

## Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista

**Resumen:** Este trabajo reúne conclusiones preliminares de una investigación en curso sobre la escritura de los intelectuales indígenas. Me refiero a un tipo de intelectual indígena surgido durante la segunda mitad del siglo XX, cuya escritura tiene como punto de partida el compromiso con sus grupos étnicos y de manera más amplia, con un colectivo indígena continental. Se analizan textos producidos por intelectuales de distinta procedencia étnica y nacional a partir del concepto de colonialismo en torno al cual se articulan sus discursos críticos, haciendo algunos contrapuntos con distintos autores que han reflexionado sobre este tema en América Latina.

**Palabras clave:** Intelectuales indígenas, escritura, colonialismo.

Discursos/prácticas  
Nº 2 [Sem. 1] 2008  
[113 - 140]

**Claudia Zapata Silva**  
claudia\_zcl@yahoo.com

Universidad de Chile  
Av. Libertador Bernardo O'Higgins  
1058  
Santiago, Chile

---

Recibido:  
30/08/2006

Aceptado:  
15/03/2007

## Indigenous intellectuals and anticolonial thinking

**Abstract:** This work presents some preliminary conclusions from an ongoing research project on the written production from indigenous intellectuals. These intellectuals appeared during the second half of the 20th century and developed a written production that has its origin in the commitment with their indigenous communities and, in a wider sense, with a continental indigenous movement. The analyzed texts have been written by intellectuals from diverse ethnic and national origins. Their discourses are articulated around the concept of colonialism; the analysis undertaken here confronts these discursive productions with the ones from other Latin American authors.

**Key words:** Indigenous intellectuals, writing, colonialism.

“...nos maltrataron, reprimieron con violencia nuestras protestas, nos llamaron flojos y nos catalogaron de irracionales y ‘salvajes’, sin escritura, sin ideas, sin creencias”.

*Simeón Jiménez Turón, dirigente Ye'cuana, Venezuela (1979:203).*

## **Introducción**

La tesis más reciente de Aníbal Quijano gira en torno al concepto de “colonialidad”, con el cual describe un patrón de poder mundial que sería actualmente hegemónico, de matriz inconfundiblemente eurocéntrica y cuyo origen se remonta al período colonial (Quijano, 2003)<sup>1</sup>. La principal característica de este patrón, es que clasifica a la población mundial a partir del concepto de raza. Esta propuesta viene a ser otra forma de teorizar y entender la historia contemporánea de América Latina, particularmente su etapa actual en la era de la globalización.

La tesis de Quijano ha tenido enorme influencia en el grupo de autores latinoamericanos que se adscriben a la línea de los estudios subalternos y los estudios postcoloniales (Mignolo, Sanjinés, Lander, Coronil, entre otros), un subcampo de los estudios culturales que pone énfasis en la posición subordinada de América Latina al interior de una geopolítica mundial, especialmente en el ámbito de la ideología y de la cultura. Sin embargo, lejos de inaugurar el tema, constituyen el eslabón más reciente de un tipo de reflexión que tiene una larga trayectoria en el continente, cuyos tópicos han sido la relación entre América Latina y las metrópolis, la especificidad cultural latinoamericana, el estatus de las producciones intelectuales y las formas de poder y dominación que se desarrollan al interior de los países durante el período republicano, fenómenos que para algunos constituyen la condición neocolonial del presente. Por ejemplo y sin el ánimo de hacer un recorrido exhaustivo, se puede mencionar a Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen, quienes desde disciplinas como la historia y la antropología, teorizaron por vías

---

<sup>1</sup> Como apunta el crítico boliviano Javier Sanjinés (2005), Quijano desarrolla esta tesis en un trabajo anterior de título muy similar, publicado por el *Anuario Mariateguino* en 1997.

distintas el “colonialismo interno”, tesis que apuntaba a las relaciones de poder y subordinación entre regiones al interior de países políticamente independientes, haciendo hincapié en el análisis económico, de inspiración marxista. Para el caso de la cultura y la literatura se puede mencionar a Ángel Rama con su propositiva *Transculturación narrativa en América Latina* (1982), eso sin dejar de mencionar a los precursores: Martí, Rodó y Mariátegui. Con estos nombres se simboliza, en distintas épocas, el proyecto intelectual de abogar por la existencia de una cultura latinoamericana y de producir teorías capaces de dar cuenta de su heterogeneidad, ejercicio que considerando la subordinación de América Latina para con otras regiones del planeta, involucra inevitablemente la relación entre cultura y poder. Para el crítico cubano Roberto Fernández Retamar, otro nombre que no se puede omitir, este empeño por explorar en la especificidad cultural, ya sea de la región, el país o el continente, constituye una práctica anticolonialista en la medida que rebate la idea (o prejuicio) de que “...no seríamos sino eco desfigurado de lo que sucede en otra parte. Esa otra parte son, por supuesto, las metrópolis, los centros colonizadores...” (Fernández Retamar, 1998:9).

De esta manera, colonialismo, neocolonialismo, colonialismo interno y más recientemente, colonialidad, son algunos de los conceptos que han servido para articular posiciones críticas respecto del período independiente que se inició con la configuración de los estados nacionales, cuyos dardos apuntan precisamente a cuestionar los alcances de dicha independencia. Los intelectuales indígenas, tanto dirigentes como poetas e investigadores, se incorporaron a este debate en un período reciente<sup>2</sup>, hecho que coincide con el surgimiento de organizaciones y movimientos sociales de corte etnicista a mediados de los años setenta. En el caso más específico de aquellos intelectuales que desarrollan sus aproximaciones críticas en el espacio de la escritura

---

<sup>2</sup> Me refiero a producciones escritas que consideran la figura de un colectivo indio continental que comparte una historia de dominio. Sin embargo, no se puede dejar de mencionar que dirigentes e intelectuales de este tipo existen ya en la primera mitad del siglo XX, pero constituyen un segmento muy pequeño, integrado por profesores normalistas, tinterillos y algunos poetas. En la actualidad este grupo es más numeroso y complejo a partir de la integración de intelectuales formados en otras áreas del conocimiento, principalmente las humanidades y las ciencias sociales que se han especializado en el trabajo de investigación (Zapata, 2005a).

(ya sea como poetas, historiadores, antropólogos, científicos políticos, sociólogos, etc.), esto constituye la llegada de un sector subordinado de la sociedad latinoamericana a la “ciudad letrada” (Rama, 1984), en la cual este sector había tenido una presencia más bien escasa hasta los años setenta.

Al hablar de intelectuales indígenas me refiero a sujetos de procedencia indígena cuya producción intelectual gira en torno al compromiso con sus colectivos culturales de origen, que reconocen el peso de las circunstancias históricas en su obra y se constituyen como sujetos intelectuales en torno a ellas. Un sujeto complejo en términos sociales y culturales, que sin embargo optó en un momento de su vida por una identidad étnica y por un proyecto histórico de liberación al cual busca contribuir desde la escritura<sup>3</sup>. Estas características me llevan a entender al intelectual indígena como el producto de un complejo entramado cultural, histórico y político, cuya principal característica es la de ser, precisamente, un intelectual situado que reconoce su contexto, define intereses y toma posición frente al objeto analizado<sup>4</sup>. Una posición que no está libre de tensiones, sobre todo en el caso de aquellos que formulan sus discursos desde disciplinas que apelan –velada o abiertamente– a la objetividad y al rigor científico<sup>5</sup>.

Aun cuando no constituye un campo homogéneo, pues las diferencias étnicas, nacionales y disciplinarias aportan una cuota de diversi-

---

<sup>3</sup> Esta complejidad dice relación con el hecho de que estos intelectuales proceden de aquellos sectores indígenas más insertos en la vida urbana, nacional y moderna, a partir de una estadía prolongada en las ciudades (en muchos casos nacidos en ellas) y de su acceso a la educación superior. Sin embargo, es en estos mismos espacios de inserción donde se constituye un sujeto que propone argumentar la diferencia cultural de estos colectivos (Zapata, 2005a y 2005c).

<sup>4</sup> Uno de los intelectuales contemporáneos más influyentes en la defensa de este modelo de intelectual es el crítico palestino Edward Said, para quien la universalidad y objetividad del intelectual es una falacia que responde a estrategias de poder. Por el contrario, Said asume su procedencia y su historia de desplazos, haciendo de ello una parte fundamental de su producción intelectual, lo que deja ver con claridad en sus libros. Ver *Orientalismo* (1978), *Cultura e imperialismo* (1993), *Representaciones del intelectual* (1994) y *Fuera de lugar* (1999), autobiografía que desde esta perspectiva cumple un lugar preponderante en su obra.

<sup>5</sup> Es el caso de los historiadores y los científicos sociales. Trato este conflicto con mayores detalles en “Los intelectuales indígenas y la representación. Una aproximación a la escritura de José Ancán y Silvia Rivera Cusicanqui” (en prensa).

dad interesante, la escritura de estos intelectuales se caracteriza por la presencia de tres ejes conceptuales que interactúan de distintas maneras: colonización, descolonización y diferencia. El primero constituye una clave discursiva de enorme importancia, pues en torno a ella se construyen diagnósticos que son indispensables para cualquier proyecto histórico y programa de acción política. El uso que aquí se hace del término “colonialismo” marca una distancia entre estas escrituras y la corriente de los estudios subalternos y postcoloniales en América Latina que mencioné al comienzo, una comparación pertinente considerando que son más o menos contemporáneas. La diferencia radica en que los intelectuales indígenas se refieren a un colonialismo a secas, es decir, apelando a su significado clásico, que en las narrativas más radicalizadas llega a incluir las nociones de nación (étnica) subyugada y territorio invadido, como ocurre con algunos intelectuales mapuches en Chile y algunos aymaras en Bolivia.

En este trabajo se analiza la producción escrita de algunos intelectuales indígenas a partir del que aparece como su gran eje discursivo: el colonialismo, y lo hago considerando un escenario latinoamericano (permitido por la apropiación del término “indio”), en un arco de tiempo que se extiende desde el año 1978 hasta el presente, colocando énfasis en las opciones interpretativas que se articulan en los textos. Con este fin, el primer paso del análisis consiste en situar estos textos en la emergencia de una discursividad indígena más amplia que se erige como uno de los principales logros de los movimientos indígenas actuales.

## **I. Los movimientos indígenas y sus intelectuales**

La construcción de una discursividad indígena dirigida hacia los ámbitos nacional e internacional y su instalación exitosa en el espacio público ha sido uno de los fenómenos más interesantes del ciclo de movilizaciones que se inició a mediados de los años setenta. Sintetizando este recorrido, he optado por hablar de momentos en el desarrollo de esta discursividad, aunque sin pretender homogeneizar algo que ha sido más complejo en el tiempo y en el espacio. Veamos entonces cada uno de estos momentos:

1. *Barbados*. La primera reunión de Barbados se realizó en 1971<sup>6</sup>, de allí surgió una declaración en la que se defendía el derecho de los indígenas a convertirse en los gestores de su propio destino. Hubo después de eso una segunda reunión, en 1978, que constituye un hito por la importancia en ella de la participación indígena, pues a esa reunión concurren líderes y miembros de organizaciones de once países latinoamericanos. Esta segunda reunión fue una de las primeras instancias internacionales donde se echaron las bases de un discurso desde lo indígena. Barbados II se produce en uno de los períodos menos alentadores para los movimientos sociales en América Latina, el de la derrota de los proyectos progresistas, nacionalistas y revolucionarios en los que se había involucrado una parte importante de la población indígena, inmersa en categorías como las de campesino y proletario. Me refiero al proyecto surgido de la revolución boliviana, al del gobierno de Velasco Alvarado en el Perú y al de la Unidad Popular en Chile. El clima de la derrota es algo que se respira en los documentos que se presentaron y fueron redactados durante la reunión. El análisis que se inaugura en estas circunstancias y a partir del surgimiento de una conciencia étnica que lo permite, es que los indígenas constituyen un grupo con intereses específicos. Más aún, que son portadores de una diferencia que justifica y requiere de la elaboración de un proyecto propio.

Barbados deja como saldo una de las claves interpretativas más importantes de la discursividad indígena: el colonialismo, entendido éste como el eje de una lectura que indica un camino propio. La premisa es, entonces, que en América Latina su mayoría demográfica continúa bajo una situación colonial, que no desapareció con la lucha independentista y la formación de las nuevas naciones a principios del siglo XIX. De lo que se sigue que los indios son sujetos dominados, no sólo física, social y económicamente, sino también culturalmente, como lo especifica la “Declaración de Barbados II”. Los representantes indígenas que formularon este discurso, corresponden a la figura del intelectual dirigente, aquel que tiene una estrecha relación con las

---

<sup>6</sup> Con el apoyo del Consejo Mundial de las Iglesias (Ginebra), Universidad de Berna (Suiza) y la Universidad de las Indias Occidentales (Barbados). Así se indica en la presentación del volumen de documentos reunidos en la segunda reunión que se realizó siete años más tarde (1979:10).

organizaciones. Por lo tanto, Barbados no es el lugar de la academia ni representa intentos por ingresar a este tipo de espacios. Sin embargo, sentó las bases de un proyecto intelectual y político que no ha sido abandonado, y al cual se contribuye desde los distintos lugares donde hoy se instalan los intelectuales indígenas.

2. *El V Centenario.* Entre 1987 y 1988, las organizaciones indígenas comienzan a discutir la pertinencia de celebrar el V Centenario del descubrimiento de América, algo que se había impuesto en las conmemoraciones oficiales de todo el continente. La reticencia indígena generó un clima diametralmente distinto al que se había dado en la conmemoración del IV Centenario a fines del siglo XIX, período en el cual lo indígena continuaba estando fuera o bien en los márgenes de los territorios nacionales. Así, en oposición al silencio de un siglo antes, el V Centenario constituye un hito en el cual las “voces indias” estuvieron en condiciones de instalarse con propiedad en el espacio público, dando pie al debate que pretendían, apoyados por una presencia física imposible de ser obviada y cuya expresión más maciza había sido el levantamiento indígena del Ecuador en 1990. Los discursos de este período contienen signos de la diferencia india respecto de aquellos sectores con los que habían participado en la lucha social hasta los años setenta. Son discursos que se inscriben a sí mismos en una temporalidad profunda, que los transporta hacia un pasado anterior a la conquista española, no pocas veces mítico, que permite la constitución del imaginario social del colectivo indígena del continente.

3. *La post emergencia indígena.* Tal vez esta forma de denominar la etapa actual en la trayectoria del despertar indígena no sea la más precisa, pero con ella quiero señalar el momento complejo que viven las organizaciones y movimientos respectivos luego de la irrupción que ellos protagonizaron al iniciarse la década del noventa y cuyos hechos más notables fueron el ya citado levantamiento del Ecuador y la rebelión de Chiapas en enero de 1994. La coyuntura que se abre desde entonces se encuentra marcada por el desafío de operativizar el discurso exitosamente instalado entre 1990 y 1995, y que goza de gran legitimidad entre amplios sectores de la sociedad civil. Para eso, se han iniciado diálogos y negociaciones de los cuales han surgido

acuerdos, leyes e incluso reformas constitucionales que contienen distintos tipos de reconocimiento a la diversidad y la pluralidad. El problema actual es, entonces, que estas disposiciones se cumplan y se profundicen.

Una vez más, los intelectuales indígenas constituyen un actor de importancia, pues su función interpretativa continúa plenamente vigente, desarrollándose cada vez más desde una posición intelectual autónoma y desde algún área del conocimiento. Se trata ahora de un actor más complejo, que saca partido de las condiciones globales para fortalecer con ellas su función interpretativa y el proyecto político que va unido a ella<sup>7</sup>. Hechas estas apreciaciones generales sobre los distintos momentos en que se producen los documentos que integran nuestro *corpus*, analizaré las características de la producción intelectual misma.

## II. El diagnóstico: situación colonial y sujetos dominados

Para los intelectuales indígenas, la historia tradicional, en la que se distinguen cronológicamente los períodos del descubrimiento, la conquista, la colonia y la república, tiene que ver poco o nada con la situación de la población indígena. En su propia lectura, la historia que se abrió a partir de la conquista ha sido la de una sucesión de etapas coloniales, de las que recién ahora empiezan a alejarse. Esta situación colonial ya no se da hoy bajo la forma del tributo, del reparto o del trabajo forzado, aunque -se insiste- la dominación económica tampoco es algo pretérito. Con todo, el énfasis de estos análisis está puesto en la colonización cultural a la que han sido sometidos, esto es, en el dominio sobre las mentes que hizo posible el dominio sobre los cuerpos.

El pensamiento que se desarrolla a partir de esta constatación tiene

---

<sup>7</sup> Me refiero a su instalación plena en internet, lo que en la primera mitad de los noventa no era tan frecuente por las posibilidades técnicas de la misma red. También están las fuentes de financiamiento internacional y la captación de recursos a través de consultorías que realizan desde sus fundaciones e instituciones educativas. Situaciones que los colocan entre los segmentos más globalizados de América Latina. ¿Afecta esto las posibilidades de un discurso autónomo? Es un tema, pero al parecer, acceden a prestar servicios a instituciones que justamente requieren y promueven este tipo de aproximaciones críticas.



varios puntos de similitud con el que desarrollaron algunos intelectuales del tercer mundo entre los años cincuenta y sesenta, motivo por el cual me parece pertinente dialogar con algunos de los textos clásicos de ese período, marcado como sabemos por la descolonización de Asia y África tras el fin de la segunda guerra mundial. En esos años surge una reflexión crítica del colonialismo, que busca desmantelarlo a partir de su desnaturalización, para poner en evidencia la barbarie oculta en el discurso civilizatorio, tal como la supo distinguir el poeta martiniqués Aimé Césaire en 1950: “Y digo que de la *colonización* a la *civilización* la distancia es infinita; que, de todas las expediciones coloniales acumuladas, de todos los estatutos coloniales elaborados, de todas las circulares ministeriales expedidas, no sale airoso ni un solo valor humano” (Césaire, 1993:308).

En la producción escrita de estos intelectuales, se sostiene consistentemente que el colonialismo español, criollo y mestizo, se ha sustentado principalmente en el dominio ideológico que inferioriza a la población indígena. Se ha negado así cualquier posibilidad al indio de constituirse en sujeto: o era el niño sin capacidad de discernimiento durante el régimen colonial, o era el bárbaro amenazante del siglo XIX, o era el indio desvalido del indigenismo integracionista durante el siglo XX, este último aquel al que el antropólogo mexicano Manuel Gamio sentenció lapidariamente en 1916, diciéndole “No despertarás espontáneamente. Será menester que corazones amigos laboren por tu redención” (Gamio, 1992:22).

Uno de los principales problemas que identifican estos autores es la internalización por parte de los indígenas de su supuesta inferioridad, y la prolongada invalidez que eso les ha significado para discutir los discursos de poder que permiten la existencia del colonizador como alguien de cultura superior. Se trata, nada menos, que de la dialéctica entre colonizador y colonizado en la que repararon autores como el martiniqués-argelino Frantz Fanon (1952, 1961) y el tunecino Albert Memmi (1957). Esta dialéctica indica que quien se erige como superior debe crear un sujeto dominado, al que necesita para autoconstituirse a sí mismo como el que es o quiere ser: “La inferiorización es el correlativo indígena de la superiorización europea. Tengamos el coraje de decirlo: *es el racista quien crea al inferiorizado*”

(Fanon, 1974:87). En el curso de esta relación se constituye la otredad, una otredad inferior, incapaz y exótica. La respuesta del sujeto subordinado, dominado o colonizado –denominaciones que se cruzan en la escritura de los intelectuales indígenas– consiste en asumir dicho estado (“complejo de inferioridad” para el siquiatra Fanon) o negarse a que se le incluya en esa otredad, poniéndose del lado de los vencedores. De esta última situación los intelectuales indígenas dan cuenta ampliamente, teniendo como punto de partida sus propias historias de vida. Veamos un ejemplo, el que nos proporciona el abogado kolla (Argentina) Eulogio Frites:

“El maestro nos invitó a subirnos imaginariamente a tres barcos, capitaneados por un genovés llamado Cristóbal Colón, para venir a las Indias. Alguien, imitando a Rodrigo de Triana gritó ‘¡Tierra!’ al avistar una isla de América Central. Rato después, nosotros, los alumnos de piel cobriza, indios collas, gritamos con entusiasmo ‘¡Indios! ¡Indios!’ Nos identificábamos con los españoles, con los conquistadores, y no con el conquistado, con el despojado. En vez de la humildad y la tristeza del vencido, teníamos el orgullo de los vencedores...” (Frites, 1993:66).

La conciencia del estatus de inferioridad se produce en el tráfico de los sujetos colonizados por los lugares donde se reproduce el poder del colonizador (la ciudad, la escuela, etc.), en el contacto con la sociedad no indígena, que se vale de los estereotipos creados por el discurso colonial. Ello afectó especialmente a los futuros intelectuales, en los años en que éstos cursaron la enseñanza primaria y secundaria, cuando no se había constituido aún un discurso indígena que discrepara públicamente con semejantes categorías. Como señala el poeta mapuche Elicura Chihuailaf, aquellos años (quince o veinte dice él) no fueron los más propicios para asumirse públicamente indígena (Chihuailaf, 1999:179). A tales experiencias se aludió con frecuencia durante la conmemoración del V Centenario, momento de especial discusión y antagonismo que creó las condiciones para una escritura defensiva y a veces agresiva. De ahí el lenguaje bélico para retratar, nuevamente desde la experiencia de dominación, la relación entre colonizador y colonizado. Escribe Víctor de la Cruz, poeta zapoteco:

“Si no me hacían caso desde mi banquillo me dirigía en voz alta al profesor para protestar, y si la frase usada al pedir auxilio no se pronunciaba en forma correcta, entonces lanzaban sonoras carcajadas haciendo mofa de mi calidad de indio (...)Y por eso mismo empecé a escribir, no como una forma de entregarme al placer, sino como quien hace ejercicio de esgrima para estar en forma o quien practica técnicas de defensa personal. Así fui descubriendo que era otro, un extraño en mi propia tierra, en mi propia casa; fui descubriendo la colonización” (de la Cruz, 1993:62-63).

La construcción de la inferioridad y su eficiente difusión entre los indígenas habría sido en opinión de estos intelectuales, la que los apartó de su pasado, les negó su historia y la capacidad de crear cultura. Pero sobre todo, fue lo que les arrebató la dignidad y la posibilidad de narrarse a sí mismos, pues asumir la inferioridad significa inscribirse en discursos ajenos, incluyendo aquellos que buscaron su redención. En ello radica la frustración e impotencia de Javier Lajo, quechua del Perú, quien denuncia la imposibilidad de distanciarse de los términos impuestos por los agentes de la dominación, incluso en una coyuntura de antagonismo político, como lo fue el V Centenario:

“La mayoría de los luchadores indios tratan de identificarse ‘en contra de’ un festejo o de una comisión de festejos, es decir, el luchador se define aún como colonizado, aún se afirma por la negación contra el colonizador, y mientras esto suceda los mecanismos materiales y conceptuales de colonización seguirán siendo superiores a los de la resistencia india” (Lajo, 1993:51-52).

En esta línea de análisis, se da por supuesto que la jerarquía colonial se proyecta hasta el presente en la medida que se mantienen en vigencia ejes tan centrales como la asociación naturalizada de conocimiento occidental = poder, y conocimiento indígena = subordinación, y eso en el caso de que se reconozca a este último tal categoría. Con esta situación se habrían encontrado los profesionales e intelectuales indígenas en su propio proceso de formación y luego en el trabajo (Hernández y Hernández, 1979:266).

En esto consistiría la etapa actual del colonialismo, iniciada después de la independencia nacional. Uno de sus rasgos más sobresalientes habría sido el intento de invisibilizar la diferencia cultural detrás de

un concepto liberal de ciudadanía (Callisaya, 2003; Mamani, 2002). Es en este período más reciente donde se concentra la crítica de los intelectuales indígenas, en particular en el siglo XX y en sus nuevas modalidades de colonización. Así, se critica al indigenismo que negó su voz, a la escuela que creó sujetos dominados y a la historia nacional que los apartó de su pasado.

La lectura anticolonialista se encuentra apoyada por referentes históricos de otros lugares del planeta, por medio de una analogía con otros pueblos dominados. Waskar Ari Chachaki, historiador aymara, insiste por ejemplo en la necesidad de estudiar las situaciones de África, Asia y el Medio Oriente, especialmente aquellas que ofrecen experiencias exitosas de resistencia anticolonial. El caso de Israel ejerce un especial atractivo entre quienes postulan la calidad de nación para los grupos indígenas de los cuales proceden. Waskar Ari utiliza los conceptos de holocausto y diáspora para relatar la historia de la dominación aymara desde lo que él denomina el “imperialismo inca”<sup>8</sup>.

“...es importante enseñar la historia y el holocausto del pueblo Aymara bajo políticas etnocidas que nos ha tocado vivir en los últimos quinientos años. El imperialismo inca empezó imponiendo su lengua y cultura en el mundo Aymara en 1410, inicio de la diáspora Aymara, y la conquista española terminó consolidando ese proceso, en parte de Bolivia y el sur Peruano. La invasión europea acabó con cerca del noventa por ciento de nuestro pueblo durante los primeros años de la conquista a causa de las nuevas enfermedades que trajeron los conquistadores. Millones de Aymaras murieron bajo el sistema de trabajo obligatorio en las minas de Potosí en los siglos XVI al XVIII y que particularmente afectaba al Kollasuyu de entonces. Por último, las políticas de homogenización promovidas por los estados nacionales han entrenado a parte de nuestro pueblo para ser sepultureros de nuestra identidad étnica” (Ari Chachaki, 2001:141).

Entre los intelectuales mapuches, este tipo de conceptos también tienen cabida y constituyen el vehículo de una reflexión que, con variantes, apunta en una dirección nacionalista desde principios de

---

<sup>8</sup> Este argumento de Waskar Ari es interesante pues se aprecia en los intelectuales aymaras y quechuas una idealización del Imperio Inca que de alguna manera permanece en Ari, pero que no le impide identificar las prácticas de dominio de ese Estado prehispánico.

los años noventa. Desde luego, no se trata de un concepto moderno de nación (unido a las ideas de Estado y ciudadanía), que ellos critican en duros términos, sino a la nación como comunidad histórica que ha consensuado formas de convivencia propias, entre las que se encuentra la ausencia de un poder central, aspecto que varios de ellos subrayan en su esfuerzo por desmarcarse de Occidente, de la modernidad y, sobre todo, de su representante más directo entre nosotros: el Estado chileno.

La lectura de estos intelectuales presenta sin embargo diferencias interesantes con otras afirmaciones indias de nacionalidad. Son diferencias que se derivan de la particular situación histórica vivida por los mapuches, que pasa por la autonomía que mantuvieron con el régimen español y luego por su incorporación tardía al Estado chileno. A la luz de estos hechos, se asegura que la nación mapuche habría sido libre y soberana hasta la década de 1880, cuando se produjo la invasión militar a la Araucanía, con la que se inicia el período de su “dependencia” (Marimán, 1996; Marhikewun, 1998). La importancia de este hecho reciente y brutal peculiariza el trabajo de aquellos intelectuales que han ganado presencia pública a partir de los años noventa con la apertura de la discusión sobre diversidad cultural y pueblos indígenas en Chile. El sociólogo R. Marhikewun es uno de ellos, autor de una escritura que se articula en torno al dolor de la derrota:

“...no quiero decir u oponerme a que los chilenos conmemoren a sus héroes ellos, al igual que nosotros, tienen todo el derecho del mundo de hacerlo, lo que sí me molesta es que durante sus conmemoraciones nos involucren a nosotros, los mapuches, y nos exijan celebrar junto a ellos nuestra derrota que nos recuerda el genocidio cometido durante la Pacificación de la Araucanía, que además con ellos nos recuerdan nuestra condición de pueblo subyugado” (Marhikewun, 1998).

Lo que aquí se tiene en mente es un modelo clásico de colonización, es decir, de ocupación militar del territorio por parte de un país invasor con la fuerza bélica para cumplir sus propósitos. En esta línea de argumentación, el concepto de diáspora adquiere sentido para los intelectuales que buscan interpretar desde un lugar propio el

fenómeno de la migración mapuche hacia los centros urbanos, el que se intensificó en la década del sesenta y que en la actualidad tiene a la abrumadora mayoría de este pueblo fuera del territorio invadido originalmente (Ancán, 1997). Así, diáspora es una palabra apta, que tiene la fuerza que se requiere para relatar la historia de un pueblo desgajado, que deambula por territorio ajeno. Para usarlas, se invoca una vez más el ejemplo de Israel, símbolo de los pueblos errantes (Ancán y Calfio, 1999).

He querido destacar, a través de estos breves apuntes, la importancia de la colonización como clave interpretativa en el discurso del intelectual indígena de hoy. Esta presencia va estrechamente unida a la deconstrucción del discurso colonial, a partir de un análisis histórico que permite desnaturalizar las premisas con las que ha funcionado, pero no sin apoyarse además en la conciencia que poseen estos intelectuales de ser sujetos dominados. Más allá del ejercicio teórico, lo que buscan estos intelectuales es cancelar la situación colonial, lo que pasa necesariamente por eliminar al sujeto colonizado<sup>9</sup>. Por este motivo, el diagnóstico forma parte indispensable de un proyecto político de descolonización, el que los lleva a confluir con una parte importante de las organizaciones y movimientos. A esta descolonización y sus estrategias dedicaré las páginas que siguen.

### **III. La descolonización como proyecto cultural y político**

Desde la Segunda Reunión de Barbados se instala a nivel continental el objetivo de avanzar en el proceso de descolonización del pensamiento y la cultura. Se entiende que sin la liberación de las conciencias la liberación política es imposible. También aparecen a partir de Barbados una serie de estrategias que permitirían lograr ese objetivo, de ahí su carácter programático para el ciclo de movilizaciones indígenas que comenzaría unos años más tarde.

Si bien fueron los intelectuales dirigentes de entonces quienes senta-

---

<sup>9</sup> "La destrucción de la situación colonial implica la destrucción tanto del colonizador como del colonizado", afirman los escritores náhuatl (México) Natalio Hernández y Franco Gabriel Hernández (1979:268). Reflexión similar a la que realizara Albert Memmi dos décadas antes, cuando sostuvo la idea de que al desaparecer el colonizador, desaparece también el colonizado (1972, capítulo II, "El retrato del colonizado").

ron las bases de este proyecto, el mismo será retomado posteriormente y enriquecido por aquellos intelectuales indígenas que provienen de distintas áreas del conocimiento, y cuyo trabajo es asumido, meta-discursivamente, como uno de descolonización de sus disciplinas. En la actualidad, esta tarea asume la forma de un proyecto histórico que para ser elaborado requiere de la investigación profesional, así como del conocimiento de las condiciones mundiales que determinan su viabilidad. Esto, por las características de la coyuntura actual, en la que ya no se está jugando sólo la instalación del tema indígena sino la posibilidad de negociar espacios al interior de los Estados nacionales y en la jurisdicción internacional que sobre la misma materia se está discutiendo.

Una de las primeras estrategias de descolonización tuvo que ver con el problema del lenguaje, con el cómo nombrarse sin reproducir la jerarquía que relegaba a los indígenas a una posición subordinada. En definitiva, era la búsqueda de un discurso que legitimara su propia existencia, cancelada por el indigenismo integracionista, el que, aunque asumía la realidad de sujetos diferenciados culturalmente, no proyectaba esa diferencia al futuro de las naciones latinoamericanas. El nombrarse desde la diferencia es una alternativa contraria al blanqueamiento de la asimilación, y consiste en descubrir los atributos propios, resignificarse y reescribirse. De ahí que el punto de partida de este proceso consista en revertir el contenido de la palabra indio, por la evidente carga colonial que detenta. Así lo explica Virginia Alta, quechua y académica de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Quito:

“...todos sabemos que el concepto de indio, indígena es un concepto utilizado por equivocación y que además fue nutrido de un contenido ideológico que tenía como objetivo denigrar y humillar a nuestra población. A estas alturas del tiempo no es que nos dé vergüenza identificarnos como indígenas o indios, porque justamente la lucha permanente de los pueblos indígenas ha hecho que se reconceptualice los términos y se considere de parte de los mismos indios que la única manera de diluir la carga ideológica del término que era sinónimo de sucio, ignorante, vago, era otorgándole un nuevo contenido que hacía referencia a la herencia milenaria de nuestros ancestros, a la riqueza simbólica de nuestras expresiones culturales, a la permanencia sólida de nuestros idiomas...” (Alta, 1998:249-250).

Para Natalio Hernández, escritor náhuatl y uno de los fundadores de la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües (ANPI-BAC), en México, la aparición de los profesionales e intelectuales indígenas ha contribuido a la tarea de borrar ese significado despectivo que arrastraba consigo la palabra indio, principalmente en su acepción de incapacidad cognitiva, al comprobarse que se puede ser intelectual sin negar la condición de indígena (Hernández, 1994:233).

Una segunda y previsible estrategia, es la del reencuentro con el pasado y la memoria que les ha sido negada por la colonización a través de dispositivos tales como la escuela y la historia patria. Edward Said nos recuerda que ello constituye un paso fundamental en la construcción de una base ideológica para la resistencia anticolonial, cuya primera fase consiste en realizar las demarcaciones culturales que les permiten no subsumirse en la cultura del colonizador. Fue lo que ocurrió con algunos intelectuales de África, el Medio Oriente y el Lejano Oriente en la coyuntura que se abrió tras el fin de la segunda guerra mundial, quienes sometieron el pasado a revisión y lo transformaron en un objeto de disputa. Su importancia radica en que, para estos autores, es en el pasado donde se encuentra la cultura y la identidad legítima, no interferida: “Luchar de esta manera contra las distorsiones infligidas a la identidad propia supone la voluntad de regresar al período preimperial para localizar una cultura indígena ‘pura’” (Said, 1996a:425).

Estas operaciones de demarcación ocupan un lugar protagónico en la reflexión de los intelectuales indígenas americanos, las cuales, además, se ubican en el centro de una tendencia nativista que enfatiza en la diferencia india y que articula mundos “otros”, haciendo posible el enfrentamiento con la cultura del colonizador, es decir, con Occidente.

La memoria indígena se inscribe en la larga duración, lo que impone la necesidad de recurrir al conocimiento ya establecido y someterlo a lecturas críticas, esto porque la memoria generacional no es suficiente para retratar una historia milenaria (el tiempo histórico, sostiene Paul Ricoeur, escapa a las posibilidades de ser rememorado por los individuos o por el grupo, Ricoeur, 2003:243). En Barbados ya se



señala la necesidad de contar con historiadores propios que puedan dar cuenta de esta trayectoria milenaria de la colonización, la que se inició con la conquista de América. En palabras de Simeón Jiménez Turón, esa historia deben hacerla los historiadores del sector dominado (Jiménez Turón, 1979:205-206).

Lo que hasta entonces había sido una historia por escribir, empezó a materializarse durante los años ochenta entre quienes se formaron en esta disciplina. Carlos Mamani señala la importancia de este trabajo para la nación aymara. Por su calidad de pueblo colonizado, estudiar el pasado de los aymaras obliga a intentar miradas y emplear metodologías distintas al interior de la disciplina, entre ellas una lectura lo más descolonizada posible de los documentos, incluso de los mismos que han servido para escribir la historia de los vencedores, dando como ejemplo las crónicas españolas de la conquista (Mamani, 1993).

El rescate y valoración de lo propio es un esfuerzo en el cual se encuentran involucrados no sólo los historiadores, sino también antropólogos, sociólogos, lingüistas, poetas, abogados y científicos políticos. Es un rescate de la ciencia, la filosofía, la economía y el derecho indígenas, que al ser cotejados con los campos del conocimiento modernos demuestran la falsedad de la inferiorización de estas culturas. Al fin de cuentas, se trata de un ejercicio político que apela a todo el potencial subversivo de la memoria. Es lo que busca Pablo Marimán para los mapuches.

“Pensar en el pasado se hace subversivo si es que de él nos impregnamos de libertad e independencia. ¿Será una expresión simple de milenarismo al relevar el pasado? ¿se tratará de un juego pajero de entelequia?, ¿Es que el pasado puede convertirse sólo en un refugio para la enajenación, un espacio para quienes escapan al tormento desestructurante del presente?” (Marimán, 2003:23).

Como se desprende de estas palabras, no es cualquier pasado ni cualquier forma de recuerdo lo que permite la proyección política. Fanon fue lúcido y claro cuando habló del carácter selectivo de la memoria y de la necesidad de recortar una que respondiese a los intereses del grupo dominado. Su llamado es a explorar el pasado de

la no opresión, aquel que reporta dignidad e indica la posibilidad de una liberación (Fanon, 1963:191-192). El mismo Marimán especifica esto mismo aún más al señalar que ese momento de independencia es incluso más relevante que el de la resistencia (tomando como ejemplo a los aymaras cuyo territorio se reparte entre Perú, Chile, Bolivia y Argentina. Marimán, 2003:23).

El dominio sobre el pasado de la larga duración y la figura del historiador indígena son, por lo tanto, relevantes. Implican la posibilidad de disputar la verdad colonial a partir de las reglas que rigen la disciplina historiográfica, discutiendo esa verdad en sus propios términos. La naciente historiografía mapuche y aymara se maneja con este objetivo, los primeros buscando la confluencia de sus reflexiones con iniciativas tales como el Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche, realizado en febrero del 2002 en Siegen, Alemania, y en cuya presentación de las actas se lee:

“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” (Contreras Painemal, 2003: Presentación).

En el caso aymara, si bien sus historiadores no se atreven a hablar de una corriente historiográfica que conviva por derecho propio con las demás de la disciplina, es innegable que constituyen un grupo visible, que comparten los resultados de sus investigaciones, publican en conjunto y se citan permanentemente. Su forma de contraponer una verdad aymara a la verdad oficial da cuenta de la ubicación compleja de este tipo de intelectuales. Ello porque los mecanismos utilizados no sólo indican la apropiación de algo “ajeno”, sino también el convencimiento acerca de la validez de instrumentos que hoy por hoy forman parte de su vida y su cultura. Planteado el asunto en estos términos, sería la rigurosidad del método histórico, sostenido en la prueba documental, la que permitiría construir una verdad aymara defendible frente a las otras. Esta comunión con los principios de la historiografía científica hace que ellos se sientan parte de la comuni-

dad más amplia de los historiadores. Las palabras de Carlos Mamani en esta entrevista reflejan esa identidad profesional y la negativa a engrosar las filas de la historia “alternativa”:

“Creo que en el país, los problemas que enfrentamos los historiadores es el mismo, obviamente que los indígenas debemos sortear muchos más escollos (racismo, no contar con parientes poderosos, etc.). Sin embargo, el trabajo que realizo no es alternativo, es Historia: Indígena, Aymara... con la particularidad de que está trabajado por un indígena, no hago historia oral, ni historia de la homosexualidad, por decir. Así las fuentes con las que trabajo son las mismas con las que trabajan los demás, incluidos los criollos, la diferencia está en el tema y la interpretación. Ahora por ejemplo, estoy interesado en la historia del Qullasuyu, lo cual responde a la necesidad que tiene el movimiento de los ayllus, mi lectura es política y Aymara, pero no alternativa...” (Mamani, 1993:4).

Forzando los argumentos de Mamani, se podría pensar que él se siente parte de una historia que es tan seria como cualquier otra, cancelando de este modo cualquier posibilidad de exotización de la historia indígena o de minimización de su estatus científico. De todas formas, lo que queda claro es su intención de no automarginarse, de no construir más periferias de aquellas que se han visto obligados a vivir.

La función política del historiador indígena que señala Mamani es válida para el resto de los intelectuales indígenas. Esta consiste en articular su trabajo de investigación con los movimientos indígenas a fin de iluminar la posibilidad de un proyecto alternativo de sociedad, que ponga fin a su estatus de dominación. Por este motivo, la reflexión se proyecta más allá de las demandas de reconocimiento que se discuten en el seno de las organizaciones. Esto hace que el énfasis en el pasado tenga sentido sólo en la medida en que aporta a estos proyectos, los cuales a su vez asumen distintas direcciones, desde la idealización excesiva de ese pasado (que a veces deriva en la idea del retorno), a la visión de éste como un elemento más para inventar el presente y el futuro.

Entre los intelectuales mapuches se habla hoy de un proyecto de liberación nacional, consistente con el planteamiento de una nación in-

vadida y ocupada desde fines del siglo XIX. Entre los portavoces más radicales de esta línea, tal liberación pasa por recuperar dos elementos indispensables de toda nación: población (el retorno de la diáspora) y territorio (el “país mapuche”). La palabra territorio, constituye el centro neurálgico de un nacionalismo mapuche que alcanza su mayor expresión en la escritura de sus intelectuales. En palabras de Marcos Valdés (Wekull), la memoria y la identidad mapuche sólo tienen sentido en el ámbito de esta territorialidad, que aparece como uno de los lazos que cohesionan a una nación segmentada en lo político:

“Los mapuche compartimos una memoria histórica común y también una identidad cultural común, pero estos elementos tienen sentido si y solo si son interpretados territorialmente...” (Valdés Wekull, 2000).

Entre los aymaras de Bolivia también se ha desarrollado una narrativa nacional, aunque en una dirección distinta, que no se opone inicialmente a la existencia de la nación boliviana, incluso en autores como Waskar Ari, quien se suma por otra parte a los pronósticos de corta vida para los Estados nacionales (Ari, 2001). La mayoría de estos autores está pensando en un modelo de sociedad cuyo núcleo sea la comunidad andina o ayllu, que asegure los derechos colectivos y una participación indígena desde la base, lugar desde el cual se proyecta hacia todos los niveles de la institucionalidad boliviana. En estas reflexiones, se coloca al ayllu por sobre el sindicato, un tipo de organización surgido de la revolución del 52, cuyo fracaso abrió espacio para lo que estos autores coinciden en señalar como el movimiento de los ayllus (Callisaya, 2003:112). Lo que se visualiza en estos ensayos es la reconstrucción total del ayllu y la restitución de los derechos colectivos<sup>10</sup>. Pero el fin último es aún más ambicioso, pues se habla de la reconstrucción del Tawantinsuyu, para lo cual la investigación histórica, económica y antropológica es indispensable en la medida que los aproxima a las claves de su funcionamiento. Así lo sostiene el Taller de Historia Oral Andina (THOA), organización autónoma dedicada a la investigación, creada e integrada en su totalidad por intelectuales aymaras (la mayoría sociólogos e historiadores) en la ciudad

---

<sup>10</sup> Los autores aymaras coinciden en hacer la distinción entre reconstrucción (de un tipo de organización social) y restitución (de derechos).

de La Paz a principios de los años ochenta, que también se propone la formación de nuevos líderes (dirigentes e intelectuales) aymaras y quechuas, capaces de elaborar propuestas desde el pensamiento andino. Esto nos coloca frente a una lectura literal e idealizada del pasado. En algunos de estos intelectuales, como es el caso de Félix Callisaya, la idea del retorno se manifiesta con suma claridad:

“Más allá del simple cambio en la forma de organización, la reconstrucción del ayllu es el regreso a la identidad propia y constituirse en lo que se fue antes del colonialismo” (Callisaya, 2003:115).

¿Qué nos dicen estas propuestas respecto de los límites de los Estados nacionales? Se avanza poco en un tema que es muy complejo políticamente. Para Mamani, la nación aymara se encuentra dispersa entre Perú, Bolivia, Ecuador, Chile y Argentina, pero el núcleo histórico y demográfico es Bolivia, lugar donde están concentrados sus esfuerzos políticos e intelectuales. Es Waskar Ari quien pone el dedo en la llaga al abordar directamente el problema de una nación dividida por este tipo de límites. Su propuesta llama al reconocimiento de la nación aymara por parte de estos cinco países, lo que no significa una independencia territorial y política. Así, al modo de las minorías sexuales y raciales del Primer Mundo, o de los pueblos colonizados y en diáspora, Ari propone un “programa de orgullo aymara”, que incluya la creación de lugares de memoria oficialmente reconocidos por estos países. Por ejemplo, dice Ari, la conmemoración de un “Día Internacional del Pueblo Aymara” (Ari, 2001:141).

El llamado de este sociólogo, cientista político y candidato a doctor en Historia, es a sacar partido de la globalización, de sus fuerzas democratizadoras y contrahegemónicas, a fin de que los pueblos indígenas de América puedan capitalizar los cambios profundos que se están produciendo. Para esto, los indígenas deben realizar lecturas apropiadas si no quieren que sean las élites quienes construyan un nuevo tipo de hegemonía. La aproximación de Waskar Ari es optimista y en más de un sentido postmoderna. Sostiene que la crisis del Estado nacional es irreversible, sumándose a los pronósticos de su desaparición (a la cual coloca fecha: el siglo XXII). Ello debería dar pie a la aparición de las naciones étnicas, lo que en el caso andino significaría la unificación de Sudamérica con la reconstrucción

del Tawantinsuyu. Su empeño por situar a la nación aymara en una posición ventajosa en el contexto mundial, lo lleva a predecir una nueva hegemonía mundial, y a diseñar, desde ya, curiosas estrategias de acercamiento:

“En el mundo globalizado e interdependiente, las organizaciones indígenas deben permanentemente llamar el interés de poderes internacionales como los Estados Unidos, la Unión Europea y especialmente China, en el tema de los derechos indígenas. De acuerdo a muchos especialistas este último país gradualmente tomará más fuerza en este milenio y cobrará hegemonía mundial en el siglo XXII. Respecto a la formación de nuevas identidades en el nuevo milenio es importante tener en cuenta que de acuerdo a recientes descubrimientos arqueológicos los indígenas de las Américas compartíamos una heredad histórica común de hace once mil años con naciones originarias que hoy en día están ubicadas en China. En más de una ocasión embajadores bolivianos en China, han publicado artículos en periódicos bolivianos de la década de 1990 documentando el parecido del pueblo Aymara de los Andes con los pueblos del Tíbet y otras partes de China. Esfuerzos importantes deben trabajarse para acercar China a los Amerindios, particularmente al pueblo Aymara de Sud-América. Existe especial necesidad de estudiar nuestras raíces históricas comunes, y que entre factores puede estar ligado al imperio Mongol” (Ari Chachaki, 2001:146-147).

El lenguaje que desarrolla este autor en todo el ensayo que hemos citado, da cuenta de fundamentos teóricos que lo aproximan a corrientes postmodernas. Esto lo inserta de lleno en el campo de la crítica a la modernidad que desde los años setenta ha venido creando un clima favorable para este tipo de análisis. Sin embargo, no todos los intelectuales indígenas militan en tales corrientes o lo declaran tan abiertamente como Ari<sup>11</sup>. Sin embargo, aunque no estamos frente a una conexión clara, es un factor que se debe considerar en el análisis de los textos en cuestión, pues se trata de un campo fructífero a la hora de articular una crítica a Occidente y al Estado nacional.

---

<sup>11</sup> Entre algunos intelectuales mapuches también se encuentran adhesiones de este tipo. Es el caso de Eliseo Cañulef y María Díaz Coliñir, del IEI-UFRO, quienes sostienen la idea de la postmodernidad como fundamento filosófico de lo que denominan paradigma intercultural, esto porque introduce los principios de inestabilidad, heterogeneidad e inexistencia de verdades permanentes (Cañulef y Coliñir, 2000:133-145).

Una de las preguntas que surgen tras la revisión de estos proyectos y de los argumentos que los respaldan, es por qué pueden surgir propuestas radicales e incluso poco viables de reemplazo cultural y social, tales como el retorno al Tawantinsuyu, de independencia nacional en el caso mapuche o el apartamiento de una modernidad que paradójicamente permitió el surgimiento de este tipo de intelectuales indígenas. Una de las respuestas posibles está en la crisis de los proyectos hasta ahora impulsados en América Latina, crisis en ocasiones profundas y recurrentes como ocurre en los casos de Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia, donde el vacío y la desconfianza abonan el terreno para que la reflexión política tome este camino. Así, frente a la inoperancia de la clase política y económica, constituyen un llamado creíble a construir alternativas (Callisaya, 2003:121).

### **Conclusiones**

El pensamiento anticolonialista tiene una vasta trayectoria en América Latina, el que lejos de constituir una corriente homogénea, destaca por la diversidad de ámbitos en que se recrea, de posiciones que lo recorren y por los debates que ha promovido. Hoy, esta tradición se enriquece con la incorporación de los indígenas a través de sus intelectuales, en un hecho que no deja de ser relevante, pues se trata de un sector de la población latinoamericana que ha sido representado en ese potente concepto-metáfora que acuñara Roberto Fernández Retamar en 1972, cuando los identificó, junto a otros sectores oprimidos del continente, con Calibán, aquel personaje de Shakespeare que ha sido denostado por algunos y rescatado por otros. Fernández Retamar forma parte de estos últimos, instalando a Calibán como opción política e interpretativa y adhiriendo a ella.

El ingreso de los indígenas a la discusión de estos temas modifica en una proporción nada de despreciable esa relación de poder que en el ámbito del conocimiento los relegaba a una posición subordinada de sujeto *hablado* por otros. Por el contrario, aquí encontramos un sujeto capaz de representarse a sí mismo, con herramientas y tecnologías que otrora sirvieron para dominarlos (la escritura, las disciplinas, etc.), una representación que oscila entre el polo político (los dirigentes)

y el polo cultural (los escritores e investigadores), cuestión de énfasis que no oculta la necesaria retroalimentación entre ambos.

El presente artículo ha explorado en aquella representación de tipo cultural que se despliega en el ámbito de la escritura, realizada por un tipo de intelectual indígena que constituye hasta el momento el grado más alto de especialización al interior de un segmento que se ha incrementado, diversificado y complejizado velozmente en el transcurso de las últimas tres décadas. Me refiero a ese intelectual que se formó en la educación superior y en una disciplina del conocimiento (no sin conflictos de por medio), que investiga, escribe y publica desde un lugar de enunciación que ellos identifican como indígena (mapuche, aymara, quechua, náhuatl, etc.). Identidad y compromiso que nos hace entender al intelectual indígena precisamente en su función política (aquella que lo distingue del intelectual o profesional “de procedencia indígena”), de naturaleza diferente a la de los dirigentes, pero igualmente relevante en la construcción de un discurso propio. Son producciones que tienen como destino la articulación de un proyecto histórico para los grupos indígenas y los Estados nacionales en los que aquéllos se encuentran insertos.

Este tipo de intelectuales, que en otro trabajo he denominado “críticos” para resaltar la distancia que a menudo mantienen con las organizaciones étnicas y sus líderes (Zapata, 2005), son quienes han retomado con mayor profesionalismo el proyecto establecido en la Segunda Reunión de Barbados, subordinando el conocimiento disciplinario al objetivo de la descolonización cultural, entendido desde entonces como una condición necesaria para la liberación política. Este proyecto de descolonización constituye un tipo de resistencia reciente en la historia de los grupos indígenas a partir de la conquista, que posee sus propios modos, estrategias, contradicciones y un punto de partida ineludible: las categorías culturales impuestas por quienes construyeron al indígena como un otro. A su vez, dicho movimiento de resistencia cultural se encuentra íntimamente unido a la resistencia socio-política, es decir, a los movimientos indígenas de los cuales forma parte.

La descolonización tiene como momento necesario la diferenciación



con la cultura del colonizador, ejercicio en el cual se construyen fronteras y mundos distintos, precisamente en una etapa de la historia en que se hace difícil justificar la radicalidad de esa distancia. El sentido que produce esta diferencia y su búsqueda en las profundidades del pasado, les permite identificar logros culturales e imaginarse como colectivos amplios que recorren varios niveles: el del grupo étnico, el de los indígenas que comparten el presente al interior de un Estado nacional y el de los indígenas que comparten un continente y una historia de dominio.

En este proyecto, ¿qué posición escogen los intelectuales indígenas para sí mismos y cómo entienden su propia práctica, híbrida en términos culturales y por lo tanto lejos de esa diferencia cultural que argumentan? Es una pregunta que ronda las últimas páginas de este artículo y para la cual no tengo todavía una respuesta precisa. Por el momento, sólo puedo señalar que es un nudo problemático de esta escritura, lo que la hace tan heterogénea como interesante. Ellos y ellas tienen la alternativa de obviar el tema, o bien, de asumir su lugar de mediación, ese lugar intermedio que no es político sino cultural y que los hace ser parte del mundo indígena que representan, pero también de ese Occidente moderno del cual buscan apartarse.

## Referencias bibliográficas

- Alta, V. (1998). ...De paja del cerro cubriremos el mundo... En: V. Alta, D. Iturrialde y M. A López Bassols (comp.) *Pueblos Indígenas y Estado en América Latina* (pp. 247-252). Quito: Abya Yala.
- Ancán, J. (1997). Rostros y voces tras las máscaras y los enmascaramientos: los mapuches urbanos. En: *Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología*, Tomo I (pp. 307-314). Santiago: Colegio de Antropólogos de Chile.
- Ancán, J. Calfio, M. (1999). El retorno al País Mapuche: reflexiones preliminares para una utopía por construir. *Revista Liwen*, 5, 43-77.
- Ari Chachaki, W. (2001). Globalismo democrático y el futuro del Pueblo Aymara. En: A. Chachaki, Waskar (edit.) *Aruskipasipxasataki: El siglo XXI y el Futuro del Pueblo Aymara* (pp. 135-152). La Paz: Editorial Amuyañataki.
- Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (2000). *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires (1° ed. 1999).
- Callisaya, F. (2003). *El Movimiento de los Ayllus y la Propuesta de Restitución de los Derechos Colectivos*. PLAS Cuadernos, 6, 111-122.
- Cañulef, E. y Díaz Coliñir, M. (2000). Interculturalidad y los derechos indígenas. En: *Pueblo mapuche: desarrollo y autogestión. Análisis y perspectivas en una sociedad pluricultural* (pp. 133-145). Concepción: Ediciones Escaparate.
- Césaire, A. (1950). Discurso sobre el colonialismo. En: L. Zea (comp.) (1993). *Fuentes de la cultura latinoamericana*. Vol. II (pp. 306-324). México: Fondo de Cultura Económica.
- Contreras Painemal, C. (ed.) (2003). *Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche*. Siegen.
- Chihuailaf, E. (1999). *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago: LOM.
- De la Cruz, V. (1993). Discurso sobre el discurso del V° Centenario. En: A. Columbres (coord.) *A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y prospectiva* (pp. 61-64), Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Díaz Polanco, H. (1999). *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indígenas*. México: Siglo XXI (1° ed. 1991).
- Fanon, F. (1974). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapire Editor (1° ed. 1952).
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica (1° ed. 1961).

- Fernández Retamar, R. (1998). *Todo Calibán*. Concepción: Cuadernos de Atenea.
- Frites, E. (1993). ¿Descubrimiento o encontronazo de pueblos? En: A. Columbres (coord.) *A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y prospectiva* (pp. 67-6). Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Gamio, M. (1992). *Forjando Patria*. México: Editorial Porrúa (1° ed. 1916).
- Gramsci, A. (2000). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión (1° ed. 1984).
- Hernández, N. (1994). Los pueblos indígenas hacia el nuevo milenio. *Caravelle*, 63, 231-238.
- Hernández, N. Hernández, F. (1979). La ANPIBAC y su política de participación. En: *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados* (pp. 259-270). México: Nueva Imagen.
- JiménezTurón, S. (1979). Historia de la dominación europea en América, escrita por un dominado. En: *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados* (pp. 201-206). México: Nueva Imagen.
- Lajo Lazo, J. (1993). Celebremos los 500 años de la resistencia anticolonial. En: A. Columbres (coord.) *A los 500 años del choque de dos mundos. Balance y prospectiva* (pp. 51-56). Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Mamani Condori, C. (2002). *Bolivia: Qullasuyu por siempre* [En línea]. Disponible en: [http://www.lahaine.org/internacional/bolivia\\_siempre.htm](http://www.lahaine.org/internacional/bolivia_siempre.htm)
- Mamani Condori, C. (1993). *Entrevista a Carlos Mamani Condori*, por Marina Ari [En línea]. Disponible en: <http://www.aymaranet.org/CarlosMamani01.html>
- Marhiquewun, R. (1998). *Mapuches acusados de antipatriotas por chilenos nacionalistas y racistas* [En línea]. Disponible en: <http://www.mapuche.info/>
- Marimán Quemenedo, P. (1996). *Elementos de Historia Mapuche* [En línea]. Disponible en: <http://www.mapuche.info/>
- Marimán Quemenedo, P. (2003). Gobierno y territorio en la independencia mapuche. En: C. Contreras Painemal (ed.) *Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche* (pp. 12-26). Siegen.
- Memmi, A. (1972). *The colonizer and the colonized*. Boston: Beacon Press (1° ed. 1957).
- Mignolo, W. (1997). La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales. En A. de Toro (ed.) *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica* (pp. 51-70). Madrid: Iberoamericana.

- Quijano, A. (2003). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: E. Lander, (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO (1° ed. 2000).
- Rama, A. (1987). *Transculturación narrativa en América Latina*. Montevideo: Arca Editores (1° ed. 1982).
- Rama, A. (1984). *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia y el olvido*. Madrid: Trotta.
- Said, E. (2002). *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori (1° ed. 1978).
- Said, E. (1996a). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama (1° ed. 1993).
- Said, E. (1996b). *Representaciones del intelectual*. Barcelona: Paidós (1° ed. 1994).
- Said, E. (2003). *Fuera de lugar*. Barcelona: Random House Mondadori (1° ed. 1999).
- Sanjinés, J. (2005). *El espejismo del mestizaje*. La Paz: IFEA. Embajada de Francia. PIEB.
- Valdés (Wekull), M. (2000). *A propósito de errores ancestrales y desaciertos contemporáneos: una respuesta posible a Villalobos* [En línea]. Disponible en: <http://www.mapuche.info/>
- Zapata, C. (2005a). Origen y función de los intelectuales indígenas. *Cuadernos interculturales*, 3 (4), 65-87.
- Zapata, C. (2005b). Identidad y sujeto en la escritura de los intelectuales mapuches de Chile (1993-2003). *Clarooscuro*, 5.
- Zapata, C. (2005c). Los intelectuales indígenas y la representación. Una aproximación a la escritura de José Ancán Jara y Silvia Rivera Cusicanqui. *Revista de Historia Indígena*, 9, en prensa.

