 1921.
- 4 Comunidad local andina (N. de la comp.).
- 5 Teodoro Machicado, "A propósito de las sublevaciones indigenales", en *El Tiempo*, La Paz, 30 de marzo de 1921.
- 6 Gabriel Ponce Arauco, "Insurgencia campesina y respuesta estatal en el período 1952 y 1953", en *Estudios Sociales*, No. 1, Cochabamba, IESE / Opinión, 1987, p. 3.

## Bibliografía

- Barre, Marie-Chantal,  
1983 *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, México, Siglo XXI.
- Condarco Morales, Ramiro,  
1965 *Zárate, El "Temible" Willka. Historia de la rebelión indígena de 1899*, La Paz, Talleres Gráficos Bolivianos.
- Choque Canqui, Roberto,  
2005 *Historia de una lucha desigual*, La Paz, UNIH-Pakaxa.
- Crespo, Luis S.,  
1921 "El problema del indio", en *Folleto de El Tiempo*, No. 15, La Paz, 14 de abril.  
*El Tiempo*
- 1921 25 de febrero, La Paz.
- Machicado, Teodoro,  
1921 "A propósito de las sublevaciones indígenas", en *El Tiempo*, La Paz, 30 de marzo.
- Ponce Arauco, Gabriel,  
1987 "Insurgencia campesina y respuesta estatal en el período 1952 y 1953", en *Estudios Sociales*, No. 1, Cochabamba, IESE / Opinión.





## “ELLA ES DUEÑA DE SU VOLUNTAD Y DE SU CUERPO...”

UNA REFLEXIÓN SOBRE MUJERES MAPUCHE,  
PARTICIPACIÓN Y POLÍTICAS PÚBLICAS

*Margarita Calfío Montalva*

*A Le<sup>1</sup>*

### INTRODUCCIÓN<sup>2</sup>

En el período pre-reduccional de la historia mapuche —aquel anterior a la invasión del Ejército Chileno en 1881—, existía una sociedad viva y heterogénea, compuesta por linajes que eran movilizados por las mujeres, las que una vez casadas se asentaban en los territorios del esposo (existían diferentes estatus para éstas, dependiendo de su dote y estado matrimonial). Los relatos de ese período muestran una sociedad mapuche más abierta en términos de la sexualidad y los placeres femeninos.

Tras la ocupación forzada del territorio mapuche, muchos aspectos cambiaron radicalmente, entre estos, las relaciones de género. Desde entonces, la participación organizada de las mujeres mapuche, entendida como una instancia propia y distintiva, comienza tempranamente, en 1937. Tenemos desde ese tiempo destacadas mujeres que debieron sortear enormes barreras por el solo hecho de serlo, obstáculos

provenientes tanto de la sociedad chilena del momento y como del propio pueblo mapuche. Por lo tanto, ha sido difícil a lo largo de la historia que se conoce, delinear un discurso propio de mujeres, dado el peso que tiene la idea de “trabajar por el pueblo” y no fragmentar el trabajo con posturas denominadas “feministas”.<sup>3</sup>

es muy difícil llegar a formar una organización de mujeres mapuches, porque las mujeres están insertas en la organización general. Intentos se han hecho, pero la cosmovisión del pueblo mapuche y la forma de educación propia no te dan posibilidad de un escape. Esto que te decía al principio, de que uno no puede salir de la comunidad, si ni vuelve a la comunidad. En este caso es preferible que la mujer se quede en la casa para seguir procreando este pueblo mapuche, pues si sale afuera, afuera se escapa ya, se mete en cosas malas y se quedan en el pueblo y no van a volver a la comunidad.<sup>4</sup>

Desde el retorno a la democracia en 1990, se han producido tres hitos importantes para el tema de la participación de las mujeres indígenas: la formulación del Plan de Igualdad de Oportunidades para las Mujeres 1994-1999, impulsado por el Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM), que consagró la necesidad de incorporar la equidad de género en el conjunto de las políticas públicas chilenas; el Encuentro de Mujeres Indígenas de 1995; y finalmente, la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, realizada en Beijing, China, en septiembre de 1995. Este último evento, en su tiempo, fue la culminación de un proceso gradual que pretendía elaborar un programa de igualdad orientado a proteger los Derechos Humanos de las mujeres a nivel global.

En todas estas instancias las mujeres indígenas, y específicamente las mujeres mapuche, analizaron su situación, entregaron sus demandas y propuestas específicas, muchas de las cuales no fueron concretadas por diversos factores, tanto internos como externos. Este artículo propone recoger estos insumos y ponerlos en el tapete nuevamente, instando a diversos actores a retomar con mayor fuerza un trabajo encaminado a considerar las dimensiones de género al interior de las sociedades indígenas. Pretendemos aquí aportar con una visión histórica general de las mujeres mapuche y sus procesos de participación,

poniendo énfasis en los desafíos y propuestas que surgen de las discusiones de las propias mujeres, aportes que espero desencadenen mayores estudios y reflexiones respecto de las relaciones de género al interior de las sociedades indígenas, en particular la mapuche.

## MUJERES MAPUCHE: RETAZOS DE HISTORIA

La historia oficial del pueblo mapuche, como la historia de muchos otros pueblos, ha sido relatada y escrita mayoritariamente por hombres extranjeros: cronistas y viajeros de otras latitudes, militares, curas y escritores. Todas estas historias comparten un rasgo en común: casi en su totalidad han dejado fuera a mujeres, niños y niñas. De la historia mapuche más antigua sabemos poco escrituralmente hablando. Tampoco es mucho lo que sabemos a través de los relatos orales “oficiales”, los cuales casi siempre son patrimonio de hombres.

De la última parte de la vida autónoma mapuche (primera mitad del siglo XIX) nos queda sin embargo el elocuente relato de Juana Malen, una de las mujeres de Kūlapang,<sup>5</sup> quien desde su condición de mujer se “infiltra” en un texto de hombres, relatando episodios claves del devenir del pueblo.<sup>6</sup> De su relato podemos desprender que así como en los discursos públicos de los jefes mapuche se traspasa la nombrada versión “oficial” de la tradición, en los espacios íntimos o no oficiales se reproduce la “otra” versión, por así decirlo, aquella donde las mujeres mapuche son las voceras, protagonistas y transmisoras de la historia propia.

Las primeras mujeres recogidas por la historia escrita referida a los mapuche, que como sabemos, fue registrada en ese soporte por los primeros europeos al llegar a estas tierras, son Fresia y Guacolda, parejas de los héroes Kallfulikan y Leftraru, en algunos versos contenidos en el poema épico de Alonso de Ercilla y Zúñiga *La Araucana*.<sup>7</sup>

Pese a que con nuestros criterios actuales podemos llegar a poner en duda la existencia real de estos personajes, no es menos cierto que su “realidad” ya ha traspasado las fronteras del mito para situarse en el imaginario colectivo mapuche, para el cual simplemente exis-

tieron. Alonso González de Nájera, Maestro de Campo del ejército de Chile, autor del siglo XVI, en su *Desengaño y Reparación de la Guerra del Reino de Chile*, describe a la mujer mapuche:

Aunque en general tienen las mujeres el color más castaño que moreno, tiénelo muchas veces verdinegro y quebrado, y unas más blanco que otras, según los temples de las tierras donde nacen y se crían, con algunos otros colores agraciados, tanto que las que dellas sirven a los nuestros, son causa de hacer a muchas españolas mal casadas [...] Su vestir es honesto para bárbaras, pues usan de faldas largas, mostrando sólo los pies descalzos y los brazos desnudos. Sus ejercicios son hilar y tejer lana de que se visten [...] Tienen a cargo las mujeres la labranza de las tierras, y el hacer los vinos.<sup>8</sup>

La primera visión “desde dentro” de la situación de las mujeres mapuche de esa época la entrega Francisco Núñez de Pineda, cautivo español apresado en mayo de 1629 en la batalla de Las Cangrejeras. Permaneció siete meses bajo el amparo del longko Mawlikan y escribió *Cautiverio Feliz*, obra en que relata su aventura y describe la sociedad mapuche de la época. Cuenta Núñez de Pineda que con ocasión de una gran fiesta mapuche en la actual Karawe:

llegaron todos a darme muchos mari-mari [...] y en particular se arrimó a mí una mocetona, no de mal arte [bien parecida], a brindarme con un jarro de chicha extremada [...] Me dijo el cacique y los demás que iban en mi compañía, que recibiese el favor de aquella dama, que como suelta [soltera] y libre que era podía arrimarse a quien le diese gusto; que le pagase el amor que me mostraba con igual correspondencia.<sup>9</sup>

Esta libertad de las mujeres solteras para relacionarse con hombres de su gusto, es ratificada décadas después por Lucio Mansilla, coronel del ejército argentino, quien visita las tolderías de Panguetruz-Nger, también conocido como Mariano Rosas, longko de los rankeles del Puelmapu.<sup>10</sup> En el año 1870, Mansilla escribe:

Siguió hablando [Mariano Rosas] y me explicó, que entre los indios no existe la prostitución de la mujer soltera. Esta se entre-

ga al hombre de su predilección [...] Ni el padre, ni la madre, ni los hermanos le dicen una palabra. No es asunto de ellos, sino de la china. Ella es dueña de su voluntad y de su cuerpo, puede hacer de él lo que quiera.<sup>11</sup>

Refiriéndose a la mujer casada, Lucio Mansilla observa una pérdida de libertad que llega a ser oprobiosa, descripción que también pudo haberse aplicado a la situación de la mujer en su propia sociedad (199). Luego, refiriéndose a la situación de las mujeres viudas, anota:

Las viudas representan un gran papel entre los indios cuando son hermosas. Son tan libres como las solteras en un sentido, en otro más, porque nadie puede obligarlas a casarse, ni robarlas [...] Con razón hay mujeres que corren el riesgo de casarse a ver si enviudan (200).

En la sociedad mapuche independiente del siglo XIX, aquella anterior a la invasión de la Araucanía en 1881, las mujeres tienen los mismos derechos y las mismas obligaciones, pero no todas tienen el mismo estatus. George Musters, un viajero inglés que llega hasta el “País de las Manzanas”, territorio mapuche del Puelmapu, en 1870, tiene la oportunidad de conocer a la “señorita Foyel”, hija del longko del mismo nombre:

Al otro día de la francachela, como la carne escaseara, comí en el toldo de Foyel parte de una pequeña torta de maíz y un postre de manzanas y piñones; comida en la que hizo los honores la hija de Foyel, linda muchacha de diez y ocho años con largos cabello negros y sedosos, que su doncella, una chica tehuelche cautiva, tenía que peinar diariamente como obligación especial. Esa señorita no se humillaba nunca haciendo algún trabajo doméstico, aunque de vez en cuando aplicaba sus delicados dedos a la aguja; su dote de cerca de ochenta yeguas, y la influencia de su padre, hacían de ella, como es natural, un partido muy deseable; pero, hasta el momento de mi partida, la niña había ejercido el privilegio de una heredera rechazando todos los ofrecimientos.<sup>12</sup>

Aquella noble señorita descrita por Musters –Margarita Foyel– será retratada años después en su cautiverio en el Museo de la Plata, lugar donde finalmente fallece en la primavera de 1887. El salvaje cautiverio, paradójicamente practicado en nombre de la “civilización blanca”, no sólo dejó una cicatriz en la mejilla de Margarita. La indigna privación y probablemente la nostalgia, apagaron para siempre la belleza y el encanto que apreció el viajero. Posteriormente, Tomás Guevara afirma que la mujer mapuche tiene las cualidades de todas las mujeres, salvo, a su juicio, el sentido del pudor por ser bárbaras:

No se ocultaba la desnudez transitoria cuando las mujeres se bañaban, amamantaban a sus hijos [...] Las solteras libres [...] tenían costumbres extremadamente fáciles. Ejercían la prostitución desde tiempo inmemorial. Y más encima el hombre no exige la virginidad de su novia, al contrario. (en Schneider 76).<sup>13</sup>

En Forowe, en el año 1884, se instaló la misión Capuchina, en cuyo internado se formaron niños, niñas y adolescentes, parientes de autoridades mapuche. Fueron paradójicamente estos jóvenes, los hijos de los últimos grandes longko los que iniciaron, en 1910, el movimiento mapuche contemporáneo.

Las misiones evangelizadoras (Capuchina y Anglicana) buscaban sacar de la “barbarie” al indígena imponiendo una religión que aprisiona hasta el día de hoy, que moldea bajo cánones muy estrictos y conservadores a hombres y en especial a las mujeres. En estas misiones se enseñaban oficios diferenciados: carpintería, apicultura y agricultura para los varones; costura y cocina para las mujeres. Oficios de servidumbre que marcaron el discurso reivindicativo y el accionar del movimiento mapuche por largos años.<sup>14</sup>

[E]lla que está sentada en las tinieblas del paganismo y la poligamia. ¿De qué nos sirve educar al joven araucano si no educamos a la mujer [...] qué lecciones, qué ejemplo dará a los suyos, ella que está sentada en las tinieblas del paganismo, de la idolatría, de la superstición más repugnante? [...] Estamos rodeados de reducciones indígenas. Centenares de niñas esperan la salvación, su redención moral de ese colegio.<sup>15</sup>

En este tiempo los niveles de participación política fueron bastante bajos en el caso de las mujeres mapuche. No ocuparon cargos directivos en las primeras organizaciones del siglo XX, pero aparecen integradas como la parte más vistosa de las distintas comitivas políticas o culturales que las organizaciones enviaban a Santiago (así ocurrió con la Federación Araucana y la Corporación Araucana). De hecho, son las mujeres las que hasta el día de hoy mantienen con mayor entusiasmo la utilización del traje y los adornos de plata tradicionales.

En la década de 1930 las mujeres logran integrarse al movimiento mapuche y a la vida política, destacándose Herminia Aburto Colihueque, integrante no sólo de la estructura organizacional de la Federación Araucana, fundada por su padre Manuel Aburto Panguilef, sino también del directorio de aquel gran intento de unificación de las organizaciones mapuche, que con el nombre de Corporación Araucana se produjo en el año 1938, y además la primera mujer mapuche candidata para las elecciones municipales, en 1935, por Temuco. Ese año, Herminia Aburto escribió una serie de demandas con respecto a las mujeres y niñas mapuche, tales como:

- ♦ Que los padres y las madres deben mandar a sus hijas mujeres al colegio para que reciban, aunque sea una pequeña educación y puedan ser más tarde un elemento útil para la raza.
- ♦ Trabajar por organizar a todas las mujeres araucanas a través de toda la Araucanía, para levantar una institución que sea netamente de la raza mapuche.
- ♦ Organizadas las araucanas lucharán por las reivindicaciones de sus intereses y para conquistar el derecho de voz y voto, como la mujer chilena en nuestro país.<sup>16</sup>

Hay varias explicaciones respecto a los gatilladores de este temprano proceso de organización femenina mapuche que apuntan hacia el avance de la organización femenina en Chile influenciada por ideas progresistas. La presencia de mujeres mapuche con estudios formales facilitó que ellas asumieran estas nuevas corrientes. Finalmente, el estímulo de las propias organizaciones masculinas –no sin conflictos de por medio– resultó decisivo para la participación de éstas en actividades más públicas, porque se dieron cuenta del rol clave que ellas ocupan al interior de las familias.

Posteriormente, en la década de 1950, surge la figura emblemática de Zenobia Quintremil Quintrel, profesora normalista y líder, primera mujer mapuche candidata a diputada en las elecciones de 1953 por el Partido Democrático del Pueblo. Fue además Vicepresidenta de la Asociación Nacional de Indígenas de Chile. El caso de Zoila Quintremil Quintrel nos muestra la dificultad que tuvieron y tienen las mujeres mapuche para acceder a puestos de poder político:

Estaba Venancio Coñuepan hablando en mapuche, diciendo: “Aquí hay una pobre mujercita que es querida de todos los fulanos de acá, porque es buenamoza los ricos la visten, por eso anda elegante, la visten los millonarios a esta pobre mujercita que pretende ser diputada”. Eso dijo de mi hermana [...] Todos esos líderes en contra de una mujer (en Foerster y Montecino 176).

En la segunda mitad del siglo XX, se produce la escisión de la Corporación Araucana y el surgimiento de nuevas organizaciones que se registrarán entre las corrientes políticas propias de ese tiempo. Sus demandas seguirán vinculadas a la devolución de la tierra usurpada, la ampliación de terrenos fiscales, oposición a la enajenación y embargo de sus propiedades, así como también el no pago de contribuciones.

Bajo el gobierno de Jorge Alessandri se promulgó, el 27 de noviembre de 1962, la Ley No. 15.020 de Reforma Agraria, que en la práctica fue muy débil. Hacia 1969 la movilización mapuche campesina entró en una fase de acción directa para recuperar los predios que estaban en manos de los latifundistas. La masividad y amplitud geográfica de esta movilización, las características de su reivindicación y los sujetos involucrados, marcaron el denominado “Cautinazo”.

Frei comenzó con el tema de la reforma agraria y eso a la gente le gustaba mucho, porque favorecía a la gente de la comunidad, y después, cuando comenzamos con el tiempo de Allende, me acuerdo que estábamos muy organizados, especialmente mujeres porque de octubre a los primeros días de enero no había hombres en la comunidad porque se iban a migrar hacia el norte, la fruta, remolacha, la siembra de arroz. Y las mujeres se quedaban solas, responsables de la casa, de la huerta, de todo, porque ella era la que sembraba y también de los animales.<sup>17</sup>

En 1969 la Confederación de Sociedades Mapuche influiría enormemente en la dictación de la Ley 17.729, la que por primera vez en la historia de la legislación indígena en Chile define un nuevo tipo de relación entre el Estado-nación y el pueblo mapuche. En la directiva de la Confederación tenemos a dos mujeres: Silvia Pichún y Verónica Catrileo. Después de asumir el gobierno, el Presidente Salvador Allende convocó a una reunión en el Palacio Presidencial de La Moneda para dar cuenta de la creación del Consejo Nacional Campesino, instancia que permitiría promover de mejor forma el proceso de reforma agraria y el proceso productivo del campo chileno. En este Consejo la presencia de dirigentes mapuche fue relevante.

Resulta interesante constatar que en este tiempo las familias tradicionales no aprobaban que sus hijas estudiaran, que aprendieran a leer y especialmente escribir, definitivamente se prefería a los hombres en estas materias. Las mujeres entonces quedaban relegadas al espacio doméstico para servir a sus padres y hermanos:

no quieren que la mujer estudie, porque [...] por intermedio de cartas empiezan a comunicarse con el pololo [novio] o no sé qué [...] Hay otros que vas a encontrar en otra parte donde se dice que cuando las mujeres algunas veces salen a la ciudad, después tienen un hijo, que ya no están, que no se casan. Ya que la mujer queda con un hijo, le echan la culpa a la educación. (Diva, en Schneider 44).

Durante el gobierno de la Unidad Popular, encabezado por Salvador Allende, cuando comenzaron las primeras recuperaciones de tierra, con el apoyo de estudiantes universitarios (“los chascones”), de militantes del Movimiento Campesino Revolucionario (MCR) y del Frente Campesino del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR), la participación de las mujeres no sólo estuvo en las ollas comunes, sino en la organización misma de las recuperaciones de tierra. Sin embargo, esta participación no fue muy visible ni valorada: “Y al igual como digo que era machista mi cultura, también diría que eran machistas los miristas, porque ¿qué mujer líder? Fue un tiempo corto, obviamente, pero no se vio una mujer hablando, haciendo discursos como los hacía Luciano Cruz, Miguel Enríquez”.<sup>18</sup>

Las recuperaciones masivas de tierras planteaban el mejo-

ramiento de la situación socioeconómica de los campesinos y las campesinas mapuche, y significaba en el momento una organización férrea de autodefensa para enfrentar las reacciones de los latifundistas. En ese tiempo no se hablaba de pueblo mapuche, sino de campesinado. En 1972 el nivel organizativo decreció, según nos explica Lucy Traipe:

Después que se constituyeron los asentamientos los compañeros se fueron, se fueron los miristas y quedamos sintiendo la necesidad de la autonomía. La gente no supo sacarle provecho [...] los fines de semana se iban a los torneos, volvían peleados, las vacas se quedaban con la ubre con leche un día entero. (45).

Luego vino el golpe militar de 1973. En dictadura, la persecución a dirigentes y dirigentas mapuche fue sanguinaria. El racismo y la intolerancia extrema, hasta hoy presente en ciertos latifundistas de la Araucanía, tuvieron cauce libre porque se involucraron en muertes y torturas, especialmente en las zonas de Lautaro y Galvarino en la IX Región. Varias mujeres fueron perseguidas:

como los policías torturaban tanto, un vecino dijo donde estaba la Lucy y esa misma noche la iban a ir a buscar y me acuerdo que un familiar a primera hora salió en tractor a llamar a la Lucy y avisarle al internado [...] ella pudo salir. Y bueno, tuvimos que irnos con ella a Concepción a trabajar como empleadas domésticas por dos años. (Elisa Avendaño).

Entre los años 1978 y 1979 surge la organización Centros Culturales, que se levantó como un referente en contra de la subdivisión de tierras impulsada por la dictadura de Pinochet, que fragmentaba aún más las propiedades indígenas. En este referente, las mujeres mapuche participan a nivel de base. En 1978, el Obispo Manuel Contreras, a través de la Fundación Instituto Indígena, convocó a un encuentro nacional de dirigentes y dirigentas ligados a la iglesia católica. Llega así Melillan Painemal, Isolde Reuque, Mario Curihuentro, Antonia Painiqueo, Cecilia Aburto, Benito Melillan, entre otros y se crean los Centros Culturales mapuche.

ellos fueron a hacer una reunión, se empezaron a hacer reuniones estratégicamente, un poco usando en este caso la cultura mapuche, el palín, el deporte. Entonces de esa forma empezamos a reunir la gente para empezarles a decir que había un decreto ley que atentaba contra el pueblo mapuche y todo su patrimonio cultural, que con el gobierno militar íbamos a perder prácticamente todas nuestras tierras que nos queda. Entonces ahí se hicieron encuentros de palín en las comunas y en Lumaco se hizo un encuentro en noviembre del 79, por ahí sería y se hicieron dos encuentros. Y nosotros fuimos a mirar y ahí andaba la Isolde con Melillan: ellos hablaron. Nosotros éramos jóvenes. Ahí fui con Lucho Caniuman.<sup>19</sup>

El Decreto Ley 2.568, promulgado el 28 de marzo de 1979, establece la muerte legal del pueblo mapuche, ya que en su Artículo 1 expresa que “dejarán de considerarse tierras indígenas e indígenas a sus dueños” una vez inscrita la división en los registros de propiedad.

Con la posterior división de los Centros Culturales se funda la organización Ad-Mapu, donde se establece “la rama femenina mapuche”, instancia que capacitaba a las mujeres en distintos oficios para entregarles herramientas concretas con el objetivo de que pudieran satisfacer las necesidades básicas de la familia. Existen visiones contrapuestas en relación a la importancia de los temas femeninos y del trabajo político en este período al interior de la organización:

El año pasado estuve colaborando en el departamento femenino [...] quería colaborar un poco para conocer el trabajo que se está desarrollando acá [...] ahí pude descubrir de que realmente al departamento femenino no se le da importancia [...] Entonces en estas cosas también yo veo que acá de hecho existe el machismo. (Honorinda, en Schneider 35).

Luego, en los años ochenta, las mujeres aumentan su protagonismo y llegan a dirigir la organización Ad-Mapu, pero tal vez sin tener conciencia plena de sus derechos propios en cuanto mujeres. A partir del Acuerdo de Nueva Imperial, suscrito por las organizaciones mapuche y el entonces candidato a la Presidencia don Patricio Aylwin Azócar en diciembre de 1989, en vísperas de la elección presidencial de

ese año, se concuerda la promulgación de la que luego sería la Ley Indígena, que contempló la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), que en su Artículo 39 dispone que deberá trabajar “coordinadamente” con el Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM) en materias relacionadas con las mujeres indígenas.

## MUJERES MAPUCHE, DERECHOS POLÍTICOS Y PARTICIPACIÓN

Las mujeres, tradicional e históricamente, han estado ligadas al ámbito de la reproducción, tanto biológica como cultural. El hecho de que ellas transmitan los valores y tradiciones de su pueblo las sitúa en un lugar privilegiado, pero a la vez lejano de las áreas de poder y decisión de los espacios públicos que cada cultura posee.

La anexión del país mapuche —el Wallmapu— por parte de Chile y Argentina a fines del siglo XIX, produjo una pérdida en el control cultural de la economía del pueblo mapuche y un proceso de reduccionamiento que afectó no sólo al territorio, pues también trastocó profundamente muchas formas culturales, las que resignificadas en el contexto de postración sociocultural que inauguró el siglo XX, han pasado a constituir en la hora actual el núcleo de lo que se entiende por “tradición”.

Pensamos que uno de los ámbitos donde más se reflejó esa transformación es en las relaciones de género (mapuche y no mapuche), en las que por ejemplo, las funciones para cada sexo se han modificado. Un ejemplo de ello es que en los sectores rurales tradicionales muchas mujeres pasaron de ser productoras autónomas a dependientes del varón. Los y las mapuche pasaron a formar parte de la sociedad chilena, siendo impactados por las estructuras políticas, económicas, jurídicas, educacionales y culturales de ésta. Se desarrolla por tanto un proceso de desculturización cada vez mayor, con profundos quiebres entre generaciones y pérdida o desvalorización de la cultura propia.<sup>20</sup>

En muchas familias mapuche actuales, las relaciones están conflictuadas por problemas de herencia y deslindes, temas en su mayoría vinculados a la escasez y mala calidad de los suelos, saldo de la guerra de ocupación. A esto se agrega que en muchos hogares mapu-

che existe violencia, tema muy difícil de asumir y que prácticamente no ha sido estudiado. Para entender estos procesos, me parece relevante la invitación de Celina Tuozzo:

recuperar la dimensión política de género y analizar cómo puede actuar como un proceso donde el Otro genérico y por lo tanto inferiorizado, pueden convertirse en procesos de abyección [...] cómo se ha generizado el imperialismo, en otras palabras, cómo el colonizado, a pesar de ser varón, va a ser construido siempre como femenino en el contexto del imperio.<sup>21</sup>

Dado el complejo proceso histórico mapuche contemporáneo, con una población que habita mayoritariamente los espacios urbanos, no existe un sólo tipo de mujer mapuche. Ellas cumplen hoy diferentes roles, entre los que destacan las tareas domésticas y las responsabilidades asociadas a la crianza, producción de bienes y servicios para el consumo, comercio y actividades públicas, tales como la participación en organizaciones o asistencia a reuniones. Existen mujeres profesionales, técnicas y otras ocupando cargos políticos relevantes, especialmente a nivel local.

El derrotero seguido por las mujeres mapuche contemporáneas ha sido, quizás, doblemente difícil. A la derrota política y militar del pueblo mapuche, se suma una cultura de tipo patriarcal, que pese a las múltiples circunstancias adversas que ha enfrentado el conjunto de la sociedad mapuche, sigue siendo tenazmente conservadora. Esto ocurre aún en las innumerables situaciones actuales, donde dicha preeminencia masculina, enfrentada con el poder real que en ésta como en la mayoría de las sociedades actuales detentan las mujeres, no es más que un pálido resabio de otros tiempos. A dicho resabio se aferran obstinadamente muchos hombres y tal vez por ello es que el punto de inflexión que a todas luces se experimenta, es más complicado de asumir:

Yo considero que las mujeres mapuches son como muy encerradas, como con muy poca participación. No sé cómo podría llamar esto yo [...] nunca la hija tenía que andar así o sea de hecho salir en la noche con una cantidad de hombres o extraños que no tienen nada que ver con uno [...] los mapuches son muy celosos, sentimental en estas cosas. (Adela, en Schneider 41).

Considerando los antecedentes descritos en la primera parte de este trabajo, ¿podemos establecer una influencia del discurso cristiano respecto de la vida de las mujeres, especialmente las más jóvenes, como se ve en estas afirmaciones de Adela? ¿Este control permanente de los hombres es propio o impuesto?

A muchas mujeres mapuche actuales se les hace muy complicado conciliar las agotadoras jornadas domésticas con otros roles sociales. También a muchas esto les impide participar plenamente en instancias públicas. En el caso de las mujeres que habitan sectores rurales, las responsabilidades se inician desde etapas muy tempranas asumiendo labores domésticas, que comúnmente no son compartidas por sus hermanos. Producto de esto, las mujeres no cuentan con tiempo para su desarrollo personal y muchas migran a los centros urbanos buscando una mejor situación.

Varias de ellas, al no contar con educación formal, se desempeñan en labores domésticas mal remuneradas y con extensas jornadas de trabajo. A esto se suma una discriminación que las obliga progresivamente a enmascarar su condición, por no poseer herramientas que les permitan afrontar de otro modo esta violencia. No existe conciencia plena de los derechos que ellas tienen, especialmente los derechos políticos, los cuales suponen la posibilidad de participación de los ciudadanos y las ciudadanas en la formación de la voluntad política del Estado a través del sufragio. El derecho a la participación política está consagrado en el Pacto Internacional de Derechos Políticos, y en la Convención Americana de Derechos Humanos, entre otros tratados; y en tanto derecho humano, está incorporado en la Constitución Política de Chile, en el artículo 5º, inciso segundo.

Actualmente, las mujeres mapuche de la IX Región participan en distintos tipos de organizaciones, tanto urbanas como rurales: las de tipo funcional, creadas por los municipios, tales como Juntas de Vecinos, Talleres Laborales, Comités de Vivienda, entre otras, y las creadas al amparo de la Ley 19.253: comunidades y asociaciones indígenas. Según los informes del Registro de Comunidades de la Subdirección Nacional Sur de CONADI, hasta abril de 2006, en la IX Región, existían 378 asociaciones, 40 de ellas (10%) presididas por mujeres, 31 de las cuales son reconocidas como organizaciones exclusivamente femeninas.

## PARTICIPACIÓN DE LA MUJER MAPUCHE EN LA DÉCADA DE LOS NOVENTA

El movimiento reivindicativo de los derechos de las mujeres jugó un papel fundamental a inicios del primer gobierno de la Concertación de Partidos por la Democracia (1990-1994) para el establecimiento del SERNAM, creado por la Ley No. 19.023, publicada el 3 de enero de 1991. En ese mismo período, el 5 de octubre de 1993, el movimiento indígena organizado logra la promulgación de la ley 19.253, que establece normas de protección, fomento y desarrollo de los indígenas y crea la CONADI. Esta Ley establece en su Artículo 39, Letra C: “incentivar la participación y el desarrollo integral de la mujer indígena, en coordinación con el Servicio Nacional de la Mujer”.

Lo anterior contribuyó a que se abrieran algunos espacios para que las mujeres indígenas analizaran su situación en tanto sujetos protagónicos de la dinámica social, ya sea al interior de sus respectivos pueblos, como en la sociedad general. Algunos espacios que se generaron en este contexto fueron: el Foro de las ONG en Mar del Plata; el Proceso de Elaboración de Propuestas de Políticas de Igualdad de Oportunidades para las Mujeres Rurales, conocido como PIO Rural, promovido por el SERNAM; el Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas; y la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer

Las mujeres mapuche participaron a nivel comunal y regional en todos los eventos previos a la Conferencia Mundial sobre la Mujer. Primero fue el Foro de las ONG en Mar del Plata en septiembre de 1994, encuentro muy importante pues se determinaron estrategias y la inclusión del tema “mujeres indígenas” para ser debatido en Beijing. En este sentido, las mujeres indígenas de diversos países de Latinoamérica redactaron un documento y una sola propuesta para los gobiernos, organismos intergubernamentales y no gubernamentales, todo esto en el marco del Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas. Elisa Avendaño Curaqueo nos cuenta ese proceso de la siguiente forma:

en el gobierno chileno no fue así, la ministra no abordó eso, ignorante total de nuestra situación indígena, y cuando se bajaron del escenario lo primero que hicieron es irse todas donde noso-

tras. Ahí ellas dijeron, nosotras somos ignorantes de la realidad indígena de nuestro país.<sup>22</sup>

La Propuesta de Igualdad de Oportunidades para las Mujeres Rurales señala que la participación de las mujeres en organizaciones sociales es por lo general escasa, sobre todo en los niveles donde se toman las decisiones. En el caso de las organizaciones étnico-culturales, el PIO Rural señala que corresponde a la tendencia histórica que la representación social de la familia y la comunidad esté en manos de los hombres. Ello aún cuando se ha identificado que las mujeres, especialmente letradas, se han incorporado mayormente en el último tiempo.

En tanto, las propuestas de políticas de igualdad de oportunidades para mujeres rurales fueron: realizar un diagnóstico cuantitativo y cualitativo de la participación de las mujeres en las organizaciones rurales; generar programas para el desarrollo de la capacidad de liderazgo de las mujeres; promover la incorporación formal de las mujeres de organizaciones sociales en la discusión del diseño, implementación y evaluación de políticas y programas relacionados con el sector rural; y fomentar la creación y formalización de mesas de trabajo “mujer rural” regionales para la discusión de las propuestas de políticas de igualdad de oportunidades.

Mientras, el Plan de Igualdad de Oportunidades consideró necesario promover la focalización de la atención que ofrecen los Centros de Atención de los Derechos de la Mujer (CIDEM) en comunas rurales pobres, también del Programa de Atención Jurídica en comunas rurales y de las Corporaciones de Asistencia Judicial en mujeres rurales pobres, e impulsar y mantener actualizada a nivel nacional una red interministerial de información hacia las mujeres rurales. Aquí no se hacen mayores distinciones entre mujeres rurales y mujeres indígenas.

En el Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas realizado en Temuco el mes de febrero del año 1995, se abordó el tema de la participación desde tres perspectivas: espacios de participación, limitaciones para participar y proyecciones para la participación de la mujer indígena. Esto arrojó una caracterización sobre la realidad a la que se enfrentaba en ese momento.

En cuanto a los espacios de participación se identificaron como tales la familia, las organizaciones, el mundo laboral, la educación, y en algunos casos cargos públicos. Sin embargo, se reconoce que estos espacios son limitados y que las mujeres indígenas están en un proceso de búsqueda de tales espacios, asumiendo responsabilidades y cargos en las comunidades, agrupaciones, organizaciones, juntas de vecinos y escuelas.

Entre las limitaciones para participar que ahí se reconocieron, se encuentra el ámbito personal, familiar, económico y político. En el ámbito personal se apreciaron limitaciones relacionadas con la baja autoestima de las mujeres indígenas y el desconocimiento del rol protagónico que ellas tienen en el desarrollo de la sociedad, lo que implica la falta de decisión para participar y crear nuevos espacios. En el ámbito familiar, las tareas domésticas, la discriminación y el machismo al interior de la pareja y de las reducciones, además de la falta de comunicación al interior de la familia para fijar responsabilidades, fueron indicadas como las principales limitaciones para participar en la toma de decisiones. En el ámbito político se considera como limitación la división de las organizaciones y sus dirigentes y dirigentas por temas partidarios. En el área de participación ciudadana, las demandas están relacionadas con la carencia de un movimiento de mujeres mapuche más consolidado, la falta de dirigentas jóvenes, poco interés por asumir un rol ciudadano protagónico y el desconocimiento de los derechos civiles, políticos y laborales, entre otros. Se demanda la existencia de centros culturales indígenas en las ciudades, con infraestructura proveída por el Estado, como una manera de reparación histórica que permita promover elementos culturales propios como el idioma, la música, las artes, entre otros.

Respecto de las condiciones necesarias para fomentar y proyectar la participación de las mujeres, se mencionaron en primer término el fortalecimiento de la autoestima y el compromiso de las mujeres para participar en organizaciones y conformar una Coordinadora de Mujeres a nivel nacional. En el plano de la institucionalidad pública, se destacó la creación de espacios al interior de la CONADI para el desarrollo, y monitores de acciones relativas a la promoción del género y las mujeres indígenas. Se demandó en general a los Servicios Públicos la superación de la falta de información con respecto a la rea-

lidad socio-política, económica y cultural de las familias indígenas, en especial niños y niñas, mujeres indígenas.

La Conferencia aprobó por unanimidad la Declaración y la Plataforma de Beijing, que era en esencia un programa para relevar a la mujer. En esta Plataforma de Acción se identificaron doce esferas de especial preocupación que exigían la adopción de medidas concretas por parte de los gobiernos y de la sociedad civil: pobreza, educación, salud, violencia, conflictos armados, autonomía económica, ejercicio del poder, mecanismos institucionales para la igualdad, derechos, medios de comunicación, medioambiente, desarrollo sustentable y niñez.

En Chile, en el plano de la institucionalidad pública, se han firmado convenios de colaboración entre CONADI y SERNAM. Aún cuando éstos no han sido del todo exitosos, es posible verlos como avances desde la perspectiva de las intenciones por parte de las instituciones para abrir espacios a las mujeres indígenas. En 1996, el convenio CONADI-SERNAM se orientó hacia la promoción, coordinación e implementación de acciones conjuntas a favor del desarrollo integral de las mujeres indígenas, especialmente en lo relativo al mejoramiento de su participación en el ámbito político, económico, social y cultural.

Los Programas de Mejoramiento de la Gestión (PMG), que tienen su origen en la Ley No. 19.553 del año 1998, promovieron en la institucionalidad pública sistemas de gestión en diversas áreas, entre las cuales desde el 2002 se encuentra la “equidad de género”, que obliga a la institucionalidad pública a incorporar en los productos que entrega, dicha perspectiva. El año 2001 los servicios públicos vinculados conmemoraron el “Día de la Mujer Indígena”, instituido en 1983 durante el Segundo Encuentro de Organizaciones y Movimientos de América en Tiwanacu (Bolivia). Se escogió esta fecha en recuerdo de Bartolina Sisa, una valerosa mujer aymara que entregó su vida en la lucha contra los realistas durante la rebelión de Tupaj Katari, a fines del siglo XVIII.

Desde el año 2002 la CONADI ha impulsado a nivel nacional programas en convenio con otras instancias para promover el desarrollo de la mujer indígena. El 19 de Agosto de 2003 se firmó el Convenio Marco para relacionar género y etnicidad en la IX Región. En la práctica, este Convenio estableció la generación de una Mesa de trabajo técnica, una alianza entre instituciones públicas y privadas para

trabajar de manera conjunta en acciones concretas como seminarios, campañas de sensibilización, talleres y capacitaciones, entre otras, que generen un proceso de encuentro, reflexión, análisis y discusión en la sociedad civil mapuche, la sociedad civil nacional y el Estado.

## PALABRAS FINALES

La sociedad mapuche actual está sometida a un fuerte proceso de cambios de diverso tipo. Entre los rasgos de la familia mapuche actual podemos indicar los siguientes: alta migración femenina, conformación de hogares nucleares, envejecimiento de los y las jefes de hogar y tendencia a una baja natalidad. Muchas familias campesinas sobreviven generando y complementando estrategias diferentes: salarios propios –derivados de trabajo predial y extrapredial (temporeros)–, ayuda de familiares –especialmente migrantes urbanos–, subsidios estatales, entre otras. En este contexto, se ha reconocido un aumento en la participación de mujeres mapuche a través del acceso a la dirigencia de organizaciones y conformación de asociaciones de mujeres. A modo de ejemplo, hasta el año 2005 en la Región Metropolitana, de 64 organizaciones mapuche, 30 eran lideradas por mujeres.<sup>23</sup>

No obstante el ejemplo anterior, las mujeres mapuche participan mayoritariamente en organizaciones de carácter mixto porque su accionar continúa supeditado a la decisión de las organizaciones dirigidas por hombres. Algunas dirigentas expresan un discurso que reivindica un trabajo colectivo, de pueblo, en desmedro de un accionar más de género. Esta aseveración que parece importante y lógica, de alguna forma inmoviliza el trabajo de las mujeres en las organizaciones y la búsqueda del poder real que tiende a modificar situaciones que están en el terreno de la cotidianeidad, que obviamente está muy lejana del discurso formal, que es precisamente la realidad que a diario viven muchas mujeres mapuche en particular e indígenas en general.

Tradicionalmente las mujeres han estado ligadas en todas las sociedades al ámbito de la reproducción, tanto biológica como cultural. Esta frase aparentemente tan neutra e incluso enaltecida, casi

de manual etnográfico, ha sido repetida hasta la saciedad para quedar, como sucede siempre, desprovista de su sentido limitante. Transmitir cultura y saberes, a nuestro juicio, nunca debería ser una responsabilidad sólo de mujeres, somos (o deberíamos ser) todos igualmente responsables de este proceso.

Conviene acotar aquí que muchas visiones sobre la situación mapuche, específicamente las referidas a la elaboración conceptual idealizada de las culturas originarias, han sido construcciones externas y falsas promovidas por sectores interesados en mantener, aunque sea discursivamente, al colectivo indígena en una condición de suspensión infinita, fuera del tiempo y del espacio. Dicha visión de grupos humanos congelados en una idea de etnicidad irreal, a la larga, más que proteger a una cultura amenazada, la despoja de lo esencial de todo sistema: una cultura es tal en la medida en que haya individuos dispuestos no sólo a reproducirla sino que a cuestionarla y readaptarla constantemente.

Por el contrario, la opción idealizadora, que por boca de ciertos voceros indígenas actuales es transmitida en los espacios discursivos públicos, frecuentemente cierra los ojos a la realidad concreta mediante la apelación a una cierta “edad de oro” indígena situada en un inmenso “antes de Occidente”. Peor aún, en los escasos momentos en que en medio de una reunión indígena mixta, surgen voces autocríticas sobre algún aspecto sociocultural considerado delicado, aparece como argumento recurrente una frase que se ha transformado en un lugar común: “es mejor no discutir esto en medio de los y las wingka”.<sup>24</sup>

Tanto más soportable y aceptable para la “normalidad” etnográfica es extraviarse en las profundidades cosmológicas de la tradición, en vez de tener que enfrentar cara a cara la constante existencia de zonas de conflicto al interior de la sociedad indígena. Un caso concreto son las situaciones de violencia intrafamiliar en contra de las mujeres que se encontrarían “legitimadas” por aquella noción de tradición.

Tanto la institucionalidad pública, como las distintas expresiones del mundo social, incluido el movimiento organizado mapuche, podrán elaborar análisis y propuestas varias sobre el tema que nos ocupa, pero así como ocurre con otros ámbitos del cambio social, cualquier medida que signifique modificaciones de tipo cualitativo será efectiva si surgen del mundo vivenciado por las personas de carne y

hueso. En ese sentido, las políticas públicas deben estar orientadas no sólo hacia las sociedades indígenas y su recuperación de la horizontalidad en las relaciones de género, sino también hacia la sensibilización de la sociedad no indígena con un enfoque de lucha contra el racismo.

Las relaciones de género deben tomarse de forma integral y no sólo desde el punto de vista de la mujer o de pareja heterosexual como sucede en la actualidad. Deberían ser ellas más amplias e integradas para vencer el individualismo y la intolerancia. Existe la exigencia de poner en marcha acciones concretas que nos permitan construir renovadas relaciones, cambios que provengan de los propios valores mapuche, una nueva sociabilidad, recreada consciente y colectivamente porque las relaciones de género han cambiado. Esa es la realidad que se desprende de la sociedad informal mapuche con la cual, de una vez por todas, deberían sintonizar y dialogar los discursos étnicos de las organizaciones.<sup>25</sup>

## NOTAS

- 1 Quiero dedicar este escrito a Lautaro, quien está ahora en otra vida diferente, que no comprendemos... Su madre es Elisa Avendaño Curaqueo. Ella me cuenta cómo dialogan en sueños.
- 2 Este trabajo se nutre de las discusiones y aportes de José Ancan Jara, Nadia Fuentes Quilaqueo y Pedro Mariman Quemenedo. A todos ellos y ellas, gracias.
- 3 Resulta interesante constatar que hasta el día de hoy el concepto “género” no logra entrar en los discursos y acción política de las mujeres mapuche.
- 4 Testimonio de Berta, en Jens Schneider, *Mujeres en el Movimiento Mapuche en Chile*, Hamburgo, Institut für Ethnologie, Universität Hamburg, 1989, p. 18.
- 5 Este líder se reconoció como primera cabeza de los y las ngüluche (arribanos y arribanas), hijo de Mangiñ. Este toki (líder guerrero) nunca quiso rendirse. Su tumba es un secreto hasta el día de hoy.
- 6 Tomás Guevara y Manuel Mankelef, *Kiñe mufü trokiñche ñi piel: Historias de familias, Siglo XIX*, Temuko-Santiago, Centro de Estudios y Documentación Mapuche, Liwen / CoLibris, 2002, p. 93.
- 7 Alonso de Ercilla, *La Araucana*, Barcelona, Ramón Sopena, 1974. La “bella Guacolda”, a quien Lautaro con “encendido amor amaba”, aparece mencionada en el canto XIII, p. 211. En tanto Fresia, “mujer del gran Caupolicano”, aparece en el canto XXXIII, p. 502.
- 8 Alonso González de Nájera, *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile*, Santiago, Andrés Bello, 1971, p. 47.

- 9 Francisco Núñez de Pineda y Bascañán, *Cautiverio feliz*, edición crítica de Mario Ferreccio Podestá y Raïsa Kordic Riquelme, Biblioteca Antigua Chilena, No. 5, vol. II, Santiago, RIL, 2001, p. 525.
- 10 Concepto territorial tradicional que alude al lado oriental del wallmapu (totalidad del territorio mapuche antes de la anexión a los Estados nacionales de Chile y Argentina). Correspondería a una parte de la actual Argentina, así como el Ngulumapu sería la parte de Chile.
- 11 Lucio V. Mansilla, *Una excursión a los indios ranqueles*, Caracas, Biblioteca de Ayacucho, 1984, p. 198.
- 12 George Musters Chaworth, *Vida entre los patagones. Un año de excursiones por tierras no frecuentadas desde el estrecho de Magallanes hasta el río negro*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1964, p. 302.
- 13 Schneider también refiere comentarios de Guevara en que éste se muestra aterrizado y al mismo tiempo fascinado con el denominado “huesquel”, una especie de tela confeccionada con crin de caballo que atado al pene durante la penetración lograba “estimular la sensibilidad de la mujer en la cópula”, hasta llegar a “espasmos musculares”, que hacen suponer que el orgasmo femenino en la sociedad mapuche era conocido y deseado.
- 14 José Ancan, “Misiones, máquinas y memorias. Algunos apuntes sobre el álbum fotográfico de la Misión Anglicana de Kepe”, 2007, en André Menard y Jorge Pavez, comps., *Mapuche y anglicanos, vestigios fotográficos de la Misión Araucana de Kepe, 1896-1908*, Santiago, Ocho Libros, 2007, pp. 69-76.
- 15 Citado por Rolf Foerster y Sonia Montecino, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuche (1900-1970)*, Santiago, CEM, 1988, p. 171.
- 16 Herminia Aburto, “Lo que la mujer araucana debe dar a conocer entre la raza”, en *Juventud Araucana*, Diario de la Federación Juvenil Araucana, Traitriaco - Nueva Imperial, 27 de diciembre de 1935, p. 4. Tres años más tarde, en 1938, Herminia Aburto sería Presidenta de la Sociedad Femenina Araucana Yafluayin, creada en 1937 (Foerster y Montecino 173).
- 17 Testimonio de Elisa Avendaño Curaqueo. Entrevista realizada por la autora en agosto de 2004. Elisa Avendaño es una destacada dirigente de la histórica organización Ad-Mapu y posteriormente de la Coordinadora Nacional de Mujeres Mapuche.
- 18 Lucy Traipe, *Desalambrazar historias de mapuches y chilenos en la lucha por la tierra*, Santiago, Ayun, 2006, p. 45.
- 19 Antonia Painiqueo, dirigente del primer período de los Centros Culturales. Entrevista realizada por la autora en el mes de julio de 2005.
- 20 Ana María Oyarce, María Isabel Romaggi y Aldo Vidal, *Cómo viven los mapuches. Análisis del Censo de Población de Chile de 1982*, Santiago, PAESMI, 1982.
- 21 Celina Tuozzo, “Problemas Metodológicos en la Articulación de los Ejes de Diferencia: ‘Género’ y ‘Raza’”, ponencia presentada en el Ciclo de Talleres “Género, Indicadores y el Ejercicio de la Ciudadanía de las Mujeres”, Temuco, Universidad de La Frontera, 30 de junio de 2006.
- 22 Margarita Calfío, “La autonomía no la vamos a conseguir como mujeres, la vamos a conseguir como pueblo”, entrevista a Elisa Avendaño, dirigente de la Coordina-

- dora de Mujeres de Instituciones y Organizaciones Sociales Mapuche, en *Liwen*, No. 4, Temuco, Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, 1997, p. 107.
- 23 Datos levantados por la autora de este artículo en el Registro de Comunidades y Asociaciones Indígenas durante el año 2005.
- 24 Personas no mapuche.
- 25 Para revisar algunas sugerencias de políticas identificadas a partir de las demandas de mujeres indígenas, que aportan sin duda a la situación de las mujeres mapuche, revisar cuadro confeccionado por la autora en Margarita Calfío y Luisa Fernanda Velasco, “Mujeres indígenas en América Latina: ¿Brechas de género o brechas de etnia?”, en Seminario Internacional “Pueblos indígenas y afro descendientes de América Latina y el Caribe: relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica para políticas y programas”, Santiago, 2006.

## Bibliografía

- Aburto, Herminia,  
1935 “Lo que la mujer araucana debe dar a conocer entre la raza”, en *Juventud Araucana*, Diario de la Federación Juvenil Araucana, Trairiacó - Nueva Imperial, 27 de diciembre.
- Ancan, José,  
2007 “Misiones, máquinas y memorias. Algunos apuntes sobre el álbum fotográfico de la Misión Anglicana de Kepe”, en André Menard y Jorge Pavez, comps., *Mapuche y anglicanos, vestigios fotográficos de la Misión Araucana de Kepe, 1896-1908*, Santiago, Ocho Libros.
- Avendaño Curaqueo, Elisa,  
2004 Entrevista realizada por la autora, agosto.
- Calfío, Margarita,  
1997 “La autonomía no la vamos a conseguir como mujeres, la vamos a conseguir como pueblo”, entrevista a Elisa Avendaño, dirigente de la Coordinadora de Mujeres de Instituciones y Organizaciones Sociales Mapuche, en *Liwen*, No. 4, Temuco, Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, pp. 104-112.
- Calfío, Margarita, y Luisa Fernanda Velasco,  
2006 “Mujeres indígenas en América Latina: ¿Brechas de género o brechas de etnia?”, en Seminario Internacional “Pueblos indígenas y afro descendientes de América Latina y el Caribe: relevancia y pertinencia de la información sociodemográfica para políticas y programas”, Santiago.
- Coordinadora de Mujeres Mapuche de Temuco  
1995 *Memoria del Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas*, 30 de enero al 1 de febrero, Temuco, Coordinadora de Mujeres Mapuche de Temuco.
- Ercilla, Alonso de,  
1974 *La Araucana*, Barcelona, Editorial Ramón Sopena.
- Foerster, Rolf, y Sonia Montecino,  
1988 *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*, Santiago, Ediciones CEM.

- Garrido, Lucy, *et al.*,  
1996 *Plataforma de Beijing 95: un instrumento de acción para las mujeres*, Santiago, Isis Internacional.
- González de Nájera, Alonso,  
1971 *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile*, Santiago, Andrés Bello.
- Guevara, Tomás, y Manuel Mankelef,  
2002 *Kiñe mufü trokiñche ñi piel: Historias de familias, Siglo XIX*, Temuko-Santiago, Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen / CoLibris.
- Mansilla, Lucio V.,  
1984 *Una excursión a los indios ranqueles*, Caracas, Biblioteca de Ayacucho.
- Musters Chaworth, George,  
1964 *Vida entre los patagones. Un año de excursiones por tierras no frecuentadas desde el estrecho de Magallanes hasta el río Negro*, Buenos Aires, Ediciones Solar.
- Núñez de Pineda y Bascuñán, Francisco,  
2001 *Cautiverio Feliz*, Edición crítica de Mario Ferreccio Podestá y Raísa Kordic Riquelme, Santiago, Biblioteca Antigua Chilena, No. 5, RIL, vol. II.
- Oyarce, Ana María, María Isabel Romaggi y Aldo Vidal,  
1982 *Cómo viven los mapuches. Análisis del Censo de Población de Chile de 1982*, Santiago, PAESMI.
- Painiqueo, Antonia,  
2005 Entrevista realizada por Margarita Calfío, julio.  
SERNAM,  
1997 *Propuesta de Políticas de Igualdad de Oportunidades para las Mujeres Rurales*, marzo, Santiago.
- Schneider, Jens,  
1989 *Mujeres en el Movimiento Mapuche en Chile*, Hamburgo, Institut für Ethnologie-Universität Hamburg.
- Tuozzo, Celina,  
2006 “Problemas Metodológicos en la Articulación de los Ejes de Diferencia: ‘Género’ y ‘Raza’”, ponencia presentada en el Ciclo de Talleres “Género, Indicadores y el Ejercicio de la Ciudadanía de las Mujeres”, 30 de junio, Temuco, Universidad de la Frontera.
- Traipe, Lucy,  
2006 *Desalabrar historias de mapuches y chilenos en la lucha por la tierra*, Santiago, Editorial Ayun.

# EL FUTURO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS





# PRINCIPIOS PARA LA CONSTRUCCIÓN DE UNA DEMOCRACIA INTERCULTURAL

*María Eugenia Choque Quispe*

## INTRODUCCIÓN

Desde la perspectiva indígena, la construcción de escenarios de interculturalidad pasa por repensar –desde una mirada propia– y fortalecer la filosofía andina. Esta reconstrucción está dada por el ejercicio de volver a ser, recuperando el pensamiento y la cosmovisión profunda de los pueblos como el cimiento para la edificación de una democracia intercultural, es decir, que la recuperación de la autoestima, el orgullo y la dignidad como pueblos, son elementos centrales para el ejercicio de la interculturalidad.

Este artículo tiene por objetivo reflexionar sobre la construcción del pensamiento indígena, basado en la experiencia investigativa de la historia india y su proyección hacia el futuro, proceso importante que se inició tanto en las aulas universitarias como en la vida política, el cual nos tocó enfrentar y que ha hecho posible que hoy Bolivia pueda vivir tiempos de cambio.

La necesidad de escribir la historia desde una visión propia de los indígenas, nos lleva al reencuentro del *thakhi* (camino), que ha sido largamente soñado por nuestros antepasados, un reencuentro que se hace efectivo con la reconstitución de los *ayllus* (comunidad andina), con la restitución de sus autoridades en un pensamiento libre,

llevado a la práctica en el marco de la epistemología aymara del *qhip nayra* (pasado, presente y futuro).

## *Qhip* NAYRA – “PRINCIPIO ANDINO”

“La historia es reconstitución, por y para los vivos”.<sup>1</sup> En los Andes, esta afirmación se expresa como una constante interrogación al pasado para afianzar la existencia colectiva. Así, *qhip nayra*, cuya traducción literal es “pasado y futuro”, constituye un método no sólo de conocimiento histórico, sino de conducción y gobierno.

Como método de conocimiento, está basado en el concepto de *nayra*, cuya traducción literal es “ojos”, pero que también significa “pasado” (por ejemplo, *nayra pacha* es tiempo, época antigua). Una traducción conceptual al español sería “visión”, que integra la memoria del pasado en el futuro. Esta precisión en la traducción permite apreciar en toda su dimensión este concepto de *nayra* como el camino a seguir por el líder, la autoridad y la colectividad en su conjunto.

Hoy, la naciente historiografía aymara ha retomado el método *qhip nayra* como el camino de conocimiento que permite entender el presente a través de una necesaria interrogación al pasado o *nayra*. La respuesta (no es tautología) es así mismo *nayra* futuro, quiere decir que el futuro de la colectividad indígena se encuentra en su pasado. Esto da lugar a varias consideraciones que en este artículo interesa desarrollar.

En el conocimiento del pasado, vale decir, en el ejercicio de interrogarlo, surge un principio que es el de “lo propio” o *jiwaspacha*, lo que es primordial por cuanto constituye el fundamento de la autodeterminación, pues no se debe olvidar que los pueblos indígenas constituyen hoy el último testimonio del colonialismo. Por lo tanto, el sujeto que interroga debe ser *jiwasa*, un sujeto plural que remite al “nosotros”. Sin embargo, en este despliegue surge un problema mayor: ¿qué testimonios de la memoria son los que se deben interrogar?

La escritura ha sido un instrumento de colonización, como lo demuestra el hecho de que los aymaras, quechuas, guaraníes y demás pueblos indígenas, no hayan podido acceder a su uso. El resul-

tado de esta exclusión es que la memoria escrita es la memoria de la colonización. Siendo así, queda entonces un camino: interrogar ese pasado en la persona de nuestros mayores, en tanto ellos constituyen el último canal de transmisión de la memoria antigua con el presente. Esa memoria antigua, por las características de nuestra cultura, es oral: son los mitos, las tradiciones, la historia y la poesía.

Dicha interrogación, en la coyuntura que actualmente viven los pueblos indígenas, de reconstitución de sus instituciones, de sus formas colectivas y de restitución de sus derechos fundamentales, conduce inevitablemente a que ésta adquiera un carácter ideológico y político. Por ejemplo, al preguntarnos cosas como: ¿cuál fue el origen de la civilización, la cultura y el Estado?, ¿cómo era su naturaleza y sus características?, implica que ya existe una selección con respecto a los textos y las fuentes orales que se van a utilizar para responderlas. Entonces, el trabajo “*qhip nayra: memoria e ideología aymara*”, está basado en los llamados mitos de origen, en las historias sobre el imperio *Inka* y la forma en que se estructuraba económica y ritualmente el espacio del *Tawantinsuyu*. Para el tratamiento del espacio, se recurre a los *ciqui* (ceques), sistema que según Polo de Ondegardo, él había logrado conocer y descifrar, elaborando una carta de este sistema.<sup>2</sup>

El *ciqui*, en nuestro trabajo, constituye tanto el testimonio de lo que fue la estructura “imperial” del *Tawantinsuyu*, como la metáfora que nos conduce al encuentro con el pasado, con la libertad. En este trabajo nos basamos no en la memoria escrita,<sup>3</sup> sino en el dato empírico que nos ofrecen los *ciquis* aún “vivos” que unen el pueblo de Qallapa<sup>4</sup> con el *ayllu* Yaribay y a ambos con Qachaka, uno de los santuarios más importantes del altiplano sur, aún no perforados por el cristianismo. Los *ciquis* son caminos que articulan, que vinculan identidades locales con estructuras y centros mayores. Por ellos circulan la religión (ideología) y la política; así, el *t'inqhu*, como ritual guerrero, circula por caminos que vinculan el centro con los mojones, constituidos en anexos de los pueblos de indios. La articulación política del imperio, ya sea mediante diplomacia (seducción) o a través de guerras (floridas) de conquistas, se realizaba en el tránsito por estos caminos.

## LA RECONSTITUCIÓN COMO EJERCICIO DE LOS DERECHOS COLECTIVOS

La reconstitución de los *ayllus* ha llevado a los distintos niveles de organización sindical campesina a vislumbrar en el pasado y en las tradiciones organizativas propias, la única vía de autonomía frente a la subordinación.

Este proyecto de reconstitución es producto de la crítica interna hacia una forma de organización impuesta y “apropiada”, como ha sido el sindicato campesino, durante un período caracterizado por políticas de asimilación de lo indio a la idea de Estado nacional. Esta crítica es el resultado de un proceso de retorno a la identidad y la consecuente valoración positiva de lo propio, expresado en el idioma, la cultura, la organización y las formas de autoridad, tal como se encuentra respaldado en el Artículo 29, Inciso 2, de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*.<sup>5</sup>

La valoración positiva de lo propio es producto de la combinación de procesos ideológicos que a principios de la década de 1990 rechazaron con fuerza la prebenda y el clientelismo, al mismo tiempo que vislumbraban un futuro de autodeterminación para los pueblos indígenas.

La reconstitución es un proyecto cuya realización es temporal, cubriendo espacios definidos. Se trata de neo-comunidades que, organizadas en sindicatos y a través de un proceso de reflexión/formación, transitan hacia el camino propio de la organización andina o *ayllu*. Este tránsito está marcado por aspectos que conforman una matriz sindical. Estos son:

1. Organización de congresos orgánicos.
2. Trabajo en comisiones, talleres y ampliados para orientar la reconstitución.
3. Redacción y aprobación de estatutos orgánicos que otorguen garantía al proceso y lo protejan.

## PARA QUÉ SIRVE LA ORGANIZACIÓN PROPIA

¿Qué objetivo tiene la organización, sino es el control? La reconstitución, que es el ejercicio de organización propia, de acuerdo al principio de autodeterminación, no tiene otro fin que el de regular la vida en sociedad a través del establecimiento de un sistema de autoridad ejercido mediante normas de competencia y rotación.

El deterioro de las condiciones sociales y productivas constituye el principal motivo para la reconstitución de la organización propia, que incluye a las autoridades originarias y el esfuerzo de un pensamiento propio, en la búsqueda del *suma qamaña*, entendido como bienestar económico, político, social y cultural, ligado a una conciencia nacional que ahora se refuerza en el contexto internacional de reconocimiento de los derechos indígenas, de los cuales uno de los más importantes es el derecho a la gestión propia.

## OBJETIVOS Y METAS DE LA RECONSTITUCIÓN

La subordinación colonial de los pueblos indígenas se traduce en un despojo permanente de su patrimonio nacional, con el objetivo –en países como el nuestro de mayoría indígena– de convertirlos en reserva laboral. Esta situación ha llevado a los indígenas a la pobreza y marginalidad más extrema que pudiera imaginarse.

La reconstitución del *ayllu* es una acción colectiva de descolonización para los pueblos indígenas y sus comunidades. Esbozada hasta hace poco como una utopía con escasas probabilidades de realización, es ahora una realidad cuya dinámica abarca espacios sociales y geográficos cada vez mayores. La reconstitución que supone el “regreso a lo propio”, en el nivel práctico se traduce en autogestión en todas las esferas de la vida del *ayllu*, incluyendo los niveles superiores de su estructura organizativa, y de equidad en las relaciones entre sus miembros. Bajo este postulado, las organizaciones proponen “reconstituir y fortalecer” el *ayllu* y sus organizaciones mayores, respaldado en el Artículo 18, 19 y 20 de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*.

## RECONOCIMIENTO y disfrute de derechos: BASE PARA EL EJERCICIO DE LA INTERCULTURALIDAD

La solución de la pobreza y marginalidad indígena, por su particularidad étnica y cultural, pasa inobjetablemente por una solución política que consiste en ejercer el derecho a la autodeterminación. Pero antes, y como lo define la doctrina de los derechos humanos, se debe resguardar el cumplimiento de los derechos económicos y sociales, por su carácter de “derechos de segunda generación”.

En términos globales, la autodeterminación/reconstitución, a través del regreso a lo propio (previa reflexión y sustentación), no es más que el ejercicio de este derecho conculcado. Así, la reconstitución, que es la organización de acuerdo a las propias necesidades e idiosincrasia, no es más que la organización para la vida, el bien vivir.

### *Jiwas pachpa* - “Lo propio”

El retorno a lo propio tiene una larga trayectoria, como lo demuestra el hecho de que algunas luchas originadas por este impulso sean bastante conocidas por la historiografía, incluso de aquella forjada por la ideología colonial, donde se intentó extirpar de raíz a quienes osaron levantarse, tal como ocurrió con las familias de Tupac Amaru en el actual Perú y Tupac Katari en lo que hoy es Bolivia. También se consideró que el castigo aplicado a quienes aprendían la escritura castellana, su lectura e incluso el propio idioma, cometían *jucha* (delito) que debía ser castigado de forma sumaria por patrones y corregidores que cortaban los dedos de las manos o simplemente sacaban los ojos, para que la ceguera del atrevido indio fuera real.

En períodos más recientes, luego de la implantación del sindicato campesino, impuesto por el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), siguió el surgimiento de una crítica en su propio seno. El *ayllu* no tenía otra alternativa que romper la camisa de fuerza sindical. Entonces, la primera tarea fue pensar por nosotros mismos. *Jiwas pachpa amuyañani thakisa katxatañataki*, “Nosotros mismos nos daremos cuenta, para emprender nuestro futuro”. Camino, como es

considerado el ejercicio de cargos en servicio al *ayllu* y a la *marka*,<sup>6</sup> que es visto como la única vía para construir una organización propia, libre de la prebenda y del clientelismo que sujeta a voluntades ajenas los intereses colectivos.<sup>7</sup>

## PROCESO DE EXPANSIÓN Y CONSOLIDACIÓN DEL *ayllu*

El proceso de imposición del sindicato a los *ayllus* no podía culminar sin una contestación. Ésta se produce ya desde el año 1987, en las tradicionales zonas de *ayllu*, donde comienzan a gestarse procesos de reconstitución y unificación a través de la creación de federaciones regionales que desembocaron en la organización de la Federación de Ayllus del Sur de Oruro (FASOR) y la Federación de Ayllus Originarios del Norte de Potosí (FAO-NP) que comprenden a varias provincias.

En el Altiplano de La Paz y en tiempos más recientes (1990), el *ayllu* fue identificado como el modelo propio de organización que debía ser reconstituido para sustituir al sindicato. Esto se tradujo en la reconstitución étnica de las tres *machaqa*s (San Andrés, Santiago y Jesús de Machaqa), y debido a lo dinámico del proceso, se culminó con la formación de organizaciones mayores en el Altiplano: la Federación de Ayllus y Comunidades Originarias de la Provincia Inga-ví (FACOPI), reconstituida en *ayllus* y *markas* en 1993,<sup>8</sup> la Central de Ayllus y Comunidades Originarias de Umala (CACOU), y la Federación de Ayllus y Markas Quechua-Aymaras de la Provincia Muñecas (FAMQAPM). El ejemplo ha sido seguido por las provincias Omasuyus, Pacajes y Los Andes en el departamento de La Paz, que iniciaron el proceso a través de jornadas de formación y movilización.

En este contexto, la principal preocupación de las federaciones de *ayllus* es consolidar la autonomía indígena a nivel local, así como generar capacidad de negociación con el Estado y otras instituciones políticas de desarrollo económico y social. En forma paralela, se ha propuesto sentar las bases de equidad de las relaciones entre hombres y mujeres. Es central, entonces, fortalecer la autoridad indígena, especialmente su capacidad de organización, participación y economía.

## QAMAÑA – “El vivir bien”

*Suma qamaña* es el Estado de bienestar, una relación de equidad entre las personas y la comunidad, así como de la gente con la naturaleza, una relación profunda de sentido y respeto. De acuerdo con este principio, junto con la reconstitución, se encuentra en ejecución el proyecto político de reestablecimiento de la *qamaña* (vida), y para que la idea andina de vivir bien, *suma qamaña*, sea efectiva, es fundamental la vigencia de las normas y leyes andinas.

El reestablecimiento del *suma qamaña*, es al mismo tiempo el reestablecimiento de un ambiente social, político, e incluso ecológico que hace posible el vivir bien que convierte a las personas en *qamiri*. La palabra *qamiri*, por la situación colonial actual, ha sido erróneamente traducida como “rico”, lo mismo que *qhaphaqa*, sin embargo, el *qamiri* en el pensamiento aymara es la persona que vive.

La construcción del *suma qamaña* requiere de una sociedad regida por sus propias leyes, en la tradición del *thakhi* (“el camino a seguir”), en la visión del *qhip nayra* y en la apreciación cabal de la *pacha* (tiempo y espacio), para que sea transformada en *qamaña* y finalmente en *pachaqama* (espacio y tiempo de vida).

Este es el propósito final con el cual se realiza este ensayo preliminar: el de recopilar los elementos y principios constitutivos andinos que sirvan de insumo para la tarea de escribir la *Tayka Kamachi* (ley fundamental constitutiva) que rijan las relaciones entre personas, entre *ayllus* y, fundamentalmente, con la *pacha* (tiempo y espacio).

En Los Andes, la ley constitutiva está dada por el camino o *thakhi*. Está en la sociedad el preservar –*waqaycha*– y el cumplirlos –*phuqha*–. Pero, ¿por qué la importancia que se asigna a esta ley que más parece de método que de cumplimiento efectivo? En la metáfora aymara es importante por cuanto es el camino que conduce al individuo, cuando no es aún *jaqi runa* (persona social), y a la sociedad *tama*, a un punto de realización que es la *pacha* como *tama* (hogar), habitación colectiva, etc. Así, la persona que vive en el *pacha* es nombrado *qamiri*. Con la colonización, este vocablo ha sido entendido como rico, en contraposición a pobre, distorsionando su significado original, como ya se ha dicho.

Cuando la persona no ha llegado a la *pacha* se lo llama *pacha ccuya* (*q'uya*) *haque* (hombre miserable, desamparado). Así mismo, *pacha tucu*, refiere a un hombre rico u hombre que nunca envejece. Mientras que *pacha tuku* es el infinito, así, se puede considerar como vida o riqueza infinita.

## **PACHA: DESDE EL PENSAMIENTO ANDINO**

En aymara, recordar se dice *amta*, categoría que a su vez nos permite establecer un plan a futuro. El recuerdo del pasado así expresado es también el recuerdo del futuro. Los insumos de pensamiento político y normativo que se obtengan a través del ejercicio de *amta*, pasarán a través de la técnica jurídica occidental a formar parte de un cuerpo escrito, que dé cuenta de la naturaleza de nuestro ser social de acuerdo a cómo se pondere el espacio tan particular donde desarrollamos vida (*qamaña*).

En el pensamiento andino existen categorías cuyo desarrollo da cuenta del proceso de construcción de una infraestructura cultural y política que dio lugar a organismos políticos como el país de los cuatro *suyus* (*Tawantinsuyu*), cuya estructura política territorial fue definida, a su vez, a través de una cartografía de caminos, los llamados *ceques*. Esta carta geográfica era periódicamente actualizada y reconfigurada en todos los espacios a través del ritual.

Para el ser andino la categoría madre es *pacha*, que ya hemos definido como tiempo y espacio. El espacio apropiado y sacralizado que sirve de hogar –*tapa*–, de madre –*pachamama*–, y el tiempo de las personas, las gentes que hacen historia. Tiempo del espacio y espacio del tiempo, es abstraído por la gente cuya existencia pasa por la conciencia: conciencia de ser *jaqi* (persona social) y estar aquí (*aka pacha*, *aka thaksa* - este tiempo).

*Thakhi* conduce a la *qamaña*, el camino que recorre la colectividad. La persona lleva a la *tama* y emprenden el camino en pos del *suma qamaña*. Entonces, la primera norma constitutiva es el *thakhi* que conduce, el camino que el *ayllu* debe seguir, la ley. Pero también el *ayllu* va haciendo sus normas en el camino, por ello muchas organizaciones andino-amazónicas se encuentran en ese retorno al camino, el



dor, que en medio de adversidades abre el camino, en el esfuerzo de pensar con voz, escribir y actuar con un sentido propio. Este esfuerzo ha sido realizado en un proceso de largo aliento y ha brindado a las nuevas generaciones la seguridad cultural e identitaria, así como también la producción de un pensamiento propio, que hoy sirve de soporte ideológico en un momento de reconstitución de la estructura sociopolítica andina, y la búsqueda incesante de la restitución de los derechos conculcados.

El diálogo intercultural verdadero es un principio de búsqueda de paz y armonía que no debe implicar la subordinación de una cultura a otra. El establecimiento de un proceso intercultural está dado entonces por reconocer el derecho de participación plena y efectiva de los pueblos, como sujetos históricos. Su fortalecimiento de identidad, cultura, historia, memoria y organización, lleva a la condición de una sociedad equiparable para establecer espacios de diálogo intercultural, basado en el respeto a nuestra diversidad como pueblos indígenas.

La necesidad de analizar posibilidades de desarrollo intercultural pasa por fomentar e incentivar procesos de recuperación de la identidad como pueblo, en el que el tema de la filosofía andina-amazónica sea un principio para interpelar todo aquello que se ha establecido como verdad absoluta.

No cabe duda que los pueblos indígenas, hoy más que nunca, viven un retorno “al camino” que involucra la búsqueda de una democracia intercultural donde todos tengamos un espacio.

## NOTAS

- 1 Raymond Aron, *Dimensiones de la conciencia histórica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. p. 14.
- 2 Juan Polo de Ondegardo, “Del linaje de los Ingas y como conquistaron”, en Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero, eds., *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*, serie 1, vol. 4, Lima, Sanmarti y Ca, 1917.
- 3 Por ejemplo, Tom Zuidema, *El sistema de los Ceques en el Cuzco. La organización social de la capital de los incas*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1995.
- 4 Pueblo del altiplano boliviano, ubicado a orillas del río Desaguadero y famoso por su santuario del apóstol Santiago, la representación colonizada de Illapa, el Dios del rayo.
- 5 ONU, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, en <http://www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm>

- 6 Varios *ayllus* constituyen una *marka*, la que a su vez se erige como el centro de la administración política, ritual y económica.
- 7 Esteban Ticona, “El Thakhi entre los aimara y los quechua o la democracia en los gobiernos comunales”, en *Los Andes desde los Andes*, La Paz, Yachaywasi, 2003, pp. 125-143.
- 8 Taller de Historia Oral Andina (THOA), *Estatuto Orgánico de la Federación de los Ayllus de la Provincia Ingaví*, La Paz, Aruwiwiri, 1993.

## Bibliografía

- Aron, Raymond,  
1982 *Dimensiones de la conciencia histórica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bertonio, Ludovico,  
1984 *Vocabulario de la lengua aymara* (1612), Cochabamba, CERES / IFEA / MUSEF.
- Choque, María Eugenia,  
2003 “Reconstitución del Ayllu y Derechos de los Pueblos Indígenas: Movimiento Indio en Los Andes de Bolivia”, en *Los Andes desde los Andes*, La Paz, Yachaywasi.
- ONU, *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, en  
<http://www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm>
- Polo de Ondegardo, Juan,  
1917 “Del linaje de los Incas y cómo conquistaron”, en Horacio H. Urteaga y Carlos A. Romero, eds., *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú*, serie 1, vol. 4, Lima, Sanmarti y Ca.
- Ticona, Esteban,  
2003 “El Thakhi entre los aimara y los quechua o la democracia en los gobiernos comunales”, en *Los Andes desde los Andes*, La Paz, Yachaywasi.
- Taller de Historia Oral Andina (THOA),  
1993 *Estatuto Orgánico de la Federación de los Ayllus de la Provincia Ingaví*, La Paz, Aruwiwiri.
- Zuidema, Tom,  
1995 *El sistema de los Ceques en el Cuzco. La organización social de la capital de los incas*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.



## MEMORIA Y RECONSTITUCIÓN

*Carlos Mamani Condori*

### INTRODUCCIÓN

No cabe duda que estamos en vísperas de cambios de trascendental importancia en la historia de Bolivia: el concepto “descolonización”, que en la década de 1980 tenía una circulación restringida, se ha transformado, con la llegada de un indígena aymara a la Presidencia de la República, en parte importante de la agenda cultural y política. En este momento, el conjunto de pueblos y organizaciones indígenas cifran sus esperanzas en la realización de la Asamblea Constituyente, esperando que en ella no sólo se reconozcan su identidad y derechos, sino que el país entero se asuma tal cual es, que se reconstituya.

El pueblo *qulla*,<sup>1</sup> desde el momento mismo en que se produjo la invasión europea, ha realizado esfuerzos constantes para mantener su institucionalidad y territorio, para lo cual ha desplegado múltiples estrategias de defensa que han ido desde la guerra hasta la sumisión. El *ayllu* o comunidad andina, fue el espacio preservado para la pervivencia de la colectividad, expresado en el gobierno de sus autoridades y en la propiedad compartida de la tierra. Para mantener el territorio libre de los avances de la colonización, los *ayllus* cumplieron con el servicio de la *mit'a*<sup>2</sup> en Potosí y el pago de tributos a la Corona de España. Durante el siglo XIX, posterior al rompimiento de los vínculos con la metrópoli, la tierra se convirtió en objeto del apetito gamonal, que se resumía en la apropiación de tierras de las comunidades indígenas para tener cautiva a su población, condición necesaria para someterla a un sistema de explotación sin límites. Con este objetivo, se recu-

rió a una serie de estrategias. Por ejemplo, para destruir la institucionalidad del *ayllu*, se creó la Ley de Exvinculación en 1874, que buscó hacer del indio un propietario para que luego venda su parcela a los miembros de la raza blanca. Y así ocurrió en el altiplano y en los valles donde casi la totalidad de las tierras pasó a manos de propietarios blancos, mientras los pocos *ayllus* que quedaron fueron sitiados por inmensos latifundios, haciendo su existencia tan insoportable, que muchos optaron por tener un patrón para librarse de las múltiples exacciones a que estaban sujetos los indios libres.<sup>3</sup>

A pesar de esta situación, la libertad del *ayllu* era incomparable frente al cautiverio de los indios “colonos”.<sup>4</sup> Por este motivo, los líderes indígenas comenzaron a peregrinar por los pasillos de las oficinas públicas para defender su tierra de la voracidad gamonal. Así, cuando se agotaba el recurso de la ley blanca, se optaba por la confrontación.

La historiografía *qulla*, particularmente preocupada por la política colonial del Estado boliviano, ha sacado a la luz la existencia de un movimiento anticolonial articulado sobre la memoria de un pasado libre, identificado con el *Qullasuyu/Tawantinsuyu*, también los protocolos que se establecieron con los sectores hegemónicos, así como la defensa intransigente del *ayllu* y su territorio. Así fue como encontramos que dos líderes indios, Santos Marca Tola y Eduardo Nina Quispe, cuya actuación durante la primera mitad del siglo XX fue protagónica, plantearon la reconstitución de la identidad territorial *qulla*, que trasciende los límites de la actual República.

En esta coyuntura de debate constituyente, considero que las propuestas de reconstitución de Marca Tola y Nina Quispe son de total actualidad. En este trabajo presento los fundamentos de la reconstitución del *Qullasuyu* como la vía más apropiada de descolonización para el país, sus pueblos y sus gentes. El artículo consta de tres partes: una primera que expone el origen del tiempo y el espacio; una segunda que recupera los aportes del movimiento indio durante el período que va de 1860 a 1950, y una tercera que trata el actual proceso de reconstitución.

## PAQARI: EL PRINCIPIO DEL TIEMPO

En los estudios andinos, *pacarina* es una palabra que reiteradamente ha sido usada para señalar el “origen” (*tampu toco*, en el caso de los incas). Pues bien, *pacarina* es una corrupción del término *paqariña*, del verbo *paqari*, cuyo significado es la concentración/dedicación del tiempo y los esfuerzos en un resultado. *Paqari* es la totalidad del tiempo, significa “toda la noche”, aunque también se aplica para significar “todo el día”. *Paqariñaniwa* –“nos amaneceremos”– concentra el esfuerzo y la dedicación en tiempo para el logro de un objetivo. Es en el lenguaje sensual donde mejor se entiende el término, así, la primera noche entre amantes es conceptualizada como *paqariña*, cuyo resultado es la conformación de la pareja como una nueva vida. En este marco conceptual la creación del mundo fue *paqari*, la oscuridad fue alumbrada por la luz y la fuerza de *Qhun T’icci*, el dios creador asociado al trueno y al rayo. Cuando Guamán Poma describe la primera edad de *Wari Wiracocha Runa*, los nombra así mismo *pacarimoc runa*, gente de origen o las primeras gentes que andaban “airados, en tierra nunca conocida”.<sup>5</sup>

Cuando a Pedro Mercado de Peñaloza,<sup>6</sup> funcionario colonial español, le tocó preguntar a los *pacajaqi*, pueblo de habla aymara asentado al sur del lago Titikaka (la palabra significa literalmente “gente águila”), sobre su origen, unos dijeron que habían salido de la laguna de Chuchito (Titikaka) y otros que habían venido del lado de Carangas. La primera versión que señalaba a Titikaka como el lugar de origen *pakajaqi*, ya había sido recogida años antes por Juan de Betanzos en 1551. Según dicha relación, “Contiti Viracocha”, habiendo salido del lago Titikaka, creó la tierra y el cielo. La tierra en ese primer tiempo fue dejada a oscuras y fue poblada por las primeras gentes en el tiempo de la oscuridad: “esta tierra era toda de noche dicen que salió de una laguna que es en esta tierra del Perú en la provincia que dicen de Colla suyu”.<sup>7</sup> Pero como esas primeras gentes no supieron cumplir con su creador, *Qhuntiti* enojado volvió a salir del agua, entonces esa primera gente y su gobernante quedaron convertidos en piedra. La segunda vez que *Qhuntiti* salió del agua, lo hizo acompañado “el cual dicen haber sacado consigo cierto número de gente del cual número no

se acuerdan” (Betanzos 11). Luego fue con su gente al sitio donde hoy se encuentra Tiwanaku, en que de “improviso” hizo el sol, la luna, las estrellas y el día. Terminada dicha tarea se ocupó de hacer a la gente: “hizo de piedra cierta gente y manera de dechado de la gente que después había de producir” (Betanzos 11). Dichas gentes estaban conformadas en su mayor parte por muchas mujeres preñadas y “otras paridas” con sus niños y un principal por gobernador. Así fueron creadas las naciones, a cuyos integrantes luego los apartaba para hacer otra “provincia de gente [...] así hizo toda la gente de Perú y de sus provincias allí en Tiaguanaco” (Betanzos 11). Cuando acabó con la creación mandó a toda su gente, salvo dos que quedaron con él, que partiesen, a los dos les dijo que “mirasen” aquellos bultos y los nombres que les había dado “señalándoles y diciéndoles éstos se llamarán los tales y saldrán de tal fuente en tal provincia” (Betanzos 11).

Este acto de creación quedó luego como un evento propiciatorio de la abundancia y la reproducción, que tras la colonización fue confundido con las vísperas de la navidad.<sup>8</sup> *Qhun T'ici* organizó el acto de *paqari*: “y así como yo aquí los tengo pintados y hechos de piedra así han de salir de las fuentes y ríos y cuevas y cerros en las provincia que así os he dicho y nombrado” (Betanzos 12). Los dos que quedaron con él recibieron como encargo marchar a los lugares previstos donde ordenarían la salida de las distintas naciones de gente.

*Qhun T'icci Wiraxucha* hizo a la gente de piedra y los pintó de colores según después sería la vestimenta de cada una de las provincias, y mandó a esa gente que saliese de tal fuente, río, cerro o cueva. Estando los *wiraxucha* (dioses) auxiliares de *Qhun* en los lugares elegidos, en alta voz ordenaban “fulanos salid e poblad esta tierra que está desierta porque así lo manda el contiti Viracocha que hizo el mundo” (Betanzos 13). Y así fueron saliendo de fuentes, ríos, cerros y cuevas.

Por su parte, Cristóbal de Molina, de todas las narraciones que recopiló, entendió que un hombre y una mujer que sobrevivieron a la destrucción del mundo por el agua, flotando en la caja de un tambor, fueron echados a Tiwanaku, donde el Dios creador les ordenó que se queden por *mitmas* (trabajadores temporales por turnos). Y fue en Tiwanaku que el mismo dios comenzó a hacer a las gentes y naciones

del *Tawantinsuyu* en barro, pintándole a cada uno los vestidos y trajes, junto al modo en que debían llevar los cabellos (cortados o crecidos) y el idioma que debían tener. El acto de creación, según Molina, además de dotarles de identidad, les dotó de un patrimonio cultural y material: “a cada nación dió la lengua que avía de hablar y los cantos que avían de cantar y las simientes y comidas que avían de sembrar”.<sup>9</sup> Creadas las gentes les dió “ser y ánima”, vida. Coincidente con la relación de Betanzos, Molina sostiene que “les mandó se sumiesen de bajo de tierra, cada nación por sí, y que de allí cada nación fuese a salir a las partes y lugares que él les mandase”. (Molina 51).

## 1. LA MEMORIA DEL TIEMPO

Desde ese tiempo primordial pasaron cinco edades que en la cultura *qulla* se nombran *pacha*. Martín de Murúa<sup>10</sup> supo que los asistentes al templo de *Mama Uqllu*, en Sacsayhuman, guardaban una relación de cinco edades en que se dividía la historia del mundo (*Mama Uqllu Qhuya*, llamada también *Tocta Cuca*, era la esposa de *Tupa Inka Yupanki*): 1. El primer sol murió a causa del agua; 2. El segundo, cayendo desde el cielo sobre la tierra, que fue cuando murieron los gigantes; 3. “El tercer sol dicen que faltó por fuego” (Murúa 91); 4. “El cuarto que por aire” (Murúa 91); y 5. Del quinto sol, en el templo de *Mama Oclo*, tenían cuenta en *kipus*<sup>11</sup> hasta 1554.<sup>12</sup>

Por su parte, Guamán Poma señala: 1. *Wari Wiraqhucha Runa/pacarimoc runa* (la gente con calidad de dioses); 2. *Wari Runa*; 3. *Purun Runa*; 4. *Awqa Runa*; 5. *Inka Pacha* (Guamán Poma 41-64).

En base a la lectura de Joan de Santa Cruz Pachakuti Yupanqui, también tenemos cinco edades nombradas en el siguiente orden: 1. *Qalla Pacha* (escrito por Santa Cruz Pachakuti como *Ccallac pacha*), del inicio, origen; 2. *Tutay Pacha*, tiempo de la oscuridad; 3. *Purun Pacha*, cuando aún la tierra estaba vacía; 4. *Awqa pacha*, la edad de las guerras, tiempo de Zapana, Cari; 5. *Inka Pacha*.<sup>13</sup>

En las fuentes consultadas y confrontadas con la tradición oral encontramos coincidencia respecto a los cinco tiempos. Incluso Guamán Poma, cuando escribe la “historia del mundo”, divide ésta en cinco edades de acuerdo con la visión histórica andina: 1. La generación de Adán y Eva, 2. Desde el diluvio y el arca de Noé, 3. Des-

de Abraham, 4. Desde el rey David, 5. Desde el nacimiento de Jesús (Guamán Poma 24-31).

## 2. *PACHAKUTI*

Para comprender la significación conceptual de *pacha* es útil volver a la idea de *qhun*, el rayo que en un primer momento destruye (*thijra*) y en un segundo momento restaura (*kuti*). En la creación, la oscuridad antecede a la luz y la destrucción del antiguo orden a la creación de uno nuevo representado por el sol.

En la tradición *pakajaqi* la gente es educada en la veneración del rayo, la vida resulta de la disciplina cultivada en referencia a *Q'ixu Q'ixu*, el nombre aymara del rayo. Un código ético-moral es impartido para no caer en falta con el rayo: “no mentir que *Tata* Santiago te castigará”; “no abandonar a los niños”; “no consumir determinados alimentos en tiempo de lluvias”, etc. *Q'ixu Q'ixu* es dador de la vida y del conocimiento. Las historias del rayo, tan populares, refieren en su generalidad que cuando llega (*puri*) destruye a la víctima en pedazos, lo deforma, etc. y en una segunda lo vuelve a formar y le devuelve la vida. Si a un vecino le llega el rayo, es mandato no interferir, siendo muchas de estas muertes consideradas como el resultado premeditado de observadores interesados. Las personas que fueron tocadas por el rayo dejan de ser comunes para convertirse en *yatiris* (sabios) poseedores de conocimiento. Un ejemplo cabal de *pachakuti* lo tenemos en la figura de Inka Yupanki, conocido luego como *pachakuti* por el orden establecido en la ciudad del Cuzco y las leyes para el buen gobierno del *Tawantinsuyu*.

## 3. *PACHA THIJRA*

Decíamos que el rayo, cuando llega, tiene dos momentos. Ahora nos ocuparemos del primero, que cuando toca, mata, destruye y revuelve. El resultado de ese primer momento es un desorden. En las narraciones sobre las experiencias de la llegada del rayo, se dice que el cuerpo del tocado es despedazado y revuelto, por eso es que en ese acto no debe haber presencia humana que interrumpa la realización del

segundo. En la mitología, ese primer acto de destrucción y desorden es *pachathijra*. En el manuscrito quechua de Huarochirí,<sup>14</sup> tenemos un testimonio que nos lleva a entender el desorden. En la siguiente narración se da cuenta exacta del fenómeno:

Se cuenta que en los tiempos antiguos murió el sol. La oscuridad duró cinco días. Entonces, las piedras se golpearon unas contra otras y los morteros que llaman muchcas, así como los batanes, empezaron a comerse a la gente. De igual manera, las llamas comenzaron a perseguir a los hombres. (Taylor 36).

Las piedras se golpearon entre sí, cobraron ánimo, por eso el dicho popular “habrá un tiempo en que hasta las piedras hablen”. Las piedras de moler ají y los morteros para la fabricación de la harina (*aku*, *máchika*) devoran a la gente y las llamas las persiguen. Sobre el fin de un tiempo a causa del agua de los océanos, tenemos una descripción casi completa en este documento:

Se dice que, en los tiempos antiguos, este mundo estaba por acabarse. Entonces una llama que sabía que el mar iba a desbordarse, no comía y, aunque su dueño la hacía pastar en un lugar donde la hierba era muy buena, se lamentaba como si sufriera mucho. Entonces, el dueño, muy enojado, le arrojó la coronta del choclo que estaba comiendo y le dijo. “¡Cómo perro! Hay tanta hierba aquí donde te he puesto a pastar”. Entonces, la llama se puso a hablar como un ser humano. “¡Imbécil! ¿Dónde está tu juicio? Dentro de cinco días el mar va a desbordarse; entonces, el mundo entero se acabará”, le dijo, el hombre se asustó. “¿Qué será de nosotros? ¿A dónde iremos para salvarnos?”, dijo. La llama respondió “Vamos al cerro del Huillcacoto; allí nos salvaremos. Lleva suficiente comida para cinco días”. Entonces, sin tardar, el hombre se fue, cargando él mismo la llama y los alimentos.

Cuando llegó al cerro de Huillcacoto, ya todos los animales —el puma, el zorro, el huanaco, el cóndor, todos los animales sin excepción— lo habían ocupado. Tan pronto como llegó el mar se desbordó. Estaban allí apretujados unos contra otros. Cuando todos los cerros estaban ya sumergidos, apenas la puntita del ce-

rrero de Huillcacoto no fue cubierta por el agua. Entonces el agua mojó la cola del zorro que se ennegreció.

Después de cinco días, las aguas empezaron a bajar de nuevo a secarse. Así, el mar se retiró hacia abajo después de haber exterminado a todos los hombres. Entonces el hombre que se había salvado en Huillcacoto comenzó a multiplicarse de nuevo (Taylor 35-36).

## GUERRA ANTICOLONIAL Y RECONSTITUCIÓN

En la narrativa colonial, la invasión ha sido denominada por la leyenda rosa como “encuentro” y “conquista”. Para legitimarse frente a la población nativa los extranjeros justificaron su comportamiento arbitrario con una supuesta naturaleza divina: eran dioses y por lo tanto no estaban sujetos a la ley de los hombres (de la gente o *runa, jaqi*), haciéndose llamar *viracochas*.<sup>15</sup> También buscaron justificarse a sí mismos, de ahí que en sus narraciones históricas se identificara a los nativos como rebeldes, existiendo toda una discusión acerca de las rebeliones indígenas, cuyo origen se remonta al mismo día del “encuentro” entre Atawallpa y Francisco Pizarro. Sin embargo, la forma de entender y narrar estas acciones constituye una falacia. ¿Por qué debemos obligarnos a pensar desde la cabeza de Pizarro y creer que él era el gobernador? Lo cierto es que en el *Tawantinsuyu* el Estado de derecho y la autoridad encargada de mantenerlo era el *Inka*. Entonces, a raíz de semejante equívoco, desde la versión hispano-colonial, por arte de la falsificación, de la mentira, adquirió carácter de verdad, mientras el pilllo, el salteador, se convierte en autoridad y la autoridad legítima se convierte, sino es también en pilllo, en un rebelde por sus “problemas con la autoridad”. Así se ha transmitido la historia, desde la óptica del invasor y ha servido para eternizar una relación de dominio.

En la perspectiva *Qulla/Tawantinsuyu*, la guerra seguía un código dictado por el concepto *t'inqhu* (encuentro, competencia). El conflicto o *ch'axwa* (enfrentamiento) era resuelto a través de la competición entre semejantes, de ahí que el resultado dependiera de la habilidad de emulación. Sin embargo, con la irrupción violenta de la cuadrilla al mando de Francisco Pizarro, los códigos de guerra y los meca-

nismos de solución de los conflictos fueron completamente trastocados. El contendiente español no tenía ninguna predisposición a la emulación como tampoco consideraba a sus oponentes iguales o semejantes. Lo que ellos buscaban era producir el horror y el espanto que les permitiera realizar a gusto el saqueo y la explotación de la población indígena. El “escarmiento”, como luego fueron denominados dichos actos, no tenía otro fin que reducir a las víctimas a ruinas humanas dispuestas a la manipulación. El carácter de gesta con que envolvieron su ladronería, dio origen a una historia que ensalza el crimen como heroísmo, con el fin de ensanchar las fronteras de la civilización cristiana.

Estamos sujetos a fuentes documentales originadas en el bando invasor, sin embargo, esta debilidad se puede transformar en fortaleza, pues no existe la más mínima necesidad de cargar tinta a la pluma, sino tan sólo recoger y resaltar los testimonios de los propios españoles para denunciar este hecho. Por ejemplo, en la narración de los colonizadores, el itinerario seguido por Pizarro nos brinda pistas muy sugerentes, como cuando ingresaron al espacio del *Tawantinsuyu*. En Quaque, donde ya habían estado antes durante su merodeo, los españoles realizaron su primer robo al apropiarse de gran cantidad de oro y piedras preciosas, como relató Pedro Cieza de León en 1553:

Al fin llegaron una mañana a un pueblo principal a quien llaman Quaque, donde hallaron gran despojo porque los yndios, aunque supieron de los españoles, no alzaron la hazienda ni se fueron al monte; fue causa su descuydo y no su voluntad, porque creyeron que los españoles no venían a robar ni saltar a los pacíficos y que no les devían nada ni en tiempo ninguno avían ynjuriado, sino que pensaron que habían de holgarse unos con otros y tener sus banquetes, como se hizo al principio cuando Pizarro anduvo en el descubrimiento.<sup>16</sup>

En esta relación española se nos descubre la naturaleza del colonialismo, cuyo principio no es otro que el irrespeto, el robo descarado y la sinrazón. Cuando Pizarro inició su incursión colonizadora, distinta a la conducta que observó en su merodeo anterior, la gente no podía entender qué estaba pasando. El primer pueblo del *Tawantinsuyu* que tocaron, Pasao, al revelarse la conducta de los españoles, la gente supo que “era jente cruel, sin razón ni verdad, porque andavan he-

chos ladrones de tierra en tierra, robando y matando a los que no les habían ofendido” (Cieza de León 1987: 90).

El desgraciado episodio de Cajamarca, la tarde del 16 de noviembre de 1532, aquel del encuentro con el *Inka* por el que tanto había porfiado Francisco Pizarro, no tenía otra finalidad que el secuestro de Atawallpa y para ello fue ejecutado un plan de terror y carnicería. Cuando el *Inka* y su comitiva ingresaron a la plaza del pueblo, los extranjeros esperaban agazapados y ocultos, sólo saldría el cura Vicente Valverde, acompañado por Hernando de Aldana y Martinillo, el intérprete, quienes increíblemente ejecutaron el requerimiento ante el *Inka* exhortándole a reducirse al servicio del rey de España y del Dios cristiano. En circunstancias difíciles de aclarar, un breviario que alcanzó el cura al *Inka* cayó al suelo, lo que hizo que, iracundo, Valverde reclamase la espada de Aldana, seguramente para emprenderla contra Atawallpa. Este fue un incidente que molestó al *Inka*, quien con toda su majestad “les dixo que se fuesen para bellacos ladrones, y que los auia de matar a todos”.<sup>17</sup>

Inmediatamente Francisco Pizarro ordenó tocar trompetas, disparar un pequeño cañón que tenía el griego Pedro de Candia y la salida de la caballería a tropel, cuyos caballos llevaban en las patas cascabeles, para espantar a la gente que había llenado la plaza. Francisco Pizarro y su hermano Juan salieron con la gente de a pié, con el objetivo de apoderarse de los dos señores que iban a las andas, ordenando no matar al *Inka*. Para apoderarse de Atawallpa mataron gran cantidad de gente que llevaba a las andas, pues inmediatamente que unos eran muertos, prontamente se reemplazaban con otros. Espantada la gente en su desesperación por salir de la cancha, derribaron una parte del muro de más de mil pasos de largo y bastante alto que circundaba la plaza. Los españoles se dieron su primer festín de matanzas y sangre persiguiendo a la gente hasta los baños donde horas antes había estado descansando el *Inka* y si no hubiese anochecido habrían continuado con su macabra celebración. El objetivo de los españoles era secuestrar a Atawallpa, pues teniéndolo en su poder podían sentirse tranquilos y dueños del mundo. Así pues, al caer la noche fue que “se rrecoxeron todos y dieron muchas gracias a nuestro señor por las mercedes que le auía hecho, y muy contentos con tener preso al señor porque a no prenderle, no se ganara la tierra como se ganó” (Pizarro 40).

Prisionero, Atawallpa fue obligado a acceder a los requerimientos de sus captores, siendo el principal el pago de un rescate a cambio de su libertad (la leyenda señala que el aposento donde estaba preso el *Inka* sería llenado de metales preciosos), el cual “auto”, como le llama Pedro Pizarro, fue hecho por un escribano, un acta de lo que estaba prometiendo el *Inka*. Así la escritura fue estrenada en estas tierras, para asentar la expoliación y el robo, en correspondencia con las actas firmadas por la reina Juana, que determinó los salarios de Pizarro, Almagro, Luque y demás asaltantes y eventuales funcionarios reales.

Tras el asesinato del *Inka*, luego de un remedo de juicio, los españoles marcharon hacia el Cuzco, trayecto en el que fueron constantemente atacados por el ejército *inkaico* que aún quedaba en pie. En Willkakunka, a diez leguas de la capital, cinco integrantes de la cuadrilla que iba al mando de Hernando de Soto fueron liquidados. En la guerra hay muertos como también hay presos, así ocurría con los traficantes españoles que durante Manku Inka pululaban por los caminos que comunicaban al Cuzco con la costa. Efectivamente, varios de estos españoles morían en la confrontación, pero no vamos a pensar que eran unos pobres angelitos cargados de sus “haciendas”; otros eran hechos prisioneros para luego ser sometidos a las leyes del país, produciéndose después el ajusticiamiento de acuerdo a los fallos dictados. Pero la narración que ellos hacen tiene por objetivo causar pena e inducir a que simpaticen con los verdaderos criminales. Dice el cronista español “a los cristianos que llevaban vibos, en presencia de sus mujeres les daban grandes tormentos, vengando en ellos su ynjuria como sy su fortuna pudiera ser mayor”.<sup>18</sup> Pero según el gusto español, ese era el trato que debían recibir los prisioneros de guerra en estas tierras, cuya gente de costumbres extrañas poseía todas las cualidades de una plaga mortal. ¿No era natural entonces que el *Inka* y sus oficiales, por defensa propia e instinto de sobrevivencia debían inmediatamente purificar la tierra de semejantes alimañas?

La justicia del *Inka* debía ser ciertamente ejemplarizadora para que los criminales pensaran dos veces antes de cometer nuevas afrentas contra la población nativa y contra la integridad del Estado: “los mandaban enpalar metiéndoles por las partes ynférieures agudas estacas que les salían por la bocas” (Cieza de León 1991: 374). La medida surtió sus efectos, los traficantes no se animaron o se cuidaron de subir

al Cuzco “causó tanto miedo saver estas nuebas, que muchos que tenían negocios privados e aunque tocaban a la governación no hosavan yr al Cuzco, si no fuesen acompañados y vien armados” (Cieza de León 1991: 374).

Asesinado el último *Inka* en 1572, los nativos lucharon por reconstituir instituciones, territorio y gobierno propio. Tanto en los episodios de confrontación violenta como en las acciones legales y de diálogo emprendido por los líderes indios a lo largo de todo el proceso colonial, estuvo siempre presente la idea de la restitución, de retorno, también como lo entendieron la mayoría de los funcionarios coloniales.

Con la creación de la República ciertamente se produjeron cambios. Bolívar inició el desmantelamiento de las instituciones coloniales, incluyendo la comunidad indígena. El *ayllu*, visto como un ente corporativo, fue abolido mediante decreto y sus caciques gobernadores prohibidos de ejercer funciones: la República era de ciudadanos. Con la Independencia, como cabalmente lo definió Joseph Barnadas,<sup>19</sup> comenzó una nueva era de colonización, que buscó el despojo y la apropiación de los territorios indígenas, ensayando para ello una serie de figuras legales, de las cuales la más significativa fue sin duda el calificativo de “enfiteutas” a los indígenas, vale decir, poseedores de tierras pertenecientes al Estado, como el paso previo para el establecimiento definitivo de la propiedad blanca y el colonato indígena.

La élite criolla y el Estado, desde mediados del siglo XIX, desarrollaron una corriente de pensamiento que atribuía el atraso de la agricultura andina a los sistemas de producción comunitarios. Postulaban una modernización que implicaba la destrucción de esos sistemas considerados arcaicos, y su sustitución por unidades de producción de carácter empresarial.<sup>20</sup> Con la aplicación de la Ley de Exvinculación durante las dos últimas décadas del siglo XIX y las dos primeras del XX, el *ayllu* fue sometido a una guerra encubierta, que llevó a las tropas del ejército regular a actuar de manera constante contra los *ayllus* para imponer a sangre y fuego el régimen gamonal. El caso de Ismael Montes es patético: Presidente de la República y Capitán General del ejército, se apropió de varios *ayllus* de la península de Taraqu para convertirlos luego en un extenso latifundio.

Los juzgados y notarias del gobierno se convirtieron en verdaderas fábricas de títulos de propiedad y protocolos de sumisión

de los comunarios indios hacia el latifundismo emergente. De manera febril convertían de la noche a la mañana a cuanto criollo o *misti* hubiera en patrón señor de tierras e indios. Estos patrones de papel, para hacer efectivas sus aspiraciones, acudían en primer término a la policía y en última instancia a oficiales de ejército. La historia del coronel Javier Sanjinés, que luego se casó con la hija del político liberal Benedito Goitía, es bastante ejemplificadora al respecto.<sup>21</sup> Frente a esta acción combinada de la burocracia civil, el Poder Judicial, el Poder Ejecutivo y el ejército, los *ayllus* no tuvieron otra alternativa que recurrir a una variada gama de estrategias para defenderse. Las más de las veces se valieron de las propias leyes de los blancos y en ocasiones extremas tuvieron que adoptar medidas de hecho que la historiografía boliviana anota como rebeliones indígenas. La defensa del *ayllu*, con los mismos argumentos legales de la República y en situaciones extremas de guerra, se tradujo ante todo a través de la organización. ¿Cómo se organizaron los exvinculados indígenas? Ante el dismantelamiento legal del *ayllu*, la gente optó por seguir la receta dictada desde el poder *q'ara* (blanco), vale decir, declararse ex-comunidades y nombrar “apoderados”, individuos que en representación de la “ex-comunidad” asumen su defensa.

Los apoderados y los *jilaqata* (autoridad de *ayllu*) comenzaron una febril búsqueda de instrumentos para sustentar la defensa. El esfuerzo no fue estéril, ellos mismos aún llevaban en sus *q'ipi* (bulto) dichos instrumentos, en especial los padrones y padroncillos con los que continuaban cumpliendo el pago del tributo indígena.

Sin embargo, cuando la defensa del *ayllu* no tenía resultados bajo el argumento de las leyes bolivianas, la gente debía extremar sus esfuerzos, defender con la vida o incluso castigar a los malhechores. En el espacio *pakajaqi*, en Jesús de Machaca (1921), los *ayllus* cansados del oprobio y la usurpación constante de los vecinos *mistis* asentados en el pueblo, llevaron adelante un castigo que acabó con la existencia de los más odiados elementos, como fueron el corregidor Lucio T. Estrada, los vecinos Natalio Nattes, Justo Pastor y otras doce personas.<sup>22</sup>

La sola existencia del *ayllu* fue identificada como una gran amenaza para el desarrollo del cuerpo político nacional boliviano, basado en la supremacía de la raza blanca y su misión colonizadora. Porfirio Díaz Machicao, quien escribió crónicas sobre la masacre cometida

por el ejército regular en la *marka*<sup>23</sup> de Jesús de Machaca, señalaba “Los de Jesús de Machaca, al amanecer del 12 de marzo, realizaron una horrenda carnicería para volver a la instauración del régimen comunario y regaron con sangre inocente las parcelas de tierra, dando una nota semi bárbara”.<sup>24</sup> A raíz de este hecho, el Ministro José Quintín Mendoza, en representación del gobierno de Bautista Saavedra, sostenía:

La comunidad de los indígenas, en la explotación y goce de sus tierras, viene a ser un comunismo sin base, sin organización y trunco: esto es un absurdo. Este comunismo viene a ser en la sociedad un chancro, una llaga, una pústula que impide absolutamente el mejoramiento de la raza indígena, porque mantiene un *statu quo* ominoso que impide toda tentativa de reforma y de progreso y mantiene latente el odio secular del indígena contra la raza blanca a la cual acusa de usurpación y de opresión. Los hechos manifiestan que para los indígenas de Machaca la situación es la misma de 1542 [sic] cuando se sublevaron para restituir el imperio incaico bajo la autoridad de Manco Inca (en Díaz Machicao 94).

Como se puede apreciar, en el proceso de reconstitución la alusión al pasado es permanente, de uno y otro lado, por cuanto la situación colonial no puede explicarse sin el recurso de la memoria y la presencia en ella del hecho fundante de aquella relación colonial, como es el secuestro y el asesinato de Atawallpa. El absurdo señalado por el Ministro Quintín Mendoza no es tanto el comunismo indígena, sino el peligro para el *statu quo* y el desarrollo del país, y también la escasa o nula capacidad de la élite criolla para legitimarse ante los ojos de la raza indígena. En esa situación, la opción indígena fue, con el recurso de la misma legalidad republicana, impugnar la política estatal que rompía con los viejos pactos y protocolos establecidos con España.

## 1. LOS CACIQUES Y APODERADOS GENERALES. EXPERIENCIA DE UNA PRIMERA RECONSTITUCIÓN

Con el advenimiento del siglo XX y del período liberal, la aplicación de la Ley de Exvinculación y la Revisita, realizada de acuerdo a la misma práctica colonial de Visitas y Tasas, el despojo de los te-

territorios indígenas fue aún más sistemático. La conversión *in extenso* de los *ayllus* en latifundios, acompañada de un permanente apoyo del ejército regular, la protección de la policía y la formación de grupos de mercenarios al servicio del latifundismo emergente, fue un proceso que se impuso a sangre y fuego en una suerte de guerra interna. Se sostiene el concepto de territorio indígena por cuanto el liberalismo gamonal no sólo tenía interés en la tierra indígena, sino ante todo en la supresión de la jurisdicción indígena. Así, la comunidad fue abolida oficialmente y la antigua representación étnica fue desconocida. Los *ayllus*, aceptando la identidad de ex-comunidad según los términos liberales, asumieron la defensa y movilización en primera instancia a través de apoderados, a quienes el conjunto de miembros de la ex-comunidad otorgó poder para representarlos en los litigios que se libraban en los tribunales. Estos apoderados, que en muchos casos pertenecían a la antigua nobleza indígena, eran autoridades en ejercicio, en contacto con la memoria, con los documentos coloniales, quienes asumieron la personería de *ayllus*, *markas* y naciones. En ese marco se reestableció la jerarquía de Cacique Gobernador, representante de todos los *ayllus* e indígenas de la República, como fue el caso de Santos Marca Tola, Eduardo Nina Quispe y José María Victoria.

Durante el liberal-gamonalismo (1860-1950), el territorio fue motivo de conflicto entre los pueblos indígenas y el Estado. Cuando el colonialismo recrudeció, el indio estaba convertido en apenas un despojo, al que podía escarnecerse hasta el extremo. La élite de caciques gobernadores, la antigua nobleza afectada de manera drástica con la represión posterior a la gran rebelión andina liderada por Tupa Katari y Tupa Amaru, apenas pudo mantenerse a la cabeza de sus *markas* y en muchos casos apostaron por su incorporación al gamonalismo, aprovechando sus antiguos privilegios para hacerse de tierras comunales que prontamente fueron convertidas en latifundios.

Ante ese panorama los indios apelaron a la memoria, a los viejos instrumentos de propiedad colonial otorgados por la Corona de España. Frente a la exigencia de regularizar la propiedad de la tierra con títulos individuales, opusieron la defensa de la propiedad colectiva. La búsqueda de los títulos coloniales, testimonio de los protocolos con la potencia colonial, llevó a los *ayllus* a identificar a su antigua nobleza, aquella fracción que se había mantenido leal y conti-

nuaba residiendo en los *ayllus*, ejerciendo incluso sus gobiernos como caciques. En la segunda década del siglo XIX, los caciques volvieron a dar noticia de su existencia al comenzar acciones coordinadas para que el Estado reconociera los viejos protocolos coloniales y obligara a los usurpadores criollos a exhibir instrumentos de propiedad que avalaran sus pretensiones.

Los *ayllus* que habían sufrido ataques más fulminantes, donde la memoria estaba profundamente afectada, optaron por seguir la corriente del gobierno, entonces los indios, en calidad de individuos, nombraron apoderados generales para defender sus *ayllus*. Estos prontamente comenzaron a conocerse y establecieron estrechos lazos de colaboración con los caciques. Desde 1910 y hasta la víspera de la revolución de 1952, la defensa del *ayllu* fue efectiva, su continuidad fue una realidad palpable y los *jilaqatas* continuaron reuniéndose en sus cabildos.

Fueron los caciques y apoderados generales quienes no sólo se aprestaron para la defensa de la tierra y sus *ayllus*, sino que proyectaron relaciones de equidad y confraternidad con los *misti*. Sin embargo, este proyecto partía del requisito de reconocimiento de los *ayllus* por parte de los bolivianos. Fue Eduardo Leandro Nina Quispe, nacido en el *ayllu* Chivo de Taraqu el 9 de marzo de 1887, uno de los más importantes líderes que en 1930 propuso la refundación de Bolivia. El *ayllu* Chivo fue convertido en hacienda a sangre y fuego (Mamani 23) por el gobierno del general Mariano Melgarejo el 15 de enero de 1871. Éste, luego de ser derrocado huyó hacia el Perú, y los comunarios se restituyeron sus tierras. Pero prontamente, con la Ley de Exvinculación (1874) y la Revisita (1882), Chivo fue convertido en hacienda, pasando a ser parte de las inmensas propiedades de Benedicto Goitía (Mamani 39-43).

Expulsado por el gamonalismo, Nina Quispe vivió en los barrios de Chijini y luego en Caja de Agua, en la calle Laja No. 142 de La Paz, donde instaló una escuela indígenal. Siendo muy reducido su rancho para enseñar a todos los niños indios, el año de 1928 acudió al municipio de la ciudad, que le cedió un espacio en la escuela nocturna en la calle Yanacocha No. 150, estableciendo allí la Escuela Nocturna de Indígenas, de la cual fue su primer maestro y director (Mamani 130). En el año de 1929 su esforzada dedicación dio grandes resultados: llegó a contar con 2.000 alumnos indígenas y se rodeó de un activo gru-

po de preceptores indios, entre los que destacaban Pedro Castillo, Adolfo Ticona, Feliciano Nina y Carlos Laura. Con el antecedente de semejante obra educativa, el 26 de agosto de 1929 se dirigió al Senado para exponer la situación del indio. Justificando la necesidad de comunicarse con ese poder del Estado, decía:

En nuestra calidad de preceptores indígenas que hace tiempo hemos dedicado nuestros esfuerzos a desalfabetizar a nuestros congéneres, concurrimos ante el H. Senado Nacional de nuestro país, para pedirle respetuosamente que se sirvan dictar leyes y resoluciones legislativas en amparo de nuestra desgraciada raza que harto necesita del pan intelectual para incorporarse a la nacionalidad y encausar las actividades indigenales a las corrientes del progreso nacional.<sup>25</sup>

Con este objetivo, propuso el inicio de una cruzada nacional para la redención del indio, pidiendo “que se preocupen los poderes públicos de nuestra situación que implica la del país mismo, *porque nuestra población es la más numerosa, sino la casi totalidad de la Nación*” (Nina Quispe 1933: 4). Dicha preocupación debía expresarse a través de leyes de amparo contra la explotación gamonal. Concluye: “Ojalá que se nos concediera la audiencia que respetuosamente solicitamos para exponer nuestros pensamientos y propósitos”. (Nina Quispe 1933: 4).

Aprovechando la simpatía de las autoridades municipales, el 15 de abril de 1930, en las oficinas de la Inspección Técnica de Instrucción Municipal, junto a varios educadores indios fundó la Sociedad Centro Educativo Collasuyu, siendo él su Presidente y Juan de Dios Sirpatico, Secretario. En la larga lista de los miembros de la Sociedad destacaba la participación de Manuel Ramos de Cochabamba, Agustín Saavedra de Chuquisaca, Casiano Barrientos –el famoso Capitán Grande– del Izosog de Santa Cruz de la Sierra, Gualdito Cundaya, Teodora Aparindo y Manuel Taco del Chaco. A la par de la acción educativa propuso e hizo todos los esfuerzos sobre la base de los títulos coloniales para la realización de una Revisita General. Fue el inicio de la guerra con el Paraguay (julio de 1932), hecho que fue aprovechado para acusarlo y encarcelarlo. Como cuerpo del delito figura-

ba “La Redención del Indio”, un documento que hasta el momento no ha podido ser encontrado.<sup>26</sup>

En el documento impreso *De los títulos de composición de la Corona de España*, Nina Quispe propuso la renovación de Bolivia en nueve departamentos, “setenta provincias, setecientos sesenta y ocho cantones”. Así, en la Bolivia renovada “Todos los bolivianos obedecemos para conservar la libertad. Los idiomas aimara y quechua, habla de la raza indígena, el castellano, los hablan las razas blanca y mestiza. *Todos son nuestro hermanos*”.<sup>27</sup> La renovación es, para Nina Quispe, una propuesta de liberación: “Con esta publicación y bando será una nación libre como otro país pero en cuatro siglos enteramente aniquilado y abandonado estamos en una casa sin luz” (Nina Quispe 1932: 5). En esta cita Nina Quispe expresa que la renovación hará de Bolivia otro país, una nación libre. En la “República del Collasuyo” –así se escribía en español–, los indios ya no estarían aniquilados y abandonados, no será una casa sin luz, una clara referencia al pensamiento *quylla* de cambio, el *pachakuti* y la significación del sol como símbolo de un nuevo tiempo.

## RECONSTITUCIÓN Y DESCOLONIZACIÓN

Durante el decenio de 1980, cuando líderes y autoridades originarias hacían esfuerzos por sobrevivir al absolutismo del sindicato campesino y al discurso de modernidad de la izquierda, la imagen del *ayllu* se hacía cada vez más borrosa. Desde los primeros esfuerzos localizados en Carangas, Killakas, Llallagua, Pacajes e Ingaví, una preocupación generalizada fue reconstruir la memoria, saber la historia e interpretarla. Fue el tiempo del diálogo entre jóvenes y ancianos, los primeros escuchando y aprendiendo, los segundos hablando y enseñando. En la perspectiva del movimiento, el aprendizaje fue colectivo, una acumulación que se expresó en un programa que planteó acordar nuevos protocolos de convivencia entre los distintos actores sociales y políticos del país.

Durante los primeros encuentros de *ayllu* un solo tema ocupaba la agenda: si era viable o no restablecer el *ayllu* como organi-

zación, discusión que pasaba por revisar la categoría de comunidad. Había disparidad de opiniones y experiencias, particularmente en lo referido al nombre. Reflejo de ello fue la adopción de los conceptos “comunidad”, “originario” y “federación”.<sup>28</sup>

Un acuerdo unánime fue consultar y estudiar el pasado, para ello estaba la experiencia consustancial de las autoridades originarias y su lectura de los Títulos de Composición y Venta otorgados por la Corona de España. Esta lectura permitió confirmar:

- ♦ Posesión inmemorial de los territorios. Los mismos documentos coloniales hacen referencia al tiempo de los *Inkas* o incluso se proyecta a tiempos más antiguos.
- ♦ Posesión colectiva de los territorios en el altiplano, valles y propiedades en villas y ciudades.
- ♦ La estructura política organizativa de los *ayllus* y el gobierno de los *mallkus* (gobierno y autoridad indígena simbolizados en el cóndor).

En el camino, la tradición empezó a ser tema de interés central. Para ello los ancianos fueron objeto de consulta, que llevó al casi total reestablecimiento de la autoeducación, especialmente aquella referida a la organización, gobierno y normas jurídicas. Es así como la reconstitución, en tanto proceso de aprendizaje, ha significado la reconstrucción de conocimientos y saberes sobre gobierno y política, lo que ha permitido establecer los siguientes principios:

- ♦ El *ayllu* es la organización social, el núcleo y la base del pueblo *qulla*.
- ♦ *Tama* es la sociedad política conformada por personas, “ciudadanos” con derechos y obligaciones.
- ♦ *Mallku* es la representación del sistema de gobierno que, basado en el espíritu de servicio, lleva el mandato de conducir a la *tama* hacia el estado de vida plena.

El conjunto de estos conocimientos evidenció el contraste del modelo de organización y gobierno del *ayllu* con el sistema político boliviano. También permitió formular propuestas de reconstitución a los gobiernos de turno a través de movilizaciones y documentos pú-

blicos. La propuesta de una Asamblea Nacional Constituyente fue en su momento la expresión más clara de los avances logrados por los *ayllus* en su proceso organizativo.

De acuerdo con una perspectiva histórica, los *ayllus* retomaron el camino de los caciques apoderados al abandonar la forma sindical de organización y pasar de la actitud de demanda a la propuesta. Un cambio radical de conducta que suprime las prácticas sociales y políticas de subordinación por una relación en pie de igualdad y diálogo entre las partes, pues no es lo mismo un *mallku* que gobierna una jurisdicción político-territorial del *Qullasuyu*, que un dirigente sindical que representa a una comunidad campesina.

Con esta estrategia, el *ayllu* vuelve a reconstituirse por encima de la más ambiciosa política de asimilación, que reduciendo al indio a una clase social, concluía exitosamente con todo el ciclo de colonización. El camino no es sólo metáfora sino la norma que devuelve a los *ayllus* su propio horizonte y normas constitutivas. En el reestablecimiento del camino es importante la revaloración de la naturaleza *jaqi/runa* (gente). No se trata de un ejercicio retórico, sino de acciones y conductas concretas de la gente bajo la conducción de los *mallkus*, que recupera y fortalece su dignidad como pueblo. Un principio cuyo uso es recurrente –*qhip nayra/qhip ñawi* (mirar atrás para ir hacia adelante)– impulsa a mirarse en el espejo de la historia, permitiendo contrastar el modelo colonial impuesto con el modelo del *ayllu*, que no por ello significa retorno, sino más bien el desarrollo pleno de cara hacia el futuro: el hombre nuevo, el *ayllu* moderno.<sup>29</sup>

El proceso de colonización, desde el momento mismo de la invasión, se expresó en la fragmentación de las entidades político-territoriales y la reducción de las jurisdicciones administrativas. A la supresión del cacicazgo durante el gobierno de Andrés de Santa Cruz, siguió un largo proceso de liquidación definitiva de los *ayllus* o comunidades indígenas, según habían quedado establecidas en el ordenamiento colonial. Tanto la Ley de Exvinculación de 1874 como la Ley de Reforma Agraria de 1953, al imponer la propiedad individual, liquidaban cualquier vínculo político e identitario entre los indios, imponiéndoles la nueva categoría de campesino. La política agraria se caracterizó desde entonces por la titulación individual de la tierra y por el pago de im-

puestos de los predios titulados, como el famoso Impuesto Único Agropecuario durante el gobierno de René Barrientos.

La reconstitución mediante la lectura de los títulos coloniales, además de reafirmar la naturaleza territorial de cada una de las unidades organizativas indígenas, planteó la necesidad de reconocer la deuda histórica, fehacientemente demostrada en las “cargas de oro y plata” pagadas a las cajas reales de Lima y el servicio de la *mit'a* cumplida en Potosí. El conjunto de las autoridades originarias volvieron a plantear el reconocimiento de los territorios “comprados” a la corona de España, lo que permitió el desarrollo de acciones que lograron:

- ◆ Frenar el proceso de fragmentación de la propiedad agraria.
- ◆ Reestablecer la conciencia territorial que se corresponde con la conciencia indígena (ya no se es campesino solamente, ya no se aspira a una parcela, sino al restablecimiento de una jurisdicción colectiva).
- ◆ Reestablecer el poder originario, pues sobre todo a partir de la Reforma Agraria, la autoridad indígena se había vuelto cada vez más simbólica, dedicada sólo al ritual. Con la reconstitución, los diferentes niveles de autoridad protagonizan un proceso interno de reestablecimiento de la gestión y titulación de sus territorios.
- ◆ El reaprendizaje de los sistemas productivos apropiados al ecosistema de los Andes, que requiere de una reconfiguración del territorio.
- ◆ La gestión territorial frente a las industrias extractivas, basada en la consulta, el consentimiento libre e informado, que resulte del desarrollo de políticas de responsabilidad social.

La supresión de la autoridad indígena, ocurrida formalmente con la Ley de Exvinculación y la Reforma Agraria ya mencionadas, mediante la generalización del sistema de organización sindical, se expresó en una situación de privación que afectó las estructuras familiares y comunitarias del *ayllu*. La resolución de los más leves conflictos familiares debieron ser tratados fuera, en las capitales de provincia y de departamento. El abandono de los sistemas productivos conllevó dificultades económicas que empujaron a las personas a migrar hacia las grandes ciudades. Las unidades administrativas *ayllu* y *marka*, fragmentadas en una cantidad de sindicatos, repercutió negativamente en

la unidad necesaria para hacer llevadera la vida en las condiciones ecológicas de un país de altura como es el *Qullasuyu*.

La reconstitución del *ayllu* y de las estructuras administrativas mayores permitió también la restitución de la autoridad. El *ayllu* conlleva un pensamiento, una ideología y unas normas, que por ahora representamos en el concepto *thakhi/ñan* (camino). El solo ejercicio de pensar en aymara/quechua supone partir del principio *qhip nayra/qhip ñawi*, vale decir, de interrogar al pasado para avanzar hacia el futuro.

## PALABRAS FINALES

La historia está marcada por la irrefutable presencia de la autoridad, sean estos los inkas, los *kurakas*—como don Marcos Mamani de Kirkiyawí— o los *jilaqata* que se resistieron en los *ayllus* de Chayanta, Killakas, Karangas y Calacoto. El cumplimiento del camino requiere de varios conductores, condición de autoridad que se denomina *malkku*. Es la reconstitución del pensamiento *qulla* expresado en el concepto de *qamaña* o “para vivir bien”, como se lo ha traducido al español.

Las autoridades gobiernan y administran efectivamente las jurisdicciones territoriales hasta ahora reconstituidas, en el *ayllu* el gobierno de los *jilaqatas*, ejercido indistintamente por hombres o mujeres, es donde mejor demuestran su efectividad. Pues desde la resolución de conflictos familiares y sociales, hasta la gestión productiva, están bajo su control. La misma situación se aprecia en las *markas* (*jatun ayllu*, pueblo), donde sin embargo tienen que competir con la burocracia municipal. En los niveles de *suyu*, cuyas jurisdicciones se traslapan con las de provincias y departamentos, es donde la autoridad enfrenta los mayores problemas en el ejercicio de sus funciones. Aquí está planteado el gran desafío ante el ordenamiento republicano, cuya burocracia asienta su poder en la disposición de recursos públicos, tanto financieros como coercitivos. La propuesta de reterritorialización del país tiene por objetivo, precisamente, deslindar las jurisdicciones de la autoridad *qulla* con respecto a la burocracia republicana.

## NOTAS

- 1 Carlos Mamani prefiere este nombre para quienes son comúnmente llamados “aymaras”, término que tiene que ver con una matriz lingüística. En cambio, *qulla* remite a un colectivo histórico, a una territorialidad amplia y autónoma que data de la época del Estado Inca o *Tawantinsuyu*, donde constituía uno de los cuatro *suyus* del imperio: el *Qullasuyu* (N. de la comp.).
- 2 Trabajo obligatorio exigido por el sistema colonial español para explotar la mina de plata de Potosí. Su origen es una institución incaica que consistía en organizar turnos de trabajo como principal forma de tributo hacia el Estado. Aunque adquirió otro sentido en este régimen colonial, las autoridades españolas mantuvieron el nombre de “mita” (N. de la comp.).
- 3 Carlos Mamani, *Taraq 1866-1936. Masacre, guerra y “renovación” en la biografía de Eduardo L. Nina Quispe*, La Paz, Aruwiyiri, 1991.
- 4 Increíblemente, los propietarios blancos y la administración estatal modificaron la identidad del indio comunario en su discurso, al cual llamaron “indio colono”, convirtiendo al nativo en extranjero.
- 5 Felipe Guamán Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 44.
- 6 Pedro Mercado de Peñaloza, *Relación de la provincia de los Pacajes*, en Marcos Jiménez de la Espada, edit., *Relaciones Geográficas de Indias*, t. II, Madrid, Ministerio de Fomento, 1885, pp. 337-338.
- 7 Juan de Betanzos, *Suma y Narración de los Incas*, transcripción y notas de Carmen Martín Rubio, Cusco, Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco, 1999, p. 11.
- 8 La noche del 24 de diciembre, las familias se amanecen elaborando miniaturas en arcilla de todo lo que desean tener: llamas, ovejas, chacras, casas, etc.
- 9 Cristóbal de Molina, *Relación de las Fábulas i Ritos de los Ingas*, Madrid, Historia 16, 1989, p. 51.
- 10 Martín de Murúa, *Historia General del Perú*, Madrid, Dastin, 2001, pp. 90-91.
- 11 Sistema de registro andino a través de nudos. (N. de la comp.).
- 12 Una relación semejante se encuentra en la historia escrita por Francisco López de Gómara, *La conquista de México*, Madrid, Dastin, 2000, pp. 429-430.
- 13 Joan de Santa Cruz Pachakuti Yupanqui Salcamaygua, *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas, 1993, p. 235.
- 14 Gerald Taylor, *Huarochirí: manuscrito quechua del siglo XVII. Ritos y tradiciones*, Lima, IFEA, 2003, vol. I.
- 15 Corrupción de *wiraxuchas* (dioses) al ser pronunciada por los españoles.
- 16 Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú*, Tercera Parte, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1987, p. 88.
- 17 Pedro Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1986, p. 38.

- 18 Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú*, Cuarta Parte, vol. I *Guerra de las Salinas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991, p. 379.
- 19 Joseph María Barnadas, *Apuntes para una historia aymara*, La Paz, CIPCA, 1978.
- 20 Juan Demeure, “De la subsistencia a la competencia nacional”, en Fernando Campero Prudencio, comp., *Bolivia en el siglo XX. Formación de la Bolivia contemporánea*, La Paz, Harvard Club Bolivia, 1999, p. 270.
- 21 Benedicto Goitía fue un connotado miembro del Partido Liberal que luego de la Revisita de 1881 fue apropiándose de tierras de *ayllus* de la península de Taraqu, Tiwanaku y Waqi. Para hacer efectivo su “derecho propietario” y someter a la población india necesitaba contar con el apoyo de fuerza armada, para lo cual casó a su hija con el coronel Javier Sanjinés, comandante del Batallón Abaroa acantonado en Waqi.
- 22 Para una lectura más detallada de la sublevación de Jesús de Machaca, consultar Roberto Choque Canqui, *La masacre de Jesús de Machaca*, La Paz, Chitakolla, 1986.
- 23 Centro poblado que en el ordenamiento territorial *qulla* constituye el segundo nivel de organización al estar conformado por un determinado número de *ayllus*.
- 24 Porfirio Díaz Machicao, *Historia de Bolivia. Saavedra 1920-1925*, La Paz, Alfonso Tejerina, 1954, p. 94.
- 25 Eduardo L. Nina Quispe, *Solicitudes de Eduardo L. Nina Quispe para la orientación técnica de la educación indígena en Bolivia*, La Paz, SPI, 1933, p. 4.
- 26 El Coronel Justiniano Zegarrundo, Comandante de la Legión Cívica, fuerza especial destinada a guardar el orden interno durante la guerra, se encargó de acusar y apresar a Nina Quispe por suplantarse al gobierno (Ver René Arce Aguirre, *Guerra y conflictos sociales. El caso rural boliviano durante la campaña del Chaco*, Cochabamba, CERES, 1987). En su informe de aprehensión, decía al Prefecto de La Paz: “La Legión Cívica que inició una laboriosa campaña contra los comunistas adelantándose a la última sublevación indígena del altiplano ha tomado medidas contra uno que se titulaba nada menos que PRESIDENTE DE LA REPÚBLICA DEL COLLASUYO llamado Eduardo Nina Quispe, indígena que valiéndose de su condición de fundador de escuelas rurales, consiguió imponerse sobre la enorme raza indígena tejiendo indudablemente una organización subversiva. Este indígena y sus secuaces contra los cuales hemos realizado una activa investigación se encuentra en el panóptico con pruebas suficientes”, Archivo de La Paz, Expedientes de la Prefectura, 1934. Expedientes 130-134 del Comandante de la Legión Cívica, Coronel Justiniano Zegarrundo.
- 27 Eduardo L. Nina Quispe, *De los títulos de composición de la corona de España. Composición a título de usufructo como se entiende la excención revisitaria. Venta y composición de tierras de origen con la corona de España. Títulos de las comunidades de la República. Renovación de Bolivia. Años 1536, 1617, 1777, 1825 y 1925*, La Paz, SPI, 1932, p. 5.
- 28 La forma organizativa de la federación se expresa en nombres de organizaciones como: Federación de *Ayllus* y Comunidades Originarias de la Provincia Ingaví, Federación de *Ayllus* Originarios del Norte de Potosí, Federación de *Ayllus* del Sur de Oruro. En los mismos se observa la reiteración de los conceptos “originario” y “comunidad”.

29 En esa complementariedad consiste la propuesta tempranamente planteada por uno de los fundadores del CONAMAQ, el *ax apu mallku*, Alberto Camaque.

## Bibliografía

- Archivo de La Paz,  
1934 Expedientes de la Prefectura, Expedientes 130-134 del Comandante de la Legión Cívica, Coronel Justiniano Zegarrundo.
- Arce Aguirre, René,  
1987 *Guerra y conflictos sociales. El caso rural boliviano durante la campaña del Chaco*, Cochabamba, CERES.
- Barnadas, Joseph María,  
1978 *Apuntes para una historia aymara*, La Paz, CIPCA.
- Betanzos, Juan de,  
1999 *Suma y Narración de los Incas*, transcripción y notas de Carmen Martín Rubio, Cusco, Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco.
- Choque Canqui, Roberto,  
1986 *La masacre de Jesús de Machaca*, La Paz, Chitakolla.
- Cieza de León, Pedro,  
1987 *Crónica del Perú*, Tercera Parte, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.  
1991 *Crónica del Perú*, Cuarta Parte, vol. I, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Demeure, Juan,  
1999 “De la subsistencia a la competencia nacional”, en Fernando Campero Prudencio, comp., *Bolivia en el siglo XX. Formación de la Bolivia contemporánea*, La Paz, Harvard Club Bolivia, pp. 269-290.
- Díaz Machicao, Porfirio,  
1954 *Historia de Bolivia. Saavedra 1920-1925*, La Paz, Alfonso Tejerina.
- Guamán Poma de Ayala, Felipe,  
1993 *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, México, Fondo de Cultura Económica.
- López de Gómara, Francisco,  
2000 *La conquista de México*, Madrid, Dastin.
- Mamani, Carlos,  
1991 *Taraqu 1866-1936. Masacre, guerra y “renovación” en la biografía de Eduardo L. Nina Quispe*, La Paz, Aruwiwiri.
- Mercado de Peñaloza, Pedro,  
1885 *Relación de la provincia de los Pacajes*, en Marcos Jiménez de la Espada, edit., *Relaciones Geográficas de Indias*, t. II, Madrid, Ministerio de Fomento.
- Molina, Cristóbal de,  
1989 *Relación de las Fábulas i Ritos de los Ingas*, Madrid, Historia 16.
- Murúa, Martín de,  
2001 *Historia General del Perú*, Madrid, Dastin.

- Nina Quispe, Eduardo L.,  
1932 *De los títulos de composición de la corona de España. Composición a título de usufructo como se entiende la excención revisitaria. Venta y composición de tierras de origen con la corona de España. Títulos de las comunidades de la República. Renovación de Bolivia. Años 1536, 1617, 1777, 1825 y 1925*, La Paz, SPI.
- 1933 *Solicitudes de Eduardo L. Nina Quispe para la orientación técnica de la educación indígenal en Bolivia*, La Paz, SPI.
- Pachakuti Yupanqui Salcamaygua, Joan de Santa Cruz,  
1993 *Relación de antigüedades deste reyno del Piru*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas.
- Pizarro, Pedro,  
1986 *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Taylor, Gerald,  
2003 *Huarocharí: manuscrito quechua del siglo XVII. Ritos y tradiciones*, Lima, IFEA, vol. I.



## RECONSTITUCIÓN DE PUEBLOS INDÍGENAS EN LA REGIÓN ANDINA Y EL ROL DE LOS INTELLECTUALES INDÍGENAS

*Igidio Naveda Félix*

### ANTECEDENTES

Después de la invasión y del período colonial español, los pueblos indígenas de América fueron reestructurados una y otra vez bajo diferentes formas de organización por los Estados nacionales con la finalidad de someterlos, so pretexto de la civilización y la modernización. Es así como en algunos casos se convirtieron en comunidades campesinas o sindicatos campesinos. Después de la década del cuarenta del siglo XX, la mayoría de las organizaciones campesinas de la región andina constituyeron gremios campesinos con la finalidad de emprender una lucha antifeudal y tener voz ante el Estado para plantear sus demandas. Sin embargo, detrás de ellas subyacía la estrategia política de generar una revolución de masas para la transformación de la sociedad bajo la dirección del proletariado. Los casos más significativos fueron la Confederación Campesina del Perú (CCP), la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) y la Federación de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN) del Ecuador.

Durante los años sesenta y setenta, la lucha de clases fue considerada el único camino válido para conseguir el cambio y la transformación de la sociedad. En América Latina la revolución se planteó como una vía para concretar el sueño del socialismo, entendido como modelo alternativo al capitalismo, y la estrategia principal fue la lucha armada para la destrucción de este sistema, con el fin de instaurar una sociedad diferente mediante el asalto al poder. Los movimientos campesinos con esta orientación política tienen la responsabilidad histórica de la crisis en que se encuentran, sobre todo por la escasa representación que tienen hoy. Ello porque esta visión sobre el campo, basada en la lucha de clases y el antagonismo entre ricos y pobres, no toma en cuenta la importancia de las culturas y las identidades, y por consiguiente tampoco considera la existencia de pueblos y nacionalidades indígenas de naturaleza distinta, con su propia cosmovisión, la cual no se sustenta en el antagonismo social, sino en la armonía. Estos pueblos fueron truncados en su desarrollo con la imposición de otra cultura, aunque no desaparecieron por su capacidad de resistencia.

Hoy los indígenas están volviendo nuevamente al camino que les corresponde, especialmente en América Central y del Sur. Según lo señala el informe del Banco Mundial del año 2005, el período comprendido entre los años 1994-2004 “estuvo marcado por una oleada de movimientos indígenas que ejercieron un poder político cada vez mayor, desde la rebelión de Chiapas de 1994 hasta el derrocamiento de los gobiernos de Bolivia y Ecuador”.<sup>1</sup>

Ahora que los movimientos indígenas han alcanzado gran protagonismo, algunas organizaciones campesinas y sindicales que habían optado por la lucha de clases, demagógicamente intentan reivindicar algunas estrategias de la propuesta indígena, sin asumir antes una actitud autocrítica de ese accionar alejado de su historia y su realidad. Es así como hablan de “campesinos e indígenas”, quieren reivindicar la “cultura y la identidad” de los pueblos, incorporan la palabra “indígena” en las siglas de sus organizaciones, e incluso utilizan nombres originarios como seudónimo para aparentar que reivindican la identidad de los pueblos originarios, como por ejemplo la palabra mallku.<sup>2</sup>

Hablar de indígenas o de movimientos de indígenas no es hablar en el vacío, hay razones históricas, económicas, sociales y políticas que sustentan la importancia que tiene este tema, sobre todo en la

presente década. Entre estas razones está la de su relevancia demográfica, pues los indígenas constituyen la población más significativa en América Latina y el Caribe, calculándose que existen entre 33 y 40 millones de indígenas divididos en 400 grupos étnicos, ubicados en territorios extensos. Cinco países son los que concentran la mayor cantidad: Bolivia, Ecuador, Guatemala, México y Perú. Si nos detenemos en la región andina central, Ecuador, Perú y Bolivia son países donde la población indígena es mayoritaria.

Por otro lado, los indígenas representan el sector más pobre y siguen siendo los más excluidos y marginados, sin embargo, aún son los guardianes de los territorios, de la naturaleza y la biodiversidad, son los depositarios de la cultura, la sabiduría y los conocimientos ancestrales, por lo tanto, su contribución es importante para el desarrollo de los países. A partir del mismo estudio del Banco Mundial anteriormente citado, Patricia Da Camara concluye:

en Bolivia y Guatemala, por ejemplo, más de la mitad del total de la población es pobre, pero casi tres cuartos de la población indígena lo es. La pobreza entre los indígenas en Ecuador es cerca de 87 por ciento y alcanza 96 por ciento en las sierras rurales. En México, la incidencia de la pobreza extrema en 2002 era 4,5 veces mayor en las municipalidades predominantemente indígenas en comparación a los no indígenas, lo cual se encuentra por encima de la proporción de 3,7 en la década anterior. De todos los hogares pobres en Perú, 43 por ciento son indígenas.<sup>3</sup>

## SURGIMIENTO Y DESARROLLO DEL MOVIMIENTO INDÍGENA

Luego de la pérdida de referentes ideológicos como el socialismo tras la destrucción del muro de Berlín, en América Latina el pensamiento de los pueblos indígenas emergió con rapidez para cubrir ese vacío, aprovechando esta oportunidad para asentar sus principios y estrategias de lucha, que durante cientos de años habían sido postergados en su desarrollo. Los indígenas impulsaron formas propias de organización y de lucha inspiradas en sus raíces históricas, que le están dando un sentido de autenticidad a la construcción de sus proyectos de desarrollo.

La lucha por la reconstitución de los pueblos originarios o la reconquista del poder indígena en las comunidades rurales no es reciente. Los pueblos indígenas siempre han estado en la búsqueda de esta restitución desde el momento mismo en que fueron desplazados por la colonización española. Toda la historia de resistencia indígena se encaminó hacia el reconocimiento de sus propias autoridades, luchas constantes protagonizadas por líderes a quienes sus oponentes opacaron y castigaron cruelmente.

En los últimos treinta años de nuestra vida republicana, los indígenas han logrado recrear algunas estrategias para posicionarse adecuadamente en cada uno de sus países y en el continente, especialmente en la región andina central, en México y en Guatemala, siendo el movimiento indígena del Ecuador uno de los pioneros y más avanzados, por haber aprendido mucho de sus experiencias de lucha, especialmente el movimiento alto andino bajo la representación de la Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichua del Ecuador (ECUARUNARI).

En Bolivia, a excepción de la Amazonía, hasta finales de la década del ochenta estaba vetado hablar de lo indígena, particularmente en los círculos políticos, académicos, ONG y organizaciones sindicales campesinas de la zona del altiplano y los valles andinos. Mencionar la palabra indígena era un insulto, se consideraba como el regreso a la oscuridad de un pasado arcaico que la vida moderna ya había superado. Richard Smith, en su Prólogo al libro de Silvia Rivera, *Ayllus y Proyectos de Desarrollo en el norte de Potosí*, de 1992, dice:

Durante mi estadía en el norte de Potosí, hice un sondeo poco científico pero ilustrativo, entre técnicos, administradores, y políticos sobre el por qué prefieren establecer sindicatos, y no trabajar con la organización “natural”. Recibí fundamentalmente las mismas respuestas, racionalizaciones que he escuchado vocedadas y repetidas por muchos políticos y ONG en Bolivia:

- que el ayllu y sus autoridades son corruptos y manipulables por el Estado;
- que el ayllu y sus autoridades no saben nada de proyectos de modernización de su economía;

- que el ayllu y sus autoridades no entienden la problemática política-económica de la Bolivia contemporánea;
- el ayllu y sus autoridades no son democráticos;
- que el ayllu y sus autoridades sólo se preocupan de las fiestas y la chicha;
- que el ayllu y sus autoridades no son capaces de entrar en alianza con las federaciones mineras; y finalmente;
- que el ayllu y sus autoridades son reliquias folclóricas de una civilización muerta.<sup>4</sup>

Está claro que detrás de este pensamiento existía rechazo a todo un proceso histórico de desarrollo de los pueblos indígenas, que justamente fueron las raíces de quienes sostienen estas concepciones. Por lo tanto, hay que interpretarlo como un autorechazo a la propia cultura y un claro deseo de hacer desaparecer a las organizaciones originarias por medio de su incorporación a la “civilización”. Una forma de hacerlo fue la sindicalización de los originarios:

Sindicato y sistema de autoridades de ayllus son dos formas contradictorias de organización, que responden a distintas lógicas y sistemas valorativos y relaciones sociales. Aunque en algunas regiones, como el altiplano, la lógica de la organización comunal ha logrado permear la estructura y el funcionamiento del sindicalismo, razones de orden histórico y estructural han bloqueado este proceso en el norte de Potosí (Rivera 170).

Aproximadamente a mediados de la década del ochenta se inició un proceso lento de resurgimiento de los ayllus porque los sindicatos no pudieron representar sus intereses y más bien fueron una barrera para su desarrollo. Hoy vemos cuánto ha cambiado Bolivia desde entonces, pues su actual Presidente de la República, Evo Morales, se ha hecho cargo en su discurso de las demandas del movimiento indígena. No hay manera de seguir excluyendo y marginando a la gran mayoría de sus habitantes porque las condiciones han cambiado gracias a que los indígenas se han ido posicionando poco a poco en la agenda nacional. El caso de Bolivia es ilustrativo de cuán equivocados estaban aquellos que sólo veían en la propuesta indígena el sinónimo de un pasado estático.

En el caso peruano, el surgimiento de las organizaciones indígenas, particularmente en la región alto andina, todavía es débil, a diferencia de la región de la Amazonía que tiene una trayectoria reconocida y mayor fortaleza en su visión e identidad, lo que se expresa en la existencia de la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), que forma parte de la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA). Sin embargo, en la zona alto andina del Perú, durante los últimos cinco años, se ha observado que la semilla por fin ha logrado germinar y está creciendo, aunque por el momento se desarrolla con dificultad por la falta de una organización que lidere las diferentes iniciativas que están surgiendo a lo largo del país, pero es probable que con el correr del tiempo tome el rumbo adecuado. Uno de los avances significativos fue la realización de la I Cumbre de Pueblos Indígenas de Huancavelica, realizada entre los días 3 y 5 de diciembre de 2004, convocada por la Conferencia Peruana de Pueblos Indígenas del Perú (COPPIP), en una de cuyas declaraciones sostienen:

refundar la Nación Peruana con presencia de los pueblos indígenas y construir colectivamente una nueva Constitución Política, con la participación de las organizaciones de base, que incluya la visión de los pueblos y comunidades y reconozca los derechos esenciales para la vida de los pueblos.<sup>5</sup>

## PLANTEAMIENTOS Y ESTRATEGIAS DEL MOVIMIENTO INDÍGENA ANDINO

Los planteamientos y estrategias de lucha de los movimientos indígenas han ido evolucionando progresivamente y eso les está generando una riqueza en su aprendizaje. Las propuestas indígenas que inicialmente se consideraban acciones puramente culturalistas e indigenistas y hasta cierto punto racistas, han ido cambiando, desplazándose hacia propuestas más políticas y globales, convirtiéndose paulatinamente en una alternativa de cambio social para enfrentar los problemas nacionales.<sup>6</sup>

Por lo general, los planteamientos de las organizaciones indígenas se han sustentado en una mirada hacia el pasado histórico, en

la férrea defensa de su cultura y su sabiduría y en la condena a normas y leyes que afectan sus intereses. Pero han tenido una visión de corto plazo y sus luchas han estado orientadas hacia aspectos meramente reivindicativos, al estilo sindical. Muchos de estos planteamientos fueron simplemente retóricos y no tuvieron los resultados esperados en el sentido de cambiar su situación de exclusión, porque no hubo una tradición de generar propuestas frente a los temas que ellos mismos cuestionaban. Si bien es cierto que el pasado y los acontecimientos locales de los pueblos son importantes, también lo es mirar hacia adelante y, partiendo de estos elementos, proyectarse hacia el futuro, ubicándose en un contexto mayor. Afortunadamente ahora se observan cambios sustantivos, porque se están dando cuenta que esta forma de lucha no es eficaz para el logro de sus objetivos y por eso están haciendo grandes esfuerzos para trabajar en la formulación de propuestas y alternativas de cambio que van más allá del sector indígena. Actualmente, las estrategias de los movimientos indígenas en la región andina central están orientadas principalmente a la reivindicación de tres elementos claves:

- ◆ La reconstrucción de la memoria histórica de los pueblos y la reafirmación de sus identidades.
- ◆ La rearticulación del territorio de los pueblos indígenas, lo que se traduce en la reconfiguración de la propiedad territorial frente a una división forzada.
- ◆ Restitución del poder y del mando, que significa recuperar las formas de organización y gobierno. Es la restitución de la autoridad originaria en sus distintos niveles.

Recuperar la memoria histórica, la cultura y la identidad son elementos claves en la promoción de la autoestima de los pueblos, porque es la fuerza interna que les permite reconocer sus capacidades para desarrollar planteamientos y aspiraciones propias. Poner en práctica la sabiduría indígena así recreada es una garantía para el avance del movimiento indígena y no dejar que se caiga en la inercia, a la vez que le da una peculiaridad porque esta sabiduría les permite sorprender a sus oponentes, sea el Estado, las empresas privadas, o los políticos tradicionales, porque las estrategias indígenas basadas en esta óptica no siempre son comunes en la medida que responden a otra lógica, la cual

no se acostumbra escuchar en la política tradicional, por lo tanto, muchos argumentos y propuestas dejan desconcertados a sus contendores.

La recuperación o reconstitución de las estructuras organizacionales y la territorialidad de los pueblos o nacionalidades indígenas, sustentada en su historia, cultura y necesidades, es otra estrategia innovadora que junto con la recuperación de sus valores les permite ofrecer una alternativa de reordenamiento territorial, frente a la imposición de límites geográficos que los ha desarticulado. Esta estrategia les posibilita conjugar esfuerzos y promover la rearticulación de los pueblos y estar dispuestos a intercambiar sus saberes para construir un desarrollo autónomo.

La reconstitución de los pueblos no se reduce al espacio local, sino que se proyecta hacia un contexto mayor, promoviendo la construcción de un proyecto político de inclusión y refundación de los Estados, ahora de carácter plurinacional con respeto a los derechos colectivos de los indígenas. Dentro de este marco, las reivindicaciones y estrategias indígenas varían, por ejemplo, en la zona del altiplano de Bolivia, la estrategia es la reconstitución de las organizaciones originarias (ayllus y markas), mientras que en el Ecuador se habla de la reconstitución de las nacionalidades indígenas. En ambos casos, para poner en práctica estas propuestas, tratan de aprovechar el marco de la legislación del Estado, como son las leyes de Tierras Comunitarias de Origen (TCO) en Bolivia y las Circunscripciones Territoriales Indígenas (CTI) en el Ecuador. También las reformas constitucionales son oportunidades importantes para incorporar los derechos indígenas.

La conformación de un aparato llamado el “brazo político” de las organizaciones, es otra de las estrategias empleadas por los indígenas, la cual consiste en coordinar su participación en los procesos electorales. El primero que lo estableció fue el movimiento indígena del Ecuador cuando fundó el Partido Pachakutic, experiencia que han tratado de replicar otras organizaciones en otros países, obteniendo resultados desfavorables porque prematuramente son tentados por algún poder que despierta los apetitos personales de ciertos líderes, como se verá más adelante.

Estas estrategias están permitiendo a los movimientos indígenas dar un tremendo salto, haciéndolos muy dinámicos y proactivos. Ahora no sólo adoptan una actitud demandante o críticas del sis-

tema, sino que están obligados a plantear alternativas de solución para los problemas que los aquejan.

## CONTRIBUCIÓN DE OTROS ACTORES EN LA CONSTRUCCIÓN DEL MOVIMIENTO INDÍGENA

### A) LOS JÓVENES INDÍGENAS

Hay un proceso interno de readecuación del liderazgo en las organizaciones que se va dinamizando de acuerdo a las circunstancias del momento y al desarrollo global de la sociedad. Esto significa aprender a dirigir las organizaciones en condiciones diferentes, tratar con líderes y dirigentes que tienen una visión tradicional, manejar vínculos con los partidos políticos, promover y trabajar en alianzas, crear incidencia política sobre las instituciones multilaterales, enfrentar nuevos temas, etc. En este proceso, los jóvenes indígenas están llamados a desempeñar un rol importante, porque son los que incorporan nuevos conocimientos acordes con la sociedad moderna que los viejos dirigentes no poseen, incorporan nuevas estrategias de lucha indígena y son muy activos. Todo esto les otorga una dinámica y una energía diferente a las organizaciones; pero también adolecen de algunos elementos importantes, como por ejemplo, su escaso conocimiento de la historia y la cultura, de allí que muchas veces tengan dificultades para articular el presente con su pasado, que posean una concepción limitada sobre la importancia de su territorio y de cómo operan las redes sociales internas. Por eso actúan con una visión fragmentada que les impide crear nuevas estrategias para fortalecer las luchas.

En otros casos, las organizaciones siguen bajo la dirección de los viejos líderes y autoridades que tienen mucha tradición y generan respeto al interior de sus comunidades por ser acérrimos defensores de su cultura e identidad. Pero sus conocimientos responden a una visión local y la mayoría de ellos no están en condiciones de visualizar los acontecimientos del mundo contemporáneo y proyectar sus luchas, por lo tanto, subyace el peligro de que estos líderes frenen el desarrollo del movimiento indígena.

En una reunión de evaluación e intercambio de experiencias entre líderes indígenas de Ecuador y Bolivia, realizada en 1998,<sup>7</sup> promovida por Oxfam América, se vertieron las siguientes expresiones: los líderes bolivianos les preguntaron a los ecuatorianos diciendo: “¿Dónde están los viejos dirigentes? ¿Por qué los mandaron a sus casas? ¿Por qué no está ningún dirigente viejo en la directiva de las organizaciones ecuatorianas?”. Por su parte, los líderes ecuatorianos les replicaron a los bolivianos, diciendo: “¿Dónde están los jóvenes? ¿Por qué no toman en cuenta a los jóvenes en la dirigencia de las organizaciones originarias? ¿Quién les va a reemplazar cuando los viejos dirigentes mueran?”. Era sorprendente ver el contraste. Por una parte, las delegaciones de las organizaciones ecuatorianas asistentes a tal evento estaban lideradas por jóvenes indígenas y, por la otra, las organizaciones indígenas de los ayllus (comunidades) de Bolivia estaban encabezadas sólo por líderes mayores. Estas interrogantes llevan a poner sobre la mesa de discusión dos tareas fundamentales: cómo generar estrategias para formar liderazgos auténticos y cómo trabajar la integración de los liderazgos, disminuyendo las brechas generacionales. Estas son tareas que corresponden a las organizaciones.

## b) LAS MUJERES INDÍGENAS

Es importante destacar el rol de las mujeres en las organizaciones y el gobierno de los pueblos indígenas. Ellas están logrando avances importantes para contribuir al desarrollo de los pueblos, desempeñando un rol activo en las organizaciones y ocupando cargos en algunos espacios de decisión en el poder político, anteriormente privilegio de los varones. Sin embargo, la presencia de mujeres en estos cargos no necesariamente responde a la concepción del quehacer político de los pueblos indígenas, y es por eso que aún enfrentan problemas de discriminación y exclusión.

En las organizaciones tradicionales u originarias, el ejercicio de la autoridad es asumido por la pareja: hombre y mujer, o chacha warmi en el idioma aymara. Por ejemplo, en las organizaciones de ayllus de Bolivia, el ejercicio de la autoridad en los ayllus y los pueblos (poder local) es dual. Este es un principio muy importante en la concepción andina ancestral y en cierto modo refleja lo que ahora se deno-

mina relaciones de género en las concepciones no andinas. Si bien es cierto que la relación entre el varón y la mujer en esta forma de gobierno no es tan equitativa porque la mayoría de las mujeres tiene un rol pasivo, es destacable la vigencia de esta norma y el principio de la dualidad en el ejercicio del poder y podría ser la base para la construcción de un gobierno propio, recuperando estas formas de ejercer el gobierno, potenciando una verdadera participación y visibilización de las mujeres sobre la base de estas experiencias vivas. Los que promueven el enfoque de género deberían tomar en cuenta estos elementos para evitar la universalización del concepto y estrategias de género que pueden hacer mucho daño a las culturas originarias.

### c) LOS INTELLECTUALES INDÍGENAS

El avance ideológico y político de los movimientos indígenas se debe en gran medida al aporte de sus propios líderes y también a la contribución de sus escasos pensadores o intelectuales indígenas. Esto, a diferencia del modelo clasista, donde los principios y estrategias de los movimientos sociales son diseñados por los militantes más esclarecidos de los partidos políticos de izquierda, considerados como la vanguardia de la revolución, a los que Antonio Gramsci llamó intelectuales orgánicos.

No podemos hablar de intelectuales de manera general para vincularlo al tema indígena porque existen diferencias y matices. Por ejemplo, tenemos a los intelectuales académicos, que son profesionales muy respetados en la sociedad civil, quienes tienen la virtud de poder teorizar acerca de lo indígena, aunque sus aportes no siempre responden a la opinión de las organizaciones porque están desvinculados de ellas, por lo tanto, sus opiniones pueden o no ser recogidas para la construcción ideológica indígena. Por otro lado, existen los intelectuales indígenas que tienen un rol más político, que sin dejar de ser académicos son parte activa de la conceptualización ideológica del movimiento y del diseño de las estrategias de lucha al interior de las organizaciones. Estos intelectuales hacen una vida orgánica o de militancia activa en las organizaciones, sea como dirigentes, activistas o simplemente como colaboradores. A buena cuenta se puede apropiarse el término de intelectuales indígenas orgánicos. Estos intelectuales están formados en diferentes disci-

plinas, entre los más destacados se encuentran profesores, sociólogos, abogados y dirigentes o líderes indígenas autodidactas que se han forjado en el seno del movimiento. Muchos profesores son excelentes intelectuales que están generando cambios en el sistema educativo, especialmente en la gestión y en el currículo educativo para realizar cambios en la mentalidad de los individuos. En esta tarea hay avances significativos que reconocer gracias al rol desempeñado por estos intelectuales, como es el caso de la educación intercultural.

Sin embargo, todavía hay escasa presencia de este tipo de intelectuales en los cargos gubernamentales, que es donde se diseñan las políticas públicas. Nuevamente el caso ecuatoriano es un ejemplo, porque el movimiento indígena de ese país ha logrado ubicar a muchos de sus intelectuales en algunos ministerios, especialmente en el sector de educación y de desarrollo, aún a costa de muchas críticas que los califican como parte del aparato del Estado. Por ejemplo, durante el gobierno de Lucio Gutiérrez, dos de los principales intelectuales del movimiento indígena ecuatoriano asumieron cargos de ministro: Nina Pacari como Ministra de Relaciones Exteriores y Luis Macas como Ministro de Agricultura. Desde afuera se puede criticar que el movimiento indígena fuera parte del sistema y gobernara al país junto con la clase política no indígena, pero reflexionando desde la mirada de los propios indígenas, incluidos sus intelectuales, se podría comprender que esta decisión fue tomada como una estrategia más del movimiento para promover el aprendizaje de sus militantes e intelectuales en la gobernabilidad del Estado, aprovechando este espacio como un laboratorio, pues es ahí donde se toman las decisiones sobre la vida del país. Luis Macas, en una entrevista que nos concedió hace algún tiempo, dijo: “nosotros los indígenas ¿dónde vamos a aprender a gobernar? Desde afuera y desde lejos no podemos ensayar, tenemos que hacerlo adentro, en el mismo aparato del gobierno; estando adentro nos está permitiendo conocer dónde y cómo se toman decisiones”<sup>8</sup>

También existen los profesionales técnicos, que en cierto modo pueden ser identificados como intelectuales indígenas. Ellos hacen una contribución significativa al desarrollo del movimiento porque cuentan con un nivel de preparación técnica sobre temas específicos y ponen sus conocimientos al servicio de las organizaciones. Por ejemplo, apoyan en la planificación y formulación de propuestas téc-

nicas y legales. También en las capacitaciones, en la preparación de materiales y lo más importante, en el ámbito de las comunicaciones, especialmente en el desarrollo de programas radiales y ahora el uso de internet, porque han comprendido que tener manejo de la comunicación es tener poder.

Sin embargo, es importante precisar que existen muchas tensiones entre los dirigentes de las organizaciones y los intelectuales y/o técnicos, especialmente en aquellas organizaciones dirigidas por los viejos dirigentes. Razones no faltan, pues muchas veces algunos intelectuales y técnicos asumen roles que no les corresponden aprovechando la confianza de que gozan por parte de los dirigentes. Por ejemplo, suplantando a los dirigentes hablando por ellos y poniéndose delante de ellos, o en otros casos se toman la atribución de identificarse como “asesores”, y otros, por supuesto, denotan oportunismo político y laboral. En Bolivia y Perú, lastimosamente, los intelectuales todavía están distantes de las organizaciones. No digo que no exista conexión, porque la hay, incluso escriben libros, forman parte de partidos políticos y han llegado a ser parlamentarios, o son jefes de ONG importantes, pero en general no se consideran parte de las organizaciones indígenas a pesar de que su origen es indígena. Estos intelectuales no orgánicos pueden ser reconocidos por su dedicación intelectual y por la reflexión que hacen sobre el tema, incluso pueden generar debates en los círculos académicos, pero despliegan su intelectualidad al margen de las organizaciones, por lo tanto sus planteamientos tienen una influencia marginal en la ideología y dirección del movimiento indígena.

Otro hecho igualmente delicado que ocurre en muchas organizaciones, es que algunos dirigentes ofrecen resistencia para incorporar a los intelectuales o profesionales, aduciendo que son técnicos y no pueden hablar por el movimiento u organización. Por lo tanto, existe una precariedad en la concepción del aporte de los intelectuales y un celo irracional que no les permite desarrollar la organización.

## PERSPECTIVAS

Los planteamientos políticos y estrategias de lucha de los movimientos indígenas en la región andina tienen diferentes grados de

desarrollo y responden a las dinámicas internas de cada organización y a las circunstancias de cada país.

La propuesta política desarrollada por los indígenas es una contribución importante para el cambio social y el desarrollo de los países que tienen poblaciones indígenas, pues constituyen una fuerza altamente significativa. Por otro lado, los indígenas están comprendiendo que el objetivo de cambio social no sólo es tarea de los indígenas, de manera que su problemática debe extenderse hacia el contexto nacional, así como sus propuestas de cambio deben considerar a todos los sectores de la sociedad, aún cuando sea promovido y desarrollado desde el suyo. Este planteamiento tiene mucho sentido tomando en cuenta que actualmente existe una crisis profunda en las organizaciones sociales de todos los países de la región, porque no tienen capacidad de convocatoria ni de representación. En ese sentido, las organizaciones indígenas están jugando un rol muy importante, aunque los sectores criollos y no indígenas se nieguen a reconocerlo, porque consideran que su opción de lucha constituye un peligro para la sociedad y la democracia, e incluso llegan al extremo de vincularlos con los movimientos terroristas.

Muchas estrategias y propuestas de los movimientos indígenas son inéditas y tienen grandes potencialidades para contribuir al cambio de las sociedades nacionales donde operan y de la región en su conjunto. La “reconstitución de los pueblos” viene a ser el eje central de las demandas y estrategias en los países andinos, especialmente en la región central (Ecuador, Bolivia y Perú). Detrás de este lineamiento eje subyacen varias demandas:

## A) RECONSTRUCCIÓN DEL PODER

Este concepto es totalmente diferente a la construcción del poder que promueve el camino de la lucha de clases, pues no se trata de la edificación de un poder inexistente para los indígenas, por el contrario, se trata de “reconocer” el poder que tienen, aunque sea débil, en las unidades básicas de su estructura, es decir, los ayllus o comunidades. En estas organizaciones de base existe el poder ejercido por los mismos miembros del ayllu bajo el liderazgo de sus autoridades y regidos por normas propias, que muchas veces funcionan con

grandes desencuentros con las políticas del Estado, las cuales también están presentes en el ayllu. Sin embargo, este poder está disminuido o ha sido reemplazado en otros niveles de la estructura mayor durante las sucesivas etapas de dominio. A pesar de esta realidad, los indígenas nunca se rindieron y siempre lucharon por la restitución del poder por más de 500 años. La restitución es un objetivo que fue planteado desde el momento mismo del saqueo y la colonización española. Guamán Poma dejó grabada la imagen del indio “que grita de hambre y sed”, a merced de una verdadera jauría de lobos, en la que se habían convertido los españoles nada más pisando tierra firme. Toda la historia de resistencia indígena fue expresada en esos gritos y en la búsqueda de una autoridad que los gobierne.

La reconstrucción del poder es llegar a lo que ahora se denomina construcción de un país pluricultural y multiétnico, condición para el reconocimiento del carácter plural de los países con presencia indígena, lo que José María Arguedas denominó “todas las sangres”, expresión que apunta a la convivencia con otras culturas en condiciones de equidad. La potencialidad del pensamiento indígena radica en la posibilidad de construir un proyecto de vida para indios y no indios, un proyecto colectivo que refuerce y haga más real los postulados de multiétnicidad y pluriculturalidad como insumos para una democracia real y efectiva, porque lo que ahora tenemos es una falsa democracia.

Actualmente, en nuestras sociedades los opresores de los marginados y excluidos, que en su mayoría son indígenas, se adjudican la condición de “democráticos” e incluso han llegado a decir que este resurgimiento de los indígenas es antidemocrático. Esta forma de pensar justifica la actitud racista de no querer reconocer los derechos de los marginados y excluidos, que deberían ser parte importante de una verdadera democracia, en lugar de arrogarse la atribución de hablar por ellos. En ese sentido, la reconstrucción del poder también debería generar cambios profundos en los Estados y en particular en las Constituciones Políticas que los rigen. De ahí que los indígenas estén apuntando sus luchas correctamente hacia el ámbito de las reformas constitucionales.

## b) REORDENAMIENTO TERRITORIAL

Los pueblos indígenas tienen derecho a luchar por la reagrupación de sus identidades étnicas y territoriales que fueron fragmentadas, mutiladas y reconfiguradas en función de intereses coloniales, con la finalidad de doblegar la fuerza indígena y someterlos a este dominio. Por lo tanto, la reconstitución de los pueblos originarios implica la deconstrucción y redefinición geográfica de los países (sus departamentos, provincias, cantones, distritos, etc.) de acuerdo a la territorialidad de ayllus, markas y suyus o unidades étnicas que mantienen relaciones internas muy fuertes, aún cuando han sido fragmentados en diferentes formas de organización. Por ejemplo, los aymaras fueron una nación milenaria que quedó dividida entre Perú, Bolivia, Chile y Argentina. En el caso de la nacionalidad shuar, una parte quedó en Perú y la otra en Ecuador, sin embargo, estas nacionalidades conviven y tienen doble identidad para comunicarse con sus ayllus de uno y otro lado. Esta es una forma real de descolonización, pues en la práctica se está restituyendo lo que es propio y dejando de lado la imposición colonial. La estructura política territorial debe ser restablecida como un acto soberano del pueblo indígena:

El ayllu, comunidad o sistema organizativo multisectorial y multifacético, que siendo un espacio territorial unitario se desdobra en dos parcialidades. El Marka, o territorio del pueblo. Y el Suyu, región andina o forma de organización territorial a través de espacio cordillerano. La falta de uno o más de estos elementos es desarmonía de los factores del ayllu o el vivir mal en sufrimiento y pobreza como está ocurriendo actualmente.<sup>9</sup>

## c) DEFENSA Y RECUPERACIÓN DE LOS RECURSOS NATURALES

Los territorios donde viven los indígenas no son concebidos por éstos como una superficie común y corriente, como ocurre en las sociedades occidentales, por el contrario, son vistos como espacios donde habitan los hombres en convivencia con la naturaleza y los recursos naturales como el agua, los bosques, los cerros con sus minerales y el suelo con el gas, el petróleo, etc. ¿Quién protege estos re-

curso?, los indígenas, porque viven con ellos, son los guardianes de la naturaleza, incluidos estos recursos, los cuales se están exterminando dado que los bosques y minerales son saqueados, el agua es mal utilizada y contaminada por empresas industriales en detrimento de los pueblos indígenas.

Los gobiernos no son los defensores de los recursos, sino al contrario, sus políticas se sustentan en la extracción de éstos, tanto renovables como no renovables, y en ese sentido las organizaciones indígenas y los pueblos están luchando para impedir el saqueo y la venta, como por ejemplo lo hacen los indios en la selva del Ecuador con el petróleo, en contra de la compañía estadounidense Texaco, o la defensa del gas en Bolivia. También está el caso de Urubamba, donde los indígenas machiguengas están luchando a través del Consejo Machiguenga del Río Urubamba (COMARU), o el de la Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería (CONACAMI), entre otros.

Actualmente, la tendencia del movimiento indígena es romper el trabajo aislado, como históricamente lo han desarrollado las organizaciones sociales basadas en la lucha de clases. Por el contrario, intentan promover una mirada continental, articulándose con otras organizaciones indígenas, pues han aprendido que no podrán avanzar en la solución de sus problemas si entre ellos no coordinan sus ideas y acciones. En este sentido, se está construyendo una red de alianzas entre organizaciones de la región alto andina, un producto no esperado del proyecto de intercambio de experiencias entre líderes del Ecuador, Perú y Bolivia. Las tres organizaciones involucradas en este proyecto han logrado conocerse y vincularse, conversando en reiteradas oportunidades sobre la posibilidad de organizarse en una red más amplia para generar una propuesta continental andina. Estas organizaciones dialogaron por primera vez en un taller de evaluación del proyecto en Lima, el año 2003, donde constituyeron una Comisión Organizadora de una Coordinadora Andina, dejando como su coordinador político a la ECUARUNARI y como coordinador técnico a la CONACAMI. Luego, en 2004, estas organizaciones hicieron un taller interno, para el cual enviaron a sus mejores cuadros para aproximarse más en sus pensamientos y diseñar los futuros caminos a seguir.<sup>10</sup> Ya como Coordinadora Andina ensayaron el desarrollo de actividades conjuntas, una de

ellas fue asistir al Foro Social de Porto Alegre el año 2004, organizado con el auspicio de la COICA. También hicieron un segundo ensayo asistiendo al Foro Social que se realizó en Venezuela. En todas estas iniciativas las organizaciones indígenas han ido tomando posición política frente a los problemas de América, especialmente frente a la globalización y la homogeneización, una de cuyas expresiones son los tratados de libre comercio.

En octubre del 2005, estas organizaciones realizaron una segunda gran reunión, también en la ciudad de Lima, donde fueron invitadas además de las tres organizaciones fundadoras de la Comisión, organizaciones indígenas de Chile y Colombia. Recientemente hubo otra reunión celebrada en La Paz (marzo del año 2006), donde llegaron a la resolución final de cumplir el anhelo de generar una propuesta política continental para los pueblos indígenas y fundar la Coordinadora Continental Andina, en la histórica ciudad del Cusco (Perú) en julio de ese mismo año.

Por otra parte, la COICA (conformada por nueve organizaciones indígenas amazónicas de nueve países de América del Sur), tiene una experiencia de lucha muy rica, en la cual ha obtenido logros importantes para los pueblos indígenas amazónicos en su región. Lamentablemente hoy se encuentra dividida, pero se aspira a que pronto pueda reunificarse, porque las organizaciones amazónicas lo necesitan.

Otro elemento a tener en cuenta es que las diferencias internas entre andinos y amazónicos en los países que tienen estas dos regiones geográficas siempre estarán presentes; sin embargo, cada organización tiene la responsabilidad de promover el encuentro entre los pueblos de ambas regiones. Felizmente, existen iniciativas que están avanzando en todos los países para generar discusiones y alianzas para enfrentar sus problemas sectoriales. Desafortunadamente, en la mayoría de los casos falta una organización nacional que los aglutine, tal como ocurre con la CONAIE en el Ecuador.

## APRENDER DE LOS ERRORES PARA CRECER

A pesar de todos los avances y éxitos, el movimiento indígena deberá superar muchas dificultades y aprender de sus errores pa-

ra seguir creciendo. Los liderazgos son débiles porque hay ausencia de visión y formación política de los líderes, que no tienen la educación ni experiencia que ofrecía la escuela clasista para formar cuadros a partir de los lineamientos de los partidos políticos. La mayoría de las organizaciones indígenas se sustentan en sus cuadros naturales existentes y han cerrado filas a los partidos políticos, porque las experiencias del pasado han demostrado que siempre fueron utilizados para que los dirigentes de esos partidos accedieran al Parlamento o a un cargo público vía elecciones o manipulación política, y cuando accedieron al poder nunca se preocuparon de los indígenas ni acogieron sus demandas. Algunas organizaciones están superando esta dificultad con la contribución de sus intelectuales indígenas.

La conducción política de las organizaciones es otra de las debilidades en el movimiento indígena. Por lo general, se repite el diseño de estructuras y formas de gestión de las organizaciones no indígenas, cuyo resultado es que por un lado se critican los estilos poco democráticos, autoritarios, manipuladores y burocráticos, pero por el otro se reproducen esos métodos. A las organizaciones todavía les cuesta recrear formas genuinas de gestión basadas en la transparencia y la rendición de cuentas.

Existe una corriente muy fuerte que identifica el poder local con los municipios o alcaldías. Si bien es cierto que este planteamiento es respetable, es injusto considerar que ésta sea la única opción válida para los pueblos y nacionalidades indígenas. No es posible pensar que sólo alrededor de las estructuras municipales se puede construir poder local, especialmente en las zonas donde las estructuras originarias tienen vigencia. Entonces, ¿qué implica la construcción del poder?, ¿cuál es el rol que le corresponde a los pueblos originarios gobernados por sus autoridades?, ¿caso los municipios responden a una lógica diferente y la mayoría de ellos, por no decir todos, están diseñados con una visión urbana para construir obras de mejoramiento y embellecer las ciudades? Sería importante pensar en aquellas organizaciones indígenas o pueblos que mantienen sus propias estructuras.

Otro problema es que muchas veces las elecciones se convierten en un dolor de cabeza para las organizaciones y movimientos indígenas, porque cuando estas se aproximan, sean elecciones nacionales o locales, inmediatamente se movilizan los intereses individuales de

algunos líderes y dirigentes que tienen un apetito por el poder que va más allá de los objetivos organizativos, siendo algunas veces difíciles de controlar, llevando a las organizaciones a una contradicción interna. El movimiento indígena del Ecuador participó por primera vez en las elecciones generales de 1996, luego de veinte años de vida organizativa en las que se mantuvo como oposición. En aquel año, algunos líderes empujados por este deseo de poder, presionaron al movimiento para participar en las elecciones y por este hecho casi se dividieron, pues una mayoría no estaba dispuesta a asumir esta estrategia. Gracias a su experiencia en la mantención de la unidad, lograron sobrevivir a esta crisis interna y como producto de esa primera experiencia lograron algunos cupos en el Parlamento. Sin embargo, no pudieron controlar a algunos de sus parlamentarios, quienes inmediatamente posesionados en el cargo optaron por prácticas indeseables, similares a las de los partidos tradicionales. Hoy nuevamente, después de casi una década de participación electoral y de haber experimentado el cogobierno con Lucio Gutiérrez, han vuelto al debate y muchos piensan que deben abandonar la estrategia de participación electoral. Un tema que sin duda seguirá en el debate de los pueblos indígenas.

## NOTAS

- 1 Gillette Hall y Harry A. Patrinos, *Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004*, Resumen Ejecutivo, Washington, Banco Mundial, 2005, en <http://wbln0018.worldbank.org>
- 2 Máxima autoridad en las organizaciones originarias de la antigua estructura política del Qullasuyu, una de las cuatro partes del Imperio Inca o Tawantinsuyu.
- 3 Patricia da Camara, "Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina, 1994-2004", en *Noticias del Banco Mundial*, 2005, en <http://web.worldbank.org>
- 4 Richard Smith, "Prólogo", en Silvia Rivera, *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*, La Paz, Ediciones Aruwiyiri, 1992, p. 17.
- 5 COPPIP, *I Cumbre de Pueblos Indígenas del Perú: Declaración de la Cumbre de Huanavelica*, diciembre, 2004.
- 6 Es ilustrativo el caso del movimiento indígena del Ecuador, cuya lucha rebasa los límites de la problemática indígena, convirtiéndose en un referente político para todos los sectores de la sociedad ecuatoriana.

- 7 Primer Taller de Intercambio de Experiencias en La Paz. Asistieron, entre otros, Arturo Yumbay, Vicepresidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), Carmen Lamberla, Presidenta de la Federación Indígena y Campesina de Imbabura (FICI), Ricardo Ulcuango, Presidente de la Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichua del Ecuador (ECUARUNARI) y Auki Tituaña, Alcalde de Cotacachi, Ecuador.
- 8 Entrevista concedida por Luis Macas al autor de este artículo en el año 2004, cuando se desempeñaba como Ministro de Agricultura del Ecuador.
- 9 Simón Yampara, *El Ayllu y la territorialidad en los Andes: una aproximación a Chambi Grande*, La Paz, UMSA, 2000, p. 72.
- 10 Estuvo Nina Pacari, entre otros. CONAMAQ no estuvo presente porque tuvieron divisiones internas.

## Bibliografía

- Camara, Patricia da,  
 2005 “Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina, 1994-2004”, en *Noticias del Banco Mundial*, en <http://web.worldbank.org>
- CONAIE,  
 2001 *Definiciones para comprender el Proyecto Político*, Quito, mimeo.
- COPPIP,  
 2004 “I Cumbre de Pueblos Indígenas del Perú: Declaración de la Cumbre de Huanacavelica”, diciembre.
- Hall, Gillette, y Harry A. Patrinos,  
 2005 *Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo humano en América Latina: 1994-2004*, Resumen Ejecutivo, Washington, Banco Mundial, en <http://wbln0018.worldbank.org>
- Mamani, Carlos,  
 1991 *Taraq 1866-1936. Masacre, guerra y “renovación” en la biografía de Eduardo L. Nina Quispe*, La Paz, Aruwiwiri.
- Montoya Rojas, Rodrigo,  
 1998 *Multiculturalidad y política: derechos indígenas, ciudadanos y humanos*, Lima, SUR.
- Naveda Félix, Igidio, y Liliam Landeo,  
 2003 *Evaluación Proyecto Fortalecimiento Institucional del CONAMAQ*, Lima, Oxfam-América.
- Rivera, Silvia,  
 1992 *Ayllus y proyectos de desarrollo en el norte de Potosí*, La Paz, Aruwiwiri.
- Smith, Richard, Alberto Chirif, y Pedro García,  
 1991 *El indígena y su territorio*, Lima, Oxfam-América / Coordinadora Indígena de la Cuenca Amazónica (COICA).

Taller de Historia Oral Andina (THOA),

1995 *El Ayllu: Pasado y Futuro de los Pueblos Originarios*, La Paz, Aruwi-yiri.

1993 *Estatuto orgánico de la Federación de Ayllus de la Provincia Ingaví*, La Paz, Aruwi-yiri.

Yampara, Simón,

2000 *El Ayllu y la Territorialidad en los Andes: Una aproximación a Chambi Grande*, La Paz, UMSA.



## LOS AUTORES

**José Ancan Jara** (welulen@gmail.com), historiador mapuche (Chile). Estudió una Licenciatura en Historia del Arte en la Universidad de Chile, Santiago, y actualmente cursa un Doctorado en Antropología en la Universidad Autónoma de Barcelona. Es integrante del Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, y autor de una serie de trabajos que tratan, entre otros temas, sobre historia mapuche contemporánea (siglos XIX y XX) y sobre los mapuche urbanos. El artículo aquí publicado forma parte del proyecto de investigación “La Corporación Araucana (1938-1969): una aproximación desde la historia oral mapuche”, aprobado por el Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico de Chile (FONDECYT), ejecutado por el CEDM Liwen entre los años 1997 y 1998.

**Margarita Calfio Montalva** (maigokalfio@gmail.com), asistente social mapuche (Chile). Estudió en la Universidad Tecnológica Metropolitana, Santiago, tiene un Diplomado en Género, Etnicidad y Planificación. Actualmente está cursando, con la Beca Presidente de la República, la Maestría en Género y Cultura que imparte la Universidad de Chile. Ha trabajado en instituciones ligadas al quehacer de los pueblos indígenas en Chile, como la Coordinadora de Instituciones Mapuche (CIM), el Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen y la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Sus publicaciones tratan sobre mujeres indígenas, relaciones de género y movimiento mapuche.

**Roberto Choque Canqui** (unih21@yahoo.com), historiador aymara (Bolivia). Licenciado en Historia por la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), La Paz; Máster en Ciencias Sociales, con mención en Ciencias Políticas, por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador, Quito (FLACSO-E), y Doctor en Historia Contemporánea por la Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid. Fue director de las carreras de Antropología e Historia en la UMSA, del Archivo Histórico de la Casa de Cultura de Cochabamba y del Archivo de La Paz. Es miembro de la Academia Boliviana de Historia, de la Sociedad Boliviana de Historia y de la Academia de Ciencias Genealógicas y Heráldicas de Bolivia. Ha realizado labores de docencia en pre y posgrado con cátedras sobre prehistoria, archivística y movimientos campesinos e indígenas

en facultades de Humanidades y Ciencias Sociales. Como investigador ha desarrollado una serie de ponencias, artículos y libros sobre la temática indígena. Actualmente se desempeña como investigador en la Unidad de Investigaciones Históricas UNIH-PAKAXA.

**María Eugenia Choque Quispe** (choque17@hotmail.com), trabajadora social e historiadora aymara (Bolivia). Estudió Trabajo Social en la UMSA, La Paz. Luego obtuvo una Maestría en Historia Andina en la FLACSO-E. Es autora de varias publicaciones producto de su trabajo como docente, investigadora y consultora en varias instituciones donde también ha ejercido cargos directivos, entre ellos, directora del Taller de Historia Oral Andina (THOA) y, actualmente, directora del Centro de Estudios Multidisciplinarios Aymara. Ha sido también presidenta de la Asamblea Permanente de Pueblos Indígenas, y Ministra de Asuntos Indígenas de Bolivia.

**Clorinda Cuminao Rojo** (kvminao@yahoo.com), antropóloga social mapuche (Chile). Estudió Antropología en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago. Luego obtuvo una Maestría en Ciencias Sociales, con mención en Estudios Étnicos, en la FLACSO-E. Sus investigaciones tratan sobre identidades indígenas en contextos urbanos (Santiago y Quito), relaciones de género, y la trayectoria de la escritura entre los mapuche durante el siglo XX. Formó parte de la Asociación Mapuche Xawun Ruka e integró el Grupo de Trabajo de Indígenas Urbanos en la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato de Chile, durante 2002.

**Víctor de la Cruz** (delacruz@ciesas.edu.mx), escritor, poeta e investigador zapoteco (México). Es Doctor en Estudios Mesoamericanos por la Universidad Autónoma de México. Se ha dedicado principalmente a la etnohistoria y la literatura zapoteca. Actualmente se ocupa del estudio de la escritura zapoteca desde el período colonial hasta la actualidad. Es autor de varios libros de poemas, ensayos y estudios; también ha sido compilador de poesía escrita en lengua zapoteca. Se desempeña como investigador en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Pacífico Sur, y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) de México.

**Juan José García Miranda** (wayllura@yahoo.es), antropólogo quechua (Perú). Estudió Antropología en la Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga (UNSCH), Ayacucho, y ha sido docente en esta casa de estudios, en la Universidad Nacional del Centro del Perú y en la Universidad Peruana Los Andes. Actualmente colabora con la Confederación de Comunidades Campesinas Afectadas por la Minería (CONACAMI) y con el Consejo Unitario de la Nación Anqara (CUNA). Es autor de numerosas publicaciones sobre cosmovisión y epistemología andina.

**Natalio Hernández** (escritoresindigenas@yahoo.com), poeta, escritor y profesor náhuatl (México). De prolongada trayectoria en el ejercicio de la profesión docente e impulsor del proceso organizacional de los profesionales indígenas en México. En 1973 creó, junto a otros colegas, la Organización de Profesionistas Indígenas Nahuas, AC

(OPINAC) y fue presidente, entre 1977 y 1980, de la Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües, AC (ANPIBAC); también fue fundador de la Casa de Escritores en Lenguas Indígenas y presidente de la Asociación de Escritores en Lenguas Indígenas. Participó en las mesas de diálogo que concluyeron en los Acuerdos de San Andrés, firmados entre el Gobierno Federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en 1996. Se desempeña como académico de la Universidad Nacional Autónoma de México, en el Programa México Nación Multicultural. Es autor de una serie de libros de poesía, ensayos y estudios sobre literaturas indígenas. En 1998 recibió el Premio Fray Bartolomé de las Casas que entrega la Casa de América, de España, por su labor de promoción de las lenguas y literaturas indígenas.

**Paloma Hucke** (palomahucke@hotmail.com), antropóloga social rapa nui (Chile). Estudió Antropología en la Universidad Bolivariana, Santiago. También es profesora de danza moderna. Se desempeña como investigadora independiente y ha ganado concursos de publicaciones a través del Fondo Nacional de la Cultura y las Artes de Chile (FONDART), que le han permitido difundir los temas que desarrolla, principalmente la historia, la identidad, la cultura y la memoria de los rapa nui. En 2003 participó en la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, convocada por la Presidencia de la República de Chile, en representación del pueblo rapa nui.

**Ariruma Kowii Maldonado** (kowii@uasb.edu.ec), poeta quichua-Otavalo (Ecuador). Licenciado en Ciencias Sociales y Políticas, por la Universidad Central del Ecuador, Quito. Magíster en Letras con mención en Estudios de la Cultura, por la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Actualmente sigue el Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos que se imparte en esa misma casa de estudios. Es el director de la Cátedra UNESCO de Pueblos Indígenas en América Latina de esta universidad, y presidente del Centro Educativo Intercultural Trilingüe Abya-Yala de Otavalo. En la actualidad es también Subsecretario de Educación para el Diálogo Intercultural del Ministerio de Educación de Ecuador. Sus escritos en quichua constituyen un aporte al desarrollo de la literatura quichua contemporánea de los países andinos.

**Carlos Mamani Condori** (ceamamani@accelerate.com), historiador aymara (Bolivia). Estudió Historia en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), La Paz; también es Máster en Historia Andina por la FLACSO-E. Se ha desempeñado como investigador y docente en varias instituciones de educación superior. Es autor de numerosas publicaciones sobre movimientos aymaras en el período colonial y republicano. Fue director del Taller de Historia Oral Andina. Actualmente forma parte del Centro de Estudios Multidisciplinarios Aymara, y es docente en la carrera de Antropología de la UMSA.

**Maribel Mora Curriao** (kallfumalen@hotmail.com), poeta y profesora mapuche (Chile). Estudió Pedagogía en Castellano en la Universidad de la Frontera, Temuco, y tiene un Postítulo en Orientación Educacional y Vocacional (especializada en educación de adultos). Actualmente cursa el Programa de Maestría en Literatura que se imparte en la Universidad de Chile, becada por la Fundación Ford. Ha participado como expositora en encuentros sobre lengua y poesía mapuche, y en seminarios referidos a temas

educacionales. En 2002 dirigió un proyecto teatral con niños mapuche basado en relatos y tradiciones orales, con financiamiento del Fondo Nacional de la Cultura y las Artes (FONDART). Ha publicado libros de poemas, y sus poesías han sido incluidas en revistas especializadas y en distintas antologías.

**Igidio Naveda Félix** (inaveda@oxfamamerica.org), agrónomo quechua (Perú). Estudió Agronomía en la UNSCH, institución en la que más tarde trabajó como coordinador general del Centro de Capacitación Campesina. Ha dedicado más de 25 años a temas de desarrollo rural, acompañando y asesorando a organizaciones de los pueblos indígenas, especialmente andinos, de Bolivia, Ecuador y Perú. Actualmente trabaja en Oxfam-América como coordinador general de Programas para la Oficina Regional de América del Sur. Es autor de varias publicaciones sobre identidades y movimientos indígenas en la región centro-andina.

**Estelina Quinatoa Cotacachi** (mquinatoa@bce.ec), antropóloga quichua-Otavalo (Ecuador). Estudió Antropología Aplicada en la Universidad Politécnica Salesiana, Quito, y se especializó como Perito en Antropología en la Universidad Abierta de Loja, Quito. Actualmente cursa una Maestría en Conservación de Bienes Culturales, en la Universidad Internacional SEK, Quito. Es autora de varias publicaciones sobre arte andino. En la actualidad se desempeña como curadora de la Reserva Arqueológica del Banco Central del Ecuador; como perito en bienes culturales arqueológicos de la Fiscalía de la Nación y como Presidenta del Comité de Observadores Interculturales avalado por el Tribunal Supremo Electoral del Ecuador.

**Elías Ticona Mamani** (elticona@unpa.cl), lingüista y profesor aymara (Chile). Estudió Lingüística e Idiomas en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación en la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), La Paz, institución donde también se desempeñó como docente e investigador entre los años 1992 y 1999. Actualmente es investigador y docente en el Instituto de Estudios Andinos Isluga de la Universidad Arturo Prat, Iquique. Ha participado en proyectos sobre educación intercultural bilingüe, abordando temas relacionados con la lengua y la cultura en los contenidos curriculares que se aplican en esta región de Chile. De estas iniciativas han resultado propuestas de aplicación y publicaciones sobre los distintos tópicos que ahí se analizan.



UNIVERSIDAD ANDINA  
SIMÓN BOLÍVAR  
Ecuador

# UNIVERSIDAD ANDINA SIMÓN BOLÍVAR

## SEDE ECUADOR

La Universidad Andina Simón Bolívar es una institución académica internacional autónoma. Se dedica a la enseñanza superior, la investigación y la prestación de servicios, especialmente para la transmisión de conocimientos científicos y tecnológicos. La universidad es un centro académico destinado a fomentar el espíritu de integración dentro de la Comunidad Andina, y a promover las relaciones y la cooperación con otros países de América Latina y el mundo.

Los objetivos fundamentales de la institución son: coadyuvar al proceso de integración andina desde la perspectiva científica, académica y cultural; contribuir a la capacitación científica, técnica y profesional de recursos humanos en los países andinos; fomentar y difundir los valores culturales que expresen los ideales y las tradiciones nacionales y andinas de los pueblos de la subregión; y, prestar servicios a las universidades, instituciones, gobiernos, unidades productivas y comunidad andina en general, a través de la transferencia de conocimientos científicos, tecnológicos y culturales.

La universidad fue creada por el Parlamento Andino en 1985. Es un organismo del Sistema Andino de Integración. Tiene su Sede Central en Sucre, Bolivia, sedes nacionales en Quito y Caracas, y oficinas en La Paz y Bogotá.

La Universidad Andina Simón Bolívar se estableció en Ecuador en 1992. Ese año suscribió con el gobierno de la república el

convenio de sede en que se reconoce su estatus de organismo académico internacional. También suscribió un convenio de cooperación con el Ministerio de Educación. En 1997, mediante ley, el Congreso incorporó plenamente a la universidad al sistema de educación superior del Ecuador, lo que fue ratificado por la Constitución vigente desde 1998.

La Sede Ecuador realiza actividades, con alcance nacional y proyección internacional a la Comunidad Andina, América Latina y otros ámbitos del mundo, en el marco de áreas y programas de Letras, Estudios Culturales, Comunicación, Derecho, Relaciones Internacionales, Integración y Comercio, Estudios Latinoamericanos, Historia, Estudios sobre Democracia, Educación, Salud y Medicinas Tradicionales, Medio Ambiente, Derechos Humanos, Gestión Pública, Dirección de Empresas, Economía y Finanzas, Estudios Interculturales, Indígenas y Afroecuatorianos.



# CENTRO DE ESTUDIOS CULTURALES LATINOAMERICANOS (CECLA) FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES UNIVERSIDAD DE CHILE

El Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos (CECLA) se creó por Decreto exento No. 0010593 del 25 de agosto de 1999 de la Universidad de Chile, como continuación del Programa Interdisciplinario de Estudios Culturales Latinoamericanos, surgido a partir del Plan de Desarrollo de la Facultad de Filosofía y Humanidades que resultó de los trabajos de la Comisión de Optimización Académica, en 1996.

Forman parte de él todos los académicos de la facultad que deseen participar en sus actividades, trátense de seminarios, talleres, proyectos de investigación o cursos compartidos. Desde el punto de vista docente, el CECLA alberga desde su creación una Maestría en Estudios Latinoamericanos y desde 2006 un doctorado. Sus académicos colaboran, además, con los pregrados de los Departamentos de Historia y Literatura.

Las actividades de investigación de académicos y estudiantes son especialmente intensas. Los proyectos actualmente en desarrollo, que cuentan con financiamiento del Fondo Nacional de Investigación Científica Tecnológica (FONDECYT), de la Universidad, de Facultad de Filosofía y Humanidades y de instituciones como Ecos,

la Universidad de Berlín y la Universidad de Sao Paulo, junto con publicaciones originales en libros y revistas especializadas, dan testimonio de este trabajo.

Los seminarios internacionales de académicos y las jornadas anuales de estudiantes de posgrado en Humanidades, Artes, Ciencias Sociales y Educación, son sólo una muestra de la abundante actividad de extensión de los últimos años.

El Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad de Chile es una unidad académica abierta, pluralista y crítica, en las que todas las posiciones intelectuales son bienvenidas, pero ninguna de ellas acatada como norma de fe.



tinkuy

2



Desde hace algunas décadas América Latina viene presenciando la irrupción de autores indígenas formados en distintas disciplinas cuya producción escrita tiene como punto de partida el compromiso de pertenecer a un pueblo originario y, más ampliamente, a un colectivo continental que comparte experiencias similares de dominio y resistencia. La escritura de estos intelectuales pone de manifiesto uno de los niveles en que se ha librado esta lucha, aquel de tipo ideológico que no es menor ni puede ser subordinado a otros, pues ha sido la ideología dominante, en sus distintas versiones, la que ha inculcado la creencia en la inferioridad del indio. Pensamos que ahí, precisamente, radica la importancia de estos intelectuales, por la capacidad que poseen para enfrentar estas verdades en sus propios términos. Por lo tanto, no es ya el otro irrecuperable, sino un narrador y un actor político.

Este libro reúne quince artículos de autores y autoras náhuatl, zapoteco, quechua, aymara, mapuche y rapa nui de México, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile. El objetivo es visibilizar a este intelectual indígena reciente que investiga, escribe y ve en este trabajo un insumo para la rearticulación política de sus pueblos.

ISBN-978-9978-22-711-4



UNIVERSIDAD ANDINA  
SIMÓN BOLÍVAR  
Ecuador



ABYA  
YALA

