



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Escuela de Postgrado

# **INTELECTUALES INDÍGENAS Y ARQUEOLOGÍA: DISCURSOS EN TORNO AL PASADO EN EL MUNDO AYMARA Y MAPUCHE**

Tesis para optar al grado de Magíster en Estudios Latinoamericanos

Pablo Antonio Arenas González

Profesora Guía: Claudia Zapata Silva

Santiago de Chile

2019

## ÍNDICE

Agradecimientos.....	3
Resumen.....	4
Introducción.....	5
Capítulo 1: Dos caras de la construcción y reconstrucción del pasado: proyectos nacionales y lucha anticolonial.....	9
“Quien controla el presente controla el pasado y quien controla el pasado controlará el futuro”.....	10
La reconstrucción del pasado en la lucha anticolonial.....	14
Capítulo 2: Dos voces del mundo aymara: arqueología, <i>nayrapacha</i> y la reconstrucción del <i>Qullasuyo</i> .....	20
Trayendo el pasado hacia el presente: historia oral, imagen y micropolítica andina.....	21
La reconstitución del <i>ayllu</i> y el rol de una arqueología india.....	41
Capítulo 3: Voces mapuches: descolonización y resistencia.....	60
Prácticas de descolonización desde el museo: un diálogo entre distintas perspectivas.....	63
El dato arqueológico dentro de una perspectiva mapuche.....	76
Capítulo 4: La reconstrucción de los pasados indígenas: el diálogo como una opción de futuro.....	90
Capítulo 5: Conclusiones.....	103
Bibliografía.....	111

## AGRADECIMIENTOS

Al concluir este largo proceso me gustaría agradecer a mi familia, en especial a mis padres, por su apoyo en todos los ámbitos, aporte invaluable durante la realización de esta investigación.

Así también, agradezco a mi profesora guía, Claudia Zapata, por su constante ayuda y motivación en el desarrollo de este trabajo. Por la revisión de mis escritos, la respuesta a numerosas interrogantes y por su respaldo permanente a través de las distintas etapas de la presente memoria.

De igual manera, a Leonel Delgado y José Luis Martínez, por sus valiosos comentarios en torno al proyecto inicial de esta tesis.

Por último, a mis amigos y compañeros, quienes continuamente aportaron palabras de ánimo y consejos, los cuales facilitaron mi labor. Agradezco especialmente a Cristian, Hugo, Daniela, Javiera, Camila, Renata, Hernán, Isidora, Renato y Samantha. A todos ellos, muchas gracias.

## RESUMEN

En la presente tesis se analiza la relación que existe entre los discursos en torno al pasado indígena, elaborados por intelectuales aymara y mapuche, y el conocimiento científico del pasado, generado especialmente a través de la Arqueología. En particular, se aborda el rol que cumple el conocimiento del pasado en el desarrollo, consolidación y fortalecimiento de la identidad étnica, así como en la construcción de la memoria indígena. Para ello se analizó, mediante sus obras escritas, el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui y Carlos Mamani, para el caso aymara, y de Juana Paillalef y José Millalén, para el caso mapuche. A partir de esto, se compararon y discutieron sus planteamientos, reconociendo las distintas formas en que el conocimiento del pasado se encuentra incorporado a las propuestas de estos intelectuales. Más específicamente, cómo interactúan con el dato arqueológico en torno a la “prehistoria” de sus pueblos. En base al trabajo realizado, identificamos que aquella interacción posee un carácter heterogéneo, evidenciándose opciones que van desde el total rechazo al saber científico hasta la estimulación del diálogo entre distintas formas de conocimiento. Dentro de aquel panorama, damos cuenta de aportes alcanzados al interior de la Arqueología, los que constantemente están siendo discutidos, considerados y reproducidos por parte de los intelectuales indígenas, incorporándolos en función de la interpretación del pasado que ellos y ellas han elaborado.

De igual manera, se entiende que la reconstrucción del pasado tiene un sentido trascendental dentro del pensamiento de los intelectuales indígenas, involucrando una definición y uso particular de la noción de pasado, poseyendo, además, una función relevante dentro de proyectos políticos de carácter anticolonial en los que se relaciona con aspectos de pertenencia territorial, organización, identidad y memoria.

## INTRODUCCIÓN

La presente investigación tiene como objetivo desarrollar una reflexión en torno al vínculo entre el discurso científico acerca del pasado, encarnado en parte en el trabajo arqueológico, y el pensamiento relativo al pasado prehispánico elaborado por parte de intelectuales indígenas contemporáneos.

En particular, los estudios que han pretendido abordar la relación entre el pasado arqueológico y la reconstrucción de la historia indígena, llevada a cabo por las mismas comunidades, han sido escasos en América Latina. Más aún, los primeros trabajos que abordaron dicha vinculación no provinieron de investigadores ligados a la Arqueología, si no a partir de reflexiones generadas por parte de intelectuales indígenas de otras disciplinas, los que durante la década de 1980 comenzaron a formular nuevas interrogantes en torno al rol de las Ciencias Sociales, especialmente la Antropología y Arqueología, en la reconstrucción del pasado y la memoria indígena. Entre aquellos autores destacan Silvia Rivera Cusicanqui y Carlos Mamani Condori, intelectuales aymara cuyo pensamiento constituye un eje central en la presente tesis.

Es a partir de la década de 1990, en general, cuando desde la Arqueología latinoamericana algunos pocos investigadores comienzan a desarrollar sus propias discusiones sobre este tema, reflexionando en torno al quehacer, rol y función del conocimiento generado, así como en base a la responsabilidad y compromiso que debiese manifestar la disciplina para/con las comunidades indígenas (Carrión et al. 2015). En nuestro país, es durante la segunda mitad de esta década donde encontramos los primeros trabajos académicos que abordan la relación entre Arqueología y comunidades, generándose además encuentros de diálogo, especialmente en las regiones del Norte Grande (Adán et al. 2001; Ayala 2007). Esta situación contrasta con otras zonas del país, como el territorio mapuche del Bío Bío y la Araucanía, donde la reflexión desde la Arqueología ha sido escasa, de la mano de una suerte de rechazo a llevar a cabo investigaciones en la zona -más allá de trabajos en el marco del sistema de evaluación de impacto ambiental-, o de interactuar con las diversas comunidades que habitan el territorio

ancestral del *Ngulumapu*, limitando la discusión teórica (Westfall 1998; Sierralta 2017; Ayala 2017) y, aún más, la labor práctica.

Frente a ello, algunas voces de intelectuales mapuche, tales como Juana Paillalef y José Millalén, han tratado el tema con mayor profundidad, estableciendo lineamientos concretos en torno a cuestiones como patrimonio, pasado, identidad y memoria indígena, ya sea directamente abordando aquellos aspectos o de forma tangencial. De esta manera, desde fines de la década de 1990 en adelante, han desarrollado una reflexión en la que se interpela directamente al conocimiento generado a partir de la disciplina arqueológica, pero a la que los arqueólogos han evitado referirse directamente.

En este diverso panorama, pensamos que es importante profundizar en cómo ha sido abordada, por parte de los cuatro intelectuales indígenas mencionados anteriormente, la relación con el conocimiento sobre el pasado elaborado por la Arqueología. Aquello se llevará a cabo pensando en la potencialidad del conocimiento sobre el pasado, y el valor de la Arqueología en la construcción y/o reconstrucción del mismo, fundamentalmente para los grupos subalternos. En ese sentido, como hipótesis, planteamos que la relación que han establecido los intelectuales indígenas con el conocimiento arqueológico, en función del pasado indígena que ellos y ellas han elaborado, involucra una selección y reinterpretación de ciertos elementos del relato científico. Esta selección respondería a un proyecto de memoria asociado con las luchas contemporáneas de los movimientos aymara y mapuche, en tanto la reconstrucción del pasado se ha configurado como una de las piedras angulares dentro de los procesos de descolonización y liberación.

Por otro lado, la elección de los cuatro autores se justifica por cuanto han desarrollado un interés político asociado a los movimientos indígenas de los cuales forman parte, en los que las reflexiones en torno al pasado han ocupado un lugar central. De igual manera todos ellos han abordado críticamente el conocimiento científico en torno al pasado, especialmente en relación a la

disciplina antropológica y arqueológica, a partir de sus prácticas y compromisos subyacentes, lo que posibilita llevar a cabo un análisis de esa interacción.

De este modo, la presente tesis se organizará en cuatro capítulos. El primero de ellos ahondará en algunos aspectos teóricos de nuestra investigación mediante la exposición del uso del pasado en la construcción de proyectos nacionales, así como en instancias de resistencia y lucha anticolonial. Esto nos permitirá presentar la relación entre Arqueología, identidad y memoria, específicamente a partir del pensamiento del intelectual martiniqués Frantz Fanon y del palestino Edward Said.

Posteriormente, presentaremos y analizaremos los discursos que los intelectuales aymara y mapuche seleccionados, han ido generando en torno a la Arqueología y a la importancia del pasado prehispánico para el presente de sus comunidades. Así, el segundo capítulo estará dedicado al análisis de la obra escrita de los pensadores aymara, Silvia Rivera Cusicanqui y Carlos Mamani Condori, mientras que en el tercer capítulo profundizaremos en los trabajos de los autores mapuche, Juana Paillalef y José Millalén.

En concreto, esta revisión se llevará a cabo considerando las ideas de Frantz Fanon y Edward W. Said, señaladas en el primer capítulo, centrándonos, especialmente, en la importancia que adquiere el pasado en la construcción de una memoria que se articula dentro de un proyecto político de liberación anticolonial. En ese sentido, creemos necesario explicitar que nuestra investigación abordará la memoria e identidad desde aquel prisma, por lo que evitaremos profundizar en aquellos conceptos desde los numerosos estudios y autores que han trabajado ambas temáticas, específicamente, en torno a lo étnico.

Finalmente, en el cuarto capítulo, discutiremos los planteamientos de los cuatro autores, resaltando diferencias y semejanzas. Para ello tendremos en cuenta la importancia del contexto socio-histórico en que dichas voces surgen. La comparación entre aquellos discursos nos permitirá reflexionar sobre las posibilidades y limitaciones del uso del conocimiento del pasado, tanto desde la

perspectiva de las demandas indígenas como desde el rol de la disciplina arqueológica. Por último, se propondrá, desde nuestro punto de vista, algunos elementos a tomar en cuenta en la construcción futura de una relación más estrecha y beneficiosa entre el saber científico y las perspectivas indígenas.

## CAPÍTULO 1

### DOS CARAS DE LA CONSTRUCCIÓN Y RECONSTRUCCIÓN DEL PASADO: PROYECTOS NACIONALES Y LUCHA ANTICOLONIAL

La discusión en torno al rol político que tiene el uso del conocimiento del pasado ha sido, durante las últimas décadas, un tema de interés constante dentro de las Humanidades y de ciertas disciplinas pertenecientes a las Ciencias Sociales, tales como la Antropología y la Arqueología, en las que el pasado posee un rol central como parte de su objeto de estudio. En ese sentido, la reflexión teórica de autores más cercanos a la Historiografía, tales como Eric Hobsbawm (2012 [1994], 2013 [1990]); Tony Judt (2012 [2005], 2011 [2010]); Benedict Anderson (1993 [1983]), entre otros; quienes han abordado en mayor o menor medida la importancia del pasado, especialmente en relación a la construcción de nación y al origen del nacionalismo; no corresponden a los únicos desarrollos intelectuales en torno al tema. Al contrario, durante las últimas décadas del pasado siglo XX se llevaron a cabo trabajos de mayor especificidad dentro de las disciplinas que mencionamos anteriormente, abordando y profundizando en la historia misma de estas ciencias, analizando y discutiendo, principalmente, el rol que han tenido, a lo largo de los años, en el desarrollo de los Estados nacionales.

Aquello ha configurado un panorama que, por otro lado, ha limitado, dentro de la disciplina arqueológica en particular, el estudio del conocimiento del pasado en relación al uso que pueden darle o le han otorgado los grupos subalternos, tales como las comunidades indígenas, clases populares, migrantes, entre otros; centrándose el análisis, en cambio, como hemos mencionado previamente, a contextos de carácter nacional (Kohl y Fawcett 1995).

En específico, se ha explorado y discutido sobre la utilización del conocimiento del pasado como una herramienta en la construcción de las “identidades nacionales”, principalmente a fines del siglo XIX y durante el siglo XX. Aquello incluye su manipulación e instrumentalización como sustento ideológico de

proyectos políticos de carácter refundacional, tales como fueron el Estado fascista italiano, el Tercer Reich alemán, entre otros.

En ese contexto, disciplinas tales como la Arqueología y la Antropología, no solo han representado la voz científica del estudio del pasado, sino que también han sido movilizadas y utilizadas en función de distintos proyectos de memorias, e inclusive en la construcción de discursos sesgados.

“QUIEN CONTROLA EL PRESENTE CONTROLA EL PASADO Y QUIEN CONTROLA EL PASADO CONTROLARÁ EL FUTURO” (George Orwell)

Como esbozamos anteriormente, la relación entre el conocimiento del pasado generado a través de la Arqueología y los proyectos políticos refundacionales, con claro énfasis en un discurso nacionalista, es de larga data. Se remontan, fundamentalmente, a los inicios científicos de la disciplina arqueológica en el contexto europeo de la segunda mitad del siglo XIX, marcado por la unificación del Reino de Italia y del Imperio alemán. En ese panorama, el pasado toma relevancia, en cuanto el nacionalismo utiliza como justificación principal la antigüedad de un grupo étnico en un determinado territorio (Hobsbawm 2013 [1990]; Kohl y Fawcett 1995; Tantaleán 2010); mediante una identidad materializada en objetos, construcciones, monumentos, entre otros. De esta forma, el estudio del pasado y en específico de la “prehistoria”, como parte de un proyecto político en mayor o menor medida explícito, pasó a ser un elemento fundamental en la construcción de un discurso identitario, el cual se plasmó como hegemónico a través de la acción de los grupos dominantes de cada nación.

El problema surge al momento en que dentro de tal contexto, se estimula un sentimiento de superioridad cultural o racial de uno de esos grupos étnicos o pueblos en relación a los otros, por parte ya sea de un movimiento político en específico o como parte de una ideología oficial del Estado-nación. Es allí cuando se manipula el conocimiento arqueológico a través de los objetos, ruinas, yacimientos, entre otros; con tal de justificar la dominación del pueblo “superior”

sobre los “inferiores”, principalmente afirmando una posesión territorial desde tiempos prehistóricos (Kohl y Fawcett 1995), en contraposición directa a aquellos otros pueblos.

Un objetivo similar yace en la manipulación de información que aborda las migraciones poblacionales pasadas, o en la utilización de teorías difusionistas, con las cuales se ha legitimado la expansión territorial de un pueblo e incluso, la limpieza étnica (Silberman 1995).

El ejemplo paradigmático de aquella situación corresponde sin lugar a dudas a la política en torno al pasado llevada a cabo por parte del Nacional Socialismo alemán, cuya narrativa se encargó de propagar ideas que ya venían circulando en Europa desde el siglo XIX (McCann 1990). Entre ellas se encontraban el *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853) de Gobineau y la teoría difusionista de los círculos culturales (*kulturkreise*), a través de la cual se definían regiones geográficas con determinados grupos étnicos, utilizando como referencia la cultura material. Aquellas regiones se asociarían a “culturas madres”, más “avanzadas” y “civilizadas”, las que habrían influido históricamente sobre otras consideradas “inferiores”. Estas ideas, a la vez, se conjugarían con el pensamiento del lingüista y arqueólogo Gustaf Kossina (1858-1931), quien consideraba que el objetivo de la Arqueología era la glorificación de la prehistoria germana a través del descubrimiento de la “patria original”, entendiendo a los germanos como descendientes del “grupo racial nórdico” o “ario” (Trigger 2006 [1989]). Kossina identificaba el norte de Alemania como núcleo original de la cultura europea, e incluso a nivel material llegó a considerar el hallazgo de dagas de piedra del período Neolítico y trompetas de la Edad de Bronce como evidencia del orgullo germano por las armas y de la supuesta “habilidad superior” para la música (Trigger 2006 [1989]). Esta forma de interpretar la evidencia arqueológica constituyó un discurso concreto, pero claramente espurio del pasado alemán, el cual con posterioridad, ya integrado a la ideología nacional socialista, promovería, en base a “datos científicos”, que los germanos vieran a eslavos y otros pueblos

vecinos como “inferiores”, “justificando” así la agresión hacia ellos y la eliminación de otros grupos.

Más allá de este ejemplo clásico, la manipulación del pasado ha sido una práctica constante por parte de los Estados hasta el día de hoy. En ese sentido, podemos mencionar algunos casos más recientes, como, por ejemplo, la utilización que realizó el gobierno iraquí, liderado por Sadam Hussein, del pasado mesopotámico como una forma de justificar la anexión de Kuwait en 1990 (Kohl y Fawcett 1995); o la carga simbólica que para el nacionalismo israelí poseen las ruinas de Massada, interpretada como evidencia material de una “gesta heroica de resistencia” y “pertenencia territorial”, dejando de lado, paralelamente, el estudio de los períodos cristianos e islámicos, en cuanto no responden al “interés nacional” (Trigger 1995), omitiendo dicho pasado, negándolo.

En América Latina, y más específicamente, en nuestro país, también se ha evidenciado este tipo de procesos, principalmente influenciados por el interés de incentivar un sentimiento nacionalista y una identidad común. Aquello se ejemplifica al analizar el desarrollo del Estado oligárquico liberal de mitad del siglo XIX, tiempo en el que comenzaron a surgir numerosas instituciones de carácter científico y educativo (museos, academias, sociedades, entre otras), a través de las cuales se fue forjando y consolidando un discurso identitario de lo que es “ser chileno”, involucrando aspectos de carácter biológico, históricos y culturales, anclados, en gran parte, en una lógica positivista. En ese panorama el conocimiento acerca de las “antiguas” poblaciones que habitaron el territorio nacional, su cultura material, sus avances tecnológicos, el tipo de organización, sus construcciones, entre otros, se pensó como un elemento importante al momento de construir una historia nacional común, es decir en la definición de “lo chileno”, especialmente tras la Guerra del Pacífico (1879-1883). Para ello el rol de investigadores extranjeros, tales como Max Uhle (1856-1944) y Ricardo Latcham (1869-1943), en el nuevo territorio anexado, resultó ser fundamental.

Los casos anteriores nos dan cuenta de cómo la práctica arqueológica ha estado supeditada también a intereses particulares, los cuales han determinado qué tipos

de sitios se han de excavar, qué estudios realizar y qué interpretaciones difundir, definiendo así lo que es “relevante”, es decir, lo que se debe rescatar del pasado y, por otro lado, lo “irrelevante”, “lo olvidable”.

Por otra parte, es necesario señalar que pese a que el uso del conocimiento del pasado generado por la disciplina arqueológica se remite al siglo XIX en adelante, la utilización del pasado en sí tiene una data mucho mayor. En ese sentido, su uso materializado a través de construcciones y objetos no es exclusivo del período definido por el nacimiento de la Arqueología científica, en cuanto algunas civilizaciones de la antigüedad utilizaron vestigios de grupos humanos anteriores a ellas en la conformación de sus mitos de origen, brindándoles así un sustento material. Es el caso, por ejemplo, del Imperio Inca y el rol que otorgaron a la cuenca del lago Titicaca, tanto en relación a los grupos humanos que allí habían habitado, como a las construcciones que dejaron (Tantaleán 2010). Aquello permitió al *Tawantinsuyo* presentarse como continuador de una tradición cultural ancestral.

En este sentido, más allá de los casos que hemos señalado anteriormente, la utilización del pasado, ya sea a partir de los datos generados por disciplinas científicas o desde otras formas de conocimiento, no puede ser restringido a una definición netamente negativa. Al contrario, por ejemplo, en pueblos colonizados, la construcción de una identidad anclada en el pasado facilitó la consolidación de un discurso de resistencia por parte de las poblaciones locales en contra del sistema colonial y de las expresiones de racismo que se hallaban veladas tras argumentos de corte evolucionista (Kohl y Fawcett 1995).

Así también, de la mano del nacionalismo europeo la disciplina arqueológica pasó de una orientación evolucionista de corte unilineal a una más amplia, centrada en la documentación sistemática y en la interpretación del registro arqueológico de pueblos específicos, avanzando así desde generalizaciones básicas a estudios que consideraron las variaciones espaciales (Kohl y Fawcett 1995).

De esta forma, aquellos elementos nos reafirman la potencialidad del conocimiento sobre el pasado, y el valor de disciplinas como la Arqueología y la Antropología en la construcción y/o reconstrucción del mismo. Más aún, nos hablan de las posibilidades que representa ese conocimiento para los grupos subalternos, colonizados, perseguidos, entre otros; más allá de los grupos dominantes o de una ideología oficial del Estado-nación.

De esta forma, pretendemos a continuación ahondar y analizar en las formas en que el discurso de aquellos sujetos y grupos subalternos se ha construido considerando dicho conocimiento del pasado.

## LA RECONSTRUCCIÓN DEL PASADO EN LA LUCHA ANTICOLONIAL

Como mencionamos anteriormente, la reconstrucción del pasado puede cumplir un rol fundamental en contextos marcados por la dominación y subordinación de un sujeto o grupo en relación a otro. Para profundizar en ese aspecto, nos parece necesario abordar las reflexiones llevadas a cabo a mediados del siglo XX por parte de intelectuales del pensamiento anticolonialista. Aquello se justifica entendiendo que al considerar el análisis de los discursos de los intelectuales indígenas contemporáneos que hemos seleccionado, y cuyos trabajos revisaremos posteriormente, no se puede dejar de lado su vínculo con ese pensamiento, principalmente en cuanto el “colonialismo” –en tanto diagnóstico de un tipo de opresión específica- se plasma como un eje discursivo clave (Zapata 2008a) en las obras de gran parte de los intelectuales indígenas. En ese campo de discusión consideramos los aportes de algunos autores que llevaron a cabo reflexiones profundas del sistema colonial.

Entre ellos, el trabajo del martiniqués Frantz Fanon (1925-1961) remite directamente a la discusión en torno al pasado y a la función de éste en la construcción de la memoria y la identidad por parte de los grupos subalternos, a partir de la reconstrucción histórica de estos mismos, especialmente en función de proyectos políticos de liberación. En particular, ya durante 1961, en *Los*

*condenados de la tierra*, Fanon reconoce que el uso del pasado y la memoria corresponden a uno de los engranajes fundamentales del aparato colonialista. En ese sentido, afirma que “el colonialismo no se contenta con apretar al pueblo entre sus redes, con vaciar el cerebro colonizado de toda forma y de todo contenido. Por una especie de perversión de la lógica, se orienta hacia el pasado del pueblo oprimido, lo distorsiona, lo desfigura, lo aniquila” (1983 [1961]:104). De esta manera, el colonizador no solo destruye las categorías de los sujetos colonizados, si no también ejerce su poder sobre la historia de aquellos, convirtiendo su pasado en un período cargado de barbarie y salvajismo, en contraste con la marca civilizatoria y de progreso con la cual pretende verse asociado. Para ejemplificar esta situación podríamos, hoy en día, tomar en cuenta la situación del pueblo mapuche tanto en el territorio chileno como argentino, no solo en relación al establecimiento y difusión de un discurso racista que pretendió justificar la invasión del territorio ancestral del *Wallmapu* y la desarticulación de las formas de organización mapuche durante las campañas militares de la segunda mitad del siglo XIX, sino también, en la continuación de dicha narrativa hasta el día de hoy, readaptándose a través del tiempo en base a nuevos imaginarios y conceptos, los que van desde la figura de “borracho” y “flojo”, hasta el “mapuche terrorista” actual.

Frente a este tipo de distorsiones, Fanon entiende la reconstrucción del pasado como una necesidad de la lucha anticolonial, no reducible a un listado de elementos superficiales de la cultura, los que, por otro lado, pueden ligarse, muchas veces, a una idea de folklorización de la misma, de la mano de esencialismos complacientes con el *status quo* de la dominación colonial (1983 [1961]). En concreto, al hablar de folklorización nos referimos a la simplificación de una cultura en objetos, ceremonias, rituales, etc, dejando de lado las demandas de los miembros de aquellos grupos en lucha, en relación a procesos de autodeterminación, territorialidad, entre otros. En ese sentido, el énfasis en la “cultura” malentendida como un elemento superficial, incluso performativo, tiende a eclipsar cualquier otro tipo de conflicto existente, como una acción prevista dentro del discurso dominante en el aparato colonial. Aún más, aquella cristalización de la cultura conlleva una concepción esencialista de los sujetos

indígenas, en tanto implica la visión de una identidad anclada en la cultura pasada, dejando fuera del escenario todo tipo de transformación o cambio de las poblaciones locales, tanto en “formas de ser” como “de hacer”, imponiendo una imagen estática de éstas, permitiendo así anular todo tipo de cuestionamiento a dicha imagen a través del apelativo de “no indígena”. En tal contexto, la atomización de una sociedad bajo la visión del aparato colonial homogeneiza a los miembros de los pueblos colonizados, transformándolos en un sujeto colectivo, sin diferencias internas, y sin mayor capacidad de agencia. No es raro, dice Fanon, por lo tanto, que sean los colonizadores los que “apoyan las tradiciones de la sociedad autóctona. Son los colonialistas los que se convierten en defensores del estilo autóctono” (1983 [1961]:121). En contraste, el autor valora las transformaciones dentro de una cultura (desde la cultura material hasta elementos tales como danzas, cantos, ritos, mitos, entre otros) afirmando que son dichos cambios los que ejemplifican una cultura nacional viva, y que apelan a despertar la sensibilidad del colonizado, a reestructurar su percepción, desarrollando una “conciencia nacional” como paso inminente a la confrontación con el colonizador. En este contexto, aquella conciencia se articula también en relación al desarrollo de una historia propia (1983 [1961]), como pieza clave de la lucha del colonizado, entendiendo el pasado como una posibilidad de liberación.

En tal panorama, el intelectual asume un rol permanentemente político, con una perspectiva crítica de su propio accionar y el compromiso en la reivindicación de los pueblos sometidos, como un miembro no desconectado de la comunidad; elementos tales que observaremos posteriormente en la constitución del intelectual indígena. Aquella reivindicación del rol político del intelectual es esencial, en tanto se aleja de una falsa pretensión de objetividad que se ha tendido a defender como parte de dicha categoría.

En tal sentido, desde un ángulo similar, es relevante hacer mención a la obra de Edward Said (1935 – 2003), en torno a reforzar la idea del intelectual situado, aquel que explicita el lugar desde donde habla, reconociendo un lugar de enunciación e intereses concretos (Zapata 2008b). Desde allí elabora una

reflexión en torno al pasado y la memoria de los sujetos colonizados, considerándolos como elementos básicos para la resistencia anticolonial, en tanto permiten la construcción de identidades a través de la selección de imágenes y tradiciones que poseen un gran poder movilizador dentro de los contextos coloniales (1996 [1993]; 2016 [2004]). A partir de ese poder, Said identifica también el riesgo de caer en fundamentalismos, en base a la búsqueda y reconstrucción de un pasado en la que supuestamente se encuentra una identidad indígena “pura”, descontaminada de la influencia colonial e imperial (Said 1996 [1993]).

De esta forma, Said y Fanon, otorgan un mayor contenido y relevancia a la reconstrucción y utilización del pasado por parte de los pueblos colonizados, no como un listado de elementos materiales o de tradiciones, sino como un pilar fundamental dentro de una praxis de resistencia y liberación en el presente. Así, aunque ambos autores no pertenecen al espectro de intelectuales indígenas, resultan ser referentes teóricos claves en tanto pensadores de sociedades colonizadas, los que nos posibilitan aproximarnos a las formas en que los intelectuales indígenas se han relacionado con el pasado y con el conocimiento científico-arqueológico.

Para ello, siguiendo a Zapata (2005-2006), entenderemos la categoría de “intelectual indígena contemporáneo”, como referida 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” (Zapata 2005-2006:57). De esta forma, el intelectual indígena corresponde una categoría política, en tanto no solo depende exclusivamente de la condición indígena de los sujetos, sino de un compromiso manifiesto con un proyecto político descolonizador (Zapata 2007). Así, es una figura compleja, en cuanto forma parte de campos disciplinarios específicos, a través de los que, en general, se facilitó y justificó la implementación de un sistema de dominación sobre sus comunidades indígenas, pero que a la vez

les ofrece posibilidades de acción y de generar sus propios discursos. En este panorama, consideramos que abordar el pensamiento de los intelectuales indígenas que hemos seleccionado, debe realizarse desde un prisma en que se resaltan sus individualidades y diferencias, como evidencia de un contexto marcado por la heterogeneidad al interior de este sector de intelectuales. Aquello involucra alejarse de las posiciones que han considerado al sujeto indígena como representante de una voz ancestral o incluso prehispánica (Zapata 2005-2006). En ese sentido, discrepamos, por ejemplo, de la apreciación que ha realizado el intelectual mapuche Héctor Nahuelpán en torno al análisis de los intelectuales indígenas, los que considera que responden a nuevas formas de tutelaje académico, dentro de los cuales se mantiene el verlos como “objetos”, reduciendo “su heterogeneidad de experiencias y agenciamientos” (2012:123). Por el contrario, pensamos que el desarrollo de este tipo de investigaciones resalta las particularidades de los autores, abordando una multiplicidad de propuestas diferentes que se han articulado como distintos caminos frente a la situación colonial de sus pueblos. De esta forma, se orientan a cuestionar la idea en torno al “indio” como un colectivo homogéneo, así como evita caer en perspectivas esencialistas de su cultura.

Es, a partir de este marco, por lo tanto, desde donde abordaremos en las próximas páginas el elemento central de nuestro trabajo, correspondiente a la relación entre el discurso arqueológico y la narrativa en torno al pasado que han plasmado en sus obras los intelectuales Silvia Rivera Cusicanqui y Carlos Mamani para el caso aymara de Bolivia, y Juana Paillalef y José Millalén para el mundo mapuche de Chile. Así, a partir de sus escritos, daremos cuenta de cómo están dialogando con el conocimiento arqueológico-antropológico, generando una interpretación propia del pasado como parte de un proyecto político particular. De esta forma, se pretende no solo definir la relación existente con el conocimiento de la disciplina arqueológica, sino caracterizarla, entendiéndola como generadora de narrativas propias dentro del marco de proyectos de descolonización y liberación de mayor envergadura. Esto último resulta trascendental en tanto los autores seleccionados llevan a cabo sus reflexiones desde una posición en que reconocen la vigencia del

dominio colonial sobre sus pueblos, expresado en lógicas de desposesión y discriminación que han sido perpetuadas y reformuladas continuamente por los Estados de Chile y Bolivia, desde su conformación hasta el día de hoy.

En ese contexto, por ejemplo, el análisis del lenguaje utilizado en las obras es fundamental, especialmente en torno a la utilización de categorías y conceptos propiamente aymara y mapuche; en tanto estos intelectuales también forman parte de una disciplina del conocimiento, a la cual adhieren mayormente en sus procedimientos, pero a las cuales tensionan no solo en base a sus postulados ideológicos, sino a la vez en relación a su lenguaje, discutiendo categorías, periodizaciones y métodos (Zapata 2007). Al mismo tiempo, es importante dar cuenta de los cambios en el tiempo que experimentan las propuestas de los autores indígenas, evidenciando semejanzas y diferencias entre ellos, lo que permitirá, por un lado, vislumbrar como éstas se van posicionando en el marco latinoamericano del pensamiento indígena, a través de préstamos, diálogos, confluencias y choques, así como posibilitará compararlas y discutir las. Aquello resulta factible en tanto los autores forman parte de disciplinas en las que las reflexiones en torno al pasado tienen un lugar central, o que por otro lado, han alcanzado dicha posición en sus propuestas teóricas. Esto no es antojadizo, en cuanto son dichas áreas del conocimiento las “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 [1998], en Zapata 2005-2006:80).

En ese sentido, todos ellos han abordado la crítica con respecto al conocimiento científico del pasado, especialmente en relación a la Antropología y la Arqueología, tanto a nivel de sus prácticas como a los fundamentos ideológicos que existen tras ellas, lo que posibilita llevar a cabo una correcta aproximación a las formas en las que se ha articulado la relación entre el pasado indígena y el relato científico generado por dichas disciplinas. Es aquello a lo que nos abocaremos a continuación.

## CAPÍTULO 2

### DOS VOCES DEL MUNDO AYMARA: ARQUEOLOGÍA, *NAYRAPACHA* Y LA RECONSTRUCCIÓN DEL *QULLASUYO*

Como mencionamos en la introducción de la presente memoria, entre los primeros autores que comenzaron a reflexionar en torno al rol y a las posibilidades que ofrecía el conocimiento generado gracias a Ciencias Sociales, tales como la Antropología y la Arqueología, se hallan la socióloga Silvia Rivera Cusicanqui y al historiador Carlos Mamani Condori. Ambos han abordado de forma directa, desde sus primeras publicaciones hasta la actualidad, la importancia del pasado en la construcción de la memoria e identidad indígena, discutiendo, a la vez, el rol de las disciplinas científicas en aquella labor.

En ese sentido, los dos autores forman parte del campo intelectual boliviano, en el que en su posición de intelectuales indígenas, marcada por una formación disciplinaria en instituciones universitarias, han desarrollado, a la vez, su trabajo en pos de proyectos de descolonización de la sociedad indígena a la cual pertenecen. Así, buscarían “poner fin a una subordinación que inferioriza culturalmente a los indígenas y desconoce los logros de su trayectoria” (Zapata 2005-2006:58), reconociendo un recorrido propio de la historia indígena, en la que, a diferencia de las historia nacional, la imposición colonial no concluyó con el establecimiento de las República boliviana durante el siglo XIX.

Es en ese marco donde ambos confluyeron por varios años (siendo Silvia Rivera co-fundadora) en el Taller de Historia Oral Andina (THOA)<sup>1</sup>, a través del cual, tanto en obras de carácter colectivo como de trabajo individual, llevaron a cabo investigaciones que permitieron la reconstrucción de parte de la historia indígena. Todo esto en un contexto marcado, primeramente, por una crisis política que desembocó en la instauración de las políticas de corte neoliberal durante el

---

<sup>1</sup> Fundado en el año 1983, el Taller de Historia Oral Andina (THOA) se compuso originalmente de profesores y estudiantes mayoritariamente indígenas de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA) quienes iniciaron un rescate colectivo de las historias de resistencia indígena a través de la historia oral de las comunidades (Santos Quispe 2008). Su labor continúa hasta el día de hoy.

gobierno (1985-1989) de Víctor Paz Estenssoro, y, posteriormente, en la irrupción del movimiento indígena, más allá del mundo sindical, como actor político trascendente a nivel nacional, durante la década de 1990. Esto último evidenciado en elementos concretos, tales como la ratificación del Convenio 169 de la OIT durante el gobierno (1989-1993) de Jaime Paz Zamora; la alianza del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) con parte del Movimiento Katarista, la que permitió que Víctor Hugo Cárdenas se convirtiera en Vicepresidente del país entre 1993 y 1997; o los cambios constitucionales que reconocieron a colectivos indígenas, así como la condición multiétnica y pluricultural de Bolivia, dejando atrás el principio de homogeneidad cultural (Zapata 2016 [2013]).

En ese sentido, la producción escrita de Rivera Cusicanqui y Mamani se entrelaza con el exitoso posicionamiento político del movimiento indígena, donde más adelante, destacarían las movilizaciones nacionales de comienzos del siglo XXI, la llegada de un dirigente sindical aymara a la Presidencia de la República y el reconocimiento de un Estado Plurinacional a través de una nueva Constitución el año 2009. Procesos que se han constituido en hitos fundamentales dentro de los escritos de ambos intelectuales, marcados en el último tiempo por cuestionamientos al autoritarismo del gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS), y un énfasis en los procesos locales de reconstitución étnica y en la acción política diaria.

## TRAYENDO EL PASADO HACIA EL PRESENTE: HISTORIA ORAL, IMAGEN Y MICROPOLÍTICA ANDINA

Silvia Rivera Cusicanqui corresponde, probablemente, a la intelectual más reconocida de Bolivia en la actualidad, tanto dentro de su país como a nivel internacional. Posee una gran producción escrita, tanto de libros como artículos, a lo largo de más de cuatro décadas de trabajo, iniciadas a fines de la década de 1970. De profesión socióloga, se desempeñó por muchos años como académica de la Universidad Mayor de San Andrés (UMSA), en la ciudad de La Paz,

recorriendo, a la vez, numerosas instituciones universitarias a lo largo del mundo, donde ha realizado cursos y conferencias, labor que mantiene hasta la actualidad.

En sus obras ha abordado la historia de los movimiento anarquistas en Bolivia, la lucha del campesinado frente a la expansión del latifundio, el mestizaje, el consumo de la hoja de coca, el rol de la mujer en los procesos de resistencia, entre otros temas, inclinándose a la investigación de la historia de sujetos y colectivos dejados de lado por parte del relato oficial boliviano. Es en ese marco, donde se convierte en co-fundadora del THOA, el cual se plasma como un grupo de investigación que “surge para disputar, desde una posición indígena (aymara-quechua) la historia oficial de Bolivia” (Zapata 2005-2006:71). Disputa necesaria para la autora, en cuanto en su país “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” (Zapata 2005-2006:72), representada actualmente por la élite criollo-mestiza, en oposición a la población india mayoritaria y sometida a un colonialismo interno<sup>2</sup>. En palabras de Silvia Rivera: “en la contemporaneidad boliviana opera, en forma subyacente, un modo de dominación sustentado en un horizonte colonial de larga duración, al cual se han articulado -pero sin superarlo ni modificarlo completamente- los ciclos más recientes de liberalismo y el populismo. Estos horizontes recientes han conseguido tan sólo refuncionalizar las estructuras coloniales de larga duración, convirtiéndolas en modalidades de colonialismo interno que continúan siendo cruciales a la hora de explicar la estratificación de la sociedad boliviana y los mecanismos específicos de exclusión-segregación que caracterizan la estructura política y estatal del país y que están en la base de las formas de violencia estructural más profundas y latentes” (2010a:37). En concreto, tener en cuenta esta visión histórica de la autora en relación al desarrollo de Bolivia y de la sociedad indígena que allí habita resulta fundamental al aproximarnos a la forma en que se ha relacionado con el pasado y con las disciplinas científicas.

---

<sup>2</sup> Concepto tomado a partir de la teoría de colonialismo interno elaborada, durante la década de 1960, por los científicos sociales mexicanos Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen.

En particular, el análisis que realizó inicialmente Rivera Cusicanqui a comienzos de los 80's se enmarca en un contexto histórico caracterizado aún por el nacionalismo surgido con posterioridad a la Revolución de 1952. En ese marco se evidencia, según la autora, el control estatal de las instituciones culturales, y con ello de la heterogeneidad de la sociedad boliviana, negando dicha condición, como parte de un discurso ideológico que pretende homogeneizar a los bolivianos bajo la categoría de "mestizo-criollo" (1980, 2010 [1984]). Las Ciencias Sociales no escapan de aquel control, por lo que la Arqueología y la Antropología han tendido a reproducir dicha ideología, principalmente a través de un énfasis casi exclusivo en el estudio de sitios de carácter monumental, de la mano de un interés económico ligado a la creciente industria del turismo en Bolivia. Un ejemplo de ello es la reclamación que el discurso dominante ha hecho, hasta el día de hoy, del sitio Tiwanaku como "cuna" de la nación boliviana (Rivera Cusicanqui 1980), omitiendo su relación específica con los pueblos andinos, mientras que, paralelamente a ello, no existía un real interés en el desarrollo de proyectos destinados a la investigación de las formas de organización andina, la religión, los sistemas productivos, entre otros asuntos. En ese sentido, la reconstrucción del pasado a través del discurso arqueológico se encontraba supeditado al relato hegemónico nacional, anclado en aquellos elementos superficiales que mencionaba Fanon, en un contexto en el que la noción de indígena o de "indio" se encontraba reemplazada por la imposición de una identidad de clase, en este caso la categoría de "campesino".

En ese contexto, a primera vista se podría llegar a pensar que en estas iniciales reflexiones Rivera Cusicanqui hace hincapié únicamente en críticas ligadas a lo institucional, tales como la escasa investigación antropológica y arqueológica nacional, o la falta de difusión del conocimiento arqueológico del pasado por parte de investigadores nacionales y extranjeros. Sin embargo, al analizar con mayor profundidad su discurso, es posible reconocer los primeros elementos de un relato anticolonialista claro, con bastantes similitudes al pensamiento de Frantz Fanon, y que irá desarrollando con mayor profundidad en los años siguientes. Aquello se refleja, por un lado, en la crítica a la noción superficial de la

reconstrucción del pasado, mencionada anteriormente. En este caso expresada en el sentido “coleccionista” que ha imperado en la acción de los arqueólogos y los museos nacionales ante los objetos del pasado, dejando de lado el significado de dichos artefactos, y por lo tanto, de su relación con las comunidades indígenas del presente. Frente a ello, la autora profundiza aún más en el tema a través de una propuesta, planteando la opción de desarrollar unas Ciencias Sociales desde el seno de las mismas comunidades indígenas, incluyendo la noción de “intelectuales orgánicos” aymaras y quechuas, con el objetivo de aportar a “la lucha de los pueblos oprimidos”, pero sin perder una perspectiva científica y crítica en el trabajo de estas disciplinas (1980).

De la mano de lo anterior ahondará en el análisis de las Ciencias Sociales bolivianas, desde una perspectiva crítica. Sin embargo, con ello no dejará de rescatar y resaltar también el valor que ha tenido la disciplina arqueológica y antropológica en la formulación de interrogantes y en la generación de respuestas a problemas actuales a través de la reconstrucción del conocimiento pasado, entendiendo ese saber cómo un pilar fundamental en el desarrollo de posibilidades para alcanzar un futuro mejor que beneficie a toda la humanidad. Para ejemplificar lo anterior, considera el aporte etnohistórico de John Murra en la identificación del “sistema de control vertical de pisos ecológicos” utilizado por parte de las poblaciones andinas prehispánicas y actuales, en tanto destaca “en forma positiva la originalidad y creatividad de las sociedades que habitaron los Andes en tiempos pre-coloniales” (1999 [1992]: 151), así como la capacidad de resistencia y adaptación de las poblaciones frente a siglos de deterioro y agresión. Afirma que “implícita o explícitamente, tales hallazgos cuestionaban la visión dominante de que la mercantilización y especialización de la producción campesina serían la única vía de lograr superar el atraso y la miseria rurales” (1999 [1992]:151). Así también, la autora rescata la importancia del conocimiento del pasado a través de la labor llevada a cabo por profesionales indígenas, quienes han permitido que el saber académico llegue a la vez, no sin dificultades, a las poblaciones indígenas rurales, incorporándolo a una suerte de “utopía social aymara, que se nutre de su propio pasado para proyectarlo al futuro, pero que utiliza selectiva y críticamente

los conceptos y los hallazgos de la antropología como mecanismos de comunicación intercultural y de legitimación” (1999 [1992]:154). En aquella utopía se integran, además, el sentido de las pasadas luchas anticolonialistas de Tupac Katari, desarrollando así una crítica relevante a la ideología nacionalista boliviana, como parte de un proceso de descolonización. Más aún, dichas batallas del pasado cobran un nuevo valor en el presente, no como un recuerdo aislado, o como un antecedente dentro de una investigación de corte científica, si no que vuelven a la vida en el presente, en tanto nunca han sido olvidadas. Aquello lo abordaremos con mayor detalle más adelante.

Por otro lado, en conjunto al desarrollo de categorías conceptuales desde el ámbito científico, la autora rescata la importancia de otra forma de conocimiento: la historia oral (1987), que se transformará prácticamente, durante la década de 1980 y 1990, en la base de su concepción teórica en torno al pasado y que desarrollará en profundidad como una de las fundadoras del Taller de Historia Oral Andina (THOA). La oralidad, así, se plasma como la forma esencial de transmisión e interpretación de una epistemología indígena, recuperando la memoria de costumbres y tradiciones, trayéndolas al presente, renovándolas. En ese sentido, “el pasado-futuro están contenidos en el presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura y dependen de nuestros actos más que de nuestras palabras” (Rivera Cusicanqui 2010b:55). De tal forma, la historia oral “permite abordar procesos de larga duración que son los que siguen configurando la estructura colonial boliviana” (Gandolfi 2013:6). Junto con ello, involucra el contacto permanente entre intelectuales y comunidades, siendo estas últimas las encargadas de evaluar el conocimiento generado, llevando a apropiarse de ciertas categorías, ideas y conceptos prehispánicos rescatados, como parte de un “regreso a lo propio”, pensado como un “paso importante hacia la descolonización...a través de la conciencia y el fortalecimiento de la identidad”. Identidad que a la vez se “reconstituye en la memoria, y la memoria reconstituye la unidad comunal y étnica” (Gandolfi 2013:8).

En ese sentido, nos resulta fundamental hacer hincapié en el “traer de vuelta el pasado al presente” esbozado anteriormente, en tanto pasado, presente y futuro se articulan por medio de la memoria, como una forma colectiva que se encuentra marcada por la violencia colonial, y que en el momento en que los sujetos dan cuenta de ello se estimula la lucha contra el discurso colonizador. Nos recuerda, sin duda, a la idea de “despertar la sensibilidad del colonizado” que revisamos previamente en Fanon.

En particular, la organización del THOA en sí mismo representa una experiencia del “traer del vuelta el pasado”, en tanto corresponde a un proyecto colectivo, en el que mediante diversas formas de comunicación no escrita, tales como el teatro, la radionovela, el video y la fotografía, se desarrollan mecanismos de recuperación del pasado, activación de la memoria y construcción de un futuro diferente, en base a dicha memoria. Destaca especialmente entre dichos actos, la realización de la radionovela “Santos Marka T’ula”<sup>3</sup>, la “que marcó un hito en la recuperación de la memoria indígena en el altiplano aymara-hablante” (Rivera Cusicanqui 2018 [2015]:19). En ese sentido, Silvia Rivera entiende al THOA, en parte, como heredero de la labor de los intelectuales asociados al katarismo e indianismo en las décadas pasadas, así como precursor del proyecto actual en el que lleva a cabo su trabajo: Colectivx *Ch’ixi*. En concreto, por ejemplo, la reconstrucción histórica llevada a cabo por el THOA en relación al movimiento de los Caciques-Apoderados de las primeras décadas del siglo pasado, venía a romper “también con el mito de unas comunidades indígenas sumidas en el aislamiento y la pobreza y enclaustradas en un pasado de inmovilidad y penumbra cognitiva” (2018 [2015]:15), discurso desarrollista y “civilizatorio” que incluso hoy en día en la Bolivia plurinacional resurge de tanto en tanto. En específico, los datos recuperados daban cuenta de una gran organización de sus miembros, en el que existía “una economía próspera: ganadería y comercio a larga distancia en el altiplano sur y una producción agrícola, textil y pesquera diversificada en el área

---

<sup>3</sup> Líder del movimiento de los Caciques-Apoderados durante la segunda década del siglo XX, cuya estrategia en el proceso de defensa de las tierras indígenas se llevó a cabo a través de la búsqueda y rescate de los antiguos títulos coloniales que habían reconocido sus derechos.

lacustre” (2018 [2015]:16), resaltando además la gran movilidad de los caciques y cuestionando la fama de intolerantes y sanguinarios que se había construido en torno a ellos, entendiendo que “las rebeliones violentas (1921, 1927) fueron momentos de intensificación y crisis en el marco de una estrategia de lucha legal de largo aliento. La multiplicidad de sus vínculos y tanteos con el mundo cholo y letrado de las ciudades desmiente la imagen aislacionista y nos muestra el amplio repertorio de opciones político-religiosas a las que se acercaron, sin perder el sentido de sus convicciones propias” (2018 [2015]:16).

No obstante lo anterior, el valor del THOA no solo descansa en aquella reconstrucción histórica del pasado indígena, si no que creemos en particular que se manifiesta en la repercusión que tendrán dichos datos, dicha memoria construida, en la subsiguiente reorganización del movimiento indígena y en las movilizaciones populares que estallan posteriormente. En particular “la historia de los caciques apoderados, difundida en formatos como la radionovela, será una vertiente en la formación de las federaciones de ayllus que convergieron en CONAMAQ<sup>4</sup>; y los trabajos sobre el anarquismo serán recuperados más tarde, en ediciones pirata, por diversos grupos de afinidad y comunidades libertarias” (2018 [2015]:17). De esta manera, el THOA va más allá de representar la continuación de una línea de intelectuales indígenas, en cuanto el mismo taller representa la activación de procesos de reconstrucción del pasado, “trayéndolo de vuelta al presente”, dándole vida en él, a través de la acción, de la praxis. En ese sentido, aquel pasado surge con la intención de transformar, de cambiar el orden actual, el *status quo*, por lo que sin duda podemos definir al THOA como una forma de lucha y de resistencia en sí, frente al orden colonial.

Pese a ello, desde mediados de la década de 1990 en adelante, aquella reconstrucción de la memoria indígena no ha quedado limitada, dentro del desarrollo teórico-intelectual de Silvia Rivera Cusicanqui, al espacio único de la historia oral. En cambio, tomando lo aprendido durante los años de trabajo e investigación en el THOA, explorará y profundizará en algunos de los otros medios

---

<sup>4</sup> Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu.

utilizados en la difusión de los resultados llevados a cabo por el taller. Nos referimos a elementos de publicidad, fotografías, archivos de imágenes, pinturas, dibujos, textiles y documentales; es decir a la totalidad del mundo visual. Es lo que Silvia Rivera entenderá como “Sociología de la imagen”. En particular, resulta interesante analizar como la autora plantea dicha Sociología en contraste a la Antropología visual, anclándose en la observación de si mismo a través de un proceso de desfamiliarización con lo conocido, donde la observación participante no resulta como tal, en tanto la participación ya es un hecho, pero que, no obstante, debe ser problematizada en el contexto del colonialismo y elitismo existente (2018 [2015]).

La crítica a las Ciencias Sociales bolivianas se mantiene en la autora, y es parte de lo que la impulsa a poner sus ojos en el estudio de la imagen por sobre la oralidad y el texto, principalmente en la convicción de que “los medios audiovisuales tocan la sensibilidad popular mejor que la palabra escrita” (2018 [2015]:20). Sin embargo, pese a lo que se podría pensar inicialmente, el objetivo de la Sociología de la imagen resultar ser bastante similar o incluso idéntico al que se pretende alcanzar a través de la historia oral. En ese sentido, el estudio de la imagen permite identificar elementos escondidos, la situación colonial velada, por así decirlo, rescatando dichos elementos desde el presente. Es el análisis que hace la autora, por ejemplo, del *Álbum de Paisajes, Tipos Humanos y Costumbres de Bolivia* (1841-1869), obra del pintor, explorador y político Melchor María Mercado, o de algunas de las películas del director Jorge Sanginés, a quienes Silvia Rivera cataloga como “sociólogos de la imagen”. A ellos se les podría sumar, incluso, Guamán Poma de Ayala, considerando las imágenes que acompañan *El Primer Nueva Corónica y Buen gobierno* (1612-1615). Todos ellos apuntan a mostrar las contradicciones de la sociedad colonial, donde las clases subalternas ocupan un espacio central, ejerciendo una crítica práctica al sistema de dominación. Así, “mientras los textos escritos representativos del pensamiento social boliviano tienden a domesticar el pasado – haciéndolo transparente e inteligible- las fuentes orales e iconográficas apuntan a la irreductibilidad de la

experiencia humana, a las grietas y fracturas del ámbito normativo, mostrando cómo las cosas son, en lugar de figurarse cómo deberían ser” (2018 [2015]:88).

De esta forma, nos parece comprender que la Sociología de la imagen representa no un quiebre, sino una continuación de lo desarrollado por el THOA a partir de nuevos análisis desde otro punto de vista, a través de distintos medios. No obstante ello, igualmente se desliza una crítica importante a la historia oral, o más bien a ciertas formas de comprenderla y practicarla en el caso indígena, a partir de, por ejemplo, la imposición de una identidad india a los grupos de indígenas jóvenes, exigiéndoles el uso de vestimentas andinas, cuando algunos pueden querer usar prendas “modernas” u “occidentales”. Ante ello, Rivera menciona que “esa condición contaminada e impura de su gesto es lo que sistemáticamente se niega, tanto en los procesos de recuperación lingüística como en los esfuerzos de la etnohistoria y de la propia historia oral, que a veces tienden a desenterrar un pasado idealizado y una condición andina ancestral pura, que en los hechos no existe. Con ellos, paradójicamente, se naturaliza la condición racializada del mundo indio “(2018:124). Lo anterior nos parece sumamente relevante, en cuanto permite abordar en mayor profundidad la perspectiva de la autora en relación al pasado y a la identidad indígena. En ese sentido, al igual que observamos en sus trabajos de la década de 1980, mantiene una perspectiva muy alejada de los elementos superficiales de la reconstrucción del pasado indígena. En específico, llama la atención como aquella advertencia que Said realizara en torno al peligro de caer en fundamentalismos basados en un pasado supuestamente “puro”, en este caso Silvia Rivera parece identificarlo cuando hace esta crítica a ciertos enfoques de la historia oral y de los estudios etnohistóricos.

La autora se aleja así de perspectivas esencialistas en torno a la identidad indígena, en los que se apela a la reconstrucción de un pasado idéntico al existente previamente al quiebre colonial. Una vez más, creemos identificar una clara influencia de los postulados anticolonialistas de Fanon. Aquello, incluso se ha plasmado de forma más explícita en parte de sus últimos trabajos, reconociendo su influencia a través de los escritos de Fausto Reinaga. En

específico, la autora lo menciona de la siguiente forma: “No es un dato menor el que aquí la obra de Frantz Fanon (1953, 1965) y otros pensadores alternativos que teorizaron la experiencia de la descolonización africana haya llegado a nosotrxs gracias a Fausto Reinaga, un intelectual indio ch’ixi, que desafía el eurocentrismo con una voz a la vez ancestral y moderna. Su inquietud vital está anclada en la experiencia del insulto racial, la negación y el despojo. Reinaga denuncia la naturaleza a la vez material y mental del sistema de dominación, que expropia y privatiza energías laborales, recursos y bosques, pero que también usurpa pensamientos, ideas y palabras” (2018:26). Resulta interesante constatar que la descripción que realiza de Fausto Reinaga perfectamente podría ser aplicable a Fanon, lo que claramente constituye una evidencia de las influencias teóricas que han tenido relevancia en la formación intelectual de Silvia Rivera Cusicanqui.

En definitiva, a partir de la crítica realizada a la historia oral, esbozada anteriormente, es posible acercarnos al concepto de identidad en la obra de Rivera. De esta forma, se piensa una identidad indígena heterogénea, en constante transformación en base a los distintos sujetos que componen las comunidades indígenas, no congelada en el pasado y marcada, especialmente, por el contexto de dominación colonial específico que ha vivido cada generación indígena. Por lo tanto, para la autora “la identidad indígena no es una continuación estática y repetitiva de algunos signos puros u originarios; es más bien un proceso complejo, dinámico y ambivalente, cuya dinámica en forma paradójica reproduce el propio colonialismo” (2015:62).

Es por ello que, entendiendo la gran variabilidad de dicha identidad indígena, la autora remarca la importancia de manejar y desarrollar nuevas formas para acercarse a esa diversidad. Aquí es donde, por ejemplo, resurge el caso del uso de la radionovela, que hemos mencionado previamente. Dos casos son ilustrativos de ello en la década de 1970: la radionovela Tupak Katari y la centrada en Marka T’ula, creada esta última por Fidel Huanca Huarachi, previo a la experiencia del THOA. En la primera de ellas, difundida durante la dictadura de Hugo Banzer

(1971-1978), se llevó a cabo un manejo metafórico importante, a través de los cuales se realizaba una crítica al régimen militar de esa época. De tal forma, los antagonistas de la radionovela, los criollos, se asimilaban a las fuerzas del dictador, mientras que Tupac Katari y sus seguidores volvían a la vida en el líder sindical Genaro Flores y los kataristas, quienes representaban la resistencia en clandestinidad a la dictadura. La oralidad radial permitía así “unos nexos de sentido entre el pasado y el presente...que derivaron en un resquebramiento del pacto militar-campesino y eventualmente en la caída de la dictadura en 1978” (Rivera Cusicanqui 2018:129).

La segunda radionovela, en tanto, presentaba al cacique Marka T'ula como una suerte de vengador y justiciero andino frente a los poderosos. Así se mezclaban elementos tradicionales andinos con aspectos de la cultura de masas, tales como la imagen de “El Zorro”, muy de moda durante esa época.

Mencionar estos ejemplos resulta de importancia ya que dan cuenta de un proceso de interpretación por parte de la comunidad, del sentido metafórico subyacente en las radionovelas. Sentido que a la vez se construye entendiendo la existencia de una identidad indígena variopinta, siendo a esa heterogeneidad a la cual es necesario apelar con tal de generar una construcción de la memoria indígena a nivel de comunidad. No obstante, Rivera nos menciona que aquella interpretación es fructífera en tanto se lleva a cabo “en un contexto de disponibilidad cultural a la resistencia y a la crítica” (2018:131). Por lo tanto, cabe cuestionarnos en torno a ¿qué está definiendo dicha disponibilidad? ¿Por qué determinado contexto posee aquella disponibilidad y otros no? ¿Qué los estaría diferenciando? Para la autora, en particular, éstos se relacionan con espacios liminales, momentos de crisis, los que representan, a la vez, espacios de peligro, caóticos y desordenados, pero en los que se esconde la posibilidad de renacimiento, de resurgir a través del cambio. En ese sentido, los podemos identificar también como espacios fértiles para la conformación de una identidad ligada a la resistencia y a la lucha anticolonial. Así, “abren la posibilidad de que salgan a la luz canales cerrados de la memoria inconsciente” (2018:134), los que

permiten reconocerse a uno mismo en relación a contradicciones internas dentro del sistema colonial, haciendo posible desplegar la memoria olvidada, reprimida y oprimida.

Dichos espacios parecen ser momentos de activación, de realización frente a la opresión colonial, especialmente al considerar que en ellos surge la interrogante: ¿qué hacer ahora? Pues la respuesta parece estar orientada a la creatividad y a la acción política, a la labor de resistencia y lucha. Más aún, la autora no concibe dicha acción solo en relación con las grandes manifestaciones o movilizaciones de las comunidades o sujetos indígenas, si no que la comprende en el día a día, bajo el concepto de “micropolítica andina”, la que incluso tiene como antecedente la reconstrucción de la historia aymara que llevó a cabo el THOA, así como la labor realizada por los Caciques-Apoderados en sus comunidades (2018). De esta forma, la micropolítica resulta ser “una práctica cotidiana, anclada en los cuerpos y actualizada cíclicamente en el ritual, u ocasionalmente en la movilización abierta” (2018:137). Se reconstituye a través de la memoria colectiva, siendo reactualizada por el katarismo de la década de 1980 y reconstruida por el THOA en las prácticas colectivas efectuadas con las comunidades indígenas. En ese contexto, la memoria es dinámica, va transformando, por ejemplo, derrotas en victorias, o en oportunidades y posibilidades; así como en enseñanzas prácticas, tales como estrategias de guerra, de movilización, etc. (2018). Por lo tanto la memoria es memoria viva, palpable, en cuanto se materializa en actos, en acción. Así, la recreación-reinvención borra y a la vez incorpora huellas del pasado, pensando en una emancipación futura, en base a acciones y recursos simbólicos (2018).

De esta forma, la memoria no solo se reactualiza en grandes actos, sino también en pequeñas acciones realizadas diariamente, tales como la recuperación de espacios urbanos para ser usados como huertos comunitarios; el intercambio de semillas; el disfrutar de la “comida de indios”, considerando todo el conocimiento ancestral que ello involucra; etc. Estas acciones hablan de un vivir en simultaneidad con el pasado (Entrevista a Rivera Cusicanqui, en Salazar Lohman 2015), lo que además va creando identidad y comunidad, tanto entre humanos,

como con sujetos no humanos y los productos de estos últimos. Por ejemplo, la autora destaca el repensar el consumo cotidiano, ya que es donde se hace más visible la distancia entre el hablar y el hacer. Aquello, Silvia Rivera lo plantea como una “política del cuerpo”, una “política de subsistencia”, entendiendo que “no está a mi alcance pensar lo que es posible hacer a escala macro. Lo único que puedo hacer es llevar a cabo lo que creo, cumplir con lo mío, poner el cuerpo, hacerlo en un entorno de comunidades de afectos, que quizás irradiarán hacia afuera y se conectarán con otras fuerzas e iniciativas, lejos de la competencia y las estrategias del éxito” (2018:73). En ese plano se entiende también como “un ejercicio permanente y solapado de abrir brechas, de agrietar las esferas molares del capital y del estado” (2018:142).

Se rescata, por lo tanto, el valor de lo pequeño, de las acciones de la “gente común”, como contenedores subversivos, generando posibilidades de acción, no individual, sino en comunidad, tanto dentro de los grupos indígenas, por ejemplo, así como en vínculo con otras agrupaciones con objetivos similares, considerando que muchas temáticas involucran a todos nosotros. Entre ellas se mencionan a agrupaciones por los derechos sexuales, la protección del medio ambiente, los derechos económicos, entre otros. Se postula así una identidad desterritorializada, abierta y dinámica en relación a otros colectivos y problemáticas, estimulando el intercambio y el conocimiento más allá de ciertas barreras, considerando como objetivo final la posibilidad de construir otro mundo, uno mejor para todos.

Esta concepción de micropolítica andina es relevante para los efectos de nuestra investigación considerando que en sus planteamientos en torno a las formas de construcción del pasado y de la memoria indígena, es posible identificar tanto elementos de diálogo, como de conflicto, frente al discurso científico (arqueológico y antropológico, por ejemplo) en torno a dicho pasado. En concreto, el interés en el análisis de los pequeños actos de los sujetos indígenas, entendiéndolos como parte de una lógica de subsistencia y de resistencia, de alguna forma viene a contraponerse a los análisis de índole más macro llevados a cabo por las Ciencias Sociales. Más aún, estas ciencias no han dejado de lado, según la autora, los

sesgos propios de una disciplina colonial e impuesta. En sus palabras, “las ciencias sociales del continente tienen aún un dejo eurocéntrico y colonizado; una tendencia a recorrer los caminos de las grandes palabras y de los grandes nombres, y esto me incomoda, me hace sentir vergüenza ajena” (2018:109). Incluso cuando desde el discurso científico se intenta apelar al conocimiento indígena como una solución para ciertas problemáticas actuales, se termina reproduciendo, según Rivera, uno de los legados coloniales: el antropocentrismo (Entrevista a Rivera Cusicanqui, en Salazar Loham 2015). En ese sentido, la autora desarrolla una crítica a la búsqueda de una solución, dentro de las problemáticas de las Ciencias Sociales. Cuestiona, por lo tanto, el objetivo de alcanzar un final, asociado a la interrogante de ¿para qué?, mientras que se dejan de lado las preguntas del ¿cómo? y ¿por qué?; cuestionamientos que son de mayor interés para Silvia Rivera en tanto se plasman asumiendo su naturaleza situacional, en el ahora (Entrevista a Rivera Cusicanqui, en Salazar Loham 2015). De esa forma, el cuestionamiento a la idea de una finalidad va aparejado de la crítica y rechazo a la concepción lineal de la historia, característica dentro del marco científico.

Ante ello, se esboza “una propuesta de reconstitución de la episteme india ancestral, para hacer de la memoria una herramienta metafórica capaz de romper con las ideas de progreso y desarrollo que alimentan los gobiernos progresistas, y para cruzar la frontera hacia un horizonte muy ajeno a las habituales lecturas lineales y positivistas de la historia. Sólo recuperando los horizontes más remotos de la alteridad indígena- el tiempo *ur* que Benjamin convoca, pudiera transformar el pasado, digamos, arqueológico, en una imagen dialéctica, reverberante, una categoría política capaz de sacudir el tiempo presente y despertarnos del letargo en que nos hemos sumido” (Rivera Cusicanqui 2018:97). Así, “aún a pesar de que nuestra visión desde lo andino está fragmentada, está vinculada a un pasado reconstruido por la vía de la voz de los colonizadores, está maltratada y hecha una red de agujeros.... toda esa realidad de fragmentación es un palimpsesto que nos deja ver las hilachas de un profundo pasado, que salen a la superficie del presente. La simultaneidad – que rompe la linealidad- es característica de esa

visión, de ese anacronismo que caracteriza el pensamiento indio” (Entrevista a Rivera Cusicanqui, en Salazar Loham 2015:145).

La ciencia, por lo tanto, se considera como una doxa más, no una verdad, sino simplemente la opinión dominante (Entrevista a Rivera Cusicanqui, en Salazar Loham 2015). Por lo mismo el pensamiento indígena no debe darle explicaciones a esa doxa, ni menos pretende legitimarse por la ciencia. Esto es fundamental, en cuanto la reconstrucción del pasado indígena no procura anclar su legitimidad en la información generada por el discurso arqueológico o por los datos alcanzados por la Antropología. No solo en tanto dichas disciplinas conciben una historia lineal, sino también considerando que tienden a ser sumamente reduccionistas en el estudio de los objetos, lugares y procesos del pasado indígena, minimizándolos únicamente a términos cuantitativos o descriptivos.

Para ejemplificar lo anterior, podemos considerar el caso del estudio de los *kipus*<sup>5</sup>, referidos por Rivera Cusicanqui en *Principio Potosí Reverso*. Allí menciona que “la lectura académica sobre los *kipus* arqueológicos, obsesionada por establecer sus regularidades numéricas, ha terminado por convertirlos en códigos sin mensaje” (Rivera Cusicanqui y El Colectivo 2 2010:1). De esta forma, la interpretación arqueológica es reduccionista, cayendo en una suerte de fetiche objetual, por la sola condición de ser determinado objeto de interés, así “los objetos materiales son tan tristemente des-simbolizados y despojados de su densidad epistémica, que se los vuelve códigos sin mensaje, matemática serial en abstracto” (Rivera Cusicanqui 2018:60). Esta idea no es menor por cuanto, en efecto, la interpretación arqueológica tiene sus límites, determinados por el mismo método científico, lo que muchas veces permite la realización de estudios más bien descriptivos, centrados solo en la materialidad de los objetos, dejando de lado un acercamiento mayor al sentido de dichos elementos; a sus usos en diversos

---

<sup>5</sup> “Sistema mnemotécnico y de registro usado por la gente antigua de los Andes, vinculado al arte textil y a los significados abstractos de nudos y colores. Los rastros de su uso revelan que no sólo eran registros numéricos sino también inscripciones propiciatorias de naturaleza ritual, que permitían ordenar el cosmos al enumerar las ofrendas a las *wak’as* o lugares sagrados de culto a los antepasados” (Rivera Cusicanqui y El Colectivo 2 2010:1)

contextos, más allá de su función basada en rasgos morfo-tecnológicos; entre otros.

En ese contexto, desde Rivera aquel límite de la ciencia arqueológica estaría marcado por la diferencia epistemológica entre la memoria indígena y el discurso arqueológico, es decir, por corresponder a formas de conocimiento distintas, que implican concepciones diferentes de la historia, así como objetivos disímiles de la reconstrucción del pasado.

En cambio, a partir de la micropolítica andina, apuesta por otras formas de acercarse al pasado: “la historia precolonial profunda sólo podemos descubrirla a través de sus huellas materiales en la producción y el espacio, sus conexiones con los ciclos solares y lunares, su plasmación cotidiana en actos creativos, actos de deseo y de imaginación, enraizados en el paisaje, en los cuerpos y en la memoria viva de la gente” (2018:77). No debemos olvidar que aquel descubrimiento del pasado precolonial, tiene en el pensamiento de Silvia Rivera un objetivo, de estímulo para la lucha anticolonial. No actúa como mero conocimiento por conocimiento, si no entendiendo que el pasado revive en la práctica, en la acción, revitalizando la identidad heterogénea de los sujetos indígenas.

No obstante lo anterior, el conocimiento arqueológico del pasado no puede ser relegado, en el pensamiento de la autora, a una suerte de antagonista de la construcción de la historia precolonial y de la memoria indígena, en tanto de igual forma las investigaciones científicas vienen a generar información nueva, que complementa el conocimiento indígena a través de datos relevantes del pasado. Es el caso, por ejemplo, de la importancia que han tenido los estudios arqueológicos en dar cuenta de cómo algunas de las más importantes iglesias coloniales se construyeron sobre los centros de poder precolombinos, a partir de los cuales algunas comunidades indígenas han intentado recuperar aquellos espacios (Rivera Cusicanqui 2018). Lo mismo sucede con los trabajos de Murra, ya señalados, o con investigaciones arqueológicas en las que se ha aportado el evidenciar la mayor complejidad de las sociedades prehispánicas, o, finalmente,

se ha venido a reafirmar la presencia de determinadas comunidades en ciertos territorios.

De esta forma, en base a los elementos que hemos ido presentando, Rivera Cusicanqui hace hincapié en una Arqueología y Antropología que vayan más allá de un instrumento legitimador de nuevas formas de dominación, de manera muy similar a la crítica que realizaba Fanon a los “intelectuales colonizados”, aproximándose en cambio a las reivindicaciones de las comunidades indígenas, “contribuyendo con elementos de análisis y sistematización, pero sin intentar suplantar a los propios indios como protagonistas organizativos y políticos de dichas reivindicaciones” (1999 [1992]:161). Este último elemento es relevante en cuanto el conocimiento del pasado se plasma como un medio para establecer un marco conceptual del cual las comunidades puedan apropiarse en la construcción de un proyecto político anticolonial. En ese sentido, los profesionales aymara tendrían el rol de “intelectuales orgánicos” dentro de aquel proyecto, articulando el discurso disciplinario con el resto de la comunidad.

Por lo tanto, lo anterior nos permite pensar que para la autora, el conocimiento arqueológico es relevante, en cuanto aporta información que dentro de un marco de pensamiento indígena y sus proyectos políticos puede ser apropiada y utilizada. Es allí, desde las mismas comunidades y sujetos indígenas, donde los datos y conocimientos generados por la disciplina científica adquieren un valor distinto, instrumentalizado en favor de las demandas indígenas, y de la lucha contra la dominación colonial. Es únicamente dentro de dicho marco donde la construcción de una memoria, una corporalidad e identidad propia, alcanzan un cariz descolonizador, entendiendo la memoria no solo como “acción sino también ideación, imaginación y pensamiento (*amuyt’aña*)” (Rivera Cusicanqui 2018 [2015]:28). En esa misma línea, el *amuyt’aña* – el “pensar memorioso” (2018:85)- “en tanto gesto colectivo, permitiría una reactualización/reinvención de la memoria colectiva en ciertos espacios/tiempos del ciclo histórico en que se ve venir un cambio o conmoción de la sociedad” (2018 [2015]:28). La autora se refiere con esto a los momentos liminales que hemos mencionado anteriormente; momentos

cargados tanto de riesgo como de esperanza de una transformación del mundo: el *Pachakuti*. Este proceso se funda en la idea, ya esbozada, de “traer de vuelta el pasado al presente”, la cual se nutre del aforismo aymara “*qhipnayra uñtasis sarnaqpxañani*”, es decir “mirando atrás y adelante (al futuro-pasado) podemos caminar en el presente-futuro” (Rivera Cusicanqui 2018 [2015]:11), entendiéndolo desde la concepción del tiempo aymara, en la que el pasado se encuentra por delante, por lo tanto se puede ver, conocer y recordar.

Es precisamente esta idea, el “traer de vuelta el pasado”, la que resume la diferencia epistémica de la construcción de la memoria e identidad aymara en la visión de Silvia Rivera Cusicanqui – su epistemología *ch'ixi*, frente a la perspectiva de la disciplina arqueológica. Aquello, en cuanto el pasado, primeramente, no se concibe en una “fase superada” como se da a entender dentro de una concepción lineal de la historia, y, más aún, en tanto dicho tiempo no se encuentra encapsulado en objetos, prácticas y hechos que se puedan estudiar o analizar aisladamente de las comunidades actuales. Al contrario, el pasado está vivo en aquellos elementos, y vuelve al presente en el día a día. La epistemología *ch'ixi*, plantea así “el esfuerzo por superar el historicismo y los binarismos de la ciencia social hegemónica, echando mano de conceptos-metáfora que a la vez describen e interpretan las complejas mediaciones y la heterogénea constitución de nuestras sociedades” (2018:17).

Un ejemplo de la importancia de dichos conceptos-metáfora, lo podemos encontrar en los mitos, los que en algunas ocasiones incluso se han originado a partir de documentos escritos, tales como el caso de los cuentos inspirados en la compra de tierra a partir de los Títulos de Composición y Venta durante los siglos XVII y XVIII (Rivera Cusicanqui 2018). El momento de acción se mantiene en la memoria a través del relato mítico, los que vuelven a la vida, especialmente, frente a “proyectos civilizadores”, abusos del Estado, entre otros, en los que los muertos se unen a los vivos en la rebelión o en la resistencia. Así, el mito se vuelve contra la sociedad opresora mediante símbolos, acciones, imágenes, etc (Rivera Cusicanqui 2015). De tal manera, “ni hay pues un acto de olvido o de amnesia

como reacción ante el trauma sino una codificación de la memoria y su supervivencia cotidiana como mito o relato oral, que pasa de boca en boca entre generaciones” (Rivera Cusicanqui 2015:74). El mito permite iluminar “la experiencia de la sociedad oprimida; crea la expectativa de un tiempo aciago por venir y su otra cara: la posibilidad de subvertir el mundo al revés del que instauró el colonialismo” (Rivera Cusicanqui 2015:72).

La sobrevivencia de los mitos, y del quiebre colonial que estos contienen, ocurre día a día, cuando dentro de las comunidades indígenas aún se les refiere como “españoles” a los criollos bolivianos, tanto de la época republicana como a los contemporáneos; o cuando en los años previos a la reforma agraria se defendieron las Leyes de Indias, transformándolas a la vez en Leyes de Indios (Rivera Cusicanqui 2018 [2015], 2018). Todos ellos son “actos políticos, agenciamientos de deseo colectivo que se sustentan en el pasado colonial, al que se reactualiza en forma *qhipnayra* a la luz del presente” (Rivera Cusicanqui 2018:132).

Más aún, los fenómenos de “traer de vuelta el pasado” son reconocidos continuamente a lo largo de la historia boliviana. Aquellos momentos son destacados no solo por Rivera Cusicanqui, sino también por Carlos Mamani Condori, cuando, por ejemplo, ambos consideran que el cerco a la ciudad de La Paz establecido por Tupac Katari en 1781, en el marco de los levantamientos rebeldes durante el período colonial, revive durante el año 1979 a través de las movilizaciones nacionales lideradas por los sindicatos kataristas en contra de las medidas económicas que afectaban la producción campesina, y que paralizaron el abastecimiento alimentario de las ciudades bolivianas (Rivera Cusicanqui 1999 [1992], 2015; Mamani 1989, 1992). A la vez se reeditan en los bloqueos de caminos llevados a cabo durante la “Guerra del Agua” del 2000, y de la “Guerra del Gas” del 2003. Lo mismo sucede también con la respuesta violenta desde el Estado (Rivera Cusicanqui 2011).

En mayor profundidad se analizan las movilizaciones enmarcadas en la mencionada “Guerra del Gas”, en tanto Rivera reconoce que el intento de vender

gas por medio de un puerto chileno revivió las memorias de la Guerra del Pacífico, así como la participación mayoritariamente indígena en la Guerra del Chaco, especialmente en la defensa de Villamontes<sup>6</sup>, “que puso fin a la ofensiva paraguaya en 1935, salvando los campos gasíferos más ricos que se explotan actualmente” (Rivera Cusicanqui 2011:101-102). Lo anterior representa un caso claro de cómo “la memoria de un patrimonio común saqueado, el recuento de una suma de agresiones y expropiaciones, las rabias históricas acumuladas y el fracaso de los discursos mestizos se sumaron así para colocar a los temas de la coca, el agua y el gas en el centro de los debates públicos” (Rivera Cusicanqui 2011:102).

En síntesis, tanto las movilizaciones, marchas, bloqueos, tomas de cerros, entre otros, así como la represión por parte de las autoridades hacia la multitud insurgente, se anclan en la misma raíz histórica de larga data (Rivera Cusicanqui 2011).

Sin embargo, es necesario resaltar que la reactualización del pasado indígena, a través de la memoria, en movilizaciones, ya sean de carácter violento o pacíficas, en manifestaciones, caminatas, entre otras; no se configuran como un fin en sí mismo, sino más bien como una etapa, parte de un proceso de mayor envergadura, en tanto la apuesta final es la concreción del proyecto anticolonial. En ese sentido, tomando, por ejemplo, la figura de Tupac Katari, se postula que “la memoria de las y los caídos no se convierta en monumentos sino en prácticas autónomas de crítica y construcción alternativa” (Rivera Cusicanqui 2015:84). Es decir, en la construcción de un mundo diferente, donde la memoria sirva como base y fuente para construir/reconstruir una esfera pública intercultural, multilingüe, diversa, donde se exprese la heterogeneidad de las identidades, indígenas y otras, sin un ordenamiento ni jerarquización civilizatoria de por medio (Rivera Cusicanqui 2015). Mundo diferente, alcanzable a través del *Pachakuti*,

---

<sup>6</sup> Serie de combates entre Bolivia y Paraguay durante la primera mitad del año 1935 en el contexto de la Guerra del Chaco, en los cuales el ejército boliviano impidió la caída de la ciudad de Villamontes, deteniendo así la avanzada del ejército paraguayo en el actual departamento de Tarija.

concepto utilizado para nombrar un proceso de cambio en el que los momentos liminares representan sus inicios. No es raro, por lo tanto, que aquellos momentos puedan “cerrarse como una catástrofe o abrirse como un proceso intenso y radical de regeneración y de reinención de lo social” (Rivera Cusicanqui 2015:107). El *Pachakuti* pasa a representar así una posibilidad de “limpiarse de la escoria de la historia” (Rivera Cusicanqui y Aillón Soria 2015:35), de un giro en el camino hasta ahora seguido, hacia un nuevo tiempo y espacio. No en términos particularistas o de esencialismo indígena, sino todo lo contrario, ya que se manifiesta como una posibilidad universal para reestructurar las relaciones de los seres humanos con la tierra y con el resto de seres vivientes, a través de la elaboración de un “tejido identitario alternativo y diferente al sujeto racional y progresista de la modernidad occidental” (Rivera Cusicanqui 2015:105).

Esta noción reactualizada del *Pachakuti*, así como el aforismo “*qhipnayra uñtasis sarnaqpxañani*” en el que se sustenta, resulta interesante desde nuestra perspectiva, ya que va más allá de la separación de pasado, presente y futuro. Por lo tanto, se encuentra fuera de la tradicional separación entre “prehistoria” e historia, la que ha sido fundamental dentro del desarrollo de la disciplina arqueológica. Aquí, en cambio se estarían borrando aquellas fronteras, aquellos límites, a través de la memoria, en tanto la “prehistoria” indígena se articula también en el presente, volviendo una vez más, como testimonio de resistencia, pero fundamentalmente como una posibilidad de liberación. Para referirse a dicha memoria, el historiador Carlos Mamani utiliza otro concepto: “*nayrapacha*” o “tiempos antiguos”. Señalando que “no son antiguos en tanto pasado muerto, carente de funciones de renovación. Implican que este mundo puede ser reversible, que el pasado también puede ser futuro” (1992:14). A continuación profundizaremos en aquella noción ahondando en la obra del autor.

## LA RECONSTITUCIÓN DEL AYLLU Y EL ROL DE UNA ARQUEOLOGÍA INDIA

El historiador Carlos Mamani Condori se ha desempeñado como académico y activista indígena en La Paz. Posee una Maestría en Historia Andina de la

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), tras lo cual comenzó a trabajar como docente de la Carrera de Antropología-Arqueología en la Universidad Mayor de San Andrés, de la cual también ha sido Director. De igual forma, ha conformado parte del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Arqueológicas de la misma casa de estudios. Paralelamente ha desarrollado una gran labor como activista de los derechos de las comunidades indígenas, teniendo un rol importante en la constitución, durante el año 1997, del Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ); siendo, posteriormente, entre los años 2008 y 2010, miembro del Foro Permanente de las Naciones Unidas para Cuestiones Indígenas, el cual pasó a presidir durante los cuatro años siguientes.

Es autor de diversas publicaciones en torno a la historia andina, a través de las cuales ha reflexionado y abordado el camino de la sociedad indígena hacia la descolonización, especialmente dando énfasis en el rol de la reconstitución de las formas de organización tradicionales y sus respectivas autoridades.

En la propuesta de Mamani, la influencia de Rivera Cusicanqui, particularmente durante la década de 1980 e inicios de 1990, es notoria, lo que no resulta extraño considerando que el autor corresponde a la segunda generación de miembros del Taller de Historia Oral Andina, del que también fue Director desde 1992 al 2002. En ese sentido, los préstamos entre uno y otro intelectual son constatables. Es el caso, por ejemplo, del análisis de la noción de mito que hemos revisado en Silvia Rivera, muy ligado a los estudios llevados a cabo por Mamani, quien lo ha desarrollado en mayor profundidad, y que abordaremos en las próximas páginas.

En sus primeros trabajos<sup>7</sup>, para articular su propuesta teórica, Mamani toma como base el artículo “La Antropología y Arqueología en Bolivia: Límites y Perspectivas”

---

<sup>7</sup> Nos referimos especialmente al escrito “Historia y prehistoria: ¿Dónde nos encontramos los indios?”, publicado, como parte de *Los aymaras frente a la historia: Dos ensayos metodológicos*, el año 1992. No obstante, dicho ensayo fue elaborado en la década de 1980, siendo originalmente presentado como ponencia en el Congreso Mundial de Arqueología, realizado en Southampton, Inglaterra el año 1986, y publicado inicialmente en inglés durante 1989 con el título “History and prehistory in Bolivia: What about the Indians?” en *Conflict in the Archaeology of Living Tradition*. Robert Layton, ed. Londres: Unwin Hyman.

de Rivera y su crítica a la disciplina antropológica y arqueológica, principalmente, catalogadas como baluartes de la defensa del discurso nacional dominante de una “república blanca”, el que implica, paralelamente, la eliminación de toda consideración de la heterogeneidad cultural boliviana (Mamani 1992). El demoledor diagnóstico en torno a la Arqueología boliviana llevado a cabo por Rivera Cusicanqui a comienzos de los 80’s continúa vigente, según Mamani. Se mantienen así las fallas de orden metodológico, dadas por la falta de formación profesional adecuadas; de orden interpretativo y, probablemente la más relevante, de orden ideológico, la que ha determinado una manipulación de la reconstrucción del pasado, desde el aparato del Estado-nación, ignorando a los pueblos y comunidades indígenas de las culturas cuyos monumentos está estudiando (Mamani 1992).

La ciencia arqueológica representaría así, en particular, el espíritu emanado tras la Revolución de 1952, “el intento más serio por parte de nuestros colonizadores criollos de formar una Nación” (Mamani 1992:2), teniendo por objetivo final dotar a esta “nueva” Bolivia, como un ente homogéneo, occidental y “civilizado”, de unas raíces culturales prehispánicas en común (Mamani 1992). En específico, “la arqueología tendría el objetivo de integrar los restos arqueológicos prehispánicos al patrimonio cultural boliviano; y al hacerlo; también integrar a los indios a las corrientes de la civilización” (Mamani 1992:2). Para graficar dicho objetivo, Mamani cita a Carlos Ponce Sanjinés, considerando el padre de la Arqueología boliviana, quien señala que: “No puede escapar a nadie el hecho de que la clase campesina indígena de Bolivia, Perú y México se entronca en las altas culturas prehispánicas. A pesar de las centurias transcurridas desde la conquista, han perdurado muchos rasgos de antaño. No obstante la intensa producción de patrones foráneos, permanece un sólido núcleo cultural de data precolombina, y por ende una continuidad tradicional. Por eso el arqueólogo en los países de abolengo nativo debe descifrar las raíces más profundas del pueblo y las bases mismas de la nacionalidad. En resumen, de ninguna manera puede encerrarse entre cuatro paredes y manipular una disciplina fría y congelada” (Ponce 1997:4, en Mamani 1992:2). Para Mamani esta declaración, más allá de postular una

arqueología consciente, que tome en cuenta a las comunidades indígenas, pretende anclar a la población indígena en el pasado, pensando al “indio” como un elemento más del “pueblo boliviano”. De esta forma, la Arqueología cumpliría un rol de fuente desde donde forjar una identidad nacional criolla única. Para ello no dudaría, según el autor, en manipular los datos científicos con tal de lograr ese objetivo. Aquello explicaría, por ejemplo, la omisión de la influencia de civilizaciones costeras durante las primeras etapas de desarrollo de Tiwanaku, mencionándolas solo en las fases posteriores (Mamani 1992), creando una suerte de imagen de una sociedad andina “más pura”.

Por lo tanto, la Arqueología se cuadra con el discurso oficial del Estado, y en ese sentido, Mamani, al igual que Silvia Rivera, comprende que la “Bolivia nacionalista y revolucionaria” solo se presenta así en términos superficiales, en cuanto el relato oficial utiliza una retórica discursiva antiimperialista, autónoma y libertadora, pero que, sin embargo, mantiene en su núcleo una lógica completamente colonial, la cual se enlaza al deseo de plasmarse como una sociedad moderna en términos occidentales.

Dentro de la disciplina arqueológica, aquella aspiración se estaría expresando a través de la continua comparación que realizan algunos profesionales, de los sitios monumentales andinos en relación a otras civilizaciones, especialmente a grandes urbes, que no tienen ninguna semejanza a nivel de organización social, política o económica con los asentamientos de los Andes. Tal es el caso del arqueólogo Maks Portugal, quien ve reflejado en Tiwanaku a “la fortaleza de Nínive, los innegables muros de Babilonia, vencida por Ciro, rey del mundo; los célebres palacios de Persépolis y los fabulosos templos de Balbeck y Jerusalém” (Portugal 1975:195-196, en Mamani 1992:3).

Mamani profundiza en estas críticas y las extiende a las Ciencias Sociales bolivianas en general, cuestionando el uso de categorías analíticas tomadas de marcos externos al espacio andino y que, por lo tanto, serían inadecuadas en el estudio de la civilización aymara. Específicamente se refiere a conceptos y categorías propias del marxismo (1986).

Aún más, a nivel concreto, el autor discute ciertas nociones clásicamente utilizadas dentro de la Arqueología, tales como la noción de “descubrir” un sitio arqueológico. Concepto cuestionable a la luz de que realmente las comunidades indígenas, en este caso aymara, han poseído y mantenido el conocimiento de esos espacios durante siglos. Algo similar ha sucedido con la práctica de renombrar los asentamientos, cambiando u omitiendo sus nombres indígenas mantenidos por la tradición oral, utilizando, en cambio, denominaciones que no guardan ninguna relación con estos lugares, creadas en base a descripciones de forma, similitudes con algún otro elemento, entre otros criterios. Estando vacíos, por lo tanto, del contenido que poseen los nombres originales (Mamani 1992).

Así también, la Arqueología habría permitido la expropiación del pasado prehispánico indígena, tanto en términos físicos como simbólicos. Mamani plantea una idea de continuación de dicha expropiación, desde la destrucción del sitio Tiwanaku, utilizándolo como cantera desde el cual se usaron las rocas destinadas a la construcción de edificios coloniales, puentes del ferrocarril, entre otros, hasta los más recientes saqueos y apropiaciones de elementos hallados en el sitio, tales como los monolitos o estelas, llevadas a La Paz para adornar plazas públicas u hogares de la oligarquía paceña. Es el caso, por ejemplo, del monolito Bennet<sup>8</sup>, el que estuvo ubicado por décadas junto al Estadio Hernando Siles, antes de ser devuelto a Tiwanaku el año 2002; o del Palacio Posnansky, antigua residencia del oligarca austro-húngaro Arturo Posnansky, y actual sede del Museo Nacional de Arqueología (Mamani 1992).

Todos los elementos presentados muestran la imagen de una disciplina arqueológica que, de la mano del discurso homogeneizador de la nación boliviana, asume la función de herramienta de la oligarquía criolla, quienes, citando a Mamani: “se apropian de lo que no es suyo para erigir los cimientos de su nación, sobre un pasado que les es ajeno, y sobre cuyos herederos legítimos continúan ejerciendo la opresión” (Mamani 1992:4).

---

<sup>8</sup> El monolito se llama así a propósito del arqueólogo Wendell Bennet, quien lo “descubrió” en el Templete semisubterráneo de Tiwanaku el año 1932. Esta denominación resulta ser un claro ejemplo de lo criticado por Mamani anteriormente.

En ese sentido, Mamani es bastante más crítico con la Arqueología que Rivera Cusicanqui, profundizando más en el análisis de discurso de algunos de los primeros arqueólogos bolivianos, y en elementos puntuales que ejemplifican la idea de una ciencia destinada a “civilizar”, homogeneizar y colonizar.

Como parte de ello, la división entre “prehistoria” e historia sobre la que se ha construido el relato arqueológico, y que mencionamos anteriormente, se discute de forma más directa, en cuanto su importante carga evolucionista ha venido a definir y caracterizar a aquella “prehistoria” (incluyendo objetos, sitios, ruinas, prácticas, etc.) como una etapa superada, muerta, y no como parte de la historia de las comunidades indígenas actuales.

En contraposición, para Mamani, tanto a nivel individual como colectivo, estos elementos se encuentran presentes y vivos en el día a día. En ese sentido, muchos de los sitios arqueológicos son considerados como espacios en que el tiempo precolonial se hace más tangible. Es decir, espacios ocupados aún por los antepasados, en los cuales dos tiempos diferentes se encuentran. El autor menciona: “hemos sabido convivir con nuestros antepasados y compartir el mismo espacio, donde nosotros vivimos de día un tiempo impuesto y por la noche, en la clandestinidad, nos reencontramos con nuestro pasado e identidad” (1992:5). Dentro de esta concepción del pasado, la separación entre “prehistoria” e historia claramente no tiene cabida.

Nos parece así, que el valor de estos espacios radica en que corresponden a lugares de reencuentro con ese tiempo previo al quiebre o imposición colonial, es decir, un pasado descolonizado, de libertad. De alguna forma los sitios arqueológicos vienen a contener en ellos dicho tiempo, en tanto son el “puente que nos une con un pasado de dignidad y autonomía, en el que ejercíamos el gobierno de nosotros mismos y teníamos la calidad de sujetos de la historia. En suma, son fuente de nuestra identidad” (Mamani 1992:4). Una identidad entendida en términos más allá del dominio colonial, el cual rompió con el proceso de desarrollo indígena, y transformó los restos materiales, las ruinas y su historia en “mitos”.

Para Mamani, en particular, los sitios arqueológicos corresponden a *wak'as* históricas, las cuales asocia a la sacralidad civil, cotidiana. En ese sentido, la visita reiterada y el uso que se da a dichos sitios por parte de las comunidades indígenas resulta ser en sí misma una práctica de recuperación del tiempo que ha sido detenido por los colonizadores. Las ceremonias llevadas a cabo en estos lugares, por lo tanto, pueden ser entendidas como “cultos anticoloniales” (Mamani 1992:5). Es el caso, por ejemplo, de la celebración del *Inti Raymi* (en quechua) o *Willka Kuti*<sup>9</sup> (en aymara) realizada en Tiwanaku (Mamani 1992).

Por lo tanto, la relación con el pasado prehispánico va más allá de los marcos del positivismo científico, en cuanto los objetos arqueológicos, ruinas y demases, no son solo objetos de conocimiento o de estudio. “Las ruinas son fuente de fuerza moral y reafirmación cultural autónoma” (Mamani 1992:6), lo que les brinda su relevancia. De igual forma no son solo antecedentes de estudio, como afirmarían la ciencia arqueológica, acción que finalmente niega el pasado de los sujetos indígenas y a ellos mismos, silenciando su permanencia hasta el día de hoy, omitiendo, incluso, el nexo entre ellos y su pasado.

En este contexto, la concepción de historia de Mamani es relevante, concibiéndola como “el proceso de desarrollo de los pueblos en el espacio de su territorio. Desde el punto de vista de nuestras culturas, esta definición parte del concepto *pacha*, que significa tiempo-espacio, donde el tiempo y el espacio conforman una unidad indivisible. Cuando por alguna interferencia esta unidad se rompe, todo el proceso se detiene. La célula de nuestra organización social, el *ayllu*, al ser víctima de la ruptura de su *pacha*, deja de ser histórico. En términos occidentales se diría: deja de ser sujeto histórico” (1989:6). De esta forma, en una situación marcada por la dominación colonial y la imposición de una “historia oficial”, el autor propone la existencia de múltiples “historias”, y, así también, de formas de ver, pensar y de reconstruir dichas historias. El objetivo, por lo tanto, es reconstruir su propia versión de la historia, entendida como “la verdadera”, anclada en la

---

<sup>9</sup> También denominada *Machaq Mara*. Actualmente estas celebraciones en Tiwanaku han sido rearticuladas dentro del discurso oficial y en las políticas públicas de las autoridades del Estado plurinacional de Bolivia, constituyéndose en actos oficiales.

memoria del pueblo indígena. En ella radicaría además la identidad indígena (Mamani 1989), en cuanto la historia ayuda a reafirmar la identidad y enfrentar la manipulación del discurso oficial. En definitiva, Mamani señala que el conocimiento de la historia propia devuelve el orgullo a la personalidad indígena, dejando de lado, por ejemplo, la negación o los cambios de apellidos, de nombres de comunidades, etc. Surge, en contraposición, un sentimiento de orgullo, materializado en el levantamiento de monumentos propiamente indígenas, en el establecimiento de lugares y espacios con los nombres de sus héroes, entre otros (1989).

De esta manera, no se propone una historia oficial “más inclusiva” o una disciplina arqueológica occidental que tome en cuenta a las comunidades indígenas, si no que se plantea el reemplazo de ellas, por cuanto el pasado indígena no puede ser integrado a la linealidad histórica del colonizador.

A su vez, la imposición de una historia oficial, que omite la versión indígena, activa otras interrogantes en el autor, tales como: ¿Qué hubiese sucedido con la reconstrucción del pasado si no hubiese existido el quiebre colonial? Frente a ello, Mamani imagina el desarrollo de una arqueología diferente, respetuosa, rigurosa y con conocimiento de causa, la cual no tendría grandes lagunas históricas en dicha reconstrucción, ya que con la mantención de las prácticas sociales y culturales hasta la actualidad se podrían interpretar de mejor forma los aspectos de la organización social, económica y política-religiosa del pasado, pensándolos como parte de un *continuum* de la historia propia (1992).

No obstante lo anterior, y reconociendo lo traumático de la imposición colonial, resulta interesante dar cuenta que Mamani percibe aquel sistema como frágil. Así, la utilización de los sitios arqueológicos, mencionada anteriormente, no solo estaría representando prácticas de carácter anticolonial, sino también la misma posibilidad de hacer uso de ellos hablaría del fracaso del proyecto colonial, y por lo tanto de la esperanza de una futura liberación. Más aún, se postula un control de la dimensión “espacial” por parte de los colonizadores, más no de “lo temporal”. Incluso el control del espacio sería limitado, en tanto la mayoría de la población

boliviana indígena cotidianamente mantendría el nexo con su pasado, a través de elementos tales como los rituales y el mito (1992).

Es este último, como un elemento fundamental de la tradición oral, el que Mamani considera que pasa a ser “la forma que hoy adopta nuestra arqueología y nuestra historiografía” (1992:7). Oralidad que permite, por ejemplo, que las generaciones de indígenas jóvenes que sufrieron la alienación de su memoria por la imposición de la ideología estatal a través del sistema educativo, redescubrieran la historia propia, que yacía entre documentos y en la memoria de los sobrevivientes y descendientes de los sujetos que participaron en las luchas de resistencia pasada (Mamani 1989).

En este tema la confrontación con las Ciencias Sociales es directa, en tanto la ciencia occidental se distancia del mito como dato a considerar dentro de la reconstrucción del pasado. Más aún, según el autor, se tiende a asociar a la calidad de “retraso” de las poblaciones indígenas, entendiéndolo como un “arcaísmo cultural”. Al contrario, Mamani rescata su valor al considerarlo como la base de una “historiografía y filosofía de la historia propia”, en cuanto el mito corresponde a un reservorio o depósito de las formas de pensar y de la interpretación de la historia indígena. Es decir, cumple la labor de un medio de mantención de la memoria a través del tiempo (1992).

La valorización del mito implica también cambios concretos en las formas de ordenamiento de la historia, los que se alejan de los constructos desarrollados por la disciplina arqueológica y antropológica. Se afirma, por lo tanto, que “al presentar una visión de lo que es nuestra historia hemos de pasar por alto cronologías establecidas, como la de Lumbreras, que periodiza la civilización andina en Recolectores-Cazadores; Agricultores-Aldeanos; Sociedades Urbanas Despóticas, subdividiendo estas últimas en: Reinos y Señoríos Teocráticos y Estados Militaristas (Lumbreras 1983). Nuestra periodificación ha de basarse solo en la memoria de nuestras comunidades” (Mamani 1992:20).

De esta manera, Mamani, por ejemplo, frente a los ordenamientos crono-culturales definidos desde la Arqueología, tales como la mencionada cronología del arqueólogo peruano Luis Guillermo Lumbreras, considera, en cambio, el “mito de las edades”. En él se mencionan cuatro edades o *pachas* que ha tenido la sociedad india previo al quiebre colonial: *Ch’amak tuta-pacha* (tiempo de la oscuridad), *Qinay “sunsu” pacha* (tiempo nebuloso de la infancia), *Chullpapacha* (Era de los Chullpa, sociedad preincaica), y por último, la *Inkapacha*, considerada una época especialmente abundante y rica. De hecho, podríamos señalar que el autor realiza una suerte de apología del Incanato, presentándolo como un imperio en el que todos sus integrantes vivían armónicamente, donde la figura del Inka se aseguraba de brindar a todos una buena alimentación, vivienda, etc. (1992). Esta concepción de un pasado idílico será continua en el trabajo de Mamani, por lo que ahondaremos en ella más adelante.

Finalmente, “el mito de las edades” señala que, antes de morir, el Inka ordenó ocultar las riquezas del imperio y encantó todas las ciudades, fortalezas y lugares sagrados. Aquel encanto, entendido como el congelamiento del tiempo y la subterrneización en el espacio, durará hasta el momento en que la sociedad india se libere de sus opresores (Mamani 1992). El final del mito corresponde así a una suerte de profecía, pero también a un deseo e invocación que se repetirá una y otra vez en distintos mitos y cuentos. Uno de ellos rodea a la figura de Urtimala, conocido en Chile como Pedro Urdemales, personaje español del tiempo de las Cruzadas, que es indianizado en los cuentos, actuando como una especie de vengador, “burlando a las mujeres e hijas del hacendado, estafando al cura simonita, en fin. Tantas maldades le hace el Urtimala a la gente del Dios Cristiano, que éste le castiga atándole con cadenas a un cerro; unos dicen que al Illimani, otros que al Sajama, donde para librarse, tiene que contar la arena que el viento aumenta cuando está a punto de terminar. Pero llegará el día en que termine de contar esta arena, y será libre otra vez para hacerles la vida imposible a nuestros opresores. Esto puede suceder en cualquier momento” (Mamani 1992:22).

Más significativo resulta ser el mito de Chuqil Qamir Wirnita. Wirnita, hija del más influyente vecino de una ciudad española, es “una linda joven cristiana que es seducida por un *Katari* (serpiente) que viene del monte y de la *chinkana* (lugar salvaje y demoniaco), y que adopta forma humana por las noches. Llega a tener hijos-serpientes para él y en el momento en que sus parientes lo descubren y deciden quemar a las wawas, la ciudad-que vive en un tiempo lineal ascendente-se encanta y es reconquistada por los *kataris*. Este encantamiento de la ciudad la detiene en un tiempo-espacio eterno y libre, donde habitan los *kataris* definitivamente, a pesar de todos los intentos españoles por desencantarla. De esta modo tenemos que lo “salvaje” acaba derrotando a lo “civilizado”, y que esta derrota es sinónimo de libertad para nosotros” (Mamani 1992:23).

La recreación de estos mitos es permanente. Así, por ejemplo, entre los meses de Agosto y Octubre de 1979, corrió el rumor de la existencia de una nueva Wirnita en la ciudad de Wiyacha, la cual habría dado a luz a sus hijos en el Hospital General de La Paz. La noticia fue comentada por la radio, donde se hizo hincapié en que correspondía a una simple superstición. Pese a ello la gente creyó que pronto La Paz sería encantada por los *kataris*. Posteriormente, en Noviembre de ese mismo año se llevarían a cabo las movilizaciones campesinas que hemos mencionado anteriormente, cuyo bloqueo de caminos duró más de 15 días y paralizó el abastecimiento de la capital, instaurando la idea de una invasión india (Mamani 1992). “Estos sucesos nos permiten nuevamente señalar al mito como una fuerza histórica: el clima ideológico de resistencia anticolonial y de esperanza en un triunfo sobre los opresores, alimentó una movilización histórica del campesinado-aymara” (Mamani 1992:11).

Observamos así que el mito no solo representa un ordenamiento histórico propio, desde la misma sociedad indígena, sino también que en él se construye un tipo de memoria que recuerda y estimula la posibilidad de liberación del yugo colonial. De esta forma, no es de menor importancia la pregunta que se realiza el autor: “¿no seremos nosotros los *kataris*?” (1992:23), claramente en el entendido de un

llamado, una exhortación a los sujetos indígenas a luchar por encantar las ciudades, arrebatándoselas a los colonizadores.

Dicha posibilidad de liberación a partir de la memoria, viene acompañado del objeto de la “reconstitución” de los conocimientos, saberes y formas de organización ancestrales. Es allí, donde, una práctica arqueológica bajo el control indígena, una “arqueología india”, como propone Mamani, sería necesaria y fundamental, utilizando concepciones propias del tiempo y espacio como herramientas de liberación. De esa manera “si la arqueología ha sido hasta ahora un mecanismo de sometimiento y despojo colonial de nuestra identidad, retomada por los propios indios podría darnos nuevos instrumentos de comprensión de nuestro desarrollo histórico, y fortalecer así las demandas del presente y los proyectos del futuro” (1992:15).

En particular, una de las formas de organización en las que una “arqueología india” podría aportar de forma especial en su reconstitución sería la del *ayllu*, concepto articulador de la propuesta de Mamani hasta la actualidad. Éste se entiende como el núcleo de la organización social (2004, 2007) y base del pueblo aymara, representando espacios en los que se han mantenido las prácticas sociales y culturales indígenas, así como el vínculo de la comunidad con la naturaleza y los antepasados. En ellos se habita otro tiempo, sagrado y profano a la vez (1992).

Por su parte, el conocimiento del pasado y la materialización de ello en la reconstitución del *ayllu*, estaría ligado a “retornar” a aquel pasado precolonial, a descongelar el tiempo, recuperando la historia truncada con la caída del *Tawantinsuyo*, retomando el control total de las categorías de espacio y tiempo andino. En ese contexto, las movilizaciones anticoloniales que hemos mencionado al abordar el pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui, representan distintos momentos de lucha hacia ese objetivo en los cuales se recupera el mundo propio y la condición de sujetos. De esta forma, “en los movimientos de rebelión como el de Tupaq Amaru II, los Katari, Zárate Willka, Santos Marka T’ula y otros, se lleva a cabo este proceso, a través de irrupciones violentas en el mundo civilizado, que

intentan dar la vuelta (pachakuti): reordenar el curso de la historia” (Mamani 1992:10).

A este reordenamiento de mundo, a la recuperación de un tiempo y espacio propio, es a lo que se refiere Mamani con la noción de “*nayrapacha*”. Es decir, el traer de vuelta el pasado al presente y futuro, no como una “copia” de una suerte de paraíso andino precolonial, o un retroceso a ello, difícilmente sostenible además, si no como una forma de construir un futuro donde los sujetos indígenas no solo sean incluidos, sino donde fueran también sus principales arquitectos (1992). En el *nayrapacha* se encuentra contenido, por lo tanto, el “mirando atrás vamos a ir adelante” o “*qhiparu nayraru uñtas sartañani*”, en cuanto “mirar atrás hacia el pasado, conocer nuestra historia, saber cómo ha vivido y luchado nuestro pueblo a lo largo de los siglos, es condición indispensable para saber cómo orientar las acciones del futuro. *Pacha* y *nayra* son por eso pasado, presente y futuro, uniendo las dos palabras tenemos *nayrapacha*, tiempos antiguos”. (Mamani 1992:14).

A partir de los elementos que hemos presentado, distinguimos que dentro de la propuesta teórica de Mamani el conocimiento del pasado cumple un rol fundamental. Aquel se plantea en contraposición al discurso científico tradicional. El conocimiento arqueológico del pasado es rechazado y descartado, en cuanto más allá de ciertas transformaciones que se puedan dar dentro de la disciplina y de la academia en general, este saber pareciese estar indisolublemente atado al discurso colonial. Ante ello, como alternativa, solo una Arqueología “propiamente indígena”, a desarrollar dentro de categorías propias, es decir, dentro de una “epistemología” andina, puede ser de utilidad en la construcción de un proyecto político y de “recuperación” identitaria.

En esa misma línea, a fines de la década de 1990, Mamani centraría la atención en la reconstitución del *ayllu*, la cual se convierte en su principal propuesta teórica-política, entendiéndola como un paso esencial para alcanzar el objetivo principal:

la reconstrucción del *Qullasuyo*<sup>10</sup>. De la mano de aquella nueva concepción territorial de la identidad indígena, comienza a utilizar el término “*qulla*” al hablar de sí mismo, de las comunidades indígenas y de su pasado, reemplazando a “lo aymara”, en cuanto comprende a este último como un concepto lingüístico. Este cambio en las denominaciones nos parece fundamental ya que está representando a la vez una propuesta en torno a la identidad indígena. En ese sentido, es una acción política que liga claramente a los sujetos indígenas contemporáneos con un pasado en específico, el de miembros del Imperio Incaico. Un pasado que, paralelamente, se presenta como idílico, benefactor con sus miembros, con autoridades benevolentes y justas. En definitiva, un tiempo utópico ligado inexorablemente a la idea de liberación. Dentro de aquel relato, afirma un origen común de pueblos como los aymara, urus y qhichwas, a partir de los cuales, tras miles de años, se habrían forjado las grandes sociedades andinas, tales como Chavín, Tiwanaku, Chimú, entre otras. Posteriormente, se habría experimentado un proceso de fragmentación regional, tras el cual los distintos pueblos se unirían en el *Tawantinsuyo* (Mamani 1989). En él se “había logrado resolver problemas como el hambre, la miseria y muchos de los males que hoy azotan a nuestros pueblos” (Mamani 1989:7). De igual manera resalta que en el interior del imperio convivieron distintos pueblos en armonía y respeto; mientras que el gobierno del Cuzco otorgaba alimento, hogar, educación, tierras, entre otros, a todos sus miembros (Mamani 1989, 1992; Mamani y Naveda Félix 2015).

De esta forma, observamos cómo la adopción, cambios y usos de estas categorías conceptuales son relevantes, en cuanto permiten vislumbrar tanto un proceso de autoidentificación, como una propuesta identitaria a la que se aspira alcanzar a través de la reconstrucción del pasado y la liberación.

Resulta fundamental dar cuenta del cariz anticolonial de la propuesta de Mamani, el cual se explicita, al igual que en Silvia Rivera Cusicanqui, no solo en sus planteamientos, sino también en el rescate de autores como Reinaga y Fanon, a

---

<sup>10</sup> Remite al ordenamiento territorial del imperio incaico, en el que el *Qullasuyo* representaba una de las cuatro regiones o *suyos* del *Tawantinsuyo*, específicamente el territorio sur.

través de los cuales fue posible identificar e integrar lo colonial como sistema de dominación en el pensamiento indio (1998; Mamani y Naveda Félix 2015).

Por otra parte, Mamani aporta discutiendo términos y conceptos muy utilizados en la Etnohistoria, la Antropología y la Arqueología, tales como la mitificación y exaltación que se ha realizado en torno a la reciprocidad y complementariedad andina (2005). Así, el énfasis en aquellos conceptos estaría ligado, según el autor, a un desconocimiento de las lógicas internas del pensamiento y la sociedad indígena, en cuanto la imposibilidad de llevar a cabo una correcta traducción de estos elementos a partir de la epistemología científica.

Junto con lo anterior, en la articulación de una propuesta de reconstitución del *ayllu* y reconstrucción del *Qullasuyo*, Mamani comenzará a trabajar las experiencias previas de dicha reconstrucción, a través del rescate de las acciones colectivas realizadas por los movimientos indígenas en el pasado. En ese marco se encuentra el ya mencionado movimiento de los Caciques-Apoderados o la Sociedad República del Collasuyo, fundada en 1930 por Eduardo Nina Quispe (Mamani 1991, 2007, 2013). Mediante ellos reconoce un especial énfasis en la materialidad como contenedor del pasado y aspecto clave en la recuperación de la historia indígena. Ejemplo de esto se puede observar en lo trascendente que fue la búsqueda y rescate de los títulos coloniales que reconocían las tierras indígenas. El objeto mismo, en este caso, se plasma como una herramienta de la lucha por la restitución (Mamani 1991); un arma de resistencia, en definitiva. En palabras de Mamani: “Ese testimonio de propiedad legalizado en tiempos coloniales fue prontamente reelaborado como testimonio de una ocupación indígena originaria del espacio urbano y de la totalidad del territorio patrio. De esta forma, fue objetivado el puente entre el pasado y el futuro, es decir: el título garantiza la propiedad en el presente, a su vez de ser el nexo con el pasado libre y autónomo del Qullasuyu, y la esperanza de un futuro en el que se recupere la autonomía, la dignidad y la libertad” (Mamani 1991:159).

En la misma línea se rescata el trabajo llevado a cabo por otros intelectuales aymara contemporáneos, tales como el historiador Roberto Choque Canqui, en

torno a, por ejemplo, la sublevación y masacre de Jesús de Machaca en 1921 (Choque Canqui 1986). Aquella importancia se basa en que su labor alcanza un valor no solo en términos historiográficos, sino fundamentalmente teóricos, en relación a que dicho conocimiento desemboca en la acción política (Mamani 2005). De esta manera, la historiografía aymara/*qulla* forma parte y le otorga luz al movimiento anticolonial, articulado sobre la memoria de un pasado libre, representado en el *Qullasuyo*. En ese panorama, finalmente se aspira a la reconstitución de un Estado indígena, ello “requiere inicialmente reconstituir sus instituciones matrices y primarias” (Mamani 2004:21), lo que no solo involucra al *ayllu* como unidad básica, si no también implica restituir el poder a las autoridades tradicionales. Aquello no surge de la nada, en cuanto a nivel local especialmente, según Mamani, la tradición de gobierno propio, la memoria ritualizada y mitificada no pudo ser extirpada, manteniéndose, por ejemplo, el nombramiento de autoridades fuera del sistema estatal formal (2008). De esta forma, el reconstituir el *ayllu*, así como las estructuras administrativas mayores, hoy en día, “permitió también la restitución de la autoridad. El *ayllu* conlleva un pensamiento, una ideología y unas normas, que por ahora representamos en el concepto *thakhi/ñan* (camino). El solo ejercicio de pensar en aymara/quechua supone partir del principio *quip nayra/quip ñawi*, vale decir, de interrogar el pasado para avanzar hacia el futuro” (Mamani 2007:306). De esta manera, la reconstitución del *ayllu* involucra una alusión permanente al pasado, a través de los mitos, las sublevaciones, etc. Son aquellos elementos, en combinación con el conocimiento de los ancianos, e incluso los objetos (tales como los títulos coloniales a los que hemos hecho referencia previamente) los que permiten hacer el paso de una política de demanda a una de propuesta (Mamani 2007), como un reflejo claro de la capacidad de agenciamiento de las poblaciones indígenas.

En definitiva, el continuo regreso al pasado posibilita “mirarse en el espejo de la historia, permitiendo contrastar el modelo colonial impuesto con el modelo del *ayllu*, que no por ello significa retorno, sino más bien el desarrollo pleno de cara hacia el futuro: el hombre nuevo, el *ayllu* moderno” (Mamani 2007:304).

En el pasado radica, por lo tanto, la fuente de la identidad indígena hacia el futuro, la respuesta al ¿quiénes somos? No obstante, en Mamani dicha identidad tiene un componente territorial importante, buscando la reterritorialización del espacio, lo que implica establecer los campos de acción de las autoridades tradicionales *qulla* (2007). Aquello determina una perspectiva más particularista, en comparación a Silvia Rivera, de la utopía indígena. Aislada de la acción conjunta con otros grupos que poseen objetivos afines. En ese sentido, reconocemos en el autor una propuesta de identidad más cercana a la idea de lo plurinacional, articulada bajo un Estado *Qullasuyo*, en base a una raigambre territorial específica, así como costumbres, tradiciones, objetos y un pasado esplendoroso compartido.

Este último punto vuelve a generarnos interrogantes, especialmente al pensar el riesgo de caer en una visión esencialista de la cultura indígena a partir de un pasado supuestamente idílico bajo el *Tawantinsuyo*. Así, al consultarle personalmente al autor<sup>11</sup> acerca de esta imagen, afirma que el objetivo no es regresar a dicha época como tal, si no recuperar las condiciones de vida que tenían las comunidades indígenas, en la calidad de sujetos dueños de un espacio y tiempo. En ese sentido, la elección de un pasado glorioso se asume como una opción dentro del uso político del tiempo, ya que es funcional en el contexto de la lucha anticolonial. Aquel uso, por lo tanto, se considera como una de las funciones del conocimiento histórico, y se reconoce cómo un elemento corriente dentro del discurso del aparato estatal, las comunidades indígenas, organizaciones, etc.

En ese marco, no resulta extraño que este uso político del pasado se enfrente con el pensamiento científico, antropológico o arqueológico. En cuanto la Arqueología, por ejemplo, se identifica como intrínsecamente colonialista. Aquello quedaría en evidencia al descartar el relato mítico de las comunidades indígenas, en tanto no forman parte del saber científico. Ante eso, Mamani afirma que no debería ni siquiera denominarse “mito”, en cuanto aquel concepto impuesto viene a

---

<sup>11</sup> Entrevista realizada al profesor Carlos Mamani Condori en la ciudad de La Paz, durante los días 15 y 17 de Abril del año 2019.

cuestionar o negar que dicho relato sea parte de “nuestra historia”, una historia que ha sido deliberadamente mitificada.

En ese sentido, Mamani no observa grandes cambios en las Ciencias Sociales bolivianas en relación a la situación que Silvia Rivera Cusicanqui describía a principio de la década de los 80's. En esta situación, se hace necesario “crear otra cosa”, que se origine desde los mismos sujetos indígenas. Es allí donde se insertaría la labor de los intelectuales indígenas, tales como Mamani, en tanto plantea que su tarea, a través de la reconstrucción historiográfica de la lucha de los movimientos indígenas del pasado, y de la caracterización de los *ayllus* y sus territorios de antaño, facilita la reconstitución de éstos y de sus autoridades, generando el camino hacia la descolonización, materializado en la reconstitución final del *Qullasuyo*.

No obstante lo anterior, y volviendo al caso de la Arqueología, Mamani afirma que el conocimiento arqueológico no se debe descartar totalmente, en cuanto la nueva información que genera puede ser instrumentalizada en favor de las comunidades indígenas, especialmente a efectos de repatriación y reclamación de bienes<sup>12</sup>, o de apoyo en demandas territoriales. En ese sentido, el dato científico es útil en tanto “refrenda nuestras perspectivas”.

Por otro lado, las posibilidades de renovación del pasado indígena se fundarían, más allá de los objetos, en la memoria “dormida” presente en cada sujeto, la que se estaría manifestando diariamente en la desconfianza hacia la oligarquía blanca, en los paros, huelgas, mitos, cuentos (Mamani 2017)<sup>13</sup>, entre otros. En ese sentido, la opción de transformar todo, de despertar, está allí presente.

---

<sup>12</sup> Carlos Mamani nos menciona el caso del galeón español San José, hallado en las costas colombianas durante el año 2015, el cual contiene un valioso cargamento de monedas de oro, plata y joyas. Líderes de la nación *Qhara Qhara* han iniciado un proceso de reclamación de dicho cargamento, en cuanto parte de las riquezas tendrían su origen en el Cerro Rico de Potosí, lo que estaría respaldado por documentos de archivos históricos hallados por las autoridades indígenas durante este proceso.

<sup>13</sup> El *Khari khari* corresponde a un personaje del folklor boliviano, el cual vestido de monje atrae a sus víctimas durante la noche, durmiéndolas y extrayéndoles parte de la grasa, tras lo cual provocaría la muerte. Según Mamani, este personaje estaría representando al español,

De igual forma, aquellos elementos estarían caracterizando una identidad indígena marcada, sin duda, por la memoria de la imposición del dominio colonial, la cual paralelamente alberga la posibilidad de terminar con aquel sistema. Una identidad que Mamani considera que puede sintetizarse bajo “lo *qulla*”, en tanto pese a que se reconocen numerosos grupos indígenas, existiría una mentalidad, una forma de pensar, compartida entre ellos, y que habría tenido su mayor desarrollo en la conformación de la sociedad estatal incaica. De esta manera se plantea una identidad indígena unida al territorio, en la cual es necesario un proceso de reterritorialización, que venga a “ordenar” el caos producido por el sistema colonial, reconstruyendo las provincias del *Qullasuyo*. En ese sentido, una vez más, solo mirando hacia el pasado es posible plantear la reconstitución como una propuesta política de descolonización que finalmente deje en el olvido al Estado boliviano.

---

entendiéndolo como degollador y carnicero, en base a su comportamiento antes y después del establecimiento del sistema colonial.

## CAPÍTULO 3

### VOCES MAPUCHES: DESCOLONIZACIÓN Y RESISTENCIA

A diferencia de los dos intelectuales aymara que se analizaron en el capítulo anterior, los autores que hemos seleccionado y estudiado para el caso mapuche han desarrollado sus reflexiones teóricas principalmente durante las últimas dos décadas.

En específico, se han considerado escritos que van desde fines de la década de 1990 hasta la actualidad. Resaltar aquella circunscripción histórica es fundamental, pues los planteamientos de ambos autores, tanto de Juana Paillalef como de José Millalén, se desarrollan en un contexto socio-histórico muy diferente al que hemos revisado para el caso aymara. En definitiva, surgen dentro de un espacio de democracia neoliberal postdictatorial, marcada ideológicamente por un discurso multiculturalista, promovido desde el aparato estatal. Éste se ha convertido así en una de las bases principales de la política de reconocimiento cultural que viene a formar parte del relato nacional oficial. Implicó, además, el paso desde una política basada en la negación y asimilación de las poblaciones indígenas, muy patente durante el período dictatorial, a una de reconocimiento de estos grupos, lo que se materializó, especialmente, durante el año 1993, a través de la promulgación de la Ley Indígena y la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) (Ayala 2007, 2017). Hechos que se convirtieron en hitos fundamentales dentro de nuestro país, enmarcados “en un contexto global de emergencia de movimientos indígenas de finales del siglo XX” (Ayala 2017:69-70), pero que, finalmente, correspondieron a un reconocimiento limitado de la sociedad indígena, sin cambios a nivel constitucional, y definiendo a sus miembros en base al concepto de “etnias”, por sobre el de “pueblos”. En ese mismo sentido, la CONADI, cuyo objetivo es “procurar el desarrollo económico, cultural y educacional de la población indígena” (Zapata 2016 [2013]:103) se insertó dentro del modelo de economía neoliberal, impuesto en dictadura y defendido en su continuidad por la élite política tras el retorno de la democracia, evidenciando

prontamente las limitaciones en su accionar frente al poder de las empresas mineras y forestales (Zapata 2016 [2013]).

De tal manera, en comparación a otros países de la región, tales como Bolivia, Ecuador y Argentina, Chile “se encuentra varios pasos atrás en el debate sobre los derechos indígenas y el reconocimiento de la diversidad cultural, lo que se debe a dos factores: la incorporación del movimiento indígena al proceso de transición a la democracia y el peso de una estabilidad institucional que presenta mayor resistencia a modificar la concepción unitaria del Estado nacional” (Zapata 2016 [2013]:177).

En concreto, dentro de este nuevo marco de relación entre el Estado chileno y las comunidades indígenas, desde el aparato estatal se comenzó a tratar la noción de “continuidad histórica” como un pilar fundamental de las posibilidades de reivindicación territorial (Ayala 2014) y del fortalecimiento de la identidad indígena de los miembros de las mencionadas comunidades. De igual manera, se ha erigido un nuevo escenario, en el que, a grandes rasgos, ha sido posible, por un lado, la apertura de espacios de participación indígena, impulsando el diálogo y la discusión, pero que por otra parte, la ha limitado a un modelo vertical, en el que la opinión de las comunidades y del sujeto indígena, ocupa un lugar secundario frente a los intereses estatales o a los de los grandes conglomerados empresariales. Aquella posición se replica a menor escala al entablar el diálogo con las disciplinas científicas. Por ejemplo, en este nuevo marco de acción se han impulsado instancias de discusión sobre el rol social y político de la Antropología y la Arqueología, mientras que, paralelamente, la opinión indígena en torno al accionar de dichas disciplinas, así como en relación a la importancia de la reconstrucción de su propio pasado, es poco valorada frente al Estado y a la voz de los “expertos” (Ayala 2017).

En esos ámbitos, las comunidades han emergido “como agente de la patrimonialización multicultural, postulando una serie de demandas y liderando luchas de significación y poder en torno a sus derechos culturales y a los recursos existentes en sus territorios. En este escenario, como agentes interesados en el

patrimonio arqueológico y los discursos del pasado, los pueblos indígenas reivindican sus derechos y reclaman su participación en el otorgamiento de sentido, producción y control de los mismos” (Ayala 2017:70).

En este contexto, el Estado ha reaccionado creando nuevas instituciones, promoviendo el discurso de “participación ciudadana”, y fomentando, en el caso mapuche, una agenda intercultural basada en el desarrollo económico, en el intento de apaciguar el actual conflicto iniciado a fines de la década de 1990 (Ayala 2017), caracterizado por la militarización de ciertas zonas de la Araucanía, la persecución policial de comuneros y activistas a través de la aplicación de leyes especiales, entre otros.

Es en ese panorama donde las propuestas de estos intelectuales mapuche resultan interesantes, en cuanto es posible identificar elementos que vienen a cuestionar abiertamente el relato del multiculturalismo neoliberal, aunque sin dejar de rescatar los avances alcanzados en términos de visibilidad y representación que éste ha facilitado. Junto a ello, además, plantean opciones que van más allá del discurso oficial, formando parte de un circuito activista e intelectual que considera insuficiente el reconocimiento realizado por el Estado, ubicándose en una posición distinta, en la que se lucha por la autonomía política, ocupando, a la vez, espacios en instituciones y organismos estatales desde los cuales impulsan una mayor participación de las comunidades en las distintas esferas de poder.

Son algunas de dichas propuestas las que ahondaremos a continuación a través del análisis de la producción escrita de las dos figuras intelectuales seleccionadas. En ese sentido, decidimos centrar nuestra atención en dos autores que han puesto su mirada en la temática que nos interesa, relevando la importancia que posee el conocimiento del pasado prehispánico como herramienta para la acción en el presente, profundizando, a través de dicho pasado, en conceptos tales como: patrimonio, identidad y memoria.

## PRÁCTICAS DE DESCOLONIZACIÓN DESDE EL MUSEO: UN DIÁLOGO ENTRE DISTINTAS PERSPECTIVAS

Juana Paillalef Carinao es actualmente la Directora del Museo Mapuche de Cañete. Estudió Pedagogía en Diseño en la Universidad de la Frontera, tras lo cual comenzó su larga carrera dentro de las instituciones museales del país, inicialmente trabajando en el Museo Regional de la Araucanía. Allí, al poco tiempo, comenzó a enfocar su interés en el aporte que puede entregar el espacio museal como una institución de educación no formal. En ese mismo camino llevó a cabo una Maestría en Educación Intercultural Bilingüe en la Universidad San Simón, ubicada en la ciudad de Cochabamba, Bolivia. Tras ello, regresó a Chile, convirtiéndose durante el año 2001 en la nueva Directora del Museo de Cañete, iniciando un largo y reconocido proceso de transformación de este espacio en particular.

Junto con su trabajo museal, es autora de diversos artículos, en los que ha presentado su experiencia como una mujer mapuche cuyo espacio de acción se ha configurado dentro de una institución del Estado tradicionalmente vista con desconfianza por parte de las comunidades indígenas. De igual manera ha participado en numerosos congresos y encuentros en los que se ha discutido la noción de patrimonio indígena, el rol de la educación y la praxis de la disciplina antropológica y arqueológica.

De esta forma, en primer lugar, el trabajo de Paillalef, se despliega en un marco institucional estatal, pero no por ello está ausente de crítica y de cuestionamientos del rol que este tipo de instituciones ha cumplido y cumple aún, especialmente, dentro de espacios conflictivos entre las comunidades y el Estado, como son los de la Región de la Araucanía y la Provincia de Arauco. Aquello se manifiesta explícitamente en la obra de la autora mapuche, lo que plasma, en conjunto con un cuestionamiento a las formas en que las disciplinas científicas se han relacionado, tradicionalmente, con las comunidades, jugando un papel relevante en la consolidación de las instituciones museales y en el desarrollo de las políticas culturales promovidas por el Estado.

En concreto, este trabajo intelectual comienza a gestarse en la década de 1990, período en el que trabajó, primeramente, como guía, y luego en el rol de Encargada del área de educación del Museo Regional de la Araucanía, ubicado en la ciudad de Temuco. En base a estas experiencias, Paillalef reconoce estar ejerciendo una acción dentro de espacios colonialistas (2019) en los que están contenidos y expuestos objetos mapuche “secuestrados” (2018), arrebatados de las manos de sus verdaderos dueños o de sus descendientes. Más aún, hace hincapié en el origen fraudulento de muchos de ellos, conseguidos a través del saqueo y el robo perpetrado, especialmente, por representantes de la disciplina arqueológica, quienes guiados por un interés de tipo económico se han apropiado indebidamente del patrimonio indígena, “haciéndose pasar por amigos del patrimonio”(1998:78)...cobijándose “bajo la convicción de estar rescatando la cultura material pues se podría estar perdiendo parte importante de la historia del pasado” (1998:78).

A lo anterior se suma, dice Paillalef, la imposición, desde las Ciencias Sociales, de constructos conceptuales que no tienen ninguna conexión con la realidad indígena, elemento que ya habíamos identificado en la crítica desarrollada por Mamani para el mundo aymara, apropiándose, en este contexto, del pasado y la historia mapuche, mediante denominaciones y ordenamientos que los sujetos indígenas no atestiguan como tales. Es el caso, por ejemplo, de la cultura Pitrén, el tipo de alfarería Valdivia, entre otros. En palabras de la autora: “Son muchas las interrogantes con las cuales uno se enfrenta en terreno o en la misma institución cuando involucran temas tan delicados, relativos a la sustracción legal e ilegal de pertenencias de nuestros antepasados desde nuestras propias narices o patios de nuestras casas y luego son rebautizadas o identificadas con nombres que solo lo entienden los ejecutores de estas irracionales acciones como son los autodenominados especialistas del rubro. “han codificado desde sus miradas *winka* nuestro territorio, lengua..., y ahora con nuestros *kuifi eltun ka jegvn...* somos huimpil, *pixen*, Valdivia...”...propicio un mapuche de este lado del *gulu mapu*” (2018:8).

En ese sentido, el conocimiento arqueológico del pasado mapuche se identifica reiteradamente como una imposición del saber científico en relación a un pasado ajeno, sin tomar en cuenta la opinión de los herederos de dicha historia, así como sus formas particulares de trasmisión del conocimiento.

En este panorama, la autora no postula un rechazo total de este tipo de relato científico, más bien es partidaria de cambiar ciertas prácticas llevadas a cabo dentro de la disciplinas, especialmente aspirando a construir un diálogo con las comunidades indígenas, dejando atrás comportamientos negativos, tales como cuando los arqueólogos “sin respeto alguno, irrumpían en los cementerios y lugares sagrados del territorio mapuche” (2010:485).

Aquella conducta guarda relación con una idea que hemos mencionado anteriormente, referente a una suerte de fetichismo en la que cae la ciencia arqueológica al enfocar su interés en el objeto, en tanto “antiguo” o “extraño”, dejando de lado la relevancia del elemento dentro de un sistema de organización y un modo de vida en particular, pensándolo en cambio como testimonio de una cultura pasada, “muerta”. En ese sentido, los arqueólogos a través de dicho énfasis cometen, muchas veces, el error de olvidarse del sujeto actual, desconectándose de su rol como Ciencia Social, centrándose exclusivamente en el objeto individual, de paso desvinculando, en nuestra opinión, a las comunidades indígenas vivas de su pasado prehispánico, o por otro lado, comprendiéndolas únicamente en términos esencialistas, congeladas en el tiempo.

Dicha visión desemboca así en el establecimiento de relaciones verticales de poder entre las disciplinas científicas y el sujeto indígena, lo que se materializa en situaciones como las mencionadas anteriormente, en las que los arqueólogos acceden a llevar a cabo su trabajo en territorio mapuche sin mayor consulta ni diálogo con los habitantes del lugar, enfocándose únicamente en el objeto desconectado del sujeto presente, incluso cuando corresponden a restos óseos de los antepasados de las comunidades indígenas. Para ejemplificar esto, Paillalef relata el hallazgo durante el año 2002, por parte de un grupo de comuneros, de un *menkuwe* (contenedor cerámico en el que se enterraban a los muertos), en la orilla

norte del Lago Llew-Llew. Ante la aparición de estos elementos, la autora describe la actitud de los arqueólogos, destacando que “para ellos no importaban los sujetos que estaban conviviendo en este espacio; no me refiero sólo a quienes están viviendo en el lugar y que han compartido por tanto tiempo con estos restos sin saberlo sino, también, a los *nwen* (fuerzas naturales que viven en los espacios en donde el mapuche convive, no sólo con los seres vivos sino, también con los que ya se han ido) que han existido y existen en el lugar desde tiempo inmemoriales” (2010:482-483). Sobresale así “lo frío y el trato netamente de objeto de estudio, sin preocuparse de otras etapas del proceso, como es lo humano, ya que están frente a seres humanos que, en algún momento, vivieron y realizaron alguna obra en esta tierra antes de partir” (2010:483). Parte de la labor arqueológica se identifica, por lo tanto, como desconectada totalmente de los sujetos cuya cultura material estudia, a partir no solo de un discurso basado en una supuesta objetividad científica, sino también en la posición de detentar el conocimiento oficial.

No obstante, la relación con la disciplina arqueológica no es tan simple, en tanto no puede reducirse a una mera confrontación. En particular, la autora reconoce a la vez la realización de una práctica arqueológica diferente en casos más recientes, en los que ha primado el diálogo en un plano horizontal entre los profesionales y las comunidades, explicitando los objetivos de las investigaciones, tomando en cuenta las propuestas de los sujetos indígenas, modificando algunos elementos metodológicos, entre otros. De igual forma, las comunidades, actualmente, manejan una mayor cantidad de información, exigiendo una relación de respeto hacia ellas, así como un involucramiento mayor en los trabajos arqueológicos y antropológicos. Lo anterior es fundamental en tanto Paillalef nos resalta también la relevancia que tiene la información generada a través de los estudios arqueológicos para los objetivos particulares de las comunidades indígenas (2010).

En ese sentido, el conocimiento arqueológico del pasado puede ser y es utilizado por parte de comunidades en territorios en conflicto, como un argumento a favor

en el deseo de recuperación de tierras que pertenecen al territorio ancestral mapuche, a través, por ejemplo, del hallazgo de sitios arqueológicos con elementos de filiación mapuche, tales como restos cerámicos, e incluso restos óseos humanos. Aquel uso es, además, transmitido de comunidad en comunidad, lo que fortalece a los sujetos indígenas al momento de entablar un diálogo con la disciplina arqueológica, teniendo ya adquirido el conocimiento en torno a que a través de los objetos materiales es posible exigir la restitución de sus espacios, es decir, en definitiva, a la recuperación de su territorio (Paillalef 2010).

Más aún, Paillalef resalta el valor de los hallazgos arqueológicos desde otro prisma, desde una perspectiva mapuche, afirmando que la aparición de restos óseos, por ejemplo, como en el caso mencionado del Lago *Llew-Llew*, corresponde a un mensaje de los antepasados en el que “nos están diciendo que debemos retornar a lo nuestro, puesto que no todo está perdido, sólo retenido en nuestro subconsciente” (2010:482). De esta forma, en los huesos de los antepasados y en sus objetos materiales estaría contenida la memoria en torno al pasado mapuche, otorgándole nueva vida en el presente a costumbres, tradiciones, lengua, ritos, entre otros, en peligro de ser olvidados actualmente por las nuevas generaciones.

Sin embargo, ¿Qué ocurre con estos objetos cuando, tras ser recuperados a través de investigaciones arqueológicas, pasan a ser parte de las instituciones museales?

Para la autora, los objetos expuestos en los museos se hallan incompletos al encontrarse fuera de su contexto original, en el marco de un discurso hegemónico “otro” construido en base al relato estatal oficial, por lo que su verdadero significado y la importancia que ellos adquieren para los sujetos indígenas se encuentra ausente. Aquello queda de manifiesto también en la forma en que se solía abordar, especialmente durante el siglo pasado, el cuidado de los restos óseos humanos existentes en las colecciones museales, los cuales como Paillalef señala, no cumplían estándares básicos de conservación, siendo tratados como un objeto material más, desprovisto de significado.

En ese sentido, al igual que identificamos para el caso de Silvia Rivera Cusicanqui al referirse a lo *kipus*, desde la Arqueología se lleva a cabo una interpretación equivocada, o más bien, limitada, en relación a los elementos indígenas. Aquello desemboca, por lo tanto, en la recreación de un pasado prehispánico mapuche sesgado y simplificado, al estar construido a partir de una única voz oficial, sin considerar la visión de los propios sujetos indígenas. Por ejemplo, sobre los elementos expuestos en las vitrinas del museo, la autora sostiene que durante sus primeros años de trabajo en la institución “hubo muchas cosas que conocía y conozco, por lo que yo le daba mi propia interpretación que difería bastante de lo que se expone en los textos del museo” (1998:78). Aquel relato personal ejemplifica claramente la distancia existente entre el guión de estos espacios y la historia que los mismos mapuches manejan y consideran propia, tanto en relación a su pasado como al presente.

Profundizando en la forma en que el museo ha abordado el resguardo del patrimonio indígena, es posible evidenciar también, que la misma concepción de “lo rescatable”, “lo protegible”, radica netamente en la cultura material, en el objeto en sí. De esta forma, la definición de patrimonio indígena, en este caso mapuche en particular, deja de lado el aspecto espiritual y las formas simbólicas, en donde se encuentran elementos referentes a la lengua, a la cosmovisión, a las tradiciones, entre otras (Paillalef 1998). Aquello se relaciona, igualmente, con la manera en la que interpretamos el aspecto material, en tanto al silenciar el sentido espiritual de los objetos, su trascendencia más allá de lo formal y funcional, resulta imposible acercarse y comprender la historia del “otro” mapuche. En relación a ello, a nivel práctico se observan estas limitaciones. Así, por ejemplo, “existen elementos que son sagrados. Que tienen que tener formas, direcciones, adornos, estructuras, luz, color, etc., los que son necesarios, puesto que todos los objetos tienen alma. De momento que no se sabe o se expone mal o es mal usado y mal tratado, éste puede perder el alma y su espíritu lo puede castigar” (Paillalef 1998: 78). De esta manera, la forma de abordar el pasado por parte del museo, en conflicto con la perspectiva mapuche, no solo se basa en términos museológicos, de discurso, sino también a nivel museográfico. En ese sentido, “la mayoría de los

antecedentes que se muestran y la misma estructura y diseño de este museo no interpreta a los actores culturales que este resguarda” (1998:78).

En este contexto, Paillalef considera patrimonio a las “creaciones realizadas por un pueblo a lo largo de toda su historia” (1998:77), lo que va más allá de su circunscripción únicamente a un tiempo pasado. Así, la cultura se asume como un elemento dinámico, en constante movimiento, involucrando, como ya hemos dicho, lo material y lo espiritual, cambiando a través del tiempo y adaptándose a los nuevos escenarios y a los distintos modos de vida de los sujetos indígenas (1998).

En cambio, tanto el museo, como la ciencia arqueológica, tradicionalmente, considerarían el valor de su objeto de estudio en cuanto corresponden a elementos pasados, prácticamente independientes del presente de las comunidades indígenas. Más aún, al solo restringir la reflexión a aquella visión, se estaría negando u omitiendo la continuidad de estas poblaciones en la actualidad, pensándolas como desconectadas de los elementos “museables” o de los objetos pertenecientes al “contexto arqueológico”. Ante ello, surge el cuestionamiento de Paillalef: “¿qué siento al ver que los objetos que utilizamos diariamente en nuestros hogares y actualmente en nuestras ceremonias se exhiben en un museo como algo perteneciente a un pasado ya inexistente, siendo que son patrimonio de un pueblo activo y vigente?” (2003:373).

Así, la autora considera que el museo estaría reproduciendo la imagen de una sociedad, la mapuche, anclada en el pasado, estática, basada en preceptos esencialistas de su cultura, omitiendo de igual manera las problemáticas actuales de las comunidades frente al Estado y a las empresas privadas en el antiguo territorio del *Ngulumapu*<sup>14</sup>. En ese sentido, los museos, básicamente, son instituciones que cumplen el rol de comunicar y fundamentar teorías que tienen el objetivo de “aportar a las ideologías de las sociedades dominantes y no a la de los

---

<sup>14</sup> “Tierra del Oeste”, corresponde a la denominación dada para el territorio mapuche ancestral ubicado al oeste de la cordillera de los Andes, en la actual República de Chile. Junto al *Puelmapu* (Tierra del Este) forman el *Wallmapu*, territorio históricamente habitado por los mapuches, el cual comprende actualmente regiones de Chile y Argentina.

pueblos que exhibe en sus vitrinas” (2003:373). Por lo mismo, muestra “nuestra cultura en forma distorsionada y desde una perspectiva totalmente occidental, sin participación de nosotros, los mapuches, en los guiones y puesta en valor del conocimiento, de la filosofía y sabiduría que aún practicamos al interior de nuestra cultura” (2003:373).

Aquella distorsión y limitación, anclada en una imagen de una cultura mapuche pasada, repercute aún a nivel personal para Juana Paillalef dentro de la institución museal, lo que se evidencia al señalarnos cómo la percibían a ella inicialmente durante su trabajo en el Museo de la Araucanía: “Me sentí como objeto en vitrina de un escaparate de tienda. Cuando decía que soy mapuche me criticaban por una y otra cosa, hasta porque usaba zapatos o me ponía lentes” (1998:78).

Estas experiencias, tanto a nivel profesional, como personal, tienen, sin duda, influencia en la forma en que la autora comprende el concepto de identidad indígena y aún más, en ellas se encuentra la explicación a la pregunta: ¿cómo teniendo esta imagen inicial de la institución museal pudo desarrollar su labor dentro de ellas, llegando a ser incluso directora?. En ese sentido, nos parece que la pregunta fundamental corresponde a: ¿Cuál es el objetivo que tiene Juana Paillalef para realizar ese trabajo?

La respuesta nos parece que se encuentra en el énfasis en que Paillalef ha otorgado a la educación y difusión del patrimonio mapuche. La autora ha encontrado en el museo la oportunidad de abrir nuevos espacios al integrar la voz de los sujetos mapuche en el relato museográfico y museológico que antes los excluía. Así también hay que considerar el cambio de enfoque que algunos museos han experimentado en los últimos años, y que Paillalef señala al decir: “hoy existe una forma diferente de proyectar estas instituciones, más moderna, contextualizada y participativa, permitiendo de esta manera salvaguardar la historia, esa historia profunda y verdadera a que no siempre es contada en los libros” (2003:373). No obstante, más allá de esta transformación en algunas de las instituciones museales, es el trabajo en particular de Paillalef como Directora del Museo Mapuche de Cañete, el que ha hecho una gran diferencia dentro del

panorama museal de nuestro país, permitiendo a través de la participación de las comunidades mapuche que se “replanteen y cuestionen los diversos hechos históricos que permanecen en la memoria de sus protagonistas y que de alguna manera han aportado a la creación de una identidad en este rincón de Chile” (2003:374).

En concreto, establecer una nueva relación del museo y los sujetos indígenas no ha sido una tarea fácil, pero ha sido posible a través de un proceso lento y reflexivo en el que ciertas acciones concretas han permitido pavimentar la transformación de la institución. Entre ellas destacan, por ejemplo, la realización de ceremonias tradicionales en el espacio del museo, tales como el *nguillatún*, o la ejecución de talleres educativos dirigidos a los habitantes mapuche. A ellos se suma un hecho con una gran carga simbólica, el que corresponde al cambio de nombre de la institución, desde su antigua denominación “Museo Folklórico Araucano Juan Antonio Ríos Morales de Cañete” hacia “Museo Mapuche de Cañete, *Ruka Kimvn Taiñ Volil*, Juan Cayupi Huechicura”<sup>15</sup>, lo que se logró entre el 2010 y 2011, tras años de insistencia al gobierno central, a partir de una iniciativa originada al integrar la opinión de los *lonkos* mapuches en conjunto con la de las autoridades estatales, dentro de un marco de diálogo entre iguales (Crow 2011).

No obstante, la transformación central del museo radica, sin duda, en los nuevos objetivos que éste adquiere, implicando una nueva representación de los elementos que contiene, e integrando un nuevo relato, construido a partir del trabajo colectivo de los miembros de la institución, las comunidades y sujetos mapuche, los investigadores chilenos, entre otros. De esta manera, dentro de una institución clásicamente orientada a la reproducción del discurso oficial del Estado nacional, ahora se plasma un espacio en el que se evidencia, tanto a nivel museológico como museográfico, una perspectiva alternativa a las formas de conocimiento occidentales. Dentro de ella, se rescata el valor de la historia oral, como transmisora de los relatos (*epew*), consejos (*ngülam*) y dichos (*piam*), los que

---

<sup>15</sup>Nombre otorgado en honor al último *lonko* al cual le perteneció el terreno donde actualmente se emplaza el museo. El segmento del nombre en *mapuzugun* se puede traducir como “Casa del conocimiento de nuestras raíces” (Crow 2011).

el discurso nacional ha presentado como mitos. En cambio, en la voz de Paillalef son aquellos elementos “los que me han dado y dan a los mapuche, nuestra identidad y fortalecen nuestra vida y nuestro Ser Mapuche” (2003:372).

En estas tareas se involucra a las comunidades mapuche, quienes han participado reapropiándose del museo no solo mediante la realización de ceremonias, sino también estableciendo diálogos entre dirigentes, y haciéndose parte de la propuesta expositiva de la institución. Como parte de ello, ahora se ha hecho énfasis en presentar los objetos como parte de un sistema vivo, presente, los que componen un espacio importante dentro del modo de vida y las formas de organización del pueblo mapuche contemporáneo, dejando atrás la visión estática de la cultura indígena, criticada anteriormente (Crow 2011).

Además, a través del involucramiento de las comunidades en el guión del museo se intenta instalar no solo la idea de conocer el patrimonio material e inmaterial mapuche, sino también el objetivo de protegerlo, entendiendo que la conservación de éste asegura la conservación como pueblo (Paillalef 1998). Es en este aspecto donde Paillalef comparte el potencial del pasado de Rivera Cusicanqui y Mamani, en tanto éste “le da sentido al presente y le sirve de fundamento al futuro” (1998: 81).

En base a los elementos descritos, más allá de la formulación de un proyecto anticolonial como hemos identificado en el caso de los intelectuales aymara, en Paillalef observamos una serie de prácticas de descolonización, las cuales, en este caso, se llevan a cabo dentro de una institución colonial en su origen, pero con posibilidades de ser reformulada. Se apuesta así por la posibilidad de transformar aquellas instituciones culturales propias del proyecto colonizador desde su interior, estableciendo nuevas formas de acercarse al sujeto indígena y difundir, de esta manera, en conjunto, su patrimonio e historia, entendiéndolo no solo como su cultura material, sino también sus tradiciones, su lengua, e incluso las problemáticas que afectan actualmente a las comunidades mapuche del sur de Chile. La autora entiende, por tanto, “Descolonización como un discurso de reforma cultural, orientado a superar grandes complejos de superioridad o

inferioridad que persisten en nuestra sociedad y que son de raíz colonial. Una manera de superar una producción subdesarrollada del conocimiento y dejar atrás un discurso de domesticación social” (2019:52).

Dentro de aquel marco de descolonización y de las prácticas orientadas a ello, el patrimonio cumple un rol esencial, en tanto Paillalef lo considera como base de la identidad mapuche. “En el patrimonio se fundamentan las características de nuestra nación, gracias a ello nos identificamos como tales” (1998:80). De esta manera, resulta primordial inicialmente difundir aquel patrimonio, conocerlo, integrarlo y protegerlo, ya que en él está contenido el pasado y presente de la sociedad mapuche. En definitiva, afirma que el “conservar nuestro patrimonio es conservarnos como pueblo. Perderlo significaría no saber quiénes somos. Si sabemos quiénes somos podemos progresar en una base, todos participando de una cultura, de una idiosincrasia activa y creadora capaz de enriquecer nuestro patrimonio” (1998:80).

En ese sentido, el deber de promover el conocimiento y el cuidado del patrimonio indígena, para la autora, recae en los mismos sujetos indígenas, y en base a ello sostiene la relevancia de reapropiarse de diferentes instancias. No solo de espacios tales como el museo, sino también a menor escala, a nivel familiar, juntas de vecinos, grupos sociales, entre otros. Lo anterior iría de la mano a articular estrategias en conjunto con instituciones educativas y medios de información que no necesariamente se hallen en manos indígenas, pero que posibiliten y den acceso a difundir la historia mapuche (presente y pasado) a través de los miembros de la comunidad. Aquello podemos relacionarlo con el llamado que realiza Paillalef a superar el paternalismo existente en estas instituciones coloniales (1998), a través de la capacitación y la educación de los sujetos indígenas, accediendo a estas instancias, formulando nuevos proyectos y formas de visibilizar su propia historia, demostrando que es posible transformar los espacios que tradicionalmente los han invisibilizado, ignorado o, incluso, distorsionado.

En base a lo anterior, podemos entender que la propuesta de Paillalef se orienta a la recuperación y transformación de los espacios institucionales, a la revalorización del pasado y presente indígena, y a la lucha contra el discurso colonialista dentro de estas instancias. Más aún, apunta a integrar múltiples voces dentro de las instituciones, lo que se evidencia, por ejemplo, en el museo, incluyendo explícitamente en sus exposiciones el conflicto, antes silenciado, entre el pueblo mapuche y el Estado chileno, abordando el largo proceso de invasión y colonización del *Wallmapu* hasta nuestros días. Para ello se han considerado todas las voces, desde el relato oficial del Estado nacional hasta las reivindicaciones de grupos comúnmente llamados “terroristas”, por parte de las autoridades chilenas, tales como la Coordinadora Arauco-Malleco (CAM) (Crow 2011).

Una situación similar ocurre al momento de presentar distintas formas de conocimiento del pasado. Un ejemplo de ello se evidencia en una de las habitaciones del museo, donde se explica el significado de la cerámica Mapuche a través de citas del *lonko* Juan Viluñir, del artista visual mapuche José Ancán y del arqueólogo chileno Mauricio Massone (Crow 2011). Es decir, resaltando en igualdad de condiciones el conocimiento propiamente indígena y el saber científico, en torno al pasado y presente mapuche.

El lanzamiento, durante el año 2019, tras 25 años sin publicación, de un nuevo Boletín del Museo, ahora bajo el nombre “Xalkan”, se suma a los elementos mencionados anteriormente, entrelazando en él la opinión de especialistas, intelectuales indígenas, miembros de las comunidades, entre otros, aportando un nuevo espacio de discusión y difusión de la historia de la sociedad mapuche, haciendo especial énfasis en el aspecto testimonial y en la realidad local.

De tal forma, a partir de su obra escrita, así como en base a la labor que ha llevado a cabo dentro de las instituciones museales, se reconoce en Paillalef el deseo de fomentar y establecer el diálogo entre distintos sujetos y discursos, lo que implica, muchas veces, explicitar también el conflicto entre ellos. Es el caso,

por ejemplo, en torno a la discusión del derecho a la autodeterminación del pueblo mapuche, la aplicación de la Ley Antiterrorista, entre otros.

Aquel diálogo se plasma en un marco de horizontalidad, en la que se consideran las distintas formas de conocimiento y se dan a conocer hacia el espectador o visitante del museo, sin intentar imponer una por sobre otra. En ese sentido, específicamente para el caso del conocimiento en torno al pasado, dentro del Museo de Cañete, se han integrado, fundamentalmente, voces desde una perspectiva mapuche, antes silenciadas. No obstante, ellas no se oponen o niegan el saber científico, si no que dialogan en una suerte de negociación frente a los visitantes, rescatando los aportes de cada una de las múltiples voces involucradas.

Paillalef, incluso, es capaz de plantear la idea de diálogo entre saberes a una mayor escala, haciéndola parte de un proyecto cuya finalidad va más allá de visibilizar a la sociedad mapuche. Busca, a través de su trabajo, estimular el respeto a la diversidad y la tolerancia, abriendo espacios para todos, desde ancianos a niños, indígenas y no indígenas, etc. En definitiva, se pretende educar a todas las personas a vivir armónicamente dentro de una sociedad multicultural (Paillalef 2003). Para ello el conocimiento del pasado es fundamental, en cuanto las enseñanzas de éste, los saberes ancestrales, entre otros, permiten despertar el respeto y la valoración de la cultura indígena. Frente a ello, la autora afirma que: “un museo debiera incluir estos componentes intangibles del patrimonio de los pueblos, de modo que se convierta en un centro cultural amplio y diverso, que convoque e incorpore la realidad histórica y cultural local, que impulse el encuentro entre el Ser y su entorno social, histórico y cultural, para así concebir un nuevo paradigma que cree conciencia y futuro a partir del pasado” (2003:374).

Se construye así un espacio no excluyente, sino que, al contrario, permite integrar las distintas voces en torno al conocimiento del pasado en el marco de horizontalidad y respeto entre las diferentes visiones. Es allí, por lo tanto, donde se involucran los distintos discursos, desde el dato científico hasta el conocimiento indígena de su propio pasado, lo que determina a la vez, la participación y alianza

con instituciones y organismos de un amplio espectro, generando un diálogo continuo y enriquecedor entre los saberes.

## EL DATO ARQUEOLÓGICO DENTRO DE UNA PERSPECTIVA MAPUCHE

Por último, José Millalén Paillal es actualmente Consejero Nacional de la CONADI, representando al pueblo mapuche por un período que va desde el año 2016 al 2020. Anteriormente se desempeñó como Concejal (2012-2016) de la comuna de Galvarino, siendo también miembro del Directorio de la Asociación de Municipalidades con Alcaldes Mapuche (AMCA). Profesor de Historia y Geografía, con estudios de Magíster de Historia, mención en Etnohistoria, realizados en la Universidad de Chile, se ha destacado durante muchos años como dirigente dentro de numerosas organizaciones, entre las que destaca *Wallmapuwen*<sup>16</sup>.

En cuanto a su producción escrita se hallan artículos y capítulos de libros en los que ha colaborado trabajando junto a otros intelectuales indígenas formados en diversas disciplinas. A través de ella es probablemente el intelectual mapuche que ha establecido una relación más estrecha con la información generada por la ciencia arqueológica. A grandes rasgos, Millalén ha centrado su interés en el estudio y reconstrucción de la sociedad mapuche precolonial, entendiendo estos conceptos en términos de una cronología propiamente mapuche, en la que se asume la continuidad de la lógica de imposición colonial en el *Wallmapu* hasta el día de hoy.

Ese período cobra significancia dentro de su análisis porque en él se propone identificar cómo los elementos culturales precoloniales se manifiestan hoy en día dentro de la sociedad mapuche contemporánea. En ese sentido, el autor busca el vínculo entre pasado y presente, a través de experiencias, organizaciones, propuestas, procesos, tradiciones, entre otros elementos.

---

<sup>16</sup> Partido político autonomista mapuche, cuyo objetivo principal apunta a la reconstrucción de un territorio autónomo dentro del marco de un Estado plurinacional.

El trabajo del autor ha incluido una revisión del pasado indígena, en el que se incluyen aspectos como la “procedencia” u origen del pueblo mapuche; los conceptos que han utilizado, a lo largo de la historia, otros grupos humanos para denominarlos; las formas de autodenominación; aspectos de su cosmovisión; elementos relacionados a territorialidad y ocupación del espacio; entre otros. Sin embargo, como hemos mencionado anteriormente, pese a que Millalén ha centrado su interés en el pasado precolonial, aquella labor la ha llevado a cabo en base al objetivo de alcanzar una mejor comprensión de los procesos contemporáneos, especialmente a nivel político, que han experimentado los sujetos y colectivos mapuche. De esta forma, no resulta extraño que realice, por ejemplo, una revisión de las agrupaciones mapuche que participaron activamente dentro del sistema político chileno, principalmente durante la primera mitad del siglo XX, en tanto aquellas formaciones constituyen, dentro de su análisis, un dato relevante al momento de establecer un nexo entre la organización mapuche precolonial y la actual.

Pensando en ese objetivo, dentro del trabajo de reconstrucción de la historia indígena, como veremos en las próximas páginas, resulta interesante señalar que Millalén no solo toma en cuenta el aporte de investigadores mapuche, sino también considera la labor de autores chilenos y de otras nacionalidades. Aquello se relaciona con la inclusión de perspectivas distintas dentro de sus planteamientos. Así, por un lado, el autor explicita directamente la relevancia primordial que posee el saber indígena, en tanto es necesario para la comprensión de los conceptos particulares de su sociedad y cultura, desde una epistemología específicamente mapuche. Más aún, podemos evidenciar que eso resulta imperativo en tanto muchos de los términos simplemente no pueden ser correctamente entendidos desde otra forma de conocimiento. Así, el análisis pretende enraizarse en la comprensión del pasado prehispánico mapuche desde su propia cultura y cosmovisión (Millalén 2006). Para el autor, su investigación busca recoger “las particulares y propias formas de explicar el pasado mapuche, el surgimiento de su cultura, en el cual se entrelazan el elemento religioso con las distintas manifestaciones y expresiones del conocimiento mapuche” (2006:17).

Por otro lado, Millalén presenta una propuesta de estudio en la que se incluye además el aporte de la información científica en torno al pasado, generada a través de las investigaciones arqueológicas y antropológicas, así como del estudio historiográfico. En ese marco, el análisis de documentos históricos, escritos coloniales, e incluso de estudios lingüísticos, ocupan un puesto importante al momento de acercarse a la reconstrucción del pasado indígena.

En específico, la consideración de los escritos coloniales no se lleva a cabo desprovista de una mirada crítica en torno al objeto, en cuanto el autor está al tanto de la naturaleza de esos elementos, originalmente elaborados en un contexto de imposición de un discurso de superioridad del sujeto europeo sobre el indígena. En ese sentido, Millalén aclara que “a pesar del marcado sesgo ideológico que caracteriza a los conquistadores, que tendían a una mirada negativa y de desvalorización a todo “lo indio”, en las crónicas y textos se registran ideas, conceptos, nociones sobre variados aspectos de la cultura mapuche, y lo más interesante para nuestro caso es que no pocas de estas ideas y nociones aparecen registrados en *mapuzugun*” (2006:17).

De esta manera, por un lado, el dato etnohistórico, por ejemplo, se reconoce limitado, en cuanto “el uso no riguroso desde la epistemología mapuche de ciertos conceptos del *mapuzugun* por algunos estudiosos *winka*, los ha llevado a cometer errores de significado, distorsionando los resultados de sus estudios en relación a la sociedad mapuche y su cultura” (Millalén 2006:17-18). Por otro lado, muchos de ellos “que provienen de la aguda mirada y registro de algunos hispanos e hispanos criollos de las décadas inmediatamente posteriores a la invasión, constituyen parte importante de nuestro soporte de fuentes para afirmar nuestro planteamiento” (Millalén 2006:17). En ese sentido, Millalén considera el uso de este tipo de datos en tanto sirven como apoyo en el desarrollo de “algunas reflexiones desde la cultura y la cosmovisión mapuche para explicar y comprender el largo proceso de conformación del horizonte cultural *mapuche*” (2006:19). Así, la información etnohistórica, antropológica, arqueológica, entre otras, tiene un peso relevante dentro de las investigaciones de Millalén en tanto cumplan el objetivo de respaldar

las hipótesis que el autor ha planteado en relación al pasado y presente de la sociedad mapuche. En concreto, tales datos vienen a “reafirmar la idea de un *Mundo Mapuche* claramente establecido hacia mediados del siglo XVI, y por otro, a evidenciar su continuidad y vigencia en los días presentes” (2006:19).

En ese sentido, la consideración de la información científica tiene el objetivo de otorgarle un mayor respaldo argumentativo a su propuesta de reconstrucción del pasado indígena. En particular, el historiador respalda la idea de un “horizonte cultural mapuche”, el cual se habría conformado inicialmente durante el período prehispánico. Éste comprende un mundo mapuche claramente definido, en el que se involucran aspectos no solo de carácter material, sino también elementos intangibles y espirituales de la cultura, tales como la lengua, la religiosidad, la organización sociopolítica, etc. (Millalén 2006). Además, dicho horizonte evidenciaría una continuidad y vigencia hasta nuestros días, constanding de una conciencia propia, es decir, una conciencia mapuche (Millalén 2014).

Más aún, aquel horizonte implicaría la conformación de la idea de un “nosotros”, que contrastaría con un “otro”, representando en la figura del “*wigka*” o “*winka*”, entendiendo a este último como el sujeto que trató de destruir aquella diferencia a partir de la invasión del *Wallmapu* y los esfuerzos de asimilación por parte del Estado nacional. En esos términos, el estudio del pasado indígena se plasma como parte de un discurso de resistencia, de rescate de la diferencia entre el mapuche y el *wigka* invasor, en cuanto, según el autor, la “reconstrucción histórica mapuche parece estar en sintonía con la referencia que todo proceso de emancipación hace a la historia, pues ella es una poderosa forma de generar lealtades y de dar sentido al colectivo” (Millalén 2014:327).

En términos identitarios, la importancia de la reconstrucción del pasado o *Kuyfi*, y específicamente de la dimensión temporal asociada al “pasado remoto”, llamado *Ruf kuyfi em o wera fuxa kuyfu*, estaría ligada a que es allí donde yacen los elementos míticos mapuche, entendidos como esenciales en la conformación del “Ser” mapuche, a través de la transmisión de valores y conocimientos a las generaciones más jóvenes, involucrando normas de conductas, comportamiento

social y cultural, entre otros (Millalén 2006). Es a dicho pasado, por ejemplo, al que se hace referencia en algunos mitos, tales como el *piam* de *Xeg-Xeg* y *Kay-Kay*, transmitido oralmente de generación en generación, en el cual la batalla entre ambas serpientes viene a representar la lucha entre dos fuerzas y energías opuestas, pero a la vez complementarias, siendo indispensables para la mantención de la vida, actuando además como una enseñanza que busca regular el comportamiento de los sujetos mapuche, especialmente en relación con el medio en el que se vive (Millalén 2006).

Es en aquella dimensión temporal donde están contenidos “los antecedentes fundamentales de la filosofía, la religiosidad, las concepciones de fuerzas y energías que coexisten en el universo, etc.” (Millalén 2006:23), los que a la vez se albergan en la memoria colectiva de la sociedad mapuche, involucrando, específicamente, una asociación a un espacio, a un territorio común. Este último aspecto es fundamental, ya que le permite al autor abordar, tanto desde el conocimiento mapuche como en base a la información científica del pasado, ciertas problemáticas particulares, tales como las teorías de origen y desarrollo de su pueblo, discusiones sobre sus expresiones materiales en determinados espacios físicos, así como, por supuesto, los aspectos ligados a la pertenencia y reivindicación territorial. Frente a ello, Millalén profundiza en la conformación del ya mencionado horizonte cultural mapuche, yendo más allá del lugar, en términos geográficos, donde tuvo origen la sociedad mapuche, comprendiéndola, en cambio, en base a donde tiene su raíz histórica, es decir, inequívocamente al espacio conocido como el *Wallmapu*. Ello lo lleva a afirmar que “la cultura mapuche en su conjunto: lengua, costumbres, creencias, nociones de tiempo y espacio, organización sociopolítica y territorial, solo tienen coherencia y sentido en su origen en la ocupación y relación con el espacio territorial histórico (*Wallmapu* o país mapuche)” (Millalén 2006:28).

De esta forma, el mencionado territorio se entiende no solo como un espacio físico, sino también en base a la relación de las prácticas culturales cotidianas asociadas a dicho espacio, a través de las cuales se mantiene continuamente una

memoria colectiva referida a un pasado común que no se considera desconectado del presente, en tanto se recrea y construye permanentemente. En ese sentido, la conciencia colectiva mapuche estaría conteniendo en su memoria la presencia ancestral y milenaria del *Wallmapu* (Millalén 2006), siendo aquella misma conciencia la que se mantiene hasta el día de hoy, manifestándose en la exigencias de los sujetos y colectivos indígenas, así como en la lucha por el respeto de los derechos del pueblo mapuche, mediante el discurso colectivo de autoafirmación frente al Estado nacional (Millalén 2014). En específico, el historiador señala que: “la condición de colectividad autodefinida y auto-reconocida, con sus particulares características y derechos inherentes, es lo que llevó al Pueblo Mapuche a sostener una permanente actitud de defensa de su integridad” (2014:320).

Aquella autodefinición se reflejaría también a lo largo de la historia mapuche contemporánea, a través de los procesos de rearticulación inter e intraétnica, especialmente ejemplificados en la labor e importancia que alcanzaron diversas organizaciones y agrupaciones mapuche que durante el siglo XX se hallaron activas. De esta manera, “si bien por una parte estas nuevas agrupaciones muestran un reconocimiento de la institucionalidad estatal chilena al usar sus normativas de agrupación social, sus mecanismos de establecimiento de liderazgos y un apego a la institucionalidad para canalizar sus inquietudes y demandas, su existencia en sí constituye una muestra de la reafirmación de la (*su*) diferencia como pueblo, diferencia que por extensión necesaria se le es reconocida también al *otro*: sociedad chilena representada en el Estado” (Millalén 2014:329). Una situación similar se podría identificar dentro de los planteamientos que adquiere el movimiento mapuche durante los años noventa, en cuanto la autodefinición colectiva de “nación” se anclaría en la mencionada concepción de un sujeto colectivo distinto, a partir de un pasado y una memoria compartida, y donde el elemento de diferenciación con el “otro” es fundamental.

De esta forma, Millalén establece un nexo directo entre el pasado mapuche y las formas de lucha y demandas actuales, específicamente en relación a un sentido

de autoafirmación colectiva, potenciado, más aún, como una herramienta de resistencia y liberación. Aquello lo lleva a cabo resaltando dos factores: “de una parte, los importantes avances que la discusión sobre los derechos colectivos en general, e indígena en particular, ha tenido en la esfera internacional; y, por otra, la negación de ellos en la esfera interna de parte de la clase política chilena y sus instituciones, la cual ha sido negativamente permisiva y ha legitimado políticas atentatorias contra la integridad territorial, ambiental y cultural en los espacios indígenas” (2014:335). En definitiva, políticas que se han venido a materializar en la promoción de proyectos de explotación en el territorio ancestral, la persecución de los movimientos autonómicos, y el uso de leyes excepcionales en contra de los sujetos mapuche, tales como la Ley Antiterrorista y la Ley de Seguridad Interior del Estado.

Ahora, en este contexto en el que el pasado y presente se aproximan al momento de abordar las demandas del pueblo mapuche, podríamos preguntarnos: ¿Cuál es el rol que, para Millalén, cumplen las Ciencias Sociales, tales como la Antropología y la Arqueología? Frente a ello, la respuesta parece relacionarse con los aportes que estas disciplinas pueden brindar, por ejemplo, en torno a los procesos experimentados por los mapuches durante el período precolonial, generando información que permite dar cuenta de una mayor complejidad de esta sociedad, centrándose, especialmente, en los aspectos relativos al origen de lo mapuche. Es decir, en el camino que se ha recorrido hasta la conformación del “horizonte cultural”, en términos del autor. En ese ámbito, Millalén rescata la labor de las Ciencias Sociales actuales, en general, en tanto “han superado antiguas teorías que habían sugerido un probable origen externo, ya fuera desde las pampas argentinas o vía costera desde el norte, no obstante que estos planteamientos sean esgrimidos cada cierto tiempo sin mayor rigurosidad en el análisis por agentes políticos de los Estados para deslegitimar reclamos de derechos ancestrales de la población *mapuche* actual” (2006:18). De esta manera, el dato científico puede llegar a jugar un importante rol a nivel de discurso político, al ser integrado a un relato que se plasma en contraposición a la narrativa más conservadora, muy ligada aún al constructo de una “identidad chilena”

homogénea, anclándola de esta forma, desde la epistemología científica, llanamente, a lo espurio, lo falso.

Con respecto a la Arqueología en particular, el autor enfatiza que “los nuevos estudios más bien se han situado en dar luz sobre los procesos de conformación cultural a partir de hallazgos materiales, y las similitudes y diferencias significativas que aquellos elementos presentan” (2006:18). Así, tal información ha facilitado, de cierta manera, comprender el desarrollo de lo mapuche en términos más rigurosos a lo considerado anteriormente, mientras que, a la vez, permite ir más allá del estudio de hitos o hechos en específico, concentrándose en el análisis de procesos de mayor duración y relevancia al momento de pensar la historia indígena.

No obstante, aun rescatando la importancia que puede tener la información arqueológica y antropológica, Millalén la cataloga como incompleta, en tanto, como hemos mencionado en párrafos anteriores, la comprensión legítima de la cultura mapuche solo puede ser alcanzada a través de las herramientas propias de sus formas de conocimiento, es decir, desde una episteme mapuche.

Un ejemplo de lo anterior es posible de observar en relación a la profundidad temporal de lo que conocemos como “mapuche”. De esta manera, Millalén afirma que “Si bien los datos arqueológicos hallados en distintos sitios de la región y su interpretación por quienes se han dado a esta tarea, sugieren el surgimiento de un rasgo homogéneo aplicable a lo que se conoce como horizonte cultural mapuche hacia mediados del primer milenio de nuestra era, desde una perspectiva que considere aspectos no necesariamente materiales, sino también intangibles y espirituales de la cultura como la lengua, la religiosidad, la organización sociopolítica, todas ellas claramente establecidas hacia mediados del siglo XVI, se plantea posible una periodificación muy anterior en el surgimiento de la cultura mapuche, al planteado por diferentes disciplinas de las ciencias sociales” (2006:18).

De la mano de lo anteriormente señalado, Millalén lleva a cabo una crítica que hemos revisado también en los otros intelectuales indígenas, en tanto cuestiona el énfasis que se ha otorgado al objeto material por parte de las ciencias occidentales, distanciándose de la profunda significación que dicho elemento posee dentro de un sistema cultural en particular, homogeneizándolo y simplificándolo a partir de descripciones tecnológicas y morfo-funcionales.

Aquel reduccionismo, en este caso concreto, estaría estructurando un panorama en el que lo mapuche se origina dentro de un marco temporal mucho más limitado y reciente al considerado desde el conocimiento indígena. Frente a ello, la inclusión de los mencionados aspectos intangibles de la cultura posibilitan, en cambio, construir una periodificación más larga de la historia mapuche, otorgándole una antigüedad mucho mayor a la que hasta ahora ha sido definida por las disciplinas científicas que estudian el pasado a través de la investigación de los yacimientos arqueológicos y del análisis de la cultura material presente en ellos.

Uno de aquellos aspectos corresponde al estudio de la lengua indígena, el *mapuzugun* y sus variantes dialectales, elemento que daría cuenta, según el autor, del sistema de vida mapuche, así como de una gran unidad lingüística en un amplio territorio, la que iba más allá de la ocupación de diferentes nichos ecológicos, de la realización de distintas actividades económicas y formas de sobrevivencia, etc; en un espacio en el que no existía una relación de subordinación de una sobre otra (Millalén 2006). En definitiva, reflejaría, en la perspectiva de Millalén, una homogeneidad cultural y lingüística consolidada muchos siglos antes del momento inicial de la colonización española del continente americano, la que además habría sido reconocida reiteradamente por parte de los primeros cronistas hispanos.

De similar manera a la lengua, los relatos míticos aportarían información del pasado lejano, más allá de los límites sugeridos por las disciplinas científicas. Tomando como ejemplo el mito de origen del pueblo mapuche, señalado brevemente en párrafos anteriores, Millalén afirma que “según la visión

racionalista occidental, el *piam* de *Xeg-Xeg* y *Kay-Kay*, se inscribe dentro de la categoría del “mito”, es decir, una leyenda creada por la imaginación, sin un sustento “real”, capaz de “sortear” las barreras que llevan a la “verificación científica” del relato” (2006:23). Ante ese aparente enfrentamiento entre dos saberes, el autor opta por establecer una relación entre el *piam* y la información científica. Así, por ejemplo, al referirse a la crecida de las aguas que lleva a cabo la serpiente *Kay-Kay* con el objetivo de castigar a la humanidad, Millalén sostiene que “hoy, el estudio científico acerca del comportamiento histórico del clima en el planeta nos muestra que tal hecho pudo haber sido posible en la medida que se transita por ciclos de avance y retroceso de épocas más cálidas y más frías o de descenso y crecida del nivel de las aguas” (2006:26). El autor estaría estableciendo así lazos entre dos conocimientos distintos, pero que en este aspecto en particular, le permiten otorgar un sentido desde el discurso científico al mito de origen de la cultura mapuche.

Más aún, considerando las explicaciones de corte científica, Millalén reflexiona en torno al lugar geográfico de origen y poblamiento del espacio mapuche. A partir de ello revisa la tesis del origen costero, por ejemplo, en cuanto las olas producidas por la serpiente marina dentro del relato mítico podrían estar refiriéndose a un maremoto. Algo similar lleva a cabo con la idea del poblamiento mapuche desde el lado argentino, en tanto el *piam* mencionado podría estar describiendo el sector precordillerano de algunas regiones del sur de Chile, o a las provincias argentinas de *Newken* y *Chubut*, en las cuales destaca la numerosa presencia de lagos y volcanes. Así “un cataclismo originado por la acción volcánica sumado a un invierno lluvioso, frío, con fuertes vientos provocaría un efecto parecido al del *piam* de *Xeg-Xeg* y *Kay-Kay*” (Millalén 2006:27). De esta manera, aunque no se decanta por ninguna de las opciones, el autor lleva a cabo un ejercicio de traducción casi textual del relato mítico hacia una reconstrucción científica del pasado prehispánico, en un intento de reconciliar la información que ambos conocimientos le otorgan.

Ese nexo también es posible de identificar al considerar el aporte que ha hecho la disciplina arqueológica en la reconstrucción de ese período de tiempo y el conocimiento que ha aportado en relación a los grupos humanos que habitaron antiguamente el actual territorio nacional. De esta forma, Millalén rescata, primeramente, la definición que los arqueólogos han llevado a cabo en torno a la cultura Pitrén, construida principalmente a partir de la excavación de los *eltun*, es decir de los espacios destinados a cementerios, y del análisis del material cerámico encontrado en ellos. Así, toma en cuenta los datos generados en base a dicha unidad cultural, dando especial énfasis a los hallazgos de determinados objetos diagnósticos a lo largo de parte del *Wallmapu*, estableciendo un vínculo entre Pitrén y lo mapuche. Es por ello que el autor destaca, por ejemplo, la presencia de restos de cerámica de tipo Pitrén no solo en las actuales regiones del *Ngulumapu*, sino también en la Provincia de *Newken*. En ese sentido, señala que “estudios y planteamientos recientes reconocen que en el nivel actual de las investigaciones arqueológicas, el complejo Pitrén representa la primera expresión cultural que ha mostrado una homogeneización en un amplio espacio territorial en ambos lados de la cordillera” (2006:46). Por ello también resalta la relación, que algunos investigadores han propuesto, entre lo Pitrén y el Complejo Llolleo, definido para la zona central chilena, la cual se daría especialmente en base a elementos compartidos en la alfarería de ambos grupos (Aldunate 1989, Falabella y Stehberg 1989). En este mismo panorama, Millalén incluye al más tardío Complejo El Vergel, caracterizado en términos temporales en torno al 1.100 a 1.300 d.C. (Aldunate 2000, en Millalén 2006), principalmente para el área del valle central ubicada entre el río Bio-Bío y el Toltén<sup>17</sup>.

De esta forma, el autor toma en cuenta las investigaciones arqueológicas y antropológicas que han venido a catalogar a los complejos Pitrén y Vergel como las bases materiales de lo que sería posteriormente el pueblo mapuche. Afirma así que “para muchos, los complejos culturales Pitrén y El Vergel constituyen los antecedentes más inmediatos de lo que posteriormente fue la cultura mapuche,

---

<sup>17</sup> Según Adán et al. 2016 los fechados disponibles sitúan, dentro del Periodo Alfarero Tardío en el sur de Chile, al estilo El Vergel entre el 1.000 d.C. hasta el siglo XVI.

pensando (nos imaginamos) en un horizonte cultural más homogéneo” (2006:48). No obstante ello, el autor se distancia de la información estrictamente disciplinar en tanto comprende a ambos complejos no solo como desarrollos culturales particulares, sino también como “procesos paralelos y complementarios de un horizonte cultural más amplio ya estructurado en elementos como la lengua, la religiosidad y vinculaciones sociales” (2006:48). Aquello estaría así en conveniencia con la idea de una cultura mapuche homogénea, pero en la que se halla también una gran diversidad interna, reflejada, según Millalén, en las particularidades de la organización sociopolítica, en sus elementos religiosos y en las variaciones del *mapuzugun* en distintos territorios (2006).

En ese sentido, Millalén no lleva a cabo una simple adscripción a los planteamientos científicos, sino que los integra a su propia forma de comprender el pasado indígena, reestructurándolos y complejizándolos al entenderlos dentro de una perspectiva mapuche. Más aún, aquel nexo con el dato arqueológico y antropológico parece ser relevante en el contexto de resistencia y lucha de los miembros de las comunidades indígenas actuales, en tanto la información que se ha señalado anteriormente, da cuenta, desde el paradigma científico, de la presencia “prehistórica” de los grupos mapuche en el actual territorio chileno y argentino. De esta forma, el estudio de la cultura material pasada representa un elemento fundamental al momento de reivindicar la posesión de una “tierra ancestral”.

Es en torno a dicha problemática, donde Millalén incluso plantea un vínculo entre el pueblo mapuche y el sitio pleistocénico de Monte Verde II, ubicado en la Región de Los Lagos, el que corresponde a uno de los asentamientos más antiguos del continente, donde se ha podido constatar evidencia de una ocupación humana de hace 12.500 años atrás<sup>18</sup> (Dillehay 2016 [2004]), lo cual ha sido aceptado, no sin atravesar un largo camino de discusión, por gran parte de la comunidad científica a nivel global. Más aún, en el lugar se presenta otro sitio (Monte Verde I) en el que

---

<sup>18</sup> Corresponde a una fecha calibrada de 14.500 A.P. asociada a una ocupación de la que se ha recuperado evidencia de restos de viviendas, fogones, plantas comestibles, así como artefactos de hueso, madera y piedra (Dillehay 2016 [2004]).

ciertas piezas materiales reflejarían una ocupación mucho más temprana del lugar, con una fecha de 33.000 años de antigüedad<sup>19</sup>. No obstante, esto último corresponde a un dato muy discutido, en torno al cual falta investigación, por lo que no existe aún un consenso científico en relación a su validez. Así, en base a lo anterior, Millalén toma en consideración los datos de Monte Verde II, relacionándolos con estudios lingüísticos (Nichols 1990) que postularían, en base a la gran diversidad de lenguas existentes en el continente americano, la necesidad de un proceso de evolución de al menos entre 25 mil a 30 mil años<sup>20</sup> desde su desprendimiento de un tronco común para alcanzar el nivel de diferenciación existente (Millalén 2006). En ese sentido, la amplitud territorial del uso del *mapuzugun*, por ejemplo, al momento de la llegada de los españoles, estaría en línea con aquella antigüedad mayor a la pensada actualmente.

Todos estos datos llevan al autor a integrar a los grupos cazadores-recolectores que habitaron Monte Verde II dentro del largo y complejo proceso de desarrollo del mundo mapuche, afirmando que resulta “difícil no suponer que los habitantes del campamento Monte Verde de hace 12.500 años a.p., así como otros grupos sobre los cuales, si bien no se tienen datos arqueológicos, es de suponer que existieron y que recorrieron de cordillera a mar buscando animales para la caza y productos vegetales para la recolección; y quienes poseían ya un conocimiento sobre las propiedades medicinales de plantas y árboles que hoy la sociedad mapuche utiliza dentro de su particular sistema médico, no hayan sido parte de la cadenas de experiencias culturales que se condensaron en el tiempo en la cultura mapuche” (Millalén 2006:49-50)

De esta manera, al establecer esa relación, Millalén se aleja del discurso arqueológico, en tanto desde ese conocimiento no existe ningún dato que respalde aquella hipótesis, y en cambio, integra ese saber a un relato propio del pasado, elaborado desde la memoria y la identidad indígena, señalando que “por de

---

<sup>19</sup> Estudios posteriores llevados a cabo en el sitio Monte Verde I (MV-I), han indicado una ocupación humana que tendría unas fechas calibradas de entre 14.500 y 18.500 años A.P. (Dillehay et al. 2015).

<sup>20</sup> En Nichols 1990 se llega a proponer incluso una antigüedad de más de 35.000 años para el proceso de colonización del continente americano.

pronto, tenemos la conciencia colectiva mapuche, a ambos lados de la cordillera, que retiene en su memoria la presencia ancestral y milenaria del *Wallmapu*" (Millalén 2006:50).

A partir de los elementos expuestos nos parece que ha sido posible dar cuenta cómo la reconstrucción del pasado indígena presente en la obra de José Millalén dialoga recurrentemente con la disciplina arqueológica. No obstante ello, el autor, dentro de este diálogo, se posiciona siempre desde una perspectiva mapuche. Eso explica la flexibilidad en el uso de los datos arqueológicos, en el sentido que se consideran algunos, a la vez que se construye nueva información sobre ellos, a partir de la memoria indígena mantenida en el horizonte cultural mapuche.

## CAPÍTULO 4

### LA RECONSTRUCCIÓN DE LOS PASADOS INDÍGENAS: EL DIÁLOGO COMO UNA OPCIÓN DE FUTURO

A través de los capítulos anteriores hemos analizado la manera en que los cuatro intelectuales indígenas seleccionados han abordado, dentro de sus proyectos de sociedad, el pasado prehispánico de las comunidades a las que pertenecen. Así también, caracterizamos la relación que ellos y ellas establecen con el conocimiento científico, en especial con la Arqueología. Se ha revisado cómo articulan el discurso arqueológico en la comprensión del pasado indígena, y la forma en que en torno a él se integran los conceptos de memoria e identidad. Nuestra investigación ha permitido, también, de cierta forma, abordar algunos elementos que van más allá de la noción occidental de la historia y la temporalidad, considerando que las perspectivas analizadas cuestionan y complejizan esos conceptos.

A partir de lo anterior, se han establecido algunas diferencias y semejanzas entre los casos revisados. Como primer elemento a resaltar, los intelectuales aymara seleccionados tienen una reflexión teórica en torno al pasado en el que se explicita una marcada crítica a las Ciencias Sociales bolivianas, especialmente representadas a través de la Arqueología y la Antropología. Aquella crítica se ha mantenido en el tiempo, desde la década de 1980 hasta la actualidad, principalmente al cuestionar la cooptación del discurso científico por parte del aparato estatal, instrumentalizándolo en favor de la legitimación de un relato particular, ya sea de tipo nacional oligárquico o plurinacional, existente hoy en día. En ese sentido, no es de extrañar que tanto Rivera Cusicanqui como Mamani han sido abiertamente críticos con el gobierno del MAS, y, en especial, con la figura de Evo Morales, haciendo hincapié en una suerte de “travestismo” indígena, en el que se resalta la figura del indio superficialmente, a conveniencia, al mismo tiempo que se gobierna sin atender la opinión de las comunidades y se apuesta, en cambio, por políticas extractivistas.

Frente a un Estado que monopoliza el accionar de las disciplinas científicas, ambos pensadores abogan por el desarrollo de una “arqueología india”, llevada a cabo en sus propios términos, por intelectuales indígenas, convirtiéndose así en una herramienta efectiva en la lucha contra los discursos nacionales oficiales y en la recuperación de la historia propia, la “historia verdadera” en palabras de Carlos Mamani. En ese sentido, en el análisis del trabajo de ambos autores se reconoce la importancia que posee, intrínsecamente, el conocimiento del pasado en la construcción de un discurso de resistencia y lucha, en términos de un proyecto anticolonialista.

En ello identificamos la influencia profunda de los postulados de Frantz Fanon y, en un contexto más cercano, de Fausto Reinaga, lo que se refleja también no solo en el uso de ciertos conceptos, sino en tanto se entiende el pasado como un articulador, o incluso catalizador, de la acción en el presente; una acción transformadora y revolucionaria. Por eso, el “traer el pasado de vuelta al presente”, lo cual, prácticamente, sintetiza gran parte de los postulados revisados en los dos intelectuales aymara, no corresponde solo a una idea abstracta o de carácter simbólico, si no que se convierte en realidad a través de la praxis, materializada, ya sea, mediante movilizaciones masivas, propuestas, instancias de educación, u otras.; en tanto apunten al objetivo final de liberación del yugo colonial y a la construcción de un futuro en que dicha condición esté superada.

Ese proceso de descolonización se relaciona con retomar un tiempo perdido, el cual ha sido interrumpido; deteniendo, de cierta manera, el desarrollo natural de la historia indígena. En ese sentido, corresponde más bien a un espacio temporal que ha sido arrebatado y negado continuamente por parte del colonizador. Es a aquello lo que apunta la recuperación de una historia propia. Es decir, a una transformación radical, a un *Pachakuti*, en términos de los autores, que permita la inversión del mundo conocido, mediante la reconstitución del tejido social propiamente indígena, la revaloración de su identidad y de sus formas de vida, y la construcción de un mañana mejor, edificado sobre las sólidas bases que constituyen el pasado indígena recuperado.

En general se identifican numerosos elementos en común en la obra de los intelectuales aymara analizados, no obstante, al profundizar en sus lecturas se vislumbran aspectos relevantes que los diferencian. En este contexto, por ejemplo, ambos cuestionan el discurso arqueológico y antropológico, en tanto, como hemos mencionado, reproducen el relato oficial construido por parte del Estado colonial. Sin embargo, Rivera Cusicanqui no lo rechaza totalmente. Ésta rescata los aportes que han hecho arqueólogos, antropólogos y etnohistoriadores, especialmente al evidenciar la complejidad de las sociedades andinas en torno a sus sistemas productivos y modos de vida. Afirma también que han construido un rico marco conceptual en relación al pasado andino. De igual manera, aboga en pos de un acercamiento de la Arqueología académica hacia las demandas indígenas, pero sin caer en actitudes paternalistas, en cuanto deben ser los propios sujetos indígenas quienes vuelvan a tejer los lazos correspondientes con su pasado.

En tanto, Carlos Mamani sostiene que las disciplinas occidentales señaladas son intrínsecamente colonialistas, por lo que no ve posible un acercamiento con el pensamiento indígena. Pese a ello, señala que el conocimiento científico ha venido a refrendar parte del saber indígena, así cómo ha permitido llevar a cabo nuevos actos de reclamación en torno a, por ejemplo, objetos saqueados. Destaca, en cambio, el trabajo de intelectuales y organizaciones indígenas durante las últimas décadas, quienes han estado ligados a la construcción de la memoria *qulla* y la reconstitución de los *ayllus* a lo largo del territorio de la actual Bolivia.

Aunque el diagnóstico de Mamani en relación al conocimiento arqueológico es más duro que el de Rivera Cusicanqui, ambos comparten dos críticas fundamentales. La primera de ellas tiene que ver con el énfasis que la Arqueología le ha prestado al objeto material, al artefacto en sí; desechando el significado que cumple dentro de la sociedad indígena en particular, así como la importancia que tiene en relación a los sujetos. En ese sentido, omite su valor simbólico, e incluso espiritual, en tanto se analiza un objeto como si éste estuviera muerto, desconectado de los descendientes actuales de las poblaciones que utilizaron, y

que en muchos casos, continúan haciendo uso de dichos elementos. Así, se vislumbra una disciplina cuya interpretación es limitada, dejando de lado la opinión de los sujetos indígenas en relación con su propio pasado.

La segunda crítica compartida por estos autores, se relaciona con la situación que hemos señalado anteriormente, con respecto al objeto, pues se cuestiona una de las matrices básicas que guía el trabajo arqueológico: la separación entre prehistoria e historia, en base a una concepción unilineal del tiempo, base de la epistemología científica. Esta división no solo ha venido a cuestionar el nexo entre los sujetos indígenas contemporáneos y los pueblos de la época precolonial, sino también impone una comprensión simplificada de los asentamientos arqueológicos, de los espacios sagrados, del tratamiento de los restos óseos de los antepasados, entre otros. Así, entiende el pasado como una etapa superada, mientras que desde la perspectiva indígena presente en la obra de los autores, éste se encuentra diariamente relacionándose con los sujetos vivos, a través de prácticas, del uso de lugares, actividades propias del hogar, manifestaciones, etc. De igual forma, la disciplina arqueológica ha establecido sus propias ordenaciones temporales del pasado indígena, en base a criterios sustentados en cambios tecnológicos, modos de vida, etc., lo que chocan, muchas veces, con la memoria ancestral de las comunidades. Ante esto, Mamani, en específico, defiende la utilización de cronologías propiamente indígenas, en las que se incluyen nociones de un pasado lejano, así como la historia de origen de las comunidades, las que han sido mitificadas desde la perspectiva occidental.

De esta manera, pese a las diferencias existentes, ambos comparten la necesidad de abordar el pasado a través de una epistemología andina, dentro de la cual la historia oral, transmitida de generación en generación, cumple un rol fundamental. En ella, los mencionados “mitos” corresponden a contenedores de la memoria de las comunidades y depositarios de la identidad indígena. A ellos podemos sumar, en el caso de Silvia Rivera, el poder de la imagen, de lo visual, como una forma de representación de la realidad del mundo aymara, plasmándose como un medio

relevante a través del cual se lleva a cabo una lectura crítica del relato histórico colonial.

Por último, creemos reconocer mayores diferencias entre los autores al momento de abordar sus concepciones en torno a la relación entre pasado, memoria e identidad indígena, así como en la significación y escala de sus proyectos anticoloniales. En ese contexto, pese a que ambos entienden que la reconstrucción del pasado y la revalorización de la identidad se hallan en la recuperación de la memoria, contenida en los elementos que ya hemos expuesto (historial oral, mitos, prácticas, manifestaciones, etc.), difieren, en cierto sentido, en su definición de identidad y en cómo construir una realidad diferente.

Así, en el caso de Silvia Rivera, en particular, se aprecia un alejamiento notorio de las posturas esencialistas en torno a la reconstrucción del pasado y a la idea de una identidad indígena única. Al contrario, el pasado traído al presente a través de la memoria ancestral no implica, necesariamente, un regreso a formas tradicionales de organización, costumbres, vestimentas, etc. Más aún, la autora se opone a ello si es que sucediera en un contexto de imposición. Rescata la diferencia, una identidad indígena heterogénea en la que se mezclan elementos indígenas y “modernos”, y la cual se expresa de distinta manera en cada generación, entendiendo que han vivido contextos diferentes, con sus propias particularidades en relación al sistema de dominio colonial. Aquello tiene relación con la visión de mundo que posee la autora, es decir, con el proyecto político de liberación que presenta. Éste se construye, según Rivera, aunando esfuerzos con agrupaciones no necesariamente indígenas, pero que luchan diariamente por el respeto de la diversidad, el cuidado del medioambiente, entre otros. De igual manera, el camino hacia el *Pachakuti* involucra un compromiso a nivel individual y colectivo, expresado a través de un sinnúmero de actividades cotidianas que aportan, en su perspectiva, a la transformación del mundo. Esta micropolítica además se fundamenta en que aquellas pequeñas acciones están cargadas de la memoria indígena en torno a su pasado precolonial y al quiebre significativo que significó la imposición colonial. En ese sentido, la micropolítica es parte y estimula

a la vez la lucha por la liberación. Finalmente, como mencionamos anteriormente, el *Pachakuti* está pensando en el reordenamiento de un mundo mejor, no solo para las comunidades y sujetos indígenas, sino para toda la humanidad. Allí radica, por lo tanto, la importancia de que todos los grupos con causas afines participen en su construcción.

En cuanto a Mamani, los planteamientos presentes en su obra escrita permiten identificar un acercamiento con una postura más esencialista de la cultura indígena, especialmente radicada en la idea de recuperación de una identidad “pura” asociada a un supuesto pasado glorioso, cristalizado en la sociedad incaica. En ese sentido, no es menor la distinción identitaria de *qulla*, dejando atrás el concepto de “aymara”. De la mano de una apología del Imperio Inca y de la figura del *Inka* en particular, se defiende una identidad situada territorialmente al espacio del antiguo *Qullasuyo*. Es a ello a lo que aspira como proyecto de descolonización: a la reconstitución del *ayllu* y la reconstrucción de este gran territorio indígena. En ese contexto, adquiere mucho sentido que Mamani afirme que no es boliviano, sino *qulla*, y que en realidad no le importa lo que pase con la nación boliviana. Más aún, sostiene la necesidad y el deseo de la desaparición final de esta última. Es decir, la superación total de aquella construcción colonial.

De esta forma, la reconstrucción del *Qullasuyo* implica la restitución de una forma de gobierno, autoridades, orgánicas, tradiciones, división territorial específica, etc. En tal panorama, se vislumbra una identidad indígena más homogénea, más anclada a esta idealización del pasado, en comparación a lo postulado por Rivera Cusicanqui, quien se sitúa más desde el presente y entendiendo la gran diversidad existente en la actual población indígena que habita Bolivia.

Debemos mencionar que al momento de establecer un diálogo con el profesor Mamani, se aprecia una moderación de su discurso, aclarando que el “retorno” a este pasado idílico se plantea más bien en relación a la recuperación de los modos de vida indígena, a las formas de relacionarse, en armonía y confianza, entre los distintos sujetos. No obstante ello, creemos que es importante hacer

notar la gran diferencia en relación a Silvia Rivera y a los otros autores, en la medida en que estamos abordando especialmente su producción escrita.

En ese mismo contexto, resaltamos la importancia que Mamani otorga a la memoria no solo en relación al relato oral, a los objetos, a los sitios sagrados, entre otros, sino también, y fundamentalmente, a la que se encuentra en un estado durmiente en la gente común, en el día a día. Ésta remite directamente al pasado, manifestándose casi inconscientemente, por ejemplo, en la desconfianza permanente hacia el criollo blanco; aflorando súbitamente durante los actos de lucha, en protestas y manifestaciones.

Por último, el proyecto de liberación anticolonial que propone Mamani está pensado netamente desde la identidad y territorialidad *qulla*, por lo que a diferencia de Rivera, no parece plantear espacios de articulación con otras agrupaciones no indígenas. En ese sentido postula más bien la reconstrucción de una utopía preferentemente india.

En un plano distinto encontramos a los intelectuales mapuche. Como se ha señalado, el contexto de multiculturalismo neoliberal postdictatorial en el que surgen sus propuestas traza diferencias importantes con las de los autores aymara. Podríamos señalar que una de ellas corresponde a que tanto Paillalef como Millalén se instalan desde espacios estructurados por ese discurso, tanto a nivel de instituciones culturales como organismos políticos. Ahora, esto no impide que en sus planteamientos encontremos críticas profundas a la forma en que se han impuesto tales políticas, así como a la mantención del orden colonial del Estado chileno sobre la población mapuche.

Juana Paillalef, por ejemplo, desarrolla una propuesta específica desde su posición dentro de una institución museal estatal, a la cual define como colonizadora. Aquello lo lleva a cabo tanto a partir de su obra escrita como a través de la misma labor que ha realizado a lo largo de muchos años en la transformación de este tipo de espacios.

A nivel general, al igual que Mamani y Rivera, la autora realiza una crítica explícita a las disciplinas científicas que se han relacionado con el estudio del pasado indígena, principalmente apuntando al discurso colonial enraizado en ellas, lo que ha definido una relación basada en la desigualdad al momento de interactuar con los sujetos indígenas. De este modo, en específico, aborda cómo se ha llevado a cabo el trabajo arqueológico, antropológico y museológico en relación al estudio de lo mapuche, abogando por un cambio en algunas de las prácticas de estas disciplinas. En ese sentido no hay un rechazo a la construcción del relato científico, o de la Arqueología en específico, sino a la forma en que ésta se ha realizado, usualmente sin el respeto necesario en relación a restos óseos de antepasados, sin diálogo con las comunidades actuales, etc. Por lo mismo, se aprecia, en comparación con los intelectuales aymara, una postura más cercana a esta Ciencia Social, resaltando que, en los últimos años, nuevos profesionales han comenzado a tomar conciencia de la importancia de la opinión de las comunidades mapuche, lo que los ha llevado a establecer un diálogo horizontal con ellas en el marco de la realización de excavaciones o prospecciones arqueológicas en el territorio del *Wallmapu*. De tal manera, pese a que para Paillalef estas disciplinas que estudian el pasado han mantenido una práctica colonial, a diferencia de Mamani, no considera que sean invariablemente coloniales. Aquello es relevante, ya que la autora apuesta por transformar la labor de estas ciencias. Incluso en base a ese ideal se enmarca su propio trabajo dentro de la estructura museal.

Otro elemento diferenciador con respecto a los autores aymara tiene que ver con el contexto particular de conflicto entre el Estado chileno y las comunidades mapuche. En éste, Paillalef rescata el valor que tiene el conocimiento arqueológico del pasado mapuche en tanto el hallazgo, por ejemplo, de sitios arqueológicos asociados a esa cultura o, en términos de la disciplina, a los grupos que constituyen su base previa, puede ser utilizado como un respaldo importante, frente al aparato estatal y la legislación vigente, para la reivindicación de la pertenencia de tierras ancestrales.

No obstante, al igual que el resto de los autores, Paillalef identifica las limitaciones del conocimiento arqueológico al momento de llevar a cabo una interpretación acabada del pasado mapuche, especialmente cuando se trata del estudio de un objeto. Esto se replica dentro del museo a partir de un relato museológico y una museografía que anula, muchas veces, el verdadero significado de los elementos expuestos, ya sea presentando artefactos de formas inadecuadas, como es el caso del *rewe*<sup>21</sup> existente en el Museo de Cañete; exhibiéndolos como piezas pasadas, en desuso, cuando en realidad aún son parte del día a día de las comunidades mapuche; o describiéndolos en base a criterios netamente morfo-funcionales.

Para evitar esas limitaciones, es necesario integrar la interpretación del pasado a partir de una perspectiva mapuche. En ella, la tradición oral, las historias y los mitos son una pieza clave en la consolidación de la identidad indígena. En aquellos elementos, en los objetos, e incluso en los huesos de los antepasados, está contenida la memoria ancestral mapuche. Memoria a la cual se puede acceder, en los planteamientos de Paillalef, a través de la educación. Mediante ella es posible conocer y valorar el patrimonio indígena, fortaleciendo una identidad mapuche variopinta, en el que confluyen aspectos tradicionales en conjunto con elementos contemporáneos. En ese sentido, la educación se utiliza como una herramienta contrahegemónica, frente al discurso colonizador impuesto por el Estado, utilizando instituciones, organismos e instancias, muchas veces, ligadas al aparato estatal, transformándolas poco a poco a través de prácticas descolonizadoras. En específico, según la autora: “La Descolonización nos abre

---

<sup>21</sup>. En años previos a la transformación del Museo de Cañete, este objeto ceremonial y sagrado era exhibido dentro de la estructura museal. Tras los diálogos llevados a cabo con los miembros de las comunidades mapuche, estos solicitaron que se excluyera de la exposición en tanto este tipo de elemento “no deben estar al interior de una casa puesto que la función de estos es estar en contacto con la tierra que es donde las energías llegan y se transmiten a los seres vivos que lo invocan. De tal forma que deben ubicarse al exterior y como son objetos rituales deben ubicarse en donde los *lof* decidan y/o la/él *machi* (guía espiritual)” (Paillalef 2019:53).

una ventana a la pluralidad de la vida. Nos enseñó, que es un ejercicio constructivista, se puede reconstruir desde el pasado. Es una manera de enfrentar la revolución cultural y desde ahí hacer transformaciones políticas, culturales, sociales y porque no, también económicas” (Paillalef 2019:54)

Estos planteamientos, como hemos señalado, nos hacen pensar en prácticas de descolonización, más que en la conformación de un proyecto anticolonial, como los que identificamos en los casos de Rivera y Mamani. En concreto, parece ser que dicho proyecto aún está en construcción. Pese a ello la autora ha esbozado algunos aspectos centrales que implicaría el término de la situación colonial del pueblo mapuche, en tanto la educación, y el vínculo que crea ésta entre el presente y pasado mapuche, debería aportar a crear una sociedad multicultural, en la que el respeto por la diversidad sea un valor central. Así, a diferencia de Mamani, se propone estimular el diálogo entre las distintas voces y las formas de conocimiento del pasado, no estableciendo una jerarquía entre ellas.

En el caso de José Millalén, en tanto, el proyecto anticolonial al cual adhiere, estaría ligado a la consolidación final de una Nación Mapuche. En relación a ella señala que “La autodefinición como nación actualmente es un proceso en marcha. En el entendido de que el reconocimiento como tal implicará un nuevo y significativo paso en el ejercicio de derechos colectivos y que, de acuerdo a las nuevas definiciones y alcances teóricos del concepto, existen y están los elementos esenciales que constituyen la nación. Esto implica un territorio, una historia común, una organización sociopolítica, creencias particulares, sistemas comunicacionales y símbolos propios y, sobre todo, sentido de pertenencia, es decir, identidad propia frente a otros grupos humanos. Un significativo segmento del movimiento mapuche actual ha venido afirmando la condición de Nación Mapuche. Sin embargo, se está aún lejos de llegar a una autodefinición colectiva que involucra al conjunto y al común del Pueblo Mapuche, para que asumamos sin más la condición de nación” (2014:339).

Numerosos son los elementos que definen así el trabajo de Millalén con respecto al pasado indígena. En particular, creemos que ha sido posible evidenciar en él la

articulación de elementos enfocados en la lucha y resistencia anticolonial mapuche a partir de la reconstrucción de su propia historia. Aquello se reflejaría, por ejemplo, en la manifestación de elementos de la época precolonial durante el presente, manteniéndose a través del tiempo en la conformación de organizaciones mapuche y en las formas en que éstas se han relacionado con las autoridades chilenas.

Para Millalén la reconstrucción del pasado se hace una tarea imposible si solo consideramos el conocimiento científico de éste. En particular, las disciplinas científicas se ven limitadas en llevar a cabo una correcta traducción e interpretación de muchos de los elementos básicos que comprenden a la cultura mapuche. Ante ello, solo una epistemología propia puede entregar una visión adecuada del pasado indígena, en tanto comprenden en ella elementos de la cosmovisión, la lengua, los relatos míticos, entre otros.

Son estos últimos, los mitos, los que en definitiva mantienen vivos, según Millalén, los valores básicos del ser mapuche, al igual que contienen el testimonio del pasado más lejano, al cual la ciencia arqueológica no puede acceder. Esto nos permite dar cuenta que un rasgo compartido entre los cuatro intelectuales aquí analizados corresponde a la trasmisión oral de la historia mitificada de sus pueblos, así como el rol que cumple ésta en la mantención de la memoria ancestral de las comunidades y en la permanencia del núcleo central de la identidad indígena.

En este panorama, la memoria ancestral se encuentra en constante movimiento, forjando el lazo entre presente y pasado. Más aún, identificamos en el pensamiento de Millalén, una memoria profundamente circunscrita al territorio del *Wallmapu*, pero también a las relaciones y prácticas asociadas a dicho espacio. De igual manera, la identidad mapuche no puede ser entendida separada del territorio ancestral en particular, en tanto los elementos que conforman el denominado horizonte cultural mapuche se han desarrollado y fortalecido allí a través de siglos de historia. La identidad mapuche, por lo tanto, se encuentra ligada a un pasado y a un territorio en común, lo que implica una construcción

identitaria localizada, a la que no se encuentra incluido aquel que no pertenece a ese espacio, es decir el *winka*. Aún más si se entiende como la figura que ocupó el territorio e intentó eliminar la memoria mapuche asociada a éste. En ese sentido, se piensa una definición de identidad en relación a un “otro”, por lo que la conformación de una Nación Mapuche remite a los elementos compartidos y al territorio particular.

De tal manera, podríamos encontrar cierta similitud con el caso que hemos visto en los planteamientos de Carlos Mamani, la reafirmación de la identidad *qulla* y la reconstrucción del *Qullasuyo*, aunque en este caso Millalén no cae en una perspectiva esencialista de la identidad mapuche, ni en la utopía del regreso a un pasado glorioso. En cambio, dentro del contexto actual de lucha del pueblo mapuche, la diferenciación con el “otro” puede ser entendida en términos de un acto de resistencia, frente a la asimilación y el intento de borrar la identidad indígena por parte del colonialismo.

En cuanto a la relación con el conocimiento arqueológico del pasado mapuche, a primera vista se podría pensar que sus planteamientos están orientados en base a dicho saber, no obstante aquello no es así. Millalén, desde una perspectiva mapuche, realiza una integración de elementos antropológicos y arqueológicos, en tanto son articulados en base a la memoria ancestral indígena. En dicha memoria es donde se encuentra la presencia ancestral en el territorio, por lo que el dato arqueológico cumple un rol secundario frente a ella. Así, la información científica no es negada, si no que se integra dentro de los propios términos del saber mapuche, lo que pudimos ver en el caso del sitio Monte Verde II, por ejemplo, comprendiéndolo dentro del marco de desarrollo de la cultura mapuche, o, por otro lado, en la forma en que se intenta relacionar el relato mítico de origen con propuestas científicas en torno a fenómenos físicos experimentados continuamente en el territorio. De esta forma, los datos arqueológicos son utilizados desde categorías mapuches, haciéndolos parte de la memoria ancestral. En ese contexto también pueden ser de utilidad en la medida en que sirvan de

respaldo a demandas concretas de las comunidades, específicamente frente al requisito de “continuidad histórica” que exige el Estado chileno.

Al igual que Silvia Rivera y Juana Paillalef, el autor resalta el constante cambio y adaptación de la sociedad indígena, lo que se ha materializado especialmente mediante el contacto con otras poblaciones a lo largo de toda su historia. De esta forma, aquella adaptabilidad y heterogeneidad también formaría parte de la identidad mapuche.

## CAPÍTULO 5

### CONCLUSIONES

La revisión de la producción escrita de los intelectuales indígenas seleccionados en esta investigación ha reflejado claramente la potencialidad que posee la utilización del conocimiento del pasado por parte de los grupos colonizados. En ese sentido, hemos podido identificar una serie de reflexiones y propuestas de proyectos políticos en los cuales el pasado y la construcción de una memoria que estimule la acción en el presente resultan ser piezas primordiales en su constitución.

Dichas reflexiones se han llevado a cabo desde el marco disciplinar de los autores estudiados, por lo que muchas de las propuestas que realizan apuntan también a la transformación de esos espacios o al reemplazo de ellos, pero sin abandonar sus aspectos metodológicos. Así, desde una posición en la que articulan y reconcilian los aportes de sus disciplinas con los intereses de las comunidades indígenas de las cuales forman parte, han develado la instrumentalización del pasado que han llevado a cabo, históricamente, las élites de los Estados nacionales al momento de construir y modificar un determinado discurso. Resulta ser así una práctica común, en la cual la información científica, entendida permanentemente como “objetiva”, muchas veces, es manipulada a través de interpretaciones que se adecuan al relato oficial. Frente a este panorama, más allá de dar cuenta de la situación, los intelectuales indígenas van a reivindicar para sus pueblos el derecho y la necesidad de hacer uso, también, del conocimiento del pasado, en pos de alcanzar sus propios objetivos, en este caso la liberación del dominio colonial.

A nivel más específico, a través de los cuatro autores y su producción escrita, ha sido posible dar cuenta de múltiples formas en las que estos intelectuales se relacionan con el conocimiento científico del pasado, el que ha sido construido a partir de la Arqueología, Antropología, Ethnohistoria, entre otras disciplinas.

Así, se vislumbra una relación compleja, en la que coexiste el conflicto, el rechazo y la confrontación, por ejemplo en el discurso de Carlos Mamani; con elementos de valoración, diálogo y posibilidades de transformación, visto, en parte, en el caso de Silvia Rivera Cusicanqui, y especialmente en los planteamientos de Juana Paillalef. A ello se suma la opción en la que gran parte de los datos generados por las disciplinas científicas son integrados a un pasado elaborado a partir del pensamiento indígena, yendo más allá de la información que ha podido y puede entregar, por ejemplo, la Arqueología. Esta última cumpliría, en cambio, un rol más de complemento de la memoria ancestral existente en las comunidades y en el sujeto mapuche.

En específico, para Silvia Rivera, el saber científico corresponde a una forma de conocimiento más entre tantos otros, pero que en el contexto occidental se ha convertido en la doxa dominante. Así, la información otorgada por la Arqueología, como parte de aquella opinión, puede ser utilizada en tanto aportan un marco conceptual y datos que se han perdido a lo largo del tiempo, pero que solo adquirirían valor dentro de un proyecto anticolonial construido a partir del conocimiento indígena del pasado.

Para Carlos Mamani, el conocimiento arqueológico responde inexorablemente a un discurso de imposición colonial. Pese a ello, parte de los datos generados, ya sea por la Arqueología o la Antropología, ha venido a reafirmar ciertos elementos ya conocidos dentro del pasado y la memoria *qulla*. Asimismo, a partir de algunos hallazgos arqueológicos, se han llevado a cabo, por parte de miembros de comunidades, procesos de reclamaciones patrimoniales. No obstante, más allá del hallazgo mismo, allí el discurso arqueológico no ha brindado mayor aporte, plasmándose como un relato neutro u “objetivo”, por lo que para el autor la interpretación científica de éste resulta incompatible con la construcción de un futuro liberador para su pueblo.

En el caso de los dos intelectuales mapuche, la relación con las Ciencias Sociales se da en un contexto diferente, marcado por una situación de reconocimiento político limitado (sólo existente en una ley, no a nivel constitucional) y de

resistencia frente al Estado. Esto determina una relación más cercana con la ciencia arqueológica, caracterizada por el diálogo y por la inclusión de la información generada por la disciplina, especialmente en tanto es posible su instrumentalización en acciones de reivindicación de la pertenencia de territorios en disputa. En la perspectiva de Paillalef, en específico, nos llama la atención un elemento que no reconocimos en ninguno de los otros intelectuales, el cual guarda relación con el hallazgo mismo de evidencia material y restos óseos humanos. Ante ese escenario, la autora menciona que el encuentro de tales elementos en excavaciones es parte de un llamado de los antepasados a no olvidar la historia mapuche, sus prácticas, formas de relacionarse, etc (2010). En definitiva, lo que configura al Ser mapuche. Ante ello, la práctica arqueológica, llevada a cabo con respeto y tomando en consideración la opinión de las comunidades, puede llegar a cumplir un rol como herramienta de contacto entre aquel llamado y las generaciones actuales. En ese sentido, resulta fundamental en Paillalef promover, a través de la educación, el interés y el cuidado por el patrimonio indígena, reforzando una actitud de orgullo con respecto a la identidad mapuche.

Millalén, en cambio, como ya hemos señalado, enfoca su atención en comprender cómo se ha constituido lo que se conoce como “mapuche”, entendiéndolo en términos de una Nación. En dicho constructo el dato arqueológico del pasado es relevante, en cuanto se imbrica a la memoria ancestral mapuche, es decir, a esa historia compartida que forma uno de los pilares principales del concepto de nación.

En definitiva, pese a las diferencias reflejadas entre los autores, todas las voces concuerdan en la importancia que tiene el pasado al momento de hablar de identidad y memoria, siendo elementos inseparables entre sí. De igual manera, más allá de si se están planteando distintas formas de proyectos y/o prácticas anticoloniales, todos apuntan a dicho tiempo, desde una perspectiva indígena, como la base en donde se encuentra la respuesta que estimule la lucha de liberación y la construcción de un mundo diferente.

Asimismo, hemos podido constatar, a través de nuestra investigación, cómo el conocimiento arqueológico ha sido considerado por los intelectuales en relación a la construcción de la memoria y el fortalecimiento de la identidad. En ese sentido, como hemos señalado, para Mamani, aquel nexo no existe como tal. En cambio, en el resto de los intelectuales solo puede ser considerado mientras actúe dentro de los propios términos del saber indígena. En ese marco, puede ser de utilidad, al entregar ciertos datos (conceptos, nuevos hallazgos, etc.) que permitan entender de mejor forma el pasado, pero únicamente al ser reinterpretados desde la memoria ancestral. En ese sentido son las comunidades y los sujetos indígenas quienes deben llevar a cabo el proceso de traducción de ese conocimiento, si es que así lo desean, y si les aporta un beneficio a sus propios pueblos. Así, se plantea la reconstrucción de su historia, yendo más allá de las disciplinas e investigadores que históricamente han hablado en lugar de ellos al momento de referirse a su propio pasado.

Considerando los elementos expuestos, resulta imposible no recordar las palabras de Fanon en relación al pasado como parte esencial de la lucha anticolonial y el despertar la “sensibilidad del colonizado”. En ese ámbito, la Arqueología puede aportar, así como lo señalan los autores mapuche, en contextos de resistencia, especialmente tomando en cuenta la validez de su voz frente a las autoridades estatales. En ese sentido, en la práctica resulta de relevancia el dato científico, únicamente en cuanto sea de utilidad en la construcción de un proyecto anticolonial sostenido sobre una forma de conocimiento indígena, y que permita respaldar un pasado y una identidad que se ha intentado borrar permanentemente. Es decir, información que se integre a un pasado vivo, que no está circunscrito a sitios u objetos inertes, sino que se reactiva continuamente a través de movilizaciones, organizaciones, lenguaje, cuentos, formas de relacionarse con el otro, prácticas del día a día, etc. Por lo tanto, en ese marco, el dato generado por la Arqueología pasa a formar parte de otro saber, yendo más allá de lo dictado por los límites del conocimiento científico y del discurso estatal en torno al pasado. En referencia a este último, nos parece acertado recordar la afirmación de Tony Judt, quien señala que “conmemorar el pasado mediante

edificios y museos también es una forma de contenerlo e incluso de desdeñarlo, haciendo que la responsabilidad recaiga sobre otros” (2012 [2005]:1181). En contraposición, la memoria ancestral de las comunidades es dinámica e incluso desborda más allá de los intentos de contener el pasado en las instituciones coloniales, como se ha revisado en el trabajo museal de Juana Paillalef.

Por otro lado, desde nuestro punto de vista, la ciencia arqueológica realiza aportes dentro de límites claros (como hemos visto a partir de la obra de los intelectuales estudiados). En particular, creemos en la necesidad de una reflexión dentro de la disciplina, principalmente en relación al rol social que le cabe en el contexto latinoamericano actual, y aún más en espacios de conflicto permanente como es el caso del territorio ancestral del *Wallmapu*.

Es imperativo, por lo tanto, establecer cada vez más puentes de contacto con las comunidades indígenas, contruidos en un plano de horizontalidad, sin caer en paternalismos, posicionándose como interlocutores en igualdad, e incluso como aliados en el respaldo de ciertas demandas, mientras no escapen de la información que podemos generar en la disciplina.

En base a lo anterior, creemos también en la necesidad de explicitar y mantener ciertos límites en el accionar de nuestras investigaciones, especialmente en relación a las interpretaciones. En ese sentido, hay elementos del pasado prehispánico que, como hemos visto, pueden ser considerados y comprendidos únicamente desde categorías indígenas. Entre ellos destacan los relatos míticos y aspectos de la cosmovisión, en cuanto desde una epistemología científica escapan de un correcto análisis.

En este contexto, por ejemplo, se han levantado algunas voces de arqueólogos, que abogan, frente a las prácticas nacionalistas y colonialistas de la disciplina, por una Arqueología socialmente comprometida con las comunidades indígenas, en el que prime un diálogo sincero, no impuesto, en que se cuestionen las relaciones de poder existentes hasta la fecha (Ayala 2017). Aquello nos parece fundamental, así como el cuestionamiento a la práctica arqueológica dentro del contexto

multicultural, en el cual se ha promovido una participación indígena limitada y superficial, lo que ha generado, en su mayoría, proyectos enfocados al tema de educación, difusión y gestión arqueológica, en los que los sujetos indígenas son actores pasivos, participando como mano de obra en las excavaciones o como informantes, sin mayor inclusión en la toma de decisiones (Ayala 2017). Representan así al indio pasivo que es permitido dentro del multiculturalismo neoliberal (Gnecco y Ayala 2010).

No obstante, pese a que compartimos el análisis y el diagnóstico llevado a cabo por estos investigadores, creemos que es necesario ser cautos al momento que se postula el deseo de transformar la Arqueología en base a una co-producción entre ésta y lo indígena (Gnecco y Ayala 2010), especialmente cuando se plantea una arqueología “con, por y para los pueblos indígenas” (Ayala 2017:88). En específico, ello puede sugerir adoptar totalmente las categorías indígenas, así como los objetivos determinados por las distintas comunidades, alejándose de los conceptos más básicos que definen a la ciencia arqueológica.

De tal manera, aunque esta proposición pareciese ser un camino atractivo a considerar, sobre todo bajo el deseo de aproximarse a una perspectiva local, a un nivel de interpretación más completo y a la superación de la impronta colonialista, creemos que en definitiva reviste de un gran problema, en cuanto parece olvidar que la Arqueología como ciencia social se funda sobre un discurso de corte occidental, así como en base a una metodología científica claramente definida, por lo que una práctica disciplinar que anule ese aspecto, difícilmente podría seguir siendo llamada Arqueología.

Así, desde nuestra perspectiva, la disciplina debe optar por una práctica que se oriente a estimular el diálogo entre saberes, aceptando sus limitaciones, generando un nexo de respeto, en el que se escuche la voz del otro. Aquello no implica, por lo tanto, caer en la defensa de afirmaciones que no tienen evidencia científica que las respalde. Es de hecho, en dichas situaciones, donde el diálogo se hace más necesario. En ese sentido, la perspectiva que Juana Paillalef ha impulsado a lo largo de años de trabajo nos parece esencial, principalmente al

reconocer la misión de establecer caminos de conocimientos paralelos entre sí, pero donde no exista el temor en generar cruces. Conformando así un nexo marcado por la ayuda y el diálogo permanente, transparentando los objetivos particulares de los sujetos y grupos participantes.

Lo anterior implica, sin duda, una reflexión y crítica constante a las actitudes colonialistas en la práctica arqueológica y en el aparato estatal, y una necesidad de ir explicitándolas, debatiéndolas y modificándolas.

Considerando dicho objetivo, pensamos que el panorama es auspicioso para la construcción de una relación más cercana entre las comunidades indígenas y la Arqueología. Esto tiene su respaldo en que cada vez más profesionales comienzan a discutir en torno a estas temáticas, cuestionando las formas y la finalidad del quehacer disciplinario. Ello se ha materializado en algunos trabajos (Adán et al. 2001; Ayala et al. 2003; Ayala 2008; Vilches et al. 2015; Jofré 2003, 2012; entre otros) en los que se ha llevado a cabo una actividad de mayor colaboración con las comunidades, considerando su opinión en el proceso investigativo, mediante proyectos que, en palabras de la arqueóloga Patricia Ayala, han recurrido “a la etnografía para mejorar sus relaciones con la población indígena local e incluir sus críticas y demandas, además de mitigar los efectos de sus investigaciones y enriquecer sus reconstrucciones históricas” (2017:85).

Por último, en relación al mundo aymara y mapuche que aquí hemos revisado, damos cuenta de la aparición de nuevos trabajos, realizados en general por investigadores jóvenes, quienes reflexionan acerca del rol de la arqueología en el fortalecimiento de la identidad andina (Capriles 2003, 2005), llevan cabo diagnósticos críticos del accionar disciplinar en el territorio mapuche (Sierralta 2017), o han comenzado, a partir de pequeñas iniciativas, a trabajar lado a lado en la reconstrucción histórica de las comunidades (Palma et al. 2015). Esperamos que aquellas investigaciones continúen y se multipliquen en el tiempo, al igual que las instancias de diálogo y discusión, ya sea en mesas de trabajo, congresos, encuentros, etc., permitiendo generar una Arqueología más consciente del

presente, la cual pueda llegar a ser considerada una aliada, por parte de los pueblos colonizados, en el marco del desarrollo de sus proyectos de liberación.

## BIBLIOGRAFÍA

Adán, Leonor et al. "Uso del patrimonio cultural en la construcción de memorias e identidades históricas nacionales". *Actas del IV° Congreso Chileno de Antropología*. Santiago de Chile: Colegio de Antropólogos, 2001. 619-629.

Adán, Leonor et al. "Historia prehispánica en la región Centro-Sur de Chile: Cazadores-recolectores holocénicos y comunidades alfareras (ca. 10.000 años a.C. a 1.550 años d.C.)" *Prehistoria en Chile. Desde sus primeros habitantes hasta los incas*. Fernanda Falabella, Mauricio Uribe, Lorena Sanhueza, Carlos Aldunate y Jorge Hidalgo, eds. Santiago: Editorial Universitaria, 2016. 401-441.

Aldunate, Carlos. "Estadio alfarero en el sur de Chile". *Prehistoria: Desde sus Orígenes hasta los Albores de la Conquista*. Jorge Hidalgo, Virgilio Schiappacasse, Hans Niemeyer, Carlos Aldunate e Iván Solimano, eds. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1989. 339-348.

Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993 [1983].

Ayala, Patricia. "Relaciones entre atacameños, arqueólogos y Estado en Atacama (norte de Chile)". *Estudios Atacameños* 33 (2007):133-157.

Ayala, Patricia. *Políticas del pasado: indígenas, arqueólogos y Estado en Atacama*. Santiago: Ediciones IIAM, 2008.

Ayala, Patricia. "Patrimonialización y arqueología multicultural en San Pedro de Atacama (norte de Chile)". *Estudios Atacameños* 49 (2014):69-94.

Ayala, Patricia. "Arqueología y Pueblos Indígenas: los casos Aymara, Atacameño, Mapuche y Rapa Nui". *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 47 (2017): 69-92.

Ayala, Patricia et al. "Vinculaciones entre una arqueología social y la comunidad indígena de Ollagüe (Región de Antofagasta, Chile)". *Chungara* 35 (2) (2003):275-285.

Capriles, José. "Arqueología e identidad étnica: el caso de Bolivia". *Chungara* 35 (2) (2003):347-353.

Capriles, José. "¿Etnicidad en la arqueología boliviana?: Una revisión crítica". *Textos Antropológicos* 15 (2005):165-179.

Carrión, Hugo et al. "Evaluación de la Arqueología Social en Chile: desarrollo histórico y revisión crítica del proyecto disciplinar". *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 45 (2015):95-114.

Choque Canqui, Roberto. *La masacre de Jesús de Machaca*. La Paz: Chitakolla, 1986.

Crow, Joanna. "The Mapuche Museum of Cañete: Decolonizing the Gaze". *Journal of Latin American Cultural Studies* 20 (2011):161-178.

Dillehay, Tom. *Monte Verde. Un asentamiento humano del pleistoceno tardío en el sur de Chile*. Santiago de Chile: Ediciones LOM, 2016 [2004].

Dillehay, Tom et al. "New archaeological evidence for an early human presence at Monte Verde, Chile". *PLoS ONE* 10(11) (2015). Visitado el 21 de Octubre de 2019. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0141923>. Digital.

Falabella, Fernanda y Rubén Stehberg. "Los inicios del desarrollo agrícola alfarero: zona central (300 a.C. a 900 d.C.)". *Prehistoria: Desde sus orígenes hasta los Albores de la Conquista*. Jorge Hidalgo, Virgilio Schiappacasse, Hans Niemeyer, Carlos Aldunate e Iván Solimano, eds. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1989. 295-311.

Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983 [1961].

Gandolfi Ottavianelli, Lucia. "Subalternidad e historia oral en Bolivia. El caso del Taller de Historia Oral Andina". *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Mendoza: Universidad Nacional del Cuyo, 2013. 1-12.

Gnecco, Cristóbal y Patricia Ayala. "¿Qué hacer? Elementos para una discusión". *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala, eds. Bogotá: Universidad de los Andes, 2010. 23-47.

Hobsbawm, Eric. *Historia del Siglo XX*. 9 ed. Buenos Aires: Crítica, 2012 [1994].

Hobsbawm, Eric. *Naciones y Nacionalismo desde 1780*. Madrid: Booket, 2013 [1990].

Jofré, Daniella. "Una propuesta de acercamiento al patrimonio arqueológico de la comunidad de Belén (Región de Tarapacá, Chile)". *Chungara* 35 (2) (2003):327-335.

Jofré, Daniella. "Arqueología, monumentos y comunidades en la biosfera Lauca: posibilidades de la práctica de la arqueología social en el norte de Chile". *La Arqueología Social Latinoamericana: De la teoría a la praxis*. Henry Tantaleán y Miguel Aguilar, comps. Bogotá: Universidad de los Andes, 2012. 415-432.

Judt, Tony. *Postguerra. Una historia de Europa desde 1945*. Barcelona: Taurus, 2012 [2005].

Judt, Tony. *El refugio de la memoria*. Barcelona: Taurus, 2011 [2010].

Kohl, Philip L. y Clare Fawcett. "Archaeology in the service of the state: theoretical considerations". *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*. Philip Kohl y Clare Fawcett, eds. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 3-18.

Mamani Condori, Carlos. "Participación indígena en la revolución del 16 de Julio de 1809". *Historia. Boletín de la Carrera de Historia* 18 (1986):17-28.

Mamani Condori, Carlos. *Metodología de la Historia Oral*. La Paz: Ediciones del THOA (Taller de Historia Oral Andina) Chukiyawu, 1989.

Mamani Condori, Carlos. *Taraq 1866-1935 Masacre, Guerra y renovación en la biografía de Eduardo L. Nina Qhispi*. La Paz: Aruwiyiri, 1991.

Mamani Condori, Carlos. *Los aymaras frente a la historia: Dos ensayos metodológicos*. La Paz: Aruwiyiri Chukiyawu, 1992.

Mamani Condori, Carlos. "Colonialismo boliviano: mito e invención". *Retornos. Boletín Bio-Bibliográfico* 1 (1998):41-49.

Mamani Condori, Carlos. *Takhi Qallta Ayllu*. Chuquiago, Qollasuyo: Editorial Amuyañataki, 2004.

Mamani Condori, Carlos. "Roberto Choque Canqui y la reconstitución de la memoria qulla". *Anales de la XVIII Reunión de Etnología. Tomo I*. La Paz: Musef, 2005. 333-337.

Mamani Condori, Carlos. "Memoria y Reconstitución". *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Claudia Zapata, comp. Quito: Abya-Yala/Universidad Andina Simón Bolívar, 2007. 285-310.

Mamani Condori, Carlos. "El proceso de reconstitución político-territorial en el Qullasuyu". *Qamasa. Revista de la carrera de historia de la Universidad indígena Tawantinsuyu Ajlla* 1 (2008):15-45.

Mamani Condori, Carlos. *La reforma en la educación de 1955. El código de la educación boliviana de 1955 como instrumento de desnaturalización del indio y su consecuente conversión en ciudadano aparente*. La Paz: IIPP, 2013.

Mamani Condori, Carlos. "Khari Khari, el matador". *Textos Antropológicos* 18 (1) (2017):37-50.

Mamani Condori, Carlos e Igidio Naveda Félix. *Reconstitución del Ayllu: El camino de la descolonización*. Lima: Igidio Naveda Félix, 2015.

Mccan, W. J. "Volk und germanentun: the representation of the past in nazi Germany". *The politics of the past. One World Archaeology*. Peter Gathercole y David Lowenthal, eds. Londres: Unwin Hyman, 1990. 74-91.

Millalén, José. "La sociedad mapuche prehispánica: Kimún, arqueología y etnohistoria". *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Pablo Marimán, ed. Santiago de Chile: Ediciones LOM, 2006. 17-52.

Millalén, José. "Taiñ mapuchegen. Nación y nacionalismo mapuche: construcción y desafío del presente". *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y transformación social* Vol. III. Fabiola Escárzaga y otros, coords. México: UAM, 2014. 319-341.

Nahuelpán, Hector. "Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu". *Taiñ Fijke Xipa Rakizuamelewün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Hector Nahuelpán, Herson Huinca y Pablo Marimán, eds. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012. 119-152.

Nichols, Johanna. "Linguistic diversity and the first settlement of the New World". *Language* 66 (3) (1990):475-521.

Paillalef, Juana. "Una mujer indígena frente al patrimonio". *Patrimonio arqueológico indígena en Chile. Reflexiones y propuestas de gestión*. Ximena Navarro, ed. Temuco: Universidad de la Frontera-UNESCO, 1998. 77-82.

Paillalef, Juana. "Revisar la multiculturalidad desde lo femenino y laboral". *Revisitando Chile: Identidades, mitos e historias*. Sonia Montecino, comp. Santiago de Chile: Cuadernos Bicentenarios, 2003. 371–374.

Paillalef, Juana. "El mensaje de los kuviche en el Llew-Llew". *Pueblos indígenas y arqueología en América Latina*. Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala, eds. Bogotá: Universidad de los Andes, 2010. 479-485.

Paillalef, Juana. "Restaurando nuestro kimvn en espacios de tolerancia y respeto". *Libro de resúmenes del XXI Congreso Nacional de Arqueología Chilena. Simposio ¿Hasta cuándo el silencio? Reflexionemos sobre represión y derechos humanos: roles disciplinares y éticos para las sociedades latinoamericanas del presente*. Santiago: Universidad Alberto Hurtado, 2018. 8-10.

Paillalef, Juana. "¿Activismo cultural y/o mediación?". *Xalkan* 1 (2019):42-57.

Palma, Gabriela et al. "Registro y contextualización de la colección de vasijas del Lof Llaguepulli, Puerto Domínguez (Lago Budi)". *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 45 (2015):59-79.

Quispe, Felipe Santos. "Una Mirada Autocrítica a la Historia del THOA: 1980 al 1997". *Anales de la XXI Reunión Anual de Etnología, Tomo I*. La Paz, 2008. 153-70.

Rivera Cusicanqui, Silvia. "La antropología y arqueología boliviana: Límites y perspectivas". *América Indígena* 40 (1980):217-224.

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Oprimidos, pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. La Paz: La Mirada Salvaje, 2010 [1984].

Rivera Cusicanqui, Silvia. "El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia". *Temas Sociales* 11 (1987):49-64.

Rivera Cusicanqui, Silvia. "Sendas y senderos de la ciencia social andina". *Dispositio* 24 (51) 1999 [1992]:149-169.

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje, 2010a.

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010b.

Rivera Cusicanqui, Silvia. “De Tupac Katari a Evo Morales. Política indígena en los Andes”. *Bolivia en el inicio del Pachakuti. La larga lucha anticolonial de los pueblos aimara y quechua*. Esteban Ticona, coord. Madrid: Akal, 2011. 61-111.

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del MAS*. La Paz: Plural Editores, 2015.

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. La Paz: Plural Editores, 2018 [2015].

Rivera Cusicanqui, Silvia. *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

Rivera Cusicanqui, Silvia y El Colectivo 2. *Principio Potosí Reverso*. Madrid: Museo Reina Sofía, 2010.

Rivera Cusicanqui, Silvia y Virginia Aillón Soria. “Introducción. Desde los márgenes. Pensadores y pensadoras bolivianxs de la diáspora”. *Antología del pensamiento crítico boliviano contemporáneo*. Silvia Rivera Cusicanqui y Virginia Aillón Soria, coords. Buenos Aires: CLACSO, 2015. 13-39.

Said, Edward. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama, 1996 [1993].

Said, Edward. *Humanismo y crítica democrática. La responsabilidad pública de escritores e intelectuales*. Editor digital Titivillus, 2016 [2004].

Salazar Lohman, Huáscar. “Entrevista a Silvia Rivera Cusicanqui: sobre la comunidad de afinidad y otras reflexiones para hacernos y pensarnos en un mundo otro”. *Revista El Aplante. Revista de Estudios Comunitarios* 1 (2015):141-165.

Sierralta, Simón. “La arqueología chilena en el Gulumapu: narrativa histórica en una zona de conflicto”. *Revista Chilena de Antropología* 36 (2017):255-274.

Silberman, Neil Asher. “Promised Lands and Chosen Peoples: The Politics and Poetics of Archaeological Narrative”. *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*. Philip Kohl y Clare Fawcett, eds. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. 249-262.

Tantaleán, Henry. “El pasado tras del espejo: arqueología y nacionalismo en el Perú”. *Historias de Arqueología Sudamericana*. Javier Nastri y Lucio Menezes Ferreira, eds. Buenos Aires: Fundación de Historia Natural Félix de Azara, 2010. 137-166.

Trigger, Bruce. “Romanticism, nationalism and archaeology”. *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*. Philip Kohl y Clare Fawcett, eds. Cambridge, Cambridge University Press, 1995. 263-279.

Trigger, Bruce. *A History of Archaeological Thought. 2 ed.* Cambridge: Cambridge University Press, 2006 [1989].

Vilches, Flora et al. “The Contemporary Past of San Pedro de Atacama, Northern Chile: Public Archaeology?”. *Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress* 11 (3) (2015):372-399.

Zapata, Claudia. “Los intelectuales indígenas y la representación. Una aproximación a la escritura de José Ancán Jara y Silvia Rivera Cusicanqui”. *Revista de Historia Indígena* 9 (2005-2006):51-84.

Zapata, Claudia. “Desplazamientos teóricos y proyectos políticos en la emergente historiografía mapuche y aymara”. *Revista anual de la Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas-INCIHUSA* 9 (2007):169-180

Zapata, Claudia. “Los intelectuales indígenas y el pensamiento anticolonialista”. *Discursos/prácticas. Revista de Literaturas Latinoamericanas* 2 (2008a):113-140.

Zapata, Claudia. "Edward Said y la otredad cultural". *Atenea* 498 (2008b):55-73.

Zapata, Claudia. *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Santiago de Chile: Ediciones LOM, 2016 [2013].

Westfall, Catherine. ¿Sólo indio muerto es indio bueno?, Arqueólogos, Pehuenches y Ralco. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 26 (1998):35.