



Historia Indígena N°9, 2005-2006, pp. 51-84  
Departamento de Ciencias Históricas  
Universidad de Chile

---

## LOS INTELLECTUALES INDÍGENAS Y LA REPRESENTACIÓN. UNA APROXIMACIÓN A LA ESCRITURA DE JOSÉ JARA Y SILVIA RIVERA CUSICANQUI

*Claudia Zapata Silva*  
Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos  
Universidad de Chile

*Los intelectuales indígenas son un actor relevante en el ciclo de movilizaciones indígenas que recorre América Latina desde hace aproximadamente tres décadas. Este artículo analiza un tipo de intelectual reciente, menos visible que el intelectual dirigente, pero igualmente comprometido con el proyecto de descolonización que se instala de manera definitiva a fines de los años setenta y al cual contribuye con un aporte específico. Se trata del intelectual que fue formado en la universidad y que asume un compromiso con sus colectivos de origen, de lo cual surge un tipo de escritura que me propongo analizar en las siguientes páginas, tomando como referencia la obra de dos autores: el mapuche José Ancán Jara (Chile) y la aymara Silvia Rivera Cusicanqui (Bolivia).*

*PALABRAS CLAVE: intelectual, escritura, cultura, identidad, mapuches, aymaras.*

*“No obstante una cierta deuda o sentimiento de culpa, en nuestro caso encubierto por genética y origen, rechazado muchas veces de la boca hacia fuera, pero que en lo más recóndito está enraizado desde el siglo XVI en la constitución de la nacionalidad, permitió que aquí la embestida no fuera lo suficientemente arrasadora como para impedir que una huella de diferencia latente se quedara mirando directo a los ojos de las nuevas potestades”.*

José Ancán Jara, 2002

*“Lo que debe explicarse, por lo tanto, no es sólo el ejercicio de la violencia –estatal o privada– por parte de los sectores dominantes, sino también los grados de aceptación de la violencia por parte de sus víctimas, en la medida en que evidencian la existencia de una suerte de síndrome colonial-civilizatorio internalizado”.*

Silvia Rivera Cusicanqui, 1993

La relación entre indígenas y escritura tiene una trayectoria prolongada en América, que se remonta al período colonial europeo, cuando esa tecnología fue incorporada por las élites indígenas, pasando a ocupar un lugar de importancia en su relación con los colonizadores, tanto en los momentos de negociación, como en los de conflicto. Desde entonces y hasta hoy, la escritura ha pasado de tener un uso instrumental a formar parte de la experiencia de vida de muchos miembros de estas sociedades, producto de su acceso a la escuela nacional durante el siglo XX, cuando a partir de un ideal integrador se amplió la cobertura del sistema educacional hacia los sectores marginados (los pobres, las mujeres y los indios). Un hecho masivo, cuyos antecedentes se pueden encontrar en la primera mitad de ese siglo, cuando surgieron los primeros profesionales y técnicos indígenas.

Si bien la escritura forma parte de un proceso de dominio y ha estado en el centro de esta relación desigual, no se puede desconocer que también ha formado parte de las luchas indígenas. Este fenómeno de apropiación tiene entre sus principales protagonistas a los intelectuales, concepto que en una acepción amplia me permite señalar a los dirigentes y a los creadores de conocimiento, surgidos de ese proceso de escolarización referido más arriba. Este estudio se sitúa en el período contemporáneo y trata sobre un tipo específico de intelectual, el más reciente y, por lo mismo, uno de los menos estudiados, al menos en su especificidad como autor. Me refiero a un intelectual formado en instituciones de educación superior y, más específico todavía, en una disciplina del conocimiento, principalmente las humanidades y las ciencias sociales; aquel que investiga, publica y aspira a ser leído por un público amplio, con el objetivo de difundir la causa que persiguen los movimientos indígenas en América Latina. Debido a ello, la producción de estos autores no puede ser analizada sin considerar este contexto de movilizaciones con el cual se articula.

Este intelectual desarrolla su trabajo en un contexto urbano, que para el indígena es complejo en términos culturales e ideológicos. En consideración de esas dificultades, asumo que el intelectual indígena es una categoría política, pues depende de una toma de posición y de una construcción identitaria que no han seguido todos los profesionales e intelectuales provenientes de estos grupos. Por este motivo, la constitución de este intelectual no depende únicamente de la condición indígena de los sujetos, sino de una voluntad de pertenencia y de su compromiso con un proyecto político más amplio, que consiste en buscar la descolonización de sus grupos y en discutir, a través de la escritura, la inferiorización cultural de la que han sido objeto.

El corpus de documentos sobre el cual se fundamenta mi análisis está conformado, mayoritariamente, por la producción escrita de estos intelectuales, en la cual se construye un lugar de enunciación y se articula una corriente de pensamiento que opera en varios niveles: el del grupo étnico, el de la nación en que se encuentran insertos y el de los "indios" que comparten un continente y una historia de dominio. Como señalé al comienzo, la presencia de la escritura no es una novedad entre los grupos indígenas, pero sí el hecho de que sus autores lo hagan desde una disciplina, lo que le imprime un sello particular, aun cuando no militen en las concepciones más tradicionales de ellas.

Ese lugar de enunciación, que en este trabajo y por los autores seleccionados, será un lugar mapuche y un lugar aymara, se caracteriza por examinar críticamente la posición de sus colectivos en la historia, y por asumir (con variaciones) la condición colonial de estos, diagnóstico que es fundamental para el proyecto de descolonización en el que se encuentran embarcados. Es, por lo tanto, una reflexión que, aunque se inscribe en alguna disciplina y debe a esta recursos tanto teóricos como metodológicos, la trasciende con el objetivo de implementar este proyecto, a partir de un uso identitario de la escritura, como lo reconocen y reivindican los propios autores.

En definitiva, estas páginas contienen una propuesta de aproximación a esta escritura (cómo la entiendo, qué función cumple y cómo interrogo textos con estas características), para lo cual he seleccionado dos autores cuya obra será analizada en el último apartado, previa precisión histórica y teórica; me refiero a José Ancán Jara y a Silvia Rivera Cusicanqui. Adelantándome a una de esas precisiones, tal vez la más importante, considero que no existe un vínculo mimético entre experiencia y escritura, sin desconocer la relación estrecha que se da entre ambas y que contribuye a explicar tanto el lugar desde donde se habla como las tensiones que cruzan estas producciones. Considero fundamental hacer esta distinción entre experiencia y escritura, porque permite profundizar en la especificidad del autor, identificar la racionalidad implícita y las capacidades desplegadas. Con este fin, el artículo se inicia con una discusión teórica en torno a los conceptos de experiencia y representación, a partir de un debate entre Michel Foucault y Gayatri Spivak, que gira en torno a posiciones antagónicas respecto al rol del intelectual en la sociedad, polémica que utilizo para señalar los términos de la discusión y situar el problema.

Por último, quisiera adelantarme a la pregunta recurrente sobre el uso de un concepto occidental –como es el de intelectual– para definir la trayectoria de un sujeto indígena. La respondo de antemano, porque permite fijar posiciones sobre la forma en que enfrento el estudio de las sociedades indígenas contemporáneas. Pues bien, me permito utilizar este concepto porque entiendo que los grupos indígenas del presente son el resultado de un proceso histórico que se abrió con la conquista europea, el cual buscó la homogeneización de una diversidad previa (como se puede advertir en la invención del término “indio”) y que los relegó a una posición subordinada. Este hecho tuvo consecuencias culturales que son de enorme importancia, y que dan cuenta de una historicidad que impide definirlos a partir de un concepto fijo y cerrado de cultura, lo que no ha impedido que existan diferencias culturales y, sobre todo, de poder con el resto de la sociedad, aunque ahora sean menos radicales que hace cinco siglos. Por este motivo, mi análisis tiene como punto de partida el vínculo problemático de estos colectivos con Occidente y con la modernidad (en sus versiones locales, por supuesto), de constatar relaciones y articulaciones en determinados períodos, sobre todo del republicano en el cual se sitúa esta investigación; ello en lugar de postular un afuera (cultural, ideológico, epistemológico o lo que sea) que a mi juicio simplifica la historia reciente de estos grupos.

### *Representación y experiencia: a propósito de las sociedades indígenas*

En la actualidad, la problemática del otro cruza la reflexión que se realiza en el campo de las humanidades y de las ciencias sociales. Michel Foucault es uno de los intelectuales que ha contribuido al debate sobre este tema con una obra que releva precisamente a sujetos cuya configuración se aleja del sujeto moderno, identificando articulaciones y posiciones desde las cuales interroga y cuestiona a ese modelo que se erigía como el único válido. Este autor no solo analizó los flujos de poder que silencian a este tipo de sujetos, también buscó crear las condiciones para que ellos hablaran, como lo señaló de manera casi textual en múltiples trabajos y entrevistas. Con esta idea, Foucault suponía que los otros pueden hablar y conocer “por sí mismos” y que el deber de los intelectuales es escucharlos y permitir que su voz sea conocida por otros sectores de la sociedad. Creyó cumplir esa función cuando formó el “Grupo de Información sobre las Prisiones”, para que hablaran los presos de cárceles francesas a través de la publicación de sus reclamos sobre las duras condiciones de existencia en esos lugares de confinamiento. También, cuando escribió, en 1973 y junto a un grupo de sus estudiantes, el libro *Yo Pierre Rivière*, para sacar del anonimato a un parricida del siglo XIX a través de sus confesiones a la justicia.

El deseo constante de Foucault por mostrar los discursos de los otros tiene como punto de partida la premisa ya indicada: que esos otros están en condición de hacerlo y, más aún, que esos discursos tendrían un potencial revolucionario al desestabilizar los pilares del orden y practicar lo prohibido, como sería el caso de los presos y de los locos, quienes, por no aceptar las normas de la sociedad dominante, son recludos. De este proyecto se desprende una posición clara respecto de los

intelectuales y del rol que estos deben jugar en la sociedad, la que desarrolló junto a su colega Gilles Deleuze a principios de los años setenta, en un momento de efervescencia política producto de los sucesos de mayo 68 en París. La conversación se publicó por primera vez en 1972 y en ella Foucault sostiene: "...los intelectuales han descubierto, después de las recientes luchas, que las masas no los necesitan para saber; ellas saben perfectamente, claramente, mucho mejor que ellos; y además lo dicen muy bien. Sin embargo, existe un sistema de poder que intercepta, prohíbe, invalida ese discurso y ese saber"<sup>1</sup>. Reconociéndole un trabajo pionero en este ámbito, Deleuze le contesta: "...tu has sido el primero en enseñarnos algo fundamental, tanto en tus libros como en el campo práctico: la indignidad del hablar por los otros"<sup>2</sup>.

Pero el fin de la representación que ambos auguraron estuvo muy lejos de cancelar el debate. Una de las polémicas sobre este tema, es aquella que inició Gayatri Spivak en 1988, cuando publicó el ensayo "¿Puede hablar el sujeto subalterno?", donde confronta abiertamente los planteamientos de Foucault y Deleuze. Si bien las discusiones en torno a la representación son muy anteriores a Foucault, Deleuze y Spivak, pues constituye uno de los problemas filosóficos más relevantes, me centraré en la crítica de la autora bengalí, porque no deja de ser interesante que esta provenga de ese campo teórico amplio que se propone la crítica a la modernidad, al cual también se adscriben Foucault y Deleuze con importantes contribuciones. Gayatri Spivak es una de las representantes más connotadas de la crítica postcolonial (algo así como la crítica a la modernidad desde regiones no europeas, recientemente descolonizadas), quien se encarga de sembrar la duda sobre la real apertura de intelectuales metropolitanos como Foucault y Deleuze, negando tajantemente que su modelo teórico contenga la posibilidad de mostrar al otro y de permitir que este hable, especialmente cuando ese otro es un no europeo.

Spivak dirige su crítica hacia el tipo de sujeto que se articula en la obra de Foucault y Deleuze (habría que agregar también a Guattari). En primer lugar, porque se erige un modelo a partir de aquellos sujetos que constituyen un otro en el espacio europeo, del cual obtienen conclusiones generales sobre temas como la representación y la función de los intelectuales. En segundo lugar, y aquí Spivak entra en profundidades teóricas que considero relevantes para mi propia investigación, cuestiona la tríada poder/deseo/interés, en que se constituye ese sujeto. La autora acusa una sobrevaloración del deseo, restando importancia al objeto de ese deseo, omisión que no es menor, puesto que ese objeto es el que finalmente permite sancionar si el interés se corresponde con el marco de relaciones sociales y materiales más amplio en que los sujetos se encuentran insertos. Por el contrario, para estos autores, el deseo aparece siempre como lo contrario a ser engañado. Encontramos aquí el núcleo analítico que les permite afirmar el fin de la representación, pues cuando el

<sup>1</sup> Michel Foucault. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial, (1972) 1988, p. 9.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze, en Michel Foucault, *op. cit.*, p. 8.

deseo es (siempre) correcto, todo lo externo aparece como engaño (la ideología, los intelectuales, etc.).

Esto conduce a Spivak a repositonar el interés, pero en relación con el objeto más que con el deseo (recordemos que para Deleuze el interés se ubica allí donde el deseo lo ha instalado). La relación entre ambos –deseo y objeto– hace necesario incorporar un elemento por completo ausente en Foucault y Deleuze: la ideología, que para Spivak se encuentra en la base de la comprensión del interés. Con esto, la autora bengalí echa mano del marxismo para criticar el postestructuralismo que representan ambos, utilizando argumentos en los que acusa contradicción por parte de estos filósofos franceses. Por ejemplo, señala que ambos postulan una relación mecánica entre deseo e interés, de la cual emerge un sujeto independiente, en posesión de sí, como producto de un deseo no cuestionado, capaz de formular discursos a partir de una experiencia que lo valida. Lo curioso para Spivak es que ese sujeto tan articulado es postulado (de manera clandestina acota) por teóricos que se han dedicado precisamente a criticar el sujeto autónomo instalado por la modernidad clásica (Spivak [1988] 1998, p. 180).

El marxismo, en cambio, constituye para Spivak la base teórica que permite una visión más histórica, pues considera la existencia de un sujeto desarticulado, como se desprende del concepto de “falsa conciencia”, que alude precisamente a la contradicción entre deseo e interés. Más allá del diagnóstico, el marxismo también provee herramientas para resolver esta situación, al distinguir –siguiendo a Hegel– dos dimensiones fundamentales: el “en sí”, con el cual se denomina a las condiciones objetivas de existencia, y la vivencia cotidiana de esa posición (explotación, subordinación, etc.), y el “para sí”, que sería la apropiación de aquella vivencia. El paso entre una etapa y la otra está dado por condiciones históricas y por la acción de reflexionar y teorizar la subordinación, un viejo problema que Georg Lukács desarrolla con precisión en su libro más importante, *Historia y conciencia de clase*. Cito a Lukács: “Para Hegel, ‘en sí’ y ‘para nosotros’ no son en lo absoluto contrarios, sino, a la inversa, correlatos necesarios. Si algo es dado simplemente ‘en sí’, ello significa para Hegel que es dado simplemente ‘para nosotros’. Lo contrario del ‘para nosotros o en sí’ es más bien el ‘para sí’, esa especie de posición en que el ser-pensado del objeto significa al mismo tiempo la conciencia de sí del objeto”<sup>3</sup>. Lo que entonces asumió el marxismo fue la disociación entre interés y objeto, de ahí la preocupación de algunos de sus representantes –entre ellos Lukács y el propio Marx– por el tema de la conciencia, en este caso, la conciencia de clase, que es el resultado de ese tránsito al “para sí” y cuyo trayecto debe estar mediado por el partido.

Con estas referencias, Spivak rebate la idea de que el sujeto subalterno se encuentre en condiciones de hablar, conocer y actuar por sí mismo, validado únicamente por su experiencia. El argumento central que ella ocupa es precisamente la

<sup>3</sup> Georg Lukács, *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, Instituto del Libro (1923) 1970, p. 157.

escisión recurrente entre el “en sí” y el “para sí”, sosteniendo que el tránsito entre una y otra no es espontáneo, y que, por el contrario, se requiere de una mediación que lo haga posible. Para esta autora, esa mediación debe ser realizada por el intelectual, y más todavía, en ella radicaría su función social y se despliega su capacidad crítica. Por lo tanto, no solo reconoce la representación que realizan los intelectuales, sino que además la señala como necesaria, una posibilidad que tanto Foucault como Deleuze no contemplan, por ver en ella una práctica autoritaria. Nuevamente provocadora, la bengalí los acusa a ellos de ejercer violencia epistemológica contra los subalternos, al suponer en sus actos de habla discursos que solo ellos quieren oír, una violencia que se intensifica en historias y regiones que se ubican fuera de Europa, motivo por el cual califica la obra de ambos como “empirismo positivista” (p. 180) y “esencialismo subjetivo” (p. 187), reprochándoles en duros términos que al identificar la realidad con la experiencia cancelan toda posibilidad de una lucha ideológica: “Este veto a la necesidad de iniciar la difícil tarea de una producción ideológica contra-hegemónica no ha sido precisamente bienhechor. Más bien ha ayudado al empirismo positivista a definir su propio campo de lucha como ‘experiencia concreta’ o como ‘lo que en realidad sucede’ –en tanto fundamentación justificatoria del capitalismo neocolonialista avanzado”<sup>4</sup>.

La polémica que acabo de referir<sup>5</sup> resulta productiva para el tema que actualmente estoy investigando: los intelectuales indígenas en cuatro países del cono sur y su producción escrita, pues veo en ella un tipo de representación que ha sido neurálgica en el ciclo de movilizaciones indígenas que recorre el continente desde fines de los años setenta.

Antes de profundizar en este problema, es necesario precisar a qué me refiero cuando utilizo el concepto de intelectuales indígenas contemporáneos<sup>6</sup>. Con él estoy señalando a los dirigentes, intelectuales y profesionales que surgieron de los procesos de modernización en América Latina, principalmente de aquellos que se pusieron en marcha durante el siglo XX y que contribuyeron a diversificar notablemente a la población indígena con procesos como la urbanización y la escolarización. Su característica principal, que los distingue de aquellos profesionales e intelectuales de

<sup>4</sup> Gayatri Chakravorty Spivak. “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” *Orbis Tertius*. Año III, Nº 6, Buenos Aires (1988) 1998, p. 180.

<sup>5</sup> La crítica que hace Spivak a Foucault y Deleuze me parece contundente y le otorgo razón a la autora en un punto específico: que el “otro” en la obra de estos filósofos lo es con respecto al espacio europeo, por lo tanto, las reflexiones de ambos –aunque constituyen un aporte– resultan insuficientes para explicar la trayectoria de aquellos sujetos que se ubican fuera del viejo continente. Me ahorro, por lo tanto, la crítica que se puede hacer a la propia Spivak, cuyas ambivalencias teóricas y políticas (entre ellas su dudoso marxismo) fueron tratadas en un trabajo anterior: Grínor Rojo, Alicia Salomone y Claudia Zapata. *Postcolonialidad y nación*. LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2003.

<sup>6</sup> Este trabajo no pasa por alto el hecho de que los grupos indígenas poseen desde mucho antes otro tipo de intelectuales, cuya acción transcurre al interior de sus grupos. Me refiero a aquellos que son depositarios de distintos tipos de conocimiento (medicinal, ritual, histórico, etc.), cuyo soporte principal es la oralidad (estos intelectuales han sido los más estudiados por disciplinas

“procedencia indígena”, es que ellos cumplen una función específica que consiste en representar los intereses de sus colectivos frente a la sociedad mayor (en varios niveles: nacional, continental y aun mundial). En la actualidad, esta función consiste en fundamentar un proyecto político e intelectual que no es nacional ni de clase, exclusivamente, sino articulado en torno a identidades étnicas y, de manera más amplia, a una identidad india, con la cual resignifican un concepto de matriz colonial para indicar a un sector de la población latinoamericana que fue subordinado y constituido como “otro” a partir de la conquista europea.

A grandes rasgos, este proyecto busca poner fin a una subordinación que inferioriza culturalmente a los indígenas y desconoce los logros de su trayectoria. La dimensión cultural de esta lucha surge de un diagnóstico que hicieron las primeras organizaciones étnicas del actual ciclo de resistencia, allá por el año 1978, durante la II Reunión de Barbados, momento en que se refirieron a sí mismos como grupos colonizados. Esto significa que su historia no sigue el mismo recorrido de las historias nacionales, ya que estas últimas coinciden en señalar el fin de su etapa colonial a principios del siglo XIX con la configuración de la república. Este y otros argumentos de peso en torno a su especificidad como grupo determinan el diagnóstico señalado y la necesidad de emprender un camino propio de reivindicaciones<sup>7</sup>.

La opción por emprender este camino surge tras la derrota de aquellas luchas populares donde también habían participado, aunque no desde las identidades étnicas con las cuales hoy les conocemos, sino principalmente la de campesino. Una de las características principales de este ciclo es que se proponen confrontar y cancelar aquella inferiorización cultural, instalándose de manera consciente en una dimensión ideológica. Lo relevante para el tema que se trató al comienzo de este trabajo con la polémica entre Michel Foucault y Gayatri Spivak es que el diagnóstico que caracteriza a los indígenas como sujetos colonizados aparece como la antesala de la representación intelectual que las mismas organizaciones indicaron como necesaria durante aquella reunión de Barbados, y que no se agota con la representación de sus intereses frente a la institucionalidad nacional, pues también se propone un trabajo con la propia población indígena, que por largo tiempo ha internalizado esa inferioridad inculcada por los colonizadores (españoles, criollos, indigenistas, etc.). El resultado de esa colonización fue la configuración de sujetos precarios, incapaces de valorar su pasado y su cultura. Ellos constituyen la otra cara de esta historia, aquella de la

---

como la antropología y la etnohistoria). Debo esta distinción fundamental al peruano Stefano Varese, quien en 1979 señala lúcidamente la diferencia entre intelectuales que actúan al interior de sus grupos y aquellos que actúan hacia la sociedad nacional, como parte de una nueva dirigencia indígena. Stefano Varese. “¿Estrategia étnica o estrategia de clase?”. *Indianidad y descolonización en América Latina*. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados. México: Editorial Nueva Imagen, Serie Interétnica, 1979, pp. 357-372.

<sup>7</sup> Desarrollo este punto con mayor profundidad en un trabajo reciente que se titula “Origen y función de los intelectuales indígenas”. *Cuadernos Interculturales*. Año 3, N° 4, Universidad de Valparaíso, enero-junio, 2005, pp. 65-87.



autonegación, la más dolorosa, pero que era necesario mirar, de la misma forma que sigue siendo importante una memoria de la resistencia.

Barbados II tiene un carácter programático para el ciclo de movilizaciones que se avecinaba; fue allí donde se planteó que las condiciones materiales, sociales y culturales de la población indígena eran el producto de la colonización, y que toda lucha de este sector debe tener como norte la eliminación de esa condición colonial. La identidad étnica es el nexo que permite adquirir conciencia de este problema y definir estrategias apropiadas. Es el momento en que se plantea abiertamente la necesidad de contar con cuadros intelectuales capaces de construir un discurso desde los indios, con una ideología propia, capaz de poner fin a todos los tipos de mediaciones, principalmente la del indigenismo integracionista, pero también la de los partidos de izquierda, con quienes habían vivido recientes derrotas. Así, para el intelectual “de procedencia indígena”, el llamado fue entonces a constituirse en un “intelectual indígena”, como lo señaló en esa ocasión y con suma claridad un dirigente Ye'cuana de Venezuela: “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 sea la propia”<sup>8</sup>.

Las organizaciones de entonces asumieron que la movilización en torno a una causa indígena no era algo espontáneo, gatillado solamente por la experiencia de dominación, sino al contrario, que era esa misma dominación el principal obstáculo. De ahí la necesidad de instalar una representación proveniente de sus mismos grupos étnicos, que recayó precisamente en aquellos miembros que se desenvuelven en la sociedad nacional y que se formaron en ella, ya sea a través de la militancia política o por la educación formal; que habitan y transitan por lugares hasta hace algunas décadas impensados para los indígenas, pero que al mismo tiempo no abandonaron del todo sus lugares de origen (de ellos o de sus padres). Por lo tanto, no es ya el antropólogo o el etnohistoriador el que va a dar cuenta de su situación (únicamente), sino un integrante mismo de la sociedad indígena, y ya no a través del testimonio<sup>9</sup>, sino

<sup>8</sup> Jiménez Turón, Simeón. “Tüweyemu-Dirigente”. *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*. México: Nueva Imagen, Serie Interétnica, 1979, pp. 207-209. La misma cita da cuenta de que este camino no es una opción fácil para los miembros de las sociedades indígenas que han alcanzado cierto nivel de preparación académica. El Centro de Documentación Mapuche Liwen (Temuco, Chile), fundado e integrado por intelectuales mapuches, constata esta dificultad: “...los pocos individuos que han conseguido una preparación que les permite una mejor inserción económica, o al menos una integración social más favorable, tratan de apartarse definitivamente de su grupo étnico de origen, donde el patrimonio cultural les parece asociado a la miseria y marginación que conocieron cuando niños, y a la discriminación a la que están expuestos incluso en sus mejores condiciones actuales”, CEDM-Liwen, “Pueblo Mapuche, Estado y Autonomía Regional”, citado por Ariel Antillanca, Clorinda Cuminayo y César Loncón, *Escritos mapuches (1910-1999)*. Santiago de Chile: Consejo Nacional del Libro y la Cultura, 2000, p. 129.

<sup>9</sup> Cuando éste se entiende como sinónimo de experiencia y ésta como sinónimo de verdad. Desde una perspectiva que considere la dominación, cabe la posibilidad de que esa experiencia pueda provenir de un sujeto interferido por los intereses del colonizador.

de una conciencia étnica, que implica la percepción de la diferencia y la articulación de una identidad positiva en torno a ella. Este tipo de representación significa la posibilidad de hacer el tránsito desde el sujeto colonizado (aquel que es hablado por otros o en el mejor de los casos, "informante nativo"), al sujeto con identidad étnica, capaz de reflexionar sobre las condiciones de su existencia y apropiárselas en un sentido político, con la finalidad de revertir esa desventaja. No muy diferente de lo que sostenía Lukács para la clase obrera.

Considero que no abordar este problema allana el camino para explicaciones que no me parecen las más apropiadas respecto a los movimientos indígenas de este período. Ideas como aquella que explica este ciclo solamente por las malas condiciones de vida de estos grupos, sin profundizar en la importancia de la identidad étnica como el gran factor movilizador y, sobre todo, como una instancia de reflexión y apropiación de la experiencia.

El surgimiento de este tipo de representación es un hilo conductor que permite seguir un proceso sin dudas masivo, pero que no involucra a toda la población indígena. De ahí que considere pertinente este concepto para referirme a los dirigentes, intelectuales y militantes de organizaciones, pues su acción y su discurso apelan a una totalidad indígena. Esto permite superar expresiones livianas, como decir que hoy "los indios" son capaces de hablar por sí mismos, pues implica tomarlos como un bloque y no reconocer la heterogeneidad que desde hace varias décadas los recorre. De ahí que sea importante distinguir niveles de representación en su interior, ejercicio que contribuye a distinguir sujetos y pluralizar aquella denominación genérica de "indígena".

Por estas mismas razones, es más cuestionable todavía aquella posición que asume a los militantes de estos movimientos como una voz antigua, que conecta el presente con la cultura tradicional e incluso prehispánica. Veo en ellos más bien una posición política y una forma de resistencia reciente, de sujetos que se podría identificar externamente como mestizos (Gruzinski 1999), pero que han asumido su parte indígena, producen y actúan a partir de ella. De ahí que postulo al intelectual indígena como una categoría fundamentalmente política.

La identidad étnica se encuentra en la base de una discursividad indígena que ha alcanzado gran repercusión pública y que tiene en los intelectuales a sus principales constructores. Estos discursos, ya sean proclamas o comunicados de organizaciones y dirigentes, o bien, artículos, ensayos y libros escritos por intelectuales a título personal, marcan una diferencia fundamental con el testimonio que alimentaba la etnografía y que contemplaba una mediación externa. Lo que aquí observamos es un habla que opera en términos de una totalidad y que incorpora el análisis necesario para trascender la inmediatez de la experiencia. Son discursos elaborados por sujetos en posesión de sí, que identifican relaciones de poder al interior de una sociedad, que se integran a una temporalidad profunda y que toman partido. Insisto en la idea de que esta construcción responde a un proceso histórico, en el que la acción intelectual de reflexionar constituye su punto neurálgico.

## *Los intelectuales indígenas*

Los intelectuales indígenas contemporáneos forman parte de una élite surgida en el siglo XX, la que ha devenido más compleja en el transcurso de las últimas décadas a partir de una diferenciación social que se refleja en un mayor número de actividades económicas y de profesiones. Como se adelantó en la sección anterior, para los efectos de esta investigación he optado por una definición más bien política de intelectual indígena. La consecuencia de ello es una delimitación con respecto a otros miembros de estos grupos que también desarrollan una actividad intelectual (utilizando el concepto amplio que nos propone Gramsci), pero que no tiene como destino un proyecto indígena de descolonización, ni demandas asociadas a estos grupos. Por este motivo, denomino a estos últimos intelectuales “de procedencia indígena”, adoptando la distinción que hicieron las organizaciones en aquella reunión de Barbados.

Al mismo tiempo, este grupo también constituye un sector heterogéneo, unido por un compromiso con las reivindicaciones étnicas y, de manera más amplia, con un proyecto de descolonización, al cual contribuyen desde distintas posiciones. Esto obliga a distinguir modalidades, dependiendo de la competencia intelectual y de los lugares en que estas se desarrollan. Entre ellas, y con el riesgo de omitir otras intermedias o emergentes, se encuentra el intelectual dirigente y el intelectual crítico. El primero de ellos se ubica a la cabeza de las organizaciones étnicas y su discurso no puede ser disociado de la organización que representa. El segundo es aquel y aquella que construye discursos desde una disciplina del conocimiento, que investiga y busca crearse espacios de autonomía con respecto a las organizaciones y movimientos, a los cuales los une una relación de apoyo e incluso de militancia, pero que se distingue por una producción escrita en la que se sitúa como autor y donde despliega competencias intelectuales de otro tipo.

Aquella representación de la que hablé en el primer apartado tiene en dirigentes e intelectuales (distinción analítica que ahora se hace necesaria) a sus mejores exponentes. Ella se desarrolla en un doble sentido, como lo precisa Gayatri Spivak (1998, p. 183): el de la representación política, es decir, de los intereses del grupo en el marco de una sociedad más amplia; y otra cultural, en tanto “retrato” de la diferencia. Dirigentes e intelectuales se han especializado en cada una de ellas, aunque ambos tipos de representación se cruzan y retroalimentan en la acción de cada uno. Es así como el discurso (oral o escrito) del dirigente apela constantemente a un sustrato cultural; en tanto que el intelectual busca impactar en el campo político a través de su escritura, cuya principal función consiste en argumentar aquella diferencia de la cual se derivan derechos y demandas.

El intelectual, que aquí denomino “crítico” con el objetivo de relevar la distancia que a menudo mantiene con los movimientos y sus dirigentes, es ese sujeto indígena que en su momento fue el destinatario de las políticas de integración, lo que le permitió acceder a la educación superior y formarse en alguna disciplina del conocimiento. Estas disciplinas, como todos sabemos, se desarrollaron en América Latina de espaldas a las culturas indígenas, optando por una continuidad con las metrópolis

que las crearon, un hecho significativo, pues constituye un conflicto fundador de su escritura, una marca que no desaparece, sino al contrario, la recorre de manera permanente. Pero al mismo tiempo, y ello es parte de ese conflicto, estas disciplinas los proveen de recursos metodológicos y teóricos para dar cuenta de los "otros", en este caso de las sociedades indígenas y de sí mismos como parte de ellas.

Este sector creciente de intelectuales, formados en disciplinas como la historia, la literatura, la sociología, la antropología, el arte y el derecho, entre otras, produce un corpus cada vez más abultado y complejo por la diversidad de posiciones que lo recorre. Respecto a esta escritura, debo traer a colación nuevamente el problema que traté en la primera sección de este trabajo, con el fin de no establecer una relación ingenua entre obra y biografía, suponiendo a la primera como el resultado espontáneo de la segunda. Tales ideas solo tienden a reducir su racionalidad y competencia intelectual. En lugar de ellas propongo una aproximación que tenga como eje precisamente el concepto de representación en el que he venido insistiendo desde las primeras páginas.

Me detengo en estas precisiones por el tipo de recepción que generalmente se hace de la escritura que surge de los sectores sociales subordinados. Ya sea el rechazo o bien el paternalismo, el hecho es que cuesta asumir que la escritura de estos sujetos pueda provenir de una racionalidad y de una pretensión estética, una totalidad creativa en que la experiencia constituye apenas uno de sus componentes. Me refiero a la recepción de esta producción en las posiciones más consolidadas del campo intelectual, apreciaciones que por cierto se reproducen en otros ámbitos sociales. Producto de ello se dan asociaciones que me propongo discutir en el caso de los y de las indígenas que escriben en la actualidad, como aquella que explica esta escritura por el resentimiento que les produce la discriminación, no a partir de sus capacidades y conocimientos, algo muy similar a lo que ocurre con sujetos provenientes de otros grupos (la idea de que las mujeres escriben desde la histeria y los pobres desde la rabia).

Lo anterior da pie para despejar la relación que aquí establezco entre cultura e identidad, donde tampoco veo una relación de correspondencia necesaria (Martínez 2002). Esta posición teórica tiene implicancias directas sobre el tema de los intelectuales, pues significa que no es posible establecer una correspondencia fiel y sin conflictos entre su escritura y aquellas culturas de las que proceden. Por lo tanto, no veo en ella el reflejo transparente de una cultura, sino una "re-presentación" en la que median estrategias narrativas y políticas de distinto tipo. A ello se refiere el crítico palestino Edward W. Said cuando habla de identidades fundadas en referentes culturales, lo que implica entre sus promotores un movimiento de retorno, en cuyo trayecto se seleccionan elementos de estas culturas (vigentes o de períodos remotos) para dar forma a representaciones cuya funcionalidad radica en el presente. Dice Said: "...la cultura es una fuente de identidad; una fuente bien beligerante, como vemos en recientes 'retornos' a tal cultura o a tal tradición"<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Edward W. Said. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama, 1996a (1993), p. 14.

El soporte de la escritura implica que estas representaciones se realizan a través de medios y tecnologías que la sociedad mayor legitima y que en su momento fueron instrumentos directos de dominación. Sin duda, no estamos frente a un fenómeno reciente<sup>11</sup>, pero hoy es más extendido, articulado y con mayor presencia pública, lo que se debe, como señala Jorge Pavez (2003) para el caso mapuche y que yo me atrevo a extender a otros países del continente (principalmente Bolivia, Ecuador y México), a un control editorial que va de la mano de movimientos y organizaciones que postulan la autonomía política de sus colectivos. Como se desprende del catastro que hicieron Ariel Antillanca, Clorinda Cuminao y César Loncón (2000) sobre los autores mapuches y sus escritos a lo largo de todo el siglo XX, existen varios elementos que dan singularidad a la producción de las últimas décadas, que remiten tanto al contexto socio-histórico como a las características de la propia escritura. Los intelectuales indígenas que aquí trato se ubican en este período reciente y su principal característica es la especialización disciplinaria, pero también son relevantes otras, como su evidente aumento y el control político de ella por parte de colectivos, proyectos y centros de documentación indígenas. Esto ocurre y es posible, como se dijo, al calor de un ciclo de movilizaciones que es continental y también distinto a otros períodos de resistencia. Estos factores permiten que tome cuerpo y dirección el concepto de colonización, que se erige como la clave interpretativa que proponen estos intelectuales en varios puntos de América Latina (Zapata 2005). Un trabajo analítico de este tipo permite superar los reclamos puntuales y las demandas específicas, como lo constatan Antillanca, Cuminao y Loncón para el caso mapuche, cuando comparan la escritura del presente con aquella de otros períodos: “*Creemos que en el último tiempo se ha producido un aumento sustancial en la producción escrita, expresado en distintas áreas. Se debe señalar que en estos trabajos existe una mayor solidez en los argumentos, se establecen posiciones con mayor propiedad, y se adopta una postura más propositiva*”<sup>12</sup>.

En efecto, la formación disciplinaria y el paso por las instituciones educativas de la sociedad nacional constituyen marcas que recorren esta escritura, lo que se puede apreciar en la elección de los formatos, en los recursos teóricos y metodológicos, en las citas de autoridad y en los tipos de publicaciones. No son pocos los casos en que de manera voluntaria o involuntaria, esa producción los hace formar parte de un campo intelectual donde aparecen como los “recién llegados” (Bourdieu 2000), un espacio de poder que tampoco acaba de considerarlos, como demuestra el hecho de que se los valora más por su experiencia (identificada con los atropellos a sus grupos de procedencia) que por constituir corrientes de pensamiento<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Para el caso mapuche, ver Sonia Montecino y Rolf Foerster (1988), Jorge Pavez (2003) y André Menard (2004). Para México, Natividad Gutiérrez (2001).

<sup>12</sup> Ariel Antillanca, Clorinda Cuminao y César Loncón, *op. cit.* Santiago de Chile: Consejo Nacional del Libro y la Cultura, 2000, p. 143.

<sup>13</sup> Escasamente se los señala como una corriente intelectual digna de ser debatida y discutida. El país donde se comienza a avizorar este tipo de reconocimiento es Bolivia (varias ponencias presentadas en la última versión de JALLA-Lima analizan la emergencia de los historiadores aymaras). En Chile destaco el trabajo de Álvaro Bello con respecto a los intelectuales mapuches

Las políticas de integración que fueron diseñadas durante la primera mitad del siglo XX permitieron el acceso de los indígenas a la educación superior, aunque sin resolver del todo los problemas de pobreza y exclusión que han impedido un ingreso masivo. Una vez en estas instituciones y unido al hecho de habitar espacios como las grandes ciudades, les permite observar y sentir desde otra posición las jerarquías culturales donde sus grupos son relegados a las últimas posiciones. Esto ha dado lugar a conflictos con aquellas instituciones donde se formaron (sobre todo con las universidades), también con las disciplinas que en algún momento escogieron y que, aunque orientan su reflexión y sus proyectos, no resuelven todas sus necesidades de conocimiento.

Una de las consecuencias más interesantes de este choque 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 disciplinarios, aparece altamente conflictuada, principalmente en relación con aquellos aspectos que les impiden establecer vínculos con las luchas étnicas de la actualidad. Por ejemplo, la narración en tercera persona ("objetiva") es desplazada por un "yo" y un "nosotros" indígena. Esta adhesión a un proyecto político que, aunque no aparece siempre articulado, tiene claridad respecto al objetivo de descolonización, 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, un rol que hasta ahora han jugado solo para la sociedad dominante.

### *El intelectual crítico y la representación cultural*

Para graficar estas ideas, destinaré las páginas que siguen al análisis de dos intelectuales que a mi juicio ocupan las posiciones más críticas en sus respectivos contextos nacionales y étnicos. Se trata del mapuche, licenciado en Arte, José Ancán Jara (Chile), y de la socióloga aymara Silvia Rivera Cusicanqui (Bolivia). El trabajo de ambos se caracteriza por el análisis agudo y por su independencia respecto de movimientos a los que se sienten unidos, contribuyendo precisamente con la distancia crítica que establecen a través de la escritura.

Tanto José Ancán como Silvia Rivera forman parte, con mayor o menor conflicto, del campo intelectual en los países que habitan; ello en la medida en que investigan, publican y son leídos por un público amplio y también especializado. Sin embargo, esta instalación no cubre todas sus necesidades de conocimiento. Ello es

---

de los años noventa, titulado "Intelectuales Indígenas y Universidad en Chile: Conocimiento, Diferencia y Poder entre los Mapuches". Robert Austin (comp.), *Intelectuales y educación Superior en Chile. De la Independencia a la Democracia Transicional 1810-2001*. Santiago: CESOC, 2003, pp. 67-99.

consecuencia de la adhesión que ambos autores manifiestan hacia ese proyecto de descolonización que se mencionó en las páginas anteriores, un compromiso que los proyecta, necesariamente, hacia el ámbito político. Por este motivo, Ancán y Rivera forman parte o fueron fundadores, junto a otros intelectuales indígenas, de espacios de investigación autónomos donde el quehacer disciplinario queda expresamente subordinado al objetivo de la descolonización. Se trata, en el caso del primero, del Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, fundado en la ciudad de Temuco en 1989; y en la segunda, del Taller de Historia Oral Andina, creado en La Paz en 1983. Tanto CEDM-Liwen como el THOA, buscan que sus investigaciones constituyan un aporte a la rearticulación política de mapuches y aymaras, principalmente a través de la construcción de una epistemología y de una teoría propia. Para Liwen, su meta fundamental es "...iniciar un proceso de reflexión autónomo que concluya en una teoría de interpretación de nuestra realidad en el contexto social chileno y de un instrumento capaz de transformarla"<sup>14</sup>. De manera similar, el THOA sostiene que su propósito es "...investigar, difundir y revitalizar la cultura, la historia y la identidad de los pueblos indígenas"<sup>15</sup>.

Ambas instituciones instalan una representación indígena, sobre todo cultural, pero haciendo de la cultura un lugar de pugna política. Sobre los autores señalados, analizaré brevemente en qué consiste la representación que realizan, cuál es la relación que establecen con las organizaciones mapuches y aymaras, y el lugar que se asignan a sí mismos en el modelo de análisis que cada uno propone.

### *José Ancán Jara: el 'antes' y el 'después' de los mapuches*

José Ancán es parte de un grupo de intelectuales mapuches que se formó durante los años setenta y ochenta, los que a fines de esa década comenzaron a hacerse visibles a través de una producción escrita abundante, que circula a través de publicaciones impresas, electrónicas y en no pocas revistas académicas<sup>16</sup>. Durante los años noventa, esta presencia se consolida con la creación de centros de documentación y espacios editoriales propios, hecho que se suma a la conformación de equipos de investigación en algunas universidades a las que se integraron varios de estos intelectuales<sup>17</sup>. Ello, a

<sup>14</sup> *Liwen* N° 1, Año 1. CEDM-Liwen, diciembre-febrero, 1989/1990. Editorial.

<sup>15</sup> Sitio internet del THOA, página de presentación, [www.aymaranet.org/thoa](http://www.aymaranet.org/thoa).

<sup>16</sup> Sin embargo, es su presencia en Internet lo que les permite la llegada a un público amplio que simpatiza con la causa mapuche e indígena en general. Esto ocurre de manera más o menos paralela en América Latina, y lo podemos situar a mediados de los años noventa, cuando los colectivos, organizaciones y movimientos adquieren la capacidad técnica y los recursos necesarios para manejar sus propias páginas web (antes de ese período estaban a cargo de grupos simpatizantes, principalmente de Europa y Estados Unidos). Quien explica con detalle este proceso, es el intelectual quechua Mario Bustos, Director del Departamento de Comunicaciones de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador-CONAIE, entrevista a Daniel Mato, Quito, 13 de junio de 2001.

<sup>17</sup> Es el caso del Instituto de Estudios Indígenas-IEI de la Universidad de La Frontera, que integran algunos investigadores mapuches, inserción que no les impide participar de manera paralela en

partir de proyectos financiados por instancias nacionales e internacionales, aunque se debe advertir que en un contexto neoliberal y por la política de focalización de los recursos, estos son siempre insuficientes, por lo cual varias de estas iniciativas han interrumpido su trayectoria, como ocurre con CEDM-Liwen, actualmente en receso.

Esta instalación se produce en un momento complejo de la relación entre los mapuches y el Estado chileno. Me refiero a una transición democrática en la que se involucraron la mayoría de las organizaciones mapuches. Fue así como la institucionalidad democrática, dando cumplimiento al Acuerdo de Nueva Imperial (1989), aprobó por unanimidad la Ley Indígena (1993), cuya expectación inicial dio paso, en solo cuatro años, a la desilusión y al quiebre de ese consenso, cuyo símbolo más elocuente fueron los sucesos de Lumaco en octubre de 1997, fecha en que se inicia el actual "conflicto mapuche", como lo rotuló la prensa (Foerster y Vergara 2003).

Al calor de este conflicto se multiplican las publicaciones y alcanzan eco aquellas que ya desde antes planteaban críticas radicales al Estado chileno. Sin embargo, este grupo de intelectuales está muy lejos de ser homogéneo, de hecho, una de sus características más interesantes es que lo recorre una diversidad de posiciones, haciendo de ellos un grupo dinámico y productivo en cuanto a debates. Estos son el resultado de visiones distintas sobre cómo interpretar la historia y la cultura de su colectivo. A grandes rasgos, se pueden distinguir dos posiciones: una, que caracteriza a los mapuches a partir de rasgos fijos vinculados a la cultura tradicional, principalmente la ruralidad, la oralidad y una lógica política descentralizadora (y por ende anti-estatal); la otra, en tanto, pugna por pluralizar esta construcción, identificando una multiplicidad de identidades mapuches. Nuestro autor se ubica en esta segunda posición, que no es la mayoritaria según lo pudimos constatar en un trabajo anterior (2005) y dentro de la cual Ancán ocupa la posición más crítica. Por este motivo se manifiesta contrario al discurso identitario de aquellas organizaciones que hoy aparecen como las más confrontacionales con el Estado chileno, una crítica que también alcanza a los intelectuales cuyas ideas permean el discurso de estas organizaciones. Al mismo tiempo, existen muchos puntos comunes entre una y otra tendencia, principalmente la afirmación de que los mapuches son un pueblo —en el sentido político del término—, para muchos de ellos una nación que se define por sus rasgos étnicos, que fue invadida, derrotada y dominada, pero que en la actualidad se debate, expectante, por la posibilidad de su liberación.

La escritura de José Ancán es producto de sus investigaciones sobre la sociedad mapuche. Estas lo sitúan en la disciplina de la historia, cuyos métodos se ven enriquecidos por su formación inicial en arte, que le permite incorporar la dimensión estética y una reflexión más fina sobre la categoría del soporte, como se comprueba

---

los centros de documentación (es el caso de Pablo Marimán, quien integra el IEI y el CEDM-Liwen).



en un proyecto de investigación presentado al área de etnohistoria de Fondecyt, donde trabajó el testimonio de Pascual Coña, reflexionando sobre uno de los conceptos clásicos de la historiografía: el de *fuentes*.

En los trabajos de Ancán se representa una sociedad mapuche compleja: lo fue antes de la derrota militar que le infligió el ejército chileno en 1883, y lo es actualmente. Ambos son períodos en la historia de este colectivo, cuya trayectoria tomó un curso inesperado a fines de ese siglo, momento desde el cual pasó a ser colonizado por una sociedad que se erige ideológicamente como superior. El autor comparte así la clave colonial de interpretación histórica que con mayor o menor fuerza han instalado los movimientos y organizaciones indígenas en todo el continente desde fines de los años setenta. La excepción en este caso es que los intelectuales mapuches postulan una situación colonial clásica, es decir, invasión de territorio, ocupación militar y una posibilidad de liberación (Zapata 2005).

Lo que distingue a Ancán de muchos de sus colegas mapuches es precisamente aquella heterogeneidad que él postula tanto para el pasado como para el presente. La variable histórica le permite sustentar esta tesis y combatir una práctica que le parece perniciosa, como sería la idealización de la sociedad mapuche anterior a la derrota y aun de aquella posterior, en alusión a las primeras décadas del siglo XX, cuando esta población fue confinada a las reducciones. Para el autor, esa idealización contiene el peligro de ver en la sociedad mapuche actual solo un residuo degradado de lo "auténtico". Con este objetivo ha dedicado gran parte de sus esfuerzos al estudio del mapuche urbano, principalmente de Santiago, aquel que nació en la ciudad y que pocos se atreven a mirar, porque no encaja con el estereotipo social del mapuche campesino y analfabeto, tampoco con el "otro" que nos presenta la antropología y la etnohistoria, definido por el parentesco y por el rito (Ancán 1997). Ello da pie a nuestro autor para hablar de "identidades mapuches", siendo el mapuche urbano el último eslabón de una larga cadena, el que denomina "sujeto de la diáspora", incorporándolo a la historia de una nación que hoy avizora la posibilidad de su rearticulación (Ancán y Calfio 1999).

Es precisamente el concepto de diáspora, tomado de otro intelectual mapuche<sup>18</sup>, el que le permite hablar de una historia y de un colectivo, sin pasar por alto la heterogeneidad que siempre lo ha recorrido. Es también lo que le permite hacer esa división fundamental que se encuentra presente en todos sus trabajos: entre el "antes" de la independencia, de la soberanía practicada en un territorio de amplios límites, de las relaciones fronterizas; y el "ahora" que se abrió con la derrota, el de la diáspora, de las adaptaciones, pero también el de la rearticulación y la posibilidad del regreso. Reconoce Ancán que ese regreso es apenas uno de los caminos, una opción que no es fácil, pues se ubica en el polo contrario a la integración (vía asimilación) que hasta ahora se les ha ofrecido.

<sup>18</sup> Pedro, Marimán. "La diáspora mapuche: una reflexión política". *Liwen* N° 4, CEDM-Liwen, Temuco, 1997, pp. 216-223.

A quienes construyeron y construyen una conciencia étnica, él los convoca a conformar una memoria colectiva que conecte a los mapuches de hoy con los mapuches de ayer, asumiendo que el recuerdo personal y familiar no es suficiente para emprender esta tarea. Es aquí donde se ubican y adquieren sentido otros esfuerzos intelectuales, principalmente las investigaciones profesionales sobre la historia mapuche, objetivo al que deben confluír representantes de distintas disciplinas.

Con este objetivo, Ancán se ha dedicado al estudio de las principales obras etnográficas sobre los mapuches, aquellas que fueron editadas por intelectuales no indígenas, como Tomás Guevara, Rodolfo Lenz y Ernesto de Moesbach, cuyo material de base fueron los testimonios de mapuches que vivieron la invasión militar de la Araucanía. Sin pasar por alto la edición y la mirada colonizadora de sus autores principales, estas obras constituyen para José Ancán una posibilidad de mirar, aunque sea de reojo, ese pasado que les ha sido arrebatado. Sobre el testimonio del viejo jefe de reducción Pascual Coña, editado y publicado por el sacerdote capuchino Ernesto de Moesbach en 1930, nos dice que es: “[Una] especie de rendija abierta hacia la inmensidad de un espacio hoy sólo reconstruido, de cuando en cuando, por el recuerdo inclemente aunque desgastado y huidizo de lo que llamamos costumbre o tradición”<sup>19</sup>.

Una lectura similar es la que propone para otra etnografía monumental: *Las últimas familias y costumbres araucanas*, de Tomás Guevara, publicada en 1912 (con formato de libro en 1913). Pero Ancán no invita a emprender la búsqueda de lo “auténtico” luego de sortear las apologías evangelizadoras y civilizadoras de Moesbach y Guevara. En lugar de ello, invita a conocer una sociedad mapuche diversa, que por aquellas décadas vivía un momento tan determinante como el actual, en el que también existieron varias alternativas. Por eso no elude la controversia de una figura como Pascual Coña, colaborador de los agentes de colonización, a quien entiende como una expresión de la complejidad humana y como un producto de las circunstancias históricas. No formula juicio histórico para Coña (Ancán 2002, p. 12), tampoco para quienes aparecen retratados en la obra de Guevara, precisamente porque nuestro autor no tiene interés en idealizar a los mapuches de ayer:

“Los mapuche de las *Historias de familias*, es una de las cosas que más se agradecen, tampoco quieren aparecer retratados como idílicos seres habitantes de una especie de paraíso perdido –imposible en todo tiempo y sociedad– que ilusoriamente algunos ‘dirigentes’ y activistas mapuche actuales tratan de imaginar en sus discursos”<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> José Ancán. “Pascual Coña. El hombre tras el muro de palabras”. *Lonco Pascual Coña Ñi Tuculpazugun. Testimonio de un cacique mapuche*. Santiago de Chile: Pehuén Editores (1930), 2002b, p. 7.

<sup>20</sup> José Ancán. “Estudio preliminar ‘Historias de familias’. Restitución de autoría, voces de independencia, memorial de una derrota, antecedente para lo que vendrá”. Tomás Guevara y Manuel Mañkelef, *Kiñe mufu trokiñche ñi piel. Historias de familias. Siglo XIX*. CEDM Liwen, Temuco. Santiago de Chile: CoLibris Ediciones, 2002a, p. 25.

Como se desprende del párrafo que acabo de citar, este impulso historizador es el que distancia a José Ancán de lo que él llama “discursos oficiales” mapuches, en alusión a las organizaciones y a sus dirigentes, que en su opinión idealizan demasiado el pasado y la cultura (o cierto concepto de ella), para concluir excluyendo a todos aquellos mapuches que no representan estas prácticas. Para Ancán, el vínculo entre ese ayer y el hoy que les toca compartir tiene como punto de partida precisamente el reconocimiento de las rupturas y de las transformaciones. Por lo tanto, sería una falsa disyuntiva debatir sobre quiénes son más mapuches o menos mapuches, o sobre cómo se puede ser un mejor exponente del colectivo. La consecuencia más nefasta de tales aproximaciones es la exclusión y negación de su mayoría urbana:

“...esta apelación fundamentalista hacia lo rural e inclusive prerreduccional –por parte de ciertos discursos Mapuche– ha escondido tras de sí una insuficiencia argumental para apreciar el fenómeno étnico actual como una realidad compleja y de múltiples facetas, y lo que es peor ha provocado que hayan surgido verdaderos mecanismos de discriminación interna Mapuche que oponen a lo ‘puro y auténtico’, es decir la realidad reduccional, lo ‘impuro o awinkado’, lo urbano”<sup>21</sup>.

Más allá de condenar estas posiciones, Ancán advierte una pobreza analítica que se propone mejorar. De hecho, señala entenderlas como el producto de una necesidad de afirmación frente a la sociedad chilena, pero al mismo tiempo advierte que ha llegado el momento de avanzar más allá y de superar los riesgos que implica. Esta insistencia en la apertura hacia la diversidad mapuche actual y su llamado a dejar de lado las esencias, no significa en absoluto que un intelectual crítico como José Ancán adhiera a posiciones moderadas con respecto al conflicto mapuche. De hecho, se trata del intelectual que en mi opinión ha llegado más lejos en los planteamientos nacionales con su tesis del “país mapuche” (Ancán y Calfío 1999), con la cual apunta a ese territorio vasto que ocupaban los mapuches antes de su anexión forzosa al Estado chileno, que también incluye parte del territorio argentino. La superficie del país mapuche es muy superior a las 500.000 has de los Títulos de Merced que reivindican las organizaciones, demanda que para él significa asumir la derrota y aceptar el cercenamiento de esta nación. Esta posición, que no deja de sembrar dudas y de plantear problemas a mapuches y no mapuches, es más radical que la de otros autores, como José Marimán (2000) y R. Marhikewun (2000), en cuya escritura aparecen encendidos llamados a la liberación nacional, los que pierden intensidad cuando pasan al plano de la propuesta (distintas formas de multiculturalismo político, Zapata 2005). Ancán, en cambio, formula una tesis que encuentra fundamento en la investigación disciplinaria (las referencias a un gran territorio indígena en las crónicas del siglo XIX), pero que al mismo tiempo supone un desafío para los mapuches de hoy, un desafío en el que los sujetos de la diáspora están llamados a jugar un rol fundamental:

<sup>21</sup> José Ancán. “Rostros y voces tras las máscaras y los enmascaramientos: los mapuche urbanos”. *Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología*, Tomo I. Colegio de Antropólogos de Chile, Santiago, 1997, p. 308.

“...se pretende enfocar primordialmente estos apuntes en torno a esa creciente apelación reivindicatoria, de una idea de territorio, actualmente asumida incluso por sectores Mapuche urbanos santiaguinos, los protagonistas destinatarios principales de estas notas. En especial, nos interesa detenernos en lo que planteamos como la ineludible construcción de una propia y legítima Utopía de fin de siglo: la del Retorno y Redoblamiento del Territorio propio (el País Mapuche histórico)”<sup>22</sup>.

Esta interpretación de la historia mapuche, pensada en la perspectiva de la larga duración y considerando el colonialismo como la variable fundamental de análisis, responde al proyecto personal de un intelectual urbano como José Ancán. Sus investigaciones y publicaciones reflejan el esfuerzo permanente del autor por integrarse al colectivo mapuche, por formar parte de su historia pasada y presente. Por este motivo, enfrenta de manera clara y a mi juicio contundente, los discursos que son incapaces de integrar la diversidad que para este autor caracteriza la etapa actual de este pueblo, y que por lo tanto excluyen a sujetos como el propio José Ancán. La división que hace entre el “ayer” y el “hoy”, entre el “antes” y el “después”, le permite representarse como una parte legítima de la nación mapuche, no como un derivado o solo el reflejo de un original definido desde una matriz colonial, que ha hecho de la derrota y de sus consecuencias nefastas lo “auténtico”, en referencia a los y las mapuches cuya vida transcurre en las reducciones.

Frente a esto, opone el reconocimiento de la mayoría urbana, no como un acto de justicia o de tolerancia, sino como la posibilidad misma de rearticular la nación mapuche y de torcer el destino del colonialismo que aún padecen. Un proyecto que debe sortear una serie de obstáculos, pues el autor no pasa por alto las dificultades que rodean la construcción de una identidad mapuche en el espacio urbano, sobre todo si se trata de Santiago. Dificultad que él y el conjunto de los intelectuales urbanos también comparten, tal vez en un grado mayor por la posibilidad de emprender caminos más auspiciosos:

“Situados en muchos casos en las antípodas de las opciones posibles de autoadscripción étnica, en la conjugación de cualquiera de esos extremos se juega día a día un peculiar y a veces definitivo dilema. De esta suerte, es posible que un (a) joven Mapuche urbano (a), reelabore –con sus iguales– positivamente su identidad, transformada en conciencia étnica potenciada en muchos casos por un probable ascenso social, por la educación formal y se transforme así en estratégico para cualquier apuesta a futuro; del mismo tiempo como, en otros casos se asiste a la consolidación individual del proceso de disgregación y fuga identitaria diseñada por la sociedad dominante, camino, que conduce inevitablemente a la asimilación”<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> José Ancán y Margarita Calfio. “El retorno al País Mapuche. Preliminares para una utopía por construir” *Liwen* N° 5. CEDM-Liwen, Temuco, 1999, pp. 46-47.

<sup>23</sup> José Ancán y Margarita Calfio, *op. cit.*, 1999, pp. 50-51.

La escritura de Ancán manifiesta y fundamenta la opción por uno de estos caminos antagónicos. Hay en ella una voluntad de pertenencia con la cual sorteaba una posición cultural y social que para otros mapuches (y también no mapuches) lo ubica en los márgenes o en el afuera de ese colectivo histórico. Su alegato es, precisamente, que aquella condición no constituye un problema sino que es parte de la historia mapuche. Este es el propósito que articula un proyecto intelectual y político con el cual busca conectar a los mapuches de ese “antes”, donde se ubican figuras como Pascual Coña, con el “ahora”, que representa el propio José Ancán.

### *Silvia Rivera Cusicanqui: entre la identidad india y la condición mestiza*

Silvia Rivera Cusicanqui es una de las intelectuales más importantes en Bolivia, ampliamente reconocida y consolidada en el ámbito académico de este país, autora de una vasta obra en que la crítica hacia el proyecto de nación aparece como su principal continuidad. Esta obra no es ajena a un contexto de crisis que ya en los años setenta comenzaba a vivir la institucionalidad surgida de la revolución de 1952, y que tuvo en los sectores indígenas, principalmente aymaras, a uno de sus protagonistas más activos. En el caso de Silvia Rivera, esta crítica se extiende hacia todo el período republicano y si algo caracteriza su obra es la confrontación con la historia oficial de este período en sus distintas etapas, lo que se puede apreciar en sus trabajos sobre diversos temas: cacicazgos, latifundio, artesanos, movimiento anarquista, movimiento obrero y el mestizaje.

La autora es actualmente académica de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz) y docente del Programa Andino de Derechos Humanos en la Universidad Andina Simón Bolívar (sede Ecuador). Su formación inicial es la sociología, pero su quehacer investigativo la proyecta hacia disciplinas como la antropología y, principalmente, la historia. La inclinación por esta última tiene conexión directa con intereses políticos que han definido su trayectoria, llevándola a ser una de las fundadoras y directora en varias oportunidades del Taller de Historia Oral Andina, creado en 1983 junto a un grupo de intelectuales aymaras. Este hecho constituyó un hito importante, pues la crisis de legitimidad que afectaba al Estado surgido de la revolución alcanzaba su punto más alto y se estaba a las puertas de una salida conservadora, como resultó ser finalmente la imposición de las políticas neoliberales a partir de 1985, durante la presidencia de Víctor Paz Estenssoro.

En este contexto, el THOA surge para disputar, desde una posición indígena (aymara-quechua) la historia oficial de Bolivia, tendencia que, como se dijo, ya estaba presente en Silvia Rivera, quien en 1978 había fundado la revista *Avances* junto a intelectuales como Tristan Platt y el historiador aymara Roberto Choque Canqui, una publicación pionera en lo que sus propios fundadores llamaron una crítica de fondo al modelo de nación imperante. Ya en el primer número (febrero de 1978) se habla de dirigir los esfuerzos intelectuales en esta dirección, con el objetivo de alcanzar los fundamentos históricos y discursivos de la élite que encabeza este proyecto. Con esta finalidad, propusieron el estudio de la historia boliviana anterior a la configuración

del Estado republicano, sobre todo, de la experiencia histórica andina, donde ya veían la posibilidad de encontrar alternativas para un futuro que entonces se veía incierto. Sin duda, la coyuntura era propicia para pensar ya no en reacomodos superficiales sino en otros modelos de organización social, en otra estructura de poder y en hacer ajustes con la historia, principalmente en relación con los excluidos de este modelo: los indios. Pero *Avances* también suma otros hitos que son consecuencia de lo anterior, como el hecho de introducir una temporalidad específica a la reflexión sobre el destino de Bolivia y de su mayoría india, que consiste en pensar el futuro mirando hacia el pasado colonial y precolonial, temporalidad que también recorre la escritura de nuestra autora.

Por aquellos años, el contexto político y social estaba agitado, en gran medida por el movimiento katarista-indianista que emerge con fuerza a comienzos de los años setenta, transformándose en un factor que condicionará los debates intelectuales. Paralelamente, se articula en distintos espacios –entre ellos, el de la revista *Avances*– un grupo de intelectuales aymaras que se había formado recientemente en distintos ámbitos del conocimiento, producto del acceso universal a la educación consagrado por la reforma educacional de 1955, a la escuela primero y la universidad después. De esta manera, ya a principios de los años ochenta se encuentran en condiciones de crear espacios autónomos de investigación. Fue el caso del Centro de Estudios Aymaras-CEA y del propio THOA, respaldados por un trabajo intelectual que ya había posicionado aproximaciones analíticas identificadas como indígenas y más específicamente como aymaras, en las que se distinguen claramente conceptos como colonialismo, descolonización, Qollasuyu y ayllu, articulados en un proyecto político de restitución andino-aymara.

Rivera Cusicanqui participa activamente de estas corrientes de pensamiento y de estos esfuerzos institucionales, sobre todo de la construcción de un lugar de enunciación que es pública e intelectualmente reconocido como aymara, desde el cual piensa y escribe hasta hoy. Más que una exponente de este fenómeno, en la obra de Rivera encontramos contribuciones y búsquedas que la hacen un punto de referencia obligado, no solo por los contenidos, sino también por las tensiones que la atraviesan, las que trataré de abordar en las páginas que siguen, pues remiten a los lectores nuevamente al complejo escenario andino y boliviano. Voy a partir describiendo y analizando su visión histórica de Bolivia, para finalmente abordar la forma en que ella se autorrepresenta, terreno en el que se sitúan las tensiones señaladas.

Para esta autora, su país natal no es solamente un país dependiente, como se estilaba decir en los años sesenta. Más profundo que eso, Bolivia es un país colonizado, en cuyo interior se encuentran vigentes formas de opresión que tienen su génesis en la Colonia temprana, un sistema de dominio que enriqueció y dio poder a una casta europea, posición que actualmente ocupa la élite criollo-mestiza que, según su aproximación, representa el polo occidental. Este polo se opone a otro andino, conformado por la gran mayoría india y chola, objeto de un colonialismo interno. De esta constatación se desprenden oposiciones como Qollasuyu/Bolivia, ayllu/sindicato y, de manera más amplia, subalternos/élite, un modelo de análisis binario que está

presente en todos sus trabajos, los que se caracterizan por la oposición entre el mundo andino y el mundo occidental-moderno, en el que la autora toma partido por el primero.

En "La raíz: colonizadores y colonizados", un largo ensayo de 1993 que es clave en su trayectoria, la autora formula varias tesis de peso. Una de ellas se fundamenta en la teoría del colonialismo interno que elaboraron, con distintos aportes, los autores mexicanos Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen, y que sirve a Rivera para entender la relación que se da en Bolivia entre modernidad y tradición. Para ella, no existe una relación de secuencia cronológica, sino una coexistencia determinada por un proyecto de dominio que se readecua de tiempo en tiempo. El elemento principal es un colonialismo que la autora sitúa en el plano de la larga duración, articulado en distintas épocas con otros horizontes más restringidos: el liberalismo, a partir de la Independencia, y el populismo, a partir de la revolución de 1952: "*Estos horizontes recientes han conseguido tan sólo refuncionalizar las estructuras coloniales de larga duración...*"<sup>24</sup> Es la élite, en su afán colonizador, la que busca perfeccionar su sistema de dominio, pasando del pacto colonial con los indios (tributo a cambio de ciertas prerrogativas políticas y territoriales) a la búsqueda del despojo total desde la Independencia.

El otro polo en esta estructura de poder lo constituyen los indios, nombrados como tales por los colonizadores, pero que antes de la conquista constituían una sociedad multiétnica. La colonización desencadenó procesos homogeneizadores que modificaron radicalmente ese panorama; entre ellos se puede mencionar el surgimiento de una identidad aymara, fechada por la autora a fines del siglo XVIII: "*...fue la experiencia colonial la que produjo su forzada unificación, en la medida en que homogeneizó y degradó una diversidad de pueblos e identidades al anonimato colectivo expresado en la condición de indio, es decir, de colonizado*"<sup>25</sup>.

Una situación totalmente opuesta a la que se vivía en el antiguo Tawantinsuyu, que ella señala como un Estado multiétnico, aunque no niega el hecho de que antes de la llegada de los españoles la situación política no era ideal ni mucho menos tranquila (los incas fueron colonizadores con los aymaras y éstos con los urus).

Desde el momento en que se configura el hecho colonial, las sociedades indígenas inician un proceso violento de transformaciones, marcado por el sometimiento y por la resistencia. Incluso en esta última, la autora rastrea estas transformaciones, presentes en las formas de lucha, las demandas y las negociaciones. A pesar de este proceso aculturador, Rivera Cusicanqui ve en todos los movimientos y prácticas de resistencia una tendencia anticolonial que para ella constituye el principal aporte de los movimientos indígenas, pues se han instalado en la dimensión más profunda del conflicto que articula la historia de la región andina. De esta manera fundamenta en

<sup>24</sup> Silvia Rivera. "La raíz: colonizadores y colonizados". Xavier Albó y Raúl Barrios (coord.) *Violencias encubiertas en Bolivia*, Vol. 1. Cultura y política, CIPCA-Aruwiyiri, La Paz, 1993, p. 30.

<sup>25</sup> Silvia Rivera, *op. cit.*, 1993, p. 36.

la larga duración el proyecto que hoy enarbolan los intelectuales aymaras y quechuas, que consiste precisamente en la descolonización cultural y política.

El proceso de aculturación que identifica es clave para comprender el mapa de las identidades étnicas que se configura en Bolivia, aquel que para Rivera articula las relaciones sociales y condiciona la estructura política. Este proceso tiene como su punta de lanza a las élites indígenas, de ahí la importancia que otorga al estudio de los cacicazgos, que ella hizo en su primera etapa a través del método histórico (revisión de la documentación colonial), pues fue una de las instituciones más permeables a los cambios introducidos por la colonización (Rivera 1978a y 1978b). De esta manera, se unen en su análisis la cultura con la historia, pues la situación colonial condiciona el desarrollo de los procesos culturales (no sería un desarrollo libre y espontáneo de la cultura). Ya en el período colonial estas élites, constituidas por los curacas y sus familias, aparecen como los representantes políticos, los mediadores y los traductores del mundo indígena. Pero el costo de esa posición fue la aculturación que se rebela en los discursos, en las prácticas de negociación y en la incorporación de la escritura, que desde entonces los acerca a los términos occidentales de los colonizadores. Fenómeno que opone a las prácticas del resto de los indígenas, articulada por códigos rituales y simbólicos.

En este análisis, el concepto de aculturación ya se avizora problemático, pues refiere a una pérdida irremediable y a un distanciamiento entre estas élites y el resto de los indígenas, a pesar de que son precisamente las élites –reconfiguradas en distintos períodos– las que juegan un rol fundamental en los movimientos de resistencia (sin ir más lejos, el propio José Gabriel Tupac Amaru). Una importancia que Silvia Rivera reconoce, aunque al mismo tiempo los hace depositarios de un tipo de occidentalismo que en sus trabajos se vuelve estigma, producto de la asociación indisoluble que establece entre Occidente, modernidad y élite, tríada a la que posteriormente agregará el patriarcado. Esto se deriva de un modelo conceptual en el que si bien aporta considerablemente a la distinción entre cultura e historia, no hace lo mismo con respecto a la cultura y la identidad, un problema que se repite en el presente, en un hecho que tampoco se le escapa, como lo es el que los dirigentes del movimiento aymara se ubiquen en el extremo de esa occidentalización, pues se trata de generaciones urbanas y escolarizadas (Rivera 1993, p. 49). Una tensión que está presente en todos sus trabajos y que, como se verá más adelante, involucra a la propia autora.

De lo anterior se desprende una visión nada ideal del mestizaje, uno de los temas más estudiados por Rivera Cusicanqui y en el cual yo veo planteamientos propositivos y, al mismo tiempo, provocadores. Para ella, el mestizaje es el resultado de todo el proceso de colonización y, por lo mismo, es depositario de todos sus conflictos y de todas sus contradicciones. El mestizo sería, por lo tanto, la prueba viviente del colonialismo: "*La emergencia del fenómeno mestizo en los Andes forma parte del proceso más global de desquiciamiento del mundo indígena, que se inicia con el pachakuti de 1532*"<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> Silvia Rivera, *op. cit.*, 1993, p. 62.



Con apreciaciones como ésta, Rivera se opone a una larga tradición en América Latina que, con variables, ha visto en el mestizaje el camino de liberación y prosperidad para las naciones del continente, entendiendo el mestizaje como una síntesis armónica de lo mejor de cada raza y cultura, una idea que animó proyectos nacionales durante buena parte del siglo XX; basta recordar nombres como el del chileno Nicolás Palacios y los mexicanos Manuel Gamio y José Vasconcelos. En este tema, Rivera también se opone al nacionalismo revolucionario que se instaló como discurso oficial en Bolivia tras la revolución de 1952, que apelaba al mestizo como el gran sujeto histórico, cuya misión era dirigir los destinos de la nación refundada (Rivera 1993, p. 59). Lo cierto es que el carácter hegemónico de estos discursos no ha resuelto el hecho de que el mestizo sea una figura difícilmente digerible en la región andina; ello explica que Rivera prefiera reconocer vínculos con la literatura, donde el mestizo es un personaje siempre problemático, un sujeto desdichado, violento, solitario e incluso traidor (la autora recuerda a José María Arguedas, donde el cholo desleal es el opuesto del indio estoico).

En el ámbito político, el mestizaje tampoco es visto con buenos ojos por el movimiento aymara, por lo menos en el nivel de su dirigencia y de la ideología que lo acompaña desde principios de los años setenta; me refiero al indianismo, que se caracteriza por la oposición radical entre indios y *q'aras* (blancos). Todo esto ha significado para la autora que el estigma del mestizo sea también su propio estigma, pues el origen de su familia y sobre todo la posición social que detenta, son marcas que en este contexto particular le han puesto límites para adscribirse de manera libre a una identidad aymara. De hecho, en algunos pasajes, que son pocos y prácticamente se reducen a este ensayo de 1993, se identifica como una intelectual mestiza, pero oponiendo permanentemente esta condición cultural a una identidad política aymara de la cual desea apropiarse. Cito las palabras de Rivera:

“...yo viví la paradoja de los 70 asumiendo de un modo curioso este dilema: estaba en tren de adoptar una identidad política katarista, pero no dejaba de reconocer que mi identidad cultural era mestiza”<sup>27</sup>.

“De todas maneras, eso eludía el tema central: ¿cómo es que podía ser mestiza, castellano hablante y sentirme a la vez tan profundamente interpelada por la causa katarista, que aparentemente me negaba y excluía?”<sup>28</sup>.

A mi juicio, este es el conflicto que articula su obra, de ahí mi interés por abordarlo, camino que concluye en una lectura distinta a la que hace Walter Mignolo (2002), quien toma estas palabras de Rivera sin escudriñar en el problema que encierran, pues a mi juicio no se trata de un cierre identitario sino del inicio de una búsqueda<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Silvia Rivera, *op. cit.*, 1993, p. 56.

<sup>28</sup> Silvia Rivera, *op. cit.*, 1993, p. 57.

<sup>29</sup> El análisis de Mignolo no profundiza en esta autorrepresentación, producto de un estudio en el que el contexto político, social e intelectual de Bolivia aparece solo como referencia marginal.

Por mi parte, sostengo que en toda su escritura, Rivera Cusicanqui se representa como una intelectual aymara y como parte de ese amplio segmento colonizado opuesto a una élite occidental que presume de moderna, aunque sin eludir la fractura que lo recorre y que se expresa en los distintos niveles de mestizaje. Así, aun con desolación, la autora se siente y se describe como parte de ese cuerpo indígena fragmentado, como se puede ver en el siguiente pasaje donde la autora se refiere a una marcha indígena que arriba a La Paz en octubre de 1990:

“...fuimos espontáneamente a recibir y dar encuentro a nuestros hermanos del oriente, en una fiesta multiétnica que no pudo ser dominada ni desvirtuada por el país oficial de terno y corbata. La unión de las partes fragmentadas del cuerpo indígena –unión tónica, desde las profundidades del tiempo-espacio– pareció vislumbrarse, o al menos así lo percibimos la mayoría de los presentes, como un pachakuti, un vuelco cósmico, que irrumpía nuevamente como un rayo en el cielo despejado del tiempo lineal”<sup>30</sup>.

Afirmaciones como estas representan su búsqueda de la indianidad, objetivo que alcanza en gran medida con la construcción de un lugar indígena desde el cual produce este y otros trabajos, los que se caracterizan por plantear opciones extremas para Bolivia y por quedarse con una de ellas, aquella que en su opinión representa a la mayoría india y chola que vive y resiste desde una matriz cultural andina. Esta opción explica sus desplazamientos en el lenguaje, tratando de incorporar conceptos andinos y de articular sus reflexiones en torno a ellos.

Como ya lo adelanté, esta dificultad se deriva de la condición social de la autora, pues Silvia Rivera procede de una familia de curacas aymaras de la localidad de Pakaxi, dedicada a una actividad comercial próspera como lo era la arriería desde tiempos coloniales. Una familia que formaba parte de aquella élite indígena que para ella constituyó el sector social más proclive a la aculturación y que en este caso particular la autora documenta con sus investigaciones en el archivo que posee la familia Cusicanqui, las que datan de la época de *Avances*. En ese entonces, constató estrategias de alejamiento de su familia en relación con el resto de los indios tributarios, acción que ella califica como intentos de “blanqueamiento”. A ello se suma su historia personal, marcada por su formación universitaria, algo que en este modelo de análisis la aproxima al mundo occidental y moderno que oprime a los indios y a los cholos.

---

Contrario a ello, aquí afirmo que la escritura de Silvia Rivera no puede analizarse de manera aislada, sino en relación con la emergencia katarista y con los intelectuales aymaras, principalmente historiadores, con quienes participa en la construcción de ese lugar indígena y aymara al interior de las disciplinas. Walter Mignolo. “El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui”. Daniel Mato (comp.), *Estudios y otras prácticas intelectuales en Cultura y Poder*. Caracas: CLACSO, 2002.

<sup>30</sup> Silvia Rivera, *op. cit.*, 1993, p. 53.

Pero estos alcances biográficos, en lugar de ser una respuesta al problema, hacen que surjan nuevas dudas, pues si la propia autora reconoce en los dirigentes aymaras, en los intelectuales indianistas y en los militantes de estos movimientos una condición mestiza muy similar a la de ella, producto de su paso por la escuela, por la universidad y por la ciudad, ¿qué le impide a ella entonces una opción más libre que aquella medio oculta que nos muestra en su escritura? Tal vez la respuesta esté en su posición social elevada que hace más evidente la distancia con la mayoría india y chola a la que ella apela, la que no es producto de un ascenso personal, sino que fue heredada por una familia reconocida, algo que queda más expuesto por la paradoja que impuso el indianismo, donde indio (pobre) y mestizo (rico) son términos excluyentes. Como una intelectual comprometida con su entorno y con la causa katarista, no podía contradecir, al menos públicamente, estos planteamientos, además, porque buena parte de ellos eran también sus propias conclusiones como socióloga e historiadora. Ello explica la ambigüedad que aflora cuando se ve en la necesidad de definirse de acuerdo con el mapa étnico vigente en Bolivia, momento en que se describe como mestiza, aunque en todos sus trabajos se mimetiza con la causa indígena, con sus problemas y sus búsquedas.

Esto no significa que Rivera Cusicanqui carezca de aquella distancia que destacó en el caso de José Ancán, pues en muchos de sus trabajos se deslizan críticas hacia el movimiento aymara y hacia los movimientos indígenas de distintos períodos. Por ejemplo, en un artículo que se publicó por primera vez en el año 1997, y que titula “La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”, donde ya se dejan notar las influencias del Grupo de Estudios Subalternos de la India<sup>31</sup>, cuyas propuestas le permiten profundizar su crítica a la élite boliviana y articular otra, esta vez a los dirigentes del movimiento aymara. En este trabajo, sostiene que el mundo indígena y cholo corresponde a los subalternos de Bolivia, el que lejos de ser homogéneo, posee sus propias asimetrías, graficando esta idea con la dicotomía entre hombres indígenas y mujeres indígenas, siendo esta última el sujeto subalterno por excelencia de la región andina. Para ella, los hombres indígenas son favorecidos por un sistema de jurisdicción moderno que sería en sí un proceso masculino y letrado, de ahí que los hombres –y en esto toca directamente a la dirigencia de los distintos movimientos– se inscriban en la esfera de lo público, de

<sup>31</sup> Silvia Rivera, junto a su colega boliviana Rossana Barragán, es pionera en la introducción de esta corriente a la región andina, y probablemente también de Latinoamérica. Ambas son compiladoras del libro *Debates Post Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, publicado en La Paz en 1997, que reúne los trabajos más emblemáticos del grupo. Lo interesante de este libro es que las compiladoras se sitúan en el contexto boliviano y latinoamericano, señalándose como tributarias de las tradiciones intelectuales surgidas en el continente, lugar desde el cual proponen el inicio de un diálogo “sur-sur” con la región sur-asiática, criticando el paso de estas teorías por la academia norteamericana, incluyendo a los intelectuales latinoamericanos que trabajan en ella. Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (comp.). *Debates Post Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Editorial Historias, Ediciones Aruwiyiri-THOA, SEPHIS. 1997, pp. 11-19.

las negociaciones, de las leyes, de las demandas dirigidas al Estado y de la escritura. Por lo tanto, las luchas indígenas han relevado su dimensión urbana y política, en detrimento de aquella rural y cultural, más cotidiana, que protagonizan las mujeres: “Y por eso es que su lucha, en general, tendió a eclipsar las más silenciosas y cotidianas prácticas de resistencia de las mujeres, poniendo en escena una noción del derecho que enfatiza la territorialidad (es decir, la versión masculina y letrada) del universo indígena”<sup>32</sup>.

Esto le permite sustentar la idea de que las mujeres indígenas serían ajenas a la política occidental y patriarcal del presente, lo que las opone a la parte masculina del movimiento indígena, más proclive a la aculturación impulsada por un Occidente que toca primero a las élites y a los hombres. Esta dicotomía hombre/mujer señala a las mujeres como depositarias de una mayor otredad con respecto a la sociedad occidental, pues se inscriben en la esfera de la oralidad, del ayllu y en la cotidianeidad de la cultura andina.

En el trabajo más reciente que le conozco, Rivera reproduce estos argumentos cuando acuña definitivamente el concepto de multitud, que de alguna manera ya aparece en “La raíz: colonizadores y colonizados”, de 1993. Es un artículo en el que trata la crisis institucional que vivió Bolivia en octubre de 2003, cuyo título es “Metáforas y retóricas en el levantamiento de Octubre” (enero de 2004), donde las dicotomías modernidad/mundo andino y hombre/mujer alcanzan su máxima expresión, tal vez como producto de una coyuntura en la que se mezclaron la rabia y el entusiasmo (estado de ánimo que comparte con otros intelectuales aymaras que escribieron sobre la crisis, como el historiador Carlos Mamani Condori). Ella habla de una multitud compuesta por cholos, indios y, sobre todo, mujeres de ambas condiciones culturales, todos ellos unidos por una relación de subalternidad con respecto a la élite. Aquí, el concepto de subalterno le sirve a Rivera para nombrar a los *otros* de Occidente, de la modernidad y del Estado, marcados por una oposición cultural pero también política contra el orden colonial y su actual versión neoliberal. La multitud es para Rivera el momento en que participan y se levantan todos los colonizados, protagonistas verdaderos que sin embargo desaparecen a la hora de la negociación política, pues esta responde (siempre) a los códigos masculinos y letrados. Ella posee una ética del levantamiento, otra lógica de acción política, una conciencia colectiva que se expresa en las calles, borrando los límites de lo privado y lo público, donde las mujeres asumen el rol protagónico, al desdibujar los límites impuestos por la modernidad, a la que finalmente se terminan acercando los dirigentes del movimiento indígena (Rivera 2004, p. 2).

Concluyendo este análisis, creo que la obra de una intelectual como Silvia Rivera Cusicanqui encierra una paradoja que la propia autora señala, aunque no la enfrenta

<sup>32</sup> Silvia Rivera. “La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia”. *Aportes Andinos* N° 11. Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar, octubre, 2004, p. 5. Originalmente publicado en *Temas Sociales. Revista de Sociología U.M.S.A.* N° 19, La Paz, mayo, 1997.

y que se refiere al hecho de que los indios de hoy no son los indios de ayer, aquellos que encontraron los colonizadores en el siglo XVI. Ello porque han vivido un proceso de occidentalización marcado por una situación colonial en que ellos ocuparon la posición de colonizados, que los llevó a emprender movimientos de adaptación para enfrentar este nuevo escenario. Producto de ello, los indios de hoy dan vida a tipos de cultura que a menudo chocan con discursos que postulan la continuidad absoluta con los indios de ayer, los que se caracterizan por trazar un concepto atemporal de cultura, de límites claros y distinguibles, divorciado de la historia. Discursos que José Ancán discute con pasión, pues en ello se juega la posibilidad de su propia indianidad, algo que en el caso de Silvia Rivera resulta mucho más problemático, producto de los obstáculos que le impone tanto el contexto boliviano como algunas de sus convicciones, pero que de todas maneras no han cancelado su búsqueda. Ella es la que permite a Rivera Cusicanqui formular preguntas cruciales, como aquella de qué significa a estas alturas de la historia ser indio. La respuesta que da es la que le permite sentirse parte de una “multitud” aymara, andina y anti-occidental, pues no sería otra cosa que una posición política contraria al colonialismo (Rivera 1993, p. 56), la misma a la que ella ha dirigido la totalidad de sus esfuerzos intelectuales.

### *Desplazamientos, subversiones y búsquedas. Apuntes para una conclusión provisoria*

Una de las características más notables de este tipo de intelectuales indígenas es su formación disciplinaria, más que el uso de la escritura, que como señalé al inicio, ha estado presente en las sociedades indígenas desde hace varios siglos. Sin embargo, es en estas disciplinas donde se pueden advertir desplazamientos importantes que se derivan de la posición política que implica la construcción de un lugar propio. Su uso consciente como parte fundamental de un proyecto político (más amplio que el trabajo disciplinario y la presencia en el campo intelectual) introduce las variantes que a continuación señalo, y que tienen como contexto la crisis ideológica y de las grandes teorías, un terreno propicio para transgredir las definiciones más cerradas y científicas de la historia y las ciencias sociales.

Un primer desplazamiento tiene que ver con la posición que asume el investigador frente a su objeto de estudio, pues el intelectual indígena pasa de la observación distante o de la mera solidaridad, a ser un sujeto que se involucra en la medida en que el proceso estudiado forma parte de su propia historia. Por ello manifiesta de manera libre sus intereses, interviene en los debates políticos y propone alternativas para el futuro. Es más, argumenta la necesidad de esta toma de partido, legitimando la existencia del intelectual indígena como una representación propia frente a disciplinas que se han desarrollado desde una matriz colonial y de espaldas a las sociedades indígenas.

Lo anterior transgrede no solo el principio de objetividad científica, sino también el de la temporalidad que caracteriza al relato histórico; esto, al señalar

abiertamente que el estudio del pasado persigue fundamentar un proyecto para el presente<sup>33</sup>. De esta manera, los autores a los que me he referido y que traté de representar a través de José Ancán Jara y Silvia Rivera Cusicanqui, asumen el potencial político de la actividad intelectual y el de las propias disciplinas, con el objetivo de disputar los relatos coloniales que continúan vigentes, con la salvedad de que en esta etapa contemporánea los indios –a través de sus intelectuales– están en condiciones de discutirlos y de oponer otras representaciones. De ahí la inclinación por áreas del conocimiento que les permiten establecer un control sobre el pasado, como un punto de partida para una contribución específica a un proyecto de memoria fundado en el presente, en la cultura y en la política (Candau 2001). Así, la figura del intelectual indígena se opone a la mirada colonizadora de otros períodos, respondiendo a la necesidad de una representación propia, de un retrato elaborado por miembros de estas sociedades, comprometidos con su destino, que les permita pasar de ser un colectivo nombrado, inferiorizado y exotizado, a otro que es capaz de nombrarse en el espacio público y de interpretarse de acuerdo con sus intereses.

Es aquí donde tienen cabida la crítica que ellos hacen a las disciplinas y los desplazamientos ya mencionados, expresados en un estilo de narración que asume sin complejos su protagonismo (opuesto a esa narración en tercera persona tan característico de la historiografía); en las citas de autoridad que buscan reposicionar a los testimoniantes indígenas, los del pasado y los de hoy; en la desautorización de algunas categorías, como aquella de etnia, porque les resulta atemporal y apolítica; en la búsqueda de conceptos y modelos teóricos afines, como el ya consolidado colonialismo interno o, más recientemente, los estudios subalternos.

En este sentido, el trabajo de José Ancán tiene como propósito la apropiación y liberación de los mapuches aprisionados por la escritura dominante, sosteniendo que la etnografía no es neutra, y que el testimonio no garantiza verdad alguna, como lo constata en el caso de los mapuches mediados por intelectuales no indígenas desde fines del siglo XIX y primera mitad del XX, cuyos relatos fueron usados para justificar el impulso civilizatorio. Una reflexión como esta tiene impacto directo en la concepción de la disciplina histórica y su concepto pivote: el de *fuentes*, a la que nuestro autor ya no mira como un recipiente de datos (ni siquiera después de superar la “crítica interna y externa”, como lo establece el canon), sino como un entramado de poder en el que se filtran otras voces, siendo el desmontaje de este entramado el propósito de su metodología. Por su parte, los trabajos de Silvia Rivera Cusicanqui plantean la necesidad de una historia, una antropología y una arqueología hecha por aymaras (Capriles 2003), y postula la historia oral como un recurso metodológico que permitiría el control sobre testimonios que hasta hace pocos años alimentaban la etnografía y un conjunto de relatos colonialistas, dando un contenido epistemológico

<sup>33</sup> Esto no quiere decir que la historia y otras disciplinas afines carezcan de estas proyecciones, que de hecho han estado presentes, aunque encubiertas tras la presunción de objetividad científica (Colmenares 1987).

y político a lo que para otros suele ser una mera técnica. Lo que hacen los intelectuales indígenas a través de este tipo de planteamientos es interrogar e interrogarse por el lugar desde el cual se construye conocimiento, y por el sujeto que emprende esa tarea, ambos de vital importancia en el resultado final.

Para José Ancán, ese proyecto de recopilación y edición de testimonios (tanto orales como de aquellos rastreados en los archivos), así como la relectura de las obras etnográficas, contiene un movimiento de “subversión” que se realiza en el espacio de la escritura (Ancán 2002a). Con él busca hacer justicia a los mapuches que colaboraron en las obras de Tomás Guevara y Ernesto de Moesbach, instalando a algunos de ellos en la posición de coautores, y relevando a quienes entregaron sus testimonios, ejercicio que le permite postular el carácter polifónico de esas obras. Al mismo tiempo, propone la realización de relatos de similar envergadura para retratar a la sociedad mapuche contemporánea, ese *hoy* en el que el propio autor se sitúa, con la salvedad de que ahora sean obras hechas por indígenas que ocupen las posiciones de testimoniantes, recopiladores y narradores, cuyo control editorial les permita ser un aporte a ese proyecto de rearticulación política, algo en lo que Silvia Rivera ha hecho avances notables junto a otros intelectuales aymaras a través de “Aruwiyiri”, la editorial del THOA, cuyo nombre significa, sugerentemente, “el que incendia la voz”. Así entienden estos autores la escritura indígena de fines del siglo XX, como una forma de torcer el destino de la asimilación, ese que señaló el viejo Pascual Coña en el umbral de su muerte: “*Cuando anotadas con las letras decididas por todos, acompañemos con otras crónicas salidas de la mano de otros escritores, quizás revertiremos en más de un sentido la amargura de las últimas palabras de Coña; entonces su alma sonreirá satisfecha al otro lado del tiempo*”<sup>34</sup>.

Intelectuales como los que acabo de referir constituyen una de las tantas paradojas de la historia latinoamericana, pues el acceso a la educación y la especialización profesional constituye el extremo de la integración para los indígenas, por lo menos en los términos en que ésta les había sido planteada durante gran parte del siglo XX, cuando integración era entendida como sinónimo de asimilación. Sin embargo, ese extremo es el lugar donde hoy se constituye un tipo de intelectual que se propone precisamente lo contrario: retratar la diferencia de las sociedades indígenas.

### Bibliografía

Albó, Xavier. “Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile”. Morin, Françoise y Santana, Roberto (edit.), *Lo transnacional. Instrumento y desafío para los pueblos indígenas*. Quito: Ediciones Abya Yala, Quito, 2002, pp. 85-146.

<sup>34</sup> José Ancán, *op. cit.*, 2002b, p. 14.

- Ancán, José. Prólogo "Acerca de 'Autonomía o ciudadanía incompleta' en Isabel Hernández". Hernández, Isabel. *Autonomía o ciudadanía incompleta. El Pueblo Mapuche en Chile y Argentina*. CEPAL, Pehuén Editores, 2003, pp. 23-28.
- \_\_\_\_\_. "Estudio preliminar 'Historias de familias'. Restitución de autoría, voces de independencia, memorial de una derrota, antecedente para lo que vendrá". Guevara, Tomás y Mañkelef, Manuel. *Kiñe mufu trokiñche ñi piel. Historias de familias. Siglo XIX*. CEDM Liwen, Temuco. Santiago de Chile: CoLibris Ediciones, 2002a, pp. 7-28.
- \_\_\_\_\_. "Pascual Coña. El hombre tras el muro de palabras". *Lonco Pascual Coña Ñi Tuculpazugun. Testimonio de un cacique mapuche*. Texto dictado al padre Wilhelm de Moesbach. Santiago de Chile: Pehuén Editores, 2002b (1930), pp. 7-14.
- \_\_\_\_\_, y Calfío, Margarita. "El retorno al País Mapuche. Preliminares para una utopía por construir". *Liwen*, N° 5. Temuco: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, 1999, pp. 43-77.
- \_\_\_\_\_. "Rostros y voces tras las máscaras y los enmascaramientos: los mapuche urbanos". *Actas del Segundo Congreso Chileno de Antropología*, Tomo I. Santiago: Colegio de Antropólogos de Chile, 1997, pp. 307-314.
- Antillanca, Ariel; Cuminao, Clorinda y Loncón, César. *Escritos mapuches (1910-1999)*. Santiago de Chile: Consejo Nacional del Libro y la Cultura, 2000.
- Bello, Álvaro. "Intelectuales Indígenas y Universidad en Chile: Conocimiento, Diferencia y Poder entre los Mapuches". Austin Henry, Robert (comp.), *Intelectuales y educación Superior en Chile. De la Independencia a la Democracia Transicional 1810-2001*. Santiago: CESOC, 2003, pp. 67-99.
- Bourdieu, Pierre. *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba, 2000 (1999).
- Bustos, Mario, Director del Departamento de Comunicaciones de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador-CONAIE, entrevista a Daniel Mato, Universidad Central de Venezuela, Quito, 13 de junio, 2001.
- Candau, Joel. *Memoria e Identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2001 (1998).
- Capriles, José. "Arqueología e identidad étnica: el caso de Bolivia". *Chungará*, Revista de Antropología Chilena, Vol. 35, N° 2. Arica: Universidad de Tarapacá, 2003, pp. 347-353.
- Colmenares, Germán. *Las convenciones contra la cultura. Ensayos sobre la historiografía hispanoamericana del siglo XIX*. Bogotá: TM Editores, 1987.
- Foerster, Rolf y Vergara, Jorge I. "Etnia y nación en la lucha por el reconocimiento. Los mapuches en la sociedad chilena". Gundermann, Hans; Foerster, Rolf y Vergara, Jorge I. *Mapuches y aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos*. Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales, Serie de Investigación. Santiago: RIL Editores, 2003.
- Foucault, Michel. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial, 1988 (1972).
- Gramsci, Antonio. *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2000.
- Gruzinski, Serge. *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós, 2000 (1999).



- Gutiérrez Chong, Natividad. *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*. Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM. México D.F.: Editorial Plaza y Valdés, 2001.
- Jiménez Turón, Simeón. "Tüweyemu-Dirigente". *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*. México: Nueva Imagen, Serie Interétnica, pp. 207-209, 1979.
- Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, Instituto del Libro, 1970 (1923).
- Marhikewun, R. "Independencia de Chile versus dependencia mapuche". Bristol, 10 de octubre, 2000. En página web del Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu.
- Marimán, José. "El nacionalismo asimilacionista chileno y su percepción de la nación mapuche y sus luchas". Denver, USA, junio, 2000. En página web del Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu.
- Marimán, Pedro. "La diáspora mapuche: una reflexión política". *Liwen* N° 4. Temuco: Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen, pp. 216-223, 1997.
- Martínez, José Luis. "La construcción de identidades y de lo identitario en los estudios andinos (ideas para un debate)". Martínez, José Luis (edit.), *Identidades y sujetos. Para una discusión latinoamericana*. Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, Serie Estudios, pp. 89-112, 2002.
- Menard, André. "La escritura y el resto (el suplemento mapuche)". *Revista de Historia Indígena* N° 8. Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, pp. 57-88, 2004.
- Mignolo, Walter. "Descolonización epistémica y ética. La contribución de Xavier Albó y Silvia Rivera Cusicanqui a la reestructuración de las ciencias sociales desde Los Andes". *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 7, N° 3, septiembre-diciembre, 2001, pp. 175-195.
- \_\_\_\_\_. "El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui". Mato, Daniel (comp.), *Estudios y otras prácticas intelectuales en Cultura y Poder*. Caracas: CLACSO, 2002.
- Montecino, Sonia y Foerster, Rolf. *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*. Santiago de Chile: Centro de Estudios de la Mujer, 1988.
- Pavez, Jorge. "Mapuche ñi nutram chilkatun/Escribir la historia mapuche: estudio poslaminar de Trokinche mufu ñi piel. Historias de familias. Siglo XIX". *Revista de Historia Indígena* N° 7. Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, 2003, pp. 7-53.
- Rojo, Grinor; Salomone, Alicia y Zapata, Claudia. *Postcolonialidad y nación*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2003.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la Historia y el Olvido*. Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. "El Mallku y la sociedad colonial en el siglo XVII: el caso de Jesús de Machaca". *Avances. Revista Boliviana de Estudios Históricos y Sociales* N° 1. La Paz, febrero 1978a, pp. 7-27.

- \_\_\_\_\_ y Platt, Tristan. "El impacto colonial sobre un pueblo Pakaxa: la crisis del cacicazgo en Caquingora (Urinsaya), durante el siglo XVI". *Avances. Revista Boliviana de Estudios Históricos y Sociales* N° 1. La Paz, febrero 1978b, pp. 101-120.
- \_\_\_\_\_. "La expansión del latifundio en el altiplano boliviano: elementos para la caracterización de una oligarquía regional". *Avances. Revista Boliviana de Estudios Históricos y Sociales* N° 2, Sección Documentos. La Paz, noviembre 1978c, pp. 95-117.
- \_\_\_\_\_ y Lehm, Zulema. *Los artesanos libertarios y la ética del trabajo*. La Paz: Ediciones del THOA, 1988.
- \_\_\_\_\_. "La raíz: colonizadores y colonizados". Xavier Albó Raúl Barrios (coord.), *Violencias encubiertas en Bolivia*. Vol. 1, Cultura y política. La Paz: CIPCA-Aruwiyiri, 1993, pp. 25-139.
- \_\_\_\_\_. "La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia". *Aportes Andinos* N° 11, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador, octubre, 2004 (versión electrónica).
- \_\_\_\_\_ y Barragán, Rossana (comp.). *Debates Post Coloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Editorial Historias, Ediciones Aruwiyiri-THOA, SEPHIS, 1997.
- \_\_\_\_\_. "Metáforas y retóricas en el levantamiento de Octubre". *Aportes Andinos* N° 8. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, enero, 2004 (versión electrónica). También en *RevistaE / Bolivian Studies Journal* Vol. 4, febrero de 2004.
- Said, Edward W. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama, 1996a (1993).
- \_\_\_\_\_. *Representaciones del intelectual*. Barcelona: Paidós, 1996b (1994).
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "¿Puede hablar el sujeto subalterno?" *Orbis Tertius*, Año III, N° 6. Buenos Aires, 1998 (1988).
- Varese, Stefano. "¿Estrategia étnica o estrategia de clase?" *Indianidad y descolonización en América Latina. Documentos de la Segunda Reunión de Barbados*. México: Editorial Nueva Imagen, Serie Interétnica, 1979, pp. 357-372.
- Zapata, Claudia. "Descolonización y diferencia. El proyecto de los intelectuales indígenas". 2004, inédito.
- \_\_\_\_\_. "Origen y función de los intelectuales indígenas". *Cuadernos interculturales*, Año 3, N° 4. Centro de Estudios Interculturales, Universidad de Valparaíso, enero-junio, 2005, pp. 65-87.
- \_\_\_\_\_. "Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuches". 2005, en evaluación.