



# La politización de la cultura y la tradición en los movimientos indígenas de Chile y Bolivia

The politicization of culture and tradition in the indigenous movements of Chile and Bolivia

Enrique Eduardo Antileo Baeza

Centro de Estudios e Investigaciones, Comunidad de Historia Mapuche (Valparaíso, Chile)  
enriqueantileo@gmail.com

## Resumen

Este artículo analiza a los movimientos indígenas en Bolivia y Chile, a fines de los años noventa y comienzos del siglo XXI, a partir de su discusión sobre cultura y tradición. En particular, aborda al movimiento aymara, algunas expresiones de dirigentes quechuas y al movimiento mapuche. Se enfoca en cómo los movimientos, desde diferentes trincheras, pugnan los significados de la cultura y la tradición para la configuración de sus discursos políticos. Este proceso de politización de repertorios culturales es analizado a partir de las posiciones de organizaciones, dirigentes e intelectuales, considerando el contexto político y económico de ambos países. Hacia el final, el artículo analiza el esencialismo y anti-esencialismo de los movimientos.

**Palabras clave:** movimientos indígenas, cultura, tradición, esencialismo, anti-esencialismo.

## Abstract

This article analyses the indigenous movements in Bolivia and Chile, at the end of the nineties and beginning of the 21st century. Specifically, it studies the Aymara movement, some expressions of Quechua leaders and the Mapuche movement. It focuses on how movements, from different positions, debate the meanings of culture and tradition for the configuration of their political discourses. This process of politicization of cultural repertoires is analysed from the positions of organizations, leaders and intellectuals, considering the political and economic context of both countries. Finally, this document analyses the essentialism and anti-essentialism of movements.

**Key words:** indigenous movements, culture, tradition, essentialism, anti-essentialism.

## 1. INTRODUCCIÓN, PULSIONES Y DEBATES

Tanto en Bolivia como en Chile, los movimientos indígenas de la década de los noventa y de comienzos del siglo XXI, al igual que cualquier movimiento político, estuvieron atravesados de disputas por el poder y el liderazgo. La batalla por la representación y por los sentidos de la lucha se evidencia en cuestiones estratégicas, conceptuales y, por supuesto, en nimiedades personalistas. Todos estos elementos están presentes en la documentación orgánica y en entrevistas publicadas por diversas dirigencias. En este artículo, quiero establecer cómo ha operado el recurso de la cultura para entablar las diferencias entre lo indígena y lo no indígena y cuáles son los discursos que tratan de representar estas diferencias.



Defino el campo de la cultura como el punto de comparación para aymara-quechuas y mapuches. No analizo la discusión sobre qué es la cultura, sino el movimiento que politiza la cultura para definir perspectivas de futuro en las formas de organización y acción colectiva de los dos movimientos que comparo.

Siguiendo los planteamientos de Susan Wright (1998), la politización de la cultura se podría entender como la convergencia de intereses que moldean en la práctica el concepto mismo. En el escrito de Wright se analiza el rol de la antropología, los gobiernos y otras instituciones en este fenómeno. Mi perspectiva se sitúa en cómo los referentes indígenas (organizaciones y voces dirigenciales) plantean sus pensamientos respecto a las formas de relación entre utopías y cultura, desarrollando un proceso político por la disputa de significados.<sup>1</sup>

En el mundo aymara-quechua, creo que una forma de visualizar esta discusión es en la confrontación que ciertas voces han construido sobre el ayllu en contraposición al sindicato. El sindicato ha sido la forma de organización privilegiada por los movimientos indígenas después de la Revolución del 52, aunque surge dos décadas antes (1930). Las instituciones sindicales fueron creadas desde el Estado, pero tempranamente terminaron siendo apropiadas por el mundo indígena campesino. En tanto, el ayllu representa una estructura básica comunitaria; una organización propia y autónoma de los pueblos indígenas de la zona andina, desmantelada violentamente por el Estado colonial, pero que a pesar de eso persiste en el tiempo.

Respecto al mundo mapuche, esta discusión se encarna en posturas políticas de grupos que establecen como fundamental los aspectos tradicionales de la sociedad mapuche, politizando una selección de repertorios culturales, por ejemplo, el rol de las autoridades tradicionales o las formas de organización comunitaria y además recurriendo a la noción de cosmovisión como recurso de “autenticidad”. Estas posiciones han encontrado diferencias con planteamientos supuestamente más modernos, que estimulan la adopción de formas de gobierno donde los aspectos tradicionales no resultan decisivos para pensar en la autodeterminación. De todas maneras, como advertencia, sería un reduccionismo entender estas posturas como “tradicionalistas” y “anti-tradicionalistas”, porque ninguna representa cabalmente una posición intransigente. Analizo aquí las divergencias entre los planteamientos de uno y otro lado, pero simultáneamente argumento su condición liminal hacia el final del artículo.

## 2. MOVIMIENTO AYMARA-QUECHUA ENTRE LA TRADICIÓN Y LA CULTURA

Durante los noventa, el Taller de Historia Oral Andina (THOA), organización dedicada a la investigación y publicación de textos sobre memoria indígena, se transformó en una tenaz defensora de la idea de “reconstitución del ayllu” (1995). Para el THOA, el ayllu constituía ostensiblemente una forma propia de organización comunitaria que debía ser recompuesta, reparada del daño producido por la vorágine colonial. Esta institución fue insertando esta interpretación en varios de sus textos, oponiéndose de este modo al poderío de los sindicatos campesinos, que desde los setenta eran la principal forma de articulación indígena en las tierras altas.

---

<sup>1</sup> Susan Wright analiza el uso del concepto de cultura en diversos espacios más allá del campo de la antropología, diferenciando entre viejos y nuevos significados de cultura, estos últimos más tendientes a una reconceptualización de la cultura como proceso conflictivo de construcción de significados (1998: 131).



El THOA confluyó además con la formación de varias organizaciones indígenas que restituyeron el lugar del ayllu y lo situaron en el campo de la política contemporánea.<sup>2</sup> Asimismo, el THOA fue fundamental en el surgimiento de la Coordinadora Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu, CONAMAQ, en 1997 (Coaguila 2013).<sup>3</sup> Una publicación de 1995, bajo el sello Ayuwiwiri, nos deja ver parte del pensamiento del THOA en torno al ayllu:

“El ayllu es un modelo de organización social y si vigencia abarca a casi todos los pueblos de la región andina: Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia y Chile (...) Siendo el ayllu la unidad de ese cuerpo social y político llamado Tawantinsuyu, es hoy en día una institución vigente y libre; pero al mismo tiempo es de rebeldía a la formación del Estado Colonial, que por su lado ha pretendido destruirlo permanentemente”. (1995: 15-16)

Para el THOA, el ayllu constituye una forma autónoma de organización que requiere ser fortalecida. La memoria colectiva sería el camino hacia la recomposición del ayllu resquebrajado. En las antípodas se encontraría el sindicato, que el THOA cataloga de “instrumento de manipulación de los pueblos originarios” (1995: 9). Esteban Ticona coincide con la interpretación del surgimiento de los sindicatos como formas de sumisión creadas ante las rebeliones indígenas que caracterizaron la primera parte del siglo XX. Sin embargo, incorpora al análisis las diferentes formas de apropiación regional que ha tenido esta estructura por parte de los movimientos indígenas. Asimismo, Ticona si bien reconoce la conexión de los ayllus con una historia indígena de largo aliento, también asume el devenir contradictorio y diverso de los mismos, evidenciado en el sinnúmero de intervenciones coloniales.

El análisis de la relación entre sindicatos y ayllus fue, en lo más simple, un debate constreñido entre tradición y modernidad al interior de los movimientos, entre lo propio y lo ajeno. El sindicato comenzó a ser observado críticamente por fracciones del movimiento indígena contemporáneo como una estructura de silenciamiento de las prácticas culturales originarias. La “modernidad” supuestamente alojada en su médula representaba un golpe a las formas más “primigenias” de articulación. Una lectura binaria se asentó en algunos intelectuales. Ejemplo de ello son los escritos de María Eugenia Choque, miembro del THOA y quien hizo la presentación del documento colectivo de 1995. Su argumento apuntó a establecer la reconstitución del ayllu “como acción colectiva de descolonización” (1995: 5) y rechazar toda forma de sindicalización.<sup>4</sup> Otros pusieron paños fríos. Esteban Ticona sostenía en 1996 que la elección entre una y otra estructura era un desgaste. Su propuesta consistía en la conciliación entre ambas, a través de la idea de complementariedad (1996:

---

<sup>2</sup> En 1989 se funda la Federación de Ayllus de Oruro, FASOR. En 1993, nace la Federación de Ayllus Originarios del Norte de Potosí, FAO-NP. Ese mismo año, surge la Federación de Ayllus y Comunidades Originarias de la Provincia de Ingavi, FACOPI.

<sup>3</sup> Agradezco las aclaraciones pertinentes a Carlos Mamani. Entrevista a Carlos Mamani Condori, La Paz, 2016.

<sup>4</sup> María Eugenia Choque continuará escribiendo sobre la reconstitución del ayllu como propuesta de descolonización. Incuestionablemente, se convertirá en una de sus principales exponentes. Un artículo de su autoría, que puede servir como referencia es “Principios para la construcción de una democracia intercultural” de 2007. En él sostiene “la reconstitución del ayllu ha llevado a los distintos niveles de organización sindical campesina a vislumbrar en el pasado y las tradiciones organizativas propias, la única vía de autonomía frente a la subordinación. Este proyecto de reconstitución es producto de una crítica interna hacia una forma de organización impuesta y apropiada como ha sido el sindicato campesino” (2007: 276)



59), que además abarcaría otras estructuras sociales que en ese momento coexistían e integrarían las diversas autoridades, tradicionales y modernas que cohabitaban.

A modo general, es posible señalar que durante los noventa los movimientos indígenas en Bolivia vivieron varias transformaciones internas. Una de ellas tiene relación con el surgimiento de organizaciones, dirigentes e intelectuales que plantearon una defensa y rescate de lo propio, dirigiendo sus esfuerzos hacia una revalorización cultural o un renacer étnico. El THOA fue parte de aquel proceso, pero también otras expresiones como el Movimiento Katarista de Liberación (MKL). Fernando Untoja, miembro de esta corriente, señalaba en 1992: “El ayllu es la organización propia al mundo andino, al mundo aymara, al mundo quechua, que pesar de los 500 años continúa hasta hoy. Entonces el MKL tiene esa particularidad de tomar elementos de la fundación del mundo andino” (Saavedra 1992: 318). El ayllu para Untoja representaba un modelo social o incluso un proyecto de futuro, una propuesta que puede ser asumida por cualquier persona.

Estas organizaciones con un perfil comunitarista que pregonan el retorno al ayllu son herederas de un problema de viejo cuño: la apelación a la tradición como posible respuesta anticolonial. En los ochenta, el MITKA (Movimiento Indio Tupak Katari) se conformó como una organización cuyo norte era la reconstrucción del ayllu (Portugal y Macusaya 2016). También lo fueron los Ayllus Rojos Tupakataristas que proclamaban el pasado comunitario como la meta revolucionaria (Nehe, 2009). Por lo tanto, la aparición de esta discusión en los noventa da cuenta de un reposicionamiento de la temática, transformada por las nuevas coyunturas, las políticas de Estado y los nuevos espacios de la lucha indígena.

Sin lugar a dudas, el ayllu forma parte de la historia extensa de los pueblos aymara y quechua, y de la zona andina en general. La palabra se encuentra en los diccionarios más antiguos del aymara y del quechua (Bertonio 1612; González de Holguin 1608). Su significado hace referencia a una parcialidad, territorio y también parentesco. En ese sentido, no resulta extraño su lugar central en la apelación de los movimientos de revitalización de una “autenticidad” étnica. CONAMAQ, es probablemente, la organización que mejor representa las perspectivas apegadas al ideario comunitario. En sus escrituras, la organización señala lo siguiente:

“CONAMAQ, se ha planteado como línea estratégica la RECONSTITUCIÓN en espacios y territorios donde la estructura del AYLLU ha desaparecido o se ha desestructurado. De igual manera está la Restitución y Fortalecimiento del Gobierno y nuestros derechos como Ayllus en espacios y territorios originarios, para lograr nuestra Autodeterminación”. (2008: 27)

“El objetivo o el fin de CONAMAQ, es reconstituir el Qullasuyu fortaleciendo, revalorizando y ejerciendo la estructura del Gobierno Indígena Originario de los Ayllus, Markas y Suyus del Qullasuyu”. (2008: 40)

Tanto el THOA, como CONAMAQ, representan la fuerza orgánica que impulsa la alternativa por la reconstitución del ayllu como camino hacia la descolonización. El THOA, desde los ochenta, se dedicó a investigar y documentar un momento previo a los sindicatos que pudiera servir de argumentación para el peso político que adquirieron las organizaciones campesinas. En palabras de



Carlos Mamani y María Eugenia Choque: “la investigación emprendida desde el año de 1983, permitió desentrañar la historia de un movimiento indio autónomo bajo el liderazgo y la autoridad de los caciques apoderados” (2001: 163). Este tipo de trabajos sobre historia y memoria situaron la autonomía del ayllu y validaron sus resistencias anticoloniales frente al poder del latifundio (Mamani 2007). El sindicato fue consignado como un producto de la casta colonial y como acción de fuerza de intereses externos al mundo indígena (Mamani y Choque, 2001).

Otro elemento que resaltaron estas organizaciones e intelectuales indígenas fue la figura de las “autoridades tradicionales” (Burman 2015). El reposicionamiento de formas de poder comunarias buscaba desplazar a las figuras sindicales como el secretario ejecutivo u otras autoridades de la burocracia campesinista. El movimiento por la reconstitución del ayllu recurrió entonces al levantamiento de los *mallku*, de las *mama t’alla*, de los *jilaqata* y, a las formas de rotación y dualidad en el poder como ejemplos para una reestructuración de los sentidos de la política, apostando por una indianización más profunda del movimiento.<sup>5</sup>

Ahora bien, la capacidad de movilización de estas organizaciones comunitaristas fue bastante reducida. Algunos textos critican su nula o escasa participación en las acciones más álgidas que han azotado a Bolivia entre 2000 y 2003 y reprochan sus formas de financiamiento (García Linera, Chávez y Costas 2004; Quispe 2001). Es esta actitud ambivalente frente a contextos de insurgencia una de las explicaciones del menor impacto y alcance de sus propuestas. Evidentemente, han sido las coyunturas las que han potenciado la difusión de ideas de quienes han emprendido proyectos más avezados y han liderado los bloqueos de caminos: las centrales sindicales.

No obstante lo anterior, considero que no es factible sostener que desde los sindicatos —al menos durante el período de movilizaciones estudiadas— existiera un distanciamiento acérrimo respecto al ayllu. La documentación dirigencial de las organizaciones que desarrollaron los bloqueos, nos ha mostrado una combinación entre planteamientos que acentúan la importancia de las demandas campesinas, de la cuestión autodeterminista y nacional y también del ideario comunitario. En una entrevista a Felipe Quispe, como Secretario Ejecutivo de la CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia), el *mallku* aborda algunos puntos al respecto. Para graficar, cito algunos pasajes del texto:

“En la rebelión he aprendido que la lucha verdadera no había sido de unas cuantas personas, sino la causa había sido de millones y millones de indígenas, en eso había estado la riqueza; levantarse en forma comunitaria y autóctona, con su propio pensamiento filosófico, sin dinero, apoyados en los propios recursos de la comunidades, de los sindicatos. El sindicato, de momento simplemente le estamos llevando como fachada, una máscara, por encima; por dentro está nuestra estructura comunaria de ayllus”. (Quispe 2001: 174)

Las formas comunitarias de los ayllus es diferente al sistema imperante que vivimos (...) Con esto estoy diciendo que hay que reconstruir el ayllu comunitario donde no haya hambre, miseria; donde no haya ni opresores ni oprimidos; donde vivamos en condiciones de vida semejantes y

<sup>5</sup> Sobre las características de estas autoridades originarios y las formas en que se distribuye y administra el poder, puede revisarse a Esteban Ticóna (2000), referido en la bibliografía.



equilibradamente repartidas en beneficio de todos; y eso está pasando en comunidades. Ahí está el ayni, el mink'a, el qamana, donde no existe el capital ni la explotación institucionalizada. En las comunidades a pesar del colonialismo que las ha penetrado, todavía nadie se muere por dinero; en el ayllu todavía existe el trueque, la reciprocidad, la redistribución (...) Esas son técnicas sociales y productivas ancestrales que, pese a los años y los cambios, se han renovado y nos permiten mantener vivo nuestro sistema comunitario. Lo ideal sería: la forma de expresión comunitaria en lo económico, pero adecuada a los nuevos avances y conocimientos científicos de la humanidad. (Quispe 2001: 185-186)

La dirección de la CSUTCB y las federaciones departamentales de la época desplegaron diversos planteos en sus escrituras colectivas, entre ellos una reminiscencia idealizada a las estructuras orgánicas tradicionales de las comunidades indígenas. Bajo la conducción de Felipe Quispe esta evocación a los ayllus y la vida comunitaria, creció en intensidad. Tanto así que incluso algunos perciben a Quispe como el gran articulador entre las estrategias kataristas y la reivindicación de las estructuras indias (Quispe 2014). Pero las alusiones sobre las formas propias comunitarias venían desde mucho antes. En la Tesis Política de 1983, la CSUTCB aborda las estrategias de lucha que desarrolla el sindicalismo campesino de los ochenta, enfatizando las diferencias con otros trabajadores y subrayando el sustrato comunal que reside en los planteamientos de la organización.<sup>6</sup> Su voz colectiva defiende un principio de complementariedad entre el formato obrero y la tradición organizativa de las comunidades indígenas.

Desde una perspectiva histórica de la articulación indígena, la CSUTCB representó un nuevo tipo sindicalismo campesino. Se desmarcó del Pacto Militar o del fomento sindical estatal, levantando una organización que construía autonomía. En cierta medida, se trató de un logro del propio movimiento indígena. En aquel contexto, tuvo presencia la valoración de una “autenticidad” indígena que perfiló a la sindical como representante de sueños y aspiraciones de los pueblos, coherente con el katarismo como construcción ideológica indígena.

En diciembre del año 2000, el dirigente quechua Román Loayza —ex ejecutivo de la CSUTCB, entre los antecesores de Felipe Quispe— publica su libro *Movimiento Campesino 1996-1998*, un resumen de su gestión y la expresión de sus planteamientos políticos. Probablemente empapado por las revueltas y los bloqueos, el texto se narra desde un “nosotros” indígena y aborda, en su primera parte, la tensión entre ayllu y sindicato. Loayza reconoce que los sindicatos agrarios son una imposición del Estado boliviano, pero al mismo tiempo señala que pese a su presencia hegemónica y a la masiva participación en ellos, nunca se perdió la organización comunal. Para el dirigente, la CSUTCB es la expresión de una independencia política alcanzada desde una gesta interna. En su reflexión, La CSUTCB es la institución que personifica un momento histórico donde se ha superado

---

<sup>6</sup> Algunos pasajes del documento de 1983 sostienen: “Nuestra historia nos demuestra que hemos tenido la capacidad de adaptar y renovar nuestros métodos de lucha, sin perder por ello la continuidad de nuestras raíces históricas. Por ejemplo, hemos adoptado la organización sindical sin olvidarnos de nuestros mallkus, kurakas y de nuestras formas propias de organización (1983: 239-240) (...) La organización sindical es una forma de organización adoptada de la experiencia de nuestros hermanos obreros, y llegó a enraizarse tanto entre nosotros que canalizó y actualmente canaliza lo fundamental de la lucha campesina por la defensa de nuestros intereses sociales, económicos, culturales y políticos. Antes del surgimiento y la adopción del sindicalismo, nuestras movilizaciones se realizaban, y aún se realizan en algunas regiones, bajo nuestras organizaciones propias, tradicionales, como los ayllus, cabildos, etc. Consideramos que dichas organizaciones tradicionales no son antagónicas con el sindicalismo, sino que lo complementan (1983: 241).



la lucha gremial por una batalla colectiva más amplia. Sostiene el autor: “de esa lucha sindical, hemos avanzado a la lucha por la tierra y el territorio, hemos vuelto a la lucha por hacer vigentes nuestros derechos ancestrales y nuestras autoridades originarias, y por recuperar nuestras propias formas de vivir y pensar en el Ayllu-Marka” (Loayza 2000: 5).

La documentación de la CSUTCB nos muestra la convivencia del planteamiento sindical con el comunitario. No sabemos cuánto influyó la pulsión reconstruccionista del THOA y CONAMAQ en las movilizaciones entre 2000 y 2003. Una primera mirada a las odiosidades de los dirigentes vertidas en la prensa, no permite apreciar vinculación alguna, pero podemos decir que, desde la plataforma sindical, irrumpieron discursos claramente reivindicativos y de revaloración de los aspectos culturales aymara-quechuas. El mundo sindical indígena no se mostró jamás como un enemigo de las comunidades y de las autoridades tradicionales, al menos en los documentos. Por el contrario, el movimiento por la reconstitución del ayllu criticó enérgicamente al sindicalismo, considerando foráneas su estructura y sus formas de representación.

### 3. MOVIMIENTO MAPUCHE ENTRE LA TRADICIÓN Y LA CULTURA

En el movimiento mapuche de los noventa, la organización que forja un proceso de revaloración y politización de la cultura y la tradición es el Consejo de Todas las Tierras (CTT). Su planteamiento se concibió tomando distancia de los partidos políticos chilenos y asumiendo una forma propia de hacer política. El desencanto respecto a las relaciones estratégicas establecidas entre organizaciones mapuches y partidos en el contexto de la dictadura cívico-militar, sumado a las fricciones prácticamente irreconciliables entre distintos dirigentes y agrupaciones, propiciaron un sentido crítico sobre el actuar interno y externo del movimiento mapuche y sus expresiones orgánicas.

El CTT, a inicios de los noventa, fracturó una línea centenaria de relaciones entre el mundo mapuche y las formas partidarias estado-nacionales que prevalecían desde la Sociedad Caupolicán hasta Admapu. Con esta manera de ejecutar y llevar adelante su liderazgo, el CTT creó una apertura en el movimiento mapuche, produjo un momento histórico de renacimiento y revaloración cultural. Así también, posibilitó la politización de repertorios culturales que hicieron emerger un “deber ser” de la mapuchidad.

El perfil de la organización adquirió tempranamente un tono ritual. La ratificación de su quehacer se estableció en el vínculo y fortalecimiento de una institucionalidad propia. Sin embargo, paralelamente, se realizaban diversas estrategias de negociación y de posicionamiento del CTT en la esfera internacional. Esta simultaneidad permite sostener que esta institución logró pragmáticamente combinar ritualidad y gestión. Su documentación nos ilustra diferentes formas de articulación depositadas en instancias como *ngillatun*, *ngülamtuwün*, *palin*, *kamarikun*. La organización establecía en su pensamiento una necesidad de “recuperación” de las formas propias de organización, basada en un análisis de la descomposición interna provocada por el colonialismo. En una convocatoria de 1991 en el quinto número del Diario Aukiñ, se expresa lo siguiente:

“El Ngülamtuwün fueron las más grandes instancias que se dieron con el propósito de poner en conocimiento y discusión de ciertos avances que se habían adquirido por



determinadas comunidades (...) Estos transcendentales encuentros se realizaron hasta 1881, fecha en que los mapuche pierden su territorio por la ocupación militar (...) Rompiendo completamente los niveles estructurales y organizativos y sus formas de relaciones (...) El Segundo Wallmapu Ngülamtuwün (...) está en la perspectiva de recuperar y fortalecer nuestra propia organización”. (CTT 1991)

El mismo CTT llamaba a este proceso “reafirmación de la tradición” (1991). La determinación de reivindicar la tradición y situarla como unos de los factores de su formación y el despliegue político, fue indudablemente una decisión meditada y deliberada por esta organización. Sus documentos lo enuncian con claridad. La portada del primer número de *Aukiñ* en 1990 dice: “Lonko, Machi, Huepife, Ngenpin, Werken, retoman su rol histórico”. La figura de las “autoridades originarias” representa el impulso por (re)establecer una mecánica propia y, al mismo tiempo, por erigir una identidad política que los distancie de aquella vieja política que representan los ochenta con las fisuras internas que cercenaron al movimiento mapuche. La “autoridad originaria” proporcionaba validez al trabajo realizado por la agrupación. Esta validación se agitaba y construía entre lo espiritual y lo estratégico, es decir, le otorgaba sustento ideológico y simultáneamente margen de maniobra. La figura del *werken* (vocero), que recayó desde el comienzo en Aucan Huilcaman, comenzaba a establecerse como depositaria del mandato de las autoridades. Con el tiempo el *werken* se hizo más fuerte que los *longko* y *machi*, pero, independientemente de la figura predominante, la maquinaria y su mecánica ya estaban en funcionamiento.

En aquella época, esta postura del CTT tenía sus adversarios. El CEDM Liwen de Temuco representaba una postura autocomplacientemente pensada como más “moderna”, donde la tradición no resultaba transcendental. En específico, es José Marimán, miembro de la organización, quien realiza la crítica más profunda contra el CTT y a la figura de Aucan Huilcaman como su vocero. Marimán reprochaba la postura antipartidista que tenía lugar en la fisonomía del CTT, sobre todo cuando era liderado por personas que hace poco tiempo eran acérrimos militantes de estructuras partidarias de la izquierda. Por otro lado, exploraba críticamente en los discursos tradicionalistas. Marimán sostenía que Aucan Huilcaman había recibido una innegable influencia de posturas indianistas durante su participación en los grupos internacionales de trabajo por derechos indígenas, cuando aún era militante de Admapu. Ese caudal de pensamiento bañó los primeros años del Consejo. Esta aseveración también la hemos contrastado con la documentación organizacional, la cual revela las conexiones entre los discursos de los movimientos.

Sin embargo, la parte más conflictiva e interesante del texto es el ataque al sentido mismo de la tradición. Esta sección nos permite visualizar el pensamiento de José Marimán y, en parte, del CEDM Liwen. El autor interroga la significación de la tradición y su existencia misma, arguyendo que el constante cambio de la sociedad mapuche impide considerar la presencia de una “tradición”. Aquello lo lleva a impugnar la jerga cosmovisionista y comunitarista y el ascenso de las autoridades originarias, objetándolas desde las transformaciones que ha provocado la cuestión colonial en el seno de la sociedad mapuche. Marimán plantea:

“Este tipo de alusiones al pasado son las que me llevan a afirmar que se trata de reconstrucciones míticas, y en consecuencia equivocadas. El fundamentalismo de AWNg no es una defensa de lo verdadero, sino una idea del pasado que se construye



sobre el pasado en el discurso de sus dirigentes. Al hacerme responsable de esta opinión, lo hago consciente que del pasado sólo hay lecturas hechas por los historiadores. Lecturas que serán más/menos creíbles dependiendo de la rigurosidad del método con que se logran esas imágenes. En el caso de AWNg está visto que no existe esa rigurosidad, sino más bien, una manipulación flagrante del pasado”. (1995: 9)

El cuestionamiento que hace José Marimán en 1995 continuará diferenciando a las voces políticas durante toda la década. Incluso más adelante, el nacimiento de Wallmapuwen en 2005 exhibirá esa tensión entre su autoproclamado progresismo laico y el comunitarismo de otros referentes. Ahora bien, esta cita la debemos analizar en el contexto del accionar del CTT y de otras orgánicas, como la Coordinadora Arauco Malleco (CAM), puesto que esta asunción de la tradición nunca fue un factor que hiciera más lenta la movilización colectiva. No asistimos al desarrollo de un discurso petrificante, que por el argumento de lo “propio” clausure la posibilidad de negociación o de utilización de plataformas “no propias”. Todo lo contrario, estas organizaciones ostentaron una enorme capacidad de adaptación y de estrategia.

La CAM, que logró en su momento ensamblar influencias de diferentes luchas en su pensamiento político, puso como eje central de su estructura política a “las comunidades”. Desde ellas provenía la fuerza y la legitimidad de la recuperación de las tierras usurpadas. No importaba que estas comunidades fuesen los resabios de las reducciones de fines del siglo XX, a muy mal traer por los efectos del colonialismo republicano. Ellas liderarían el proceso insurgente de la CAM. De su composición interna, llámese de sus propias autoridades, germinaría entonces el levantamiento. En sus primeros escritos aparece con vigor esta pulsión comunitarista:

De las cenizas de los camiones de la Forestal Bosques Arauco quemados en Pichiloncoyan ha comenzado a surgir un Movimiento Autónomo que se plantea en directa confrontación con el Estado chileno y que tiene como eje central de sus demandas la restitución de las tierras usurpadas. Un Movimiento Mapuche Autónomo que es liderado por las autoridades tradicionales de nuestro pueblo, que obedece a nuestras necesidades y reivindicaciones históricas y que se proyecta como un referente político-ideológico de liberación fundamentado en lo más profundo de nuestra realidad, cosmovisión y cultura (CAM 1999a).

Al parecer, “las comunidades” constituyen el principio y el fin de reivindicación de la CAM. Son el núcleo duro de su pensamiento. Son la vanguardia, las pioneras del proceso de liberación nacional. El argumento comunitarista funciona como validador del empuje insurgente de la CAM:

“Nunca fue la idea de construir una propuesta y bajarla a las comunidades, sino que ésta se ha ido diseñando al calor de las luchas de éstas y con la participación de nuestros propios hermanos y esa es la razón por la que la C.A.M. se sostiene; porque son las comunidades en conflicto quienes le dan sustento y dirección. Así se entiende que la fortaleza ideológica, política y espiritual la tienen nuestros lonko, werken y kona, porque son ellos los que día a día junto a sus comunidades, van reconstruyendo el pensamiento y la línea a seguir”. (CAM 2004)



Desde mi perspectiva, el pensamiento de la CAM es muy versátil. Es una organización que desarrolla toda una línea “nacionalitaria”, centrada en la liberación como horizonte, recogiendo el análisis fanoniano que enfatiza más el proceso que los contenidos. Pero al mismo tiempo recurre al argumento culturalista porque su espacio está centrado en una ruralidad mapuche y debe legitimarse en aquella lógica, aunque se trate de una lectura de la “comunidad” mistificada. Sus escrituras atestiguan un ensalzamiento y valoración de “lo propio”.

La idea es la reestructuración de todos los aspectos propios del Pueblo Mapuche, de orden filosófico-religioso, ideario, valórico hasta reconstruirlo ideológica y políticamente para sostener nuestro propio sistema de vida como Pueblo Nación Mapuche. Esto, en las actuales condiciones de nuestras comunidades implica el ejercicio de prácticas comunitarias, ceremoniales y organizacionales como el mingako, guillanmawun, guillatun, machitun, palin, trawun, kamarikun, nutram, entre otros, y sobre todo el mapudugun como expresión concreta de nuestra identidad y proyecto de vida propios. A la vez ir rescatando y fortaleciendo nuestra estructura organizacional tradicional y los roles que cumplen determinadas personas dentro del mundo mapuche como los lonko, werken, machi, weupive, kona, dugumachife, genpin, entre otros. La revitalización de nuestro rakidum, kimun, religiosidad, mapudugun, se dará en el marco de un proyecto de lucha permanente que nos arroje resultados concretos y no sujetos al estado de dominación ni de las concesiones que en ese plano nos quiere hacer el Estado. (CAM 2004).

La reestructuración, la reconstrucción, la recomposición son elementos que funcionan como anclajes en estas proclamas. Tanto el CTT como la CAM acuden a este vocabulario que mira al pasado desde una mirada afirmativa. La diferencia está en que el quehacer escritural del CTT ocupa buena parte de su gestión en profundizar y estudiar los repertorios culturales tradicionales que seleccionan para el proceso de “reestructuración”. Aquellas prácticas que se hallan en la órbita de la reconstrucción son documentadas desde los conocimientos lingüísticos, el pensamiento y la experiencia propia de dirigentes, luchando por su reposicionamiento, pero reconociendo también la intromisión y el daño colonial. En el caso de la CAM, no existen esfuerzos similares. Yo diría que se emplea un campo léxico para hablar de lo tradicional. Se utiliza una enumeración rescatando palabras en *mapudungun*, pero no se desarrolla una labor intelectual de memoria, archivo e investigación al respecto. La estrategia es validar la tarea insurgente y dotarla de una identificación étnica frente a las comunidades que la forman y frente al resto del movimiento mapuche.

Por otro lado, organizaciones como Wallmapuwen, se hallan en las antípodas del discurso tradicionalista. La creación de su identidad política ha dejado de lado los aspectos espirituales o religiosos, explicitando el carácter laico del instrumento. Una cita de su declaración inicial puede clarificar mejor:

“En consonancia con su papel eminentemente político, el partido se declara como una organización no confesional, es decir, no se adscribirá a ninguna religión en particular. El partido asume y comprende que el Pueblo Mapuche posee sus propias expresiones religiosas, con espacios y agentes propios. Por lo que no le corresponde a las estructuras partidarias suplantar ni esos espacios ni esos agentes. Respecto a otras religiones, entendemos que dicha adscripción debe ser asumida en la esfera de la vida privada de las personas”. (Wallmapuwen 2005)



Esta afirmación, es el resultado de una militancia que se asume o quiere ser más pragmática, heredera de las discusiones que sostuvo a comienzos de los noventa del CEDM Liwen. Elaboran un discurso implacable con el resto del movimiento mapuche cuyos colores abrazan la tradición y edifican la etnicidad desde la selección de repertorios culturales. Wallmapuwen se aleja de la centralidad rural que tiene una buena parte del movimiento. Su identidad política se constituye desde una perspectiva modernizante, recogiendo el léxico de las democracias del siglo XXI. Se autorrepresenta como un partido progresista. Ahora bien, aquel perfil crítico que se arroga también avanza sin mucho cuestionamiento a la misma estructura partidaria —que a estas alturas es en sí misma un monumento a la tradición— ni a la retórica eurocentrada que revisten sus ejemplos autonomistas.

De todas maneras, insisto, la capacidad de movilización social y generación de adeptos de los caminos más o menos tradicionalistas, tiene poca relación con la relevancia de un pensamiento con miras al pasado u otro que se defina modernizante. En Chile, por ejemplo, Wallmapuwen no ha generado adhesión ni ha promovido participación o movilización. En cambio, son las organizaciones con discursos pasado-céntricos las que han generado mayor impacto. Desde mi perspectiva, esto se explica por la interrelación de diversos pensamientos y estrategias, por el juego de coyunturas y la necesidad urgente de construir un proyecto propio y dotarlo de sentidos. La conjunción de perspectivas y métodos de acción, aunque parezcan contradictorios, hacen que determinadas expresiones políticas asomen como las de mayor visibilidad e impacto.

#### 4. ¿MIRADAS AL PASADO O MIRADAS AL FUTURO?

La cuestión de la tradición inunda a los movimientos aymara-quechua y mapuche. La construcción de pensamientos emancipadores va tomando caminos que valoran lo pasado como una alternativa de descolonización. El retorno a un momento interrumpido por el colonialismo, a instituciones y formas políticas propias, caracteriza a algunos de estos planteamientos. En términos analíticos, considero necesario preguntarse por esta mirada hacia el pasado, tanto en las formas que adquieren las organizaciones como en la construcción de ideario. Tratar de comprenderla, no con fines evaluativos ni para juzgar constituyen o no avances o retrocesos. El fin es aportar a un entendimiento más amplio que relacione esta mirada con otros movimientos indígenas en los contextos neoliberales en los que se desenvuelven. En ese sentido, lo primero es hacer mención al concepto mismo de “tradición” y luego problematizarlo a contraluz de otros procesos como, por ejemplo, la politización de la cultura.

El concepto de tradición es problemático y escurridizo. El término proviene del latín *traditio* que significa entrega o transmisión. Comúnmente, se reconoce como el legado de un pasado que se preserva. Como dice María Madrazo, apunta “hacia todo aquello que se hereda de los antepasados así como, de una u otra forma, a los actos que se repiten en el tiempo o que provienen de otra generación” (2005: 116). No obstante, hoy diversas perspectivas cuestionan o profundizan una lectura única de la tradición. Por ejemplo, según Madrazo, ha primado erróneamente su interpretación como vestigio. En este enfoque ha establecido a la tradición como un saber irrefutable e inalterable, que no debe ser contradicho por las generaciones más actuales (2005: 116). La literatura que aborda este concepto establece que la tradición es siempre una pulsión del presente la que hace y delinea aquel pasado. José Marcos Arévalo, por ejemplo, sostiene que es una



construcción social cambiante, tanto generacional, como espacialmente, que depende de los grupos sociales y de cada cultura (2004: 926). El punto central que sostiene el autor es que la tradición debe dejar de ser definida como legado, y pasar a problematizarse desde sus mecanismos de actualización y renovación.<sup>7</sup>

Estas definiciones nos ayudan a comprender a los movimientos aymara-quechua y mapuche como reconstructores de la tradición. Es su actualidad, la que recobra un pasado. Y ese pasado es, indefectiblemente, una selección de un amplio e inabarcable pretérito. Es el mismo proceso que describe Eric Hobsbawm bajo el concepto de “tradición inventada” o “invención de la tradición”, definido como aquellas prácticas que intentan “inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. De hecho, cuando es posible, normalmente intentan conectarse con un pasado histórico que les sea adecuado” (1983: 8). Es decir, según Hobsbawm, se trataría de un pasado acomodado, sobre el que actúan todas las sociedades. En Bolivia y Chile, algunos autores han investigado, desde esta perspectiva, los discursos del movimiento aymara-quechua y mapuche. Verushka Alvizuri (2009), con la instalación del concepto “fábrica de aymaridad” observa agudamente las construcciones identitarias de los movimientos indígenas en Bolivia, en específico del movimiento aymara. En Chile, Joaquín Bascopé (2009) ha trabajado la noción de “invasión de la tradición”, analizando el discurso de la cultura en organismos públicos, dirigente e intelectuales.

Lo cierto es que la mirada al pasado —ya sea para problematizarlo o resucitarlo— no es la única característica en los planteamientos colectivos. Esta corriente ideológica se complementa con un proceso de reificación de la cultura, nombre con que se describe el fenómeno de sostener lo primordial, esencial, impoluto de distintos aspectos y prácticas propias de las configuraciones culturales de los pueblos.<sup>8</sup> La tradición en sí, o la invención de ella, no es problema de fondo. Es un elemento. Por lo tanto, el enfoque no debiese desviarnos de esta situación. Todas las sociedades apelan al proceso descrito por Hobsbawm, tanto las del primer, como las del tercer mundo. No es, en absoluto, un perfil exclusivo de los movimientos indígenas. Por supuesto, los pueblos que se encuentran o se sienten sometidos a la dominación de otros, buscarán un tipo concreto de tradiciones que además les supongan características destacables a sus resistencias y a sus proyectos societales de futuro.

Desde mi perspectiva, el punto central —para entender la construcción de este tipo de planteamientos— se halla en el movimiento que selecciona repertorios culturales y los lleva al terreno de la política. El grado de ficción o realidad de las tradiciones no es realmente el quid del asunto. Es la politización la cultura la que establece diferentes estrategias en las luchas de los

---

<sup>7</sup> “Si la tradición es la herencia colectiva, el legado del pasado, lo es también debido a su renovación en el presente. La tradición, de hecho, actualiza y renueva el pasado desde el presente. La tradición, para mantenerse vigente, y no quedarse en un conjunto de anacrónicas antiguallas o costumbres fósiles y obsoletas, se modifica al compás de la sociedad, pues representa la continuidad cultural” (Arévalo, 2004:926).

<sup>8</sup> Tomo la noción de “configuración cultural” de Alejandro Grimson. Para el autor el concepto “enfatisa la noción de un marco compartido por actores enfrentados o distintos, de articulaciones complejas de la heterogeneidad social” (2011: 172). Una configuración cultural se caracteriza por cuatro elementos constitutivos: son campos de posibilidad, nace de una heterogeneidad constitutiva, implica una trama simbólica común e implica grados de interrelación (176-177). Según Grimson, la noción de cultura debe analizarse considerando poder, desigualdades e historicidad (172). Estos elementos apuntan a una complejización histórica del concepto de cultura.



pueblos y diversos modelos emancipadores para alcanzar una utopía específica. Gayatri Spivak (1985), al analizar los trabajos de los estudios subalternos de la India, llamó a estas fórmulas esencialismos estratégicos. Llevado al terreno de los movimientos aquí analizados, no es la presencia de una esencia incólume en sí lo que se debe analizar, sino el despliegue de esta en las formas de construir y alcanzar un proyecto de futuro.

El movimiento que podríamos llamar “reconstituyente” —que ha adquirido fuerte presencia en Chile y Bolivia, cuya apelación central es la recomposición de un pasado comunitario y el restablecimiento de una estructuración política propia— es una forma históricamente situada de etnicidad, siguiendo las propuestas teóricas de Stuart Hall (1989: 347). En aquella pulsión, emerge un imperativo que argumenta y produce un discurso anclado en un repertorio cultural, que además disputa un lugar a otras pulsiones supuestamente no atadas al fervor culturalista, pero que sí están vinculadas a otras identificaciones y tradiciones. Los movimientos reconstituyentes construyen “un debe ser” del ejercicio político en el presente, una indigenización obligatoria y, al mismo tiempo, un ideario que alcanzar. En ese espacio se levanta el “ayllu” como un referente antagónico que se enfrenta al sindicato o las “comunidades mapuches” que se contraponen a las organizaciones urbanas o a los partidos políticos. Asimismo, en la disputa por los sentidos, la fuerza reconstituyente anhela un retorno al pasado del que se han extraído algunas características como el colectivismo, el equilibrio de las relaciones humanas, la reciprocidad o las perspectivas ecológicas. El pasado es futuro en tanto puede alimentar un ideario a construir, que es además antagonista al modelo económico y social con el que conviven los pueblos. El recurso del pasado se alza independiente si este fue así factualmente. Se instala porque le otorga potencia al pensamiento propio como modelo alternativo y porque pretende adscripción y reclutamiento. Sostengo esta perspectiva considerando el increíble carácter pragmático y moldeable de las organizaciones indígenas en Chile y Bolivia. Su escritura nos ha permitido observar cómo trenzan diferentes perspectivas y estrategias. Por ese motivo, sus reflexiones pueden resultarnos contradictorias y más aún sus prácticas. La institución de selecciones culturales para pensar el actuar, la organización y para la fundación de un ideario, posee una dimensión utilitaria y estratégica.

## 5. ESENCIALISMO COMO UN MOMENTO Y EL MOMENTO DEL ESENCIALISMO

Este litigio entre posturas más o menos esencialistas ha sobrellevado un largo debate en diferentes movimientos sociales e indígenas. Ostensiblemente, ha sido parte de las rupturas entre indianismo y katarismo.<sup>9</sup> Lo ha sido también del debate entre las formas y los ímpetus de nacionalismo mapuche y aymara. Se vuelve importante porque genera movimientos enclaustrados o abiertos, dependiendo de la intensidad de las coyunturas. Las luchas por la descolonización generaron, en diferentes geografías, reflexiones sobre las apelaciones culturales de los procesos de liberación. El enorgullecimiento de lo propio, la diferenciación respecto de otros, la autorrepresentación, la recuperación de la autoestima colectiva de los colonizados eran etapas necesarias. Lo que venía después, el cómo se desenvolvían estos procesos, debía discutirse.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Para una comprensión más profunda de las relaciones, acercamientos y distancias entre indianismo y katarismo se recomienda el libro de Pedro Portugal y Carlos Macusaya (2016), referido en bibliografía.

<sup>10</sup> Por ejemplo, Fanon fue de lo más críticos contra las posturas inmanentes, en este caso de la negritud —en su cara más mistificada— que apologizaban intelectuales y líderes africanos, entre ellos Senghor. El poeta antillano Aimé Césaire, por otro lado, ha sido mejor comprendido desde una negritud más politizada (Ramírez 2014). Otro movimiento



La emergencia de posturas y figuras más esencialistas en los movimientos indígenas debe entenderse desde diferentes puntos de vista. En un sentido, son planteamientos que surgen cuando la etapa más embrionaria de pensamiento anticolonial se ha dejado atrás. Es imposible imaginarlos sin esta condición, desprovistos de historia. Al mismo tiempo, es necesario entender que este tipo de posiciones integran la formación misma de los movimientos y de su vitalidad. Explico esto ahora.

Los movimientos conviven con diversos problemas. Las divergencias entre sus actores es una cuestión característica. Allí asoman planteamientos enfrentados que pueden albergar desde las posturas más fundamentalistas hasta las visiones más aperturistas.<sup>11</sup> El quehacer intelectual de los movimientos es escenario de oposiciones. Enfoques más esencialistas se van sofisticando en su interior, sobre todo en el terreno del quehacer individual. Ejemplos de ello son Simón Yampara (2001) que, con el fin de contrarrestar la figura del sindicato, complejiza al ayllu en la centralidad de una cosmología andina,<sup>12</sup> o Armando Marileo (1995, 1998) que deifica a autoridades originarias y comunidades mapuches. Sin embargo, también irrumpen posiciones contrapuestas como José Marimán (1995) o José Ancán (2005, 2010) que, en el caso mapuche, crítica el discurso cosmovisionista en su constitución como gran verdad,<sup>13</sup> o Carlos Macusaya (2016) respecto a las posiciones *new age* en el movimiento indígena de Bolivia.<sup>14</sup>

---

que puede dar luces sobre estas disquisiciones ha sido el movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos. Las tensiones y discrepancias entre líderes como Martin Luther King, Malcolm X o los dirigentes del Black Panther Party.

<sup>11</sup> Utilizo la visión Verena Stolcke sobre fundamentalismo cultural. Stolcke sostuvo que el fundamentalismo debía ser entendido como un fenómeno que sobrepasaba la restricción erigida sobre los movimientos religiosos, dado que también existían forma de fundamentalismos seculares. El fundamentalismo justifica el particularismo cultural segregando las culturas espacialmente y no jerárquicamente como lo hacen fenómenos como el racismo (1993).

<sup>12</sup> Yampara sostiene: “El Ayllu es un sistema organizativo multisectorial y multifacético, una institución andina, la casa cosmológica andina, que interacciona/emula una doble fuerza y energía de la Pacha en la vida de los Pueblos, fundamentalmente tetraléctico, que siendo un espacio territorial unitario, se desdobla en dos parcialidades de: “Araja-Aynacha” (dualidad), en el encuentro y la unidad de ambos se expresa un tercer elemento como “Taypi” (trilogía doble), accionado principalmente por las ritualidades de “Sata, Anata, Puqura, Achuqa, Kíllpha, Tapa, Kuntur Mamani”, la espaciación “araja-aynacha”, en su sistema de asignación territorial: familiar y comunitario están expresado en “Sayaña-Saraqa” (espacios de producción agrícola y pecuaria), estos a su vez según su uso o descanso en “Puruma - Qallpa”. Este sistema está regido por una autoridad política pareada (pareja) de Tata-Mama Jilaqata, coadyuvado por los “Yapu-Uywa Qamana” (autoridades de la producción) y los “Yatiri/Chamakani” (autoridades de la cosmovisión andina). Por eso la autoridad originaria del Ayllu no se entiende sin su territorialidad, ni la territorialidad sin su autoridad, una de las principales diferencias con el sindicalismo” (Yampara, 2001: 69).

<sup>13</sup> En el texto “Entre la autonomía y el exotismo. El discurso cosmovisionista contemporáneo”, José Ancán sostiene: “La mirada cosmovisionista es clara: intenta desentrañar nada menos que los aspectos más profundos y refinados de un sistema cultural; las maneras cómo esa cultura entiende y organiza su visión de las cosas materiales e inmateriales que la rodean. Un acto de milimétrica disección de las íntimas nervaduras de una cultura en principio extraña, que a partir de ese acto pasa a formar parte de la galería de clasificación etnográfica, cuya suma expresión son los museos y las salas de exposiciones. El discurso cosmovisionista se convierte así en una especie de “ojo mágico” que por encima de tiempos y distancias, todo lo ve y todo lo comprende” (Ancán 2005: 21).

<sup>14</sup> Carlos Macusaya Cruz representa una escritura reciente del movimiento indígena. Sus críticas han apuntado al discurso tipificado como pachamámicos. En su texto “Pachamamadas: Apariencia y dominación”, plantea: “Las pachamamadas son expresiones de un cuento, de una estafa hecha a partir de la dominación (justificándola y reforzándola) que se ejerce sobre poblaciones racializadas (consideradas “indígenas”) y que es presentada como algo propio de los “indígenas”, siendo supuestamente la garantía de su ser y por lo que luchan. Se trata de formas en las que la dominación blancoide se mimetiza y adquiere una engañosa apariencia, pasando por lo que no es: “indígena”, “ancestral”, “nuestra cultura”, etc.” (2016: 10)



Estas pulsiones se confrontan construyendo, es decir, forman parte de la edificación misma de los pensamientos indígenas. Tengo la impresión de que los movimientos han sabido resolver estas discrepancias en el plano de lo pragmático. Las tensiones existen, las contradicciones también y los movimientos se despliegan entre ellas. Sus escrituras han demostrado que perfectamente pueden trenzarse un discurso culturalista con demandas específicas que den pie a salidas o resoluciones de conflictos. Lo pragmático, tiene relación con la establecer puntos de negociación, petitorios o demandas medianamente transables, sin perder con ello el caudal de reflexiones y análisis políticos que van desarrollando. Lo contradictorio, refiere a los diversos discursos que pueden urdirse en un mismo texto orgánico o en el pensamiento de una organización que resuelve sus coyunturas en varios frentes.

Estamos definitivamente ante un tema inconcluso que además irradia no solo el ámbito del pensamiento político, sino también el de las producciones culturales. En literatura, cine y otras artes, las creaciones manifiestan —fuera de la constante interrogación sobre la existencia de la categoría de arte indígena (Escobar 2004; Freitag 2014; Marimán 2015)—, disociaciones entre las intervenciones que glorifican el pasado y ensalzan aspectos específicos de la cultura y otras que revelan las contradicciones de la identidad indígena en los tiempos actuales.

De todas maneras, creo necesario analizar las perspectivas esencialistas presentes en los movimientos sumando también dos puntos conflictivos. En primer lugar, reparar en la relevancia del contexto neoliberal respecto al fortalecimiento de una tendencia culturalista folclorizante.<sup>15</sup> En segundo orden, establecer una precaución analítica respecto de cualquier posible tendencia anti-esencialista proclive a desmerecer el contenido y la forma de los planteamientos más esencialistas. La cuestión neoliberal es un llamado de atención a ponderar el fenómeno y emergencia de posicionamientos esencialistas en un escenario determinado, que no es otro que el ascenso y hegemonía del capitalismo en países como Chile y Bolivia. Discursos cosmovisionistas, culturalismos intransigentes, no constituyen procesos aislados, sino que forman parte de un contexto mayor donde la cultura se ha convertido irremediamente en mercancía. Para comprender este momento histórico, me apoyo en la teorización llevada adelante por Jean y John Comaroff (2011). Para los autores, el despliegue contemporáneo de la etnicidad se enmarca en una economía de la identidad, propia del fuerte desarrollo de los mercados y las desigualdades que acarrea. Aquello ha dado forma a una modalidad denominada etnicidad-empresa:

“la Etnicidad S.A. —que en su forma madura es una proyección del sujeto emprendedor del neoliberalismo sobre el plano de la existencia colectiva— nace de una dialéctica lábil y poco rigurosa: el contrapunto entre, por un lado, la constitución de la identidad como persona jurídica o ideal y, por otro lado, la transformación de la cultura en mercancía”. (2011: 2016)

El surgimiento de la etnicidad-empresa es un elemento más en el desarrollo del neoliberalismo, que irradia o crea otras formas de reconocimiento, otras conceptualizaciones de soberanía y de pertenencia (2011: 219), y al mismo tiempo produce “nuevos perfiles de individualidad y socialidad” (2011: 221). El surgimiento de ciertos discursos culturalistas e identitarios en el mundo mapuche y

---

<sup>15</sup> Para un mayor estudio de esta relación se recomiendan los estudios de Fortino Domínguez (2013) y Claudia Zapata (2019).



aymara-quechua se insertan en estas dinámicas. La cultura se vuelve un bien transable, un bien engullible y digerible, siguiendo a Héctor Díaz Polanco (2006). El capitalismo en el ámbito de la cultura, genera mercados de bienes y de especialistas, donde las lógicas de la oferta y la demanda permiten y regulan las transacciones. La presencia de organizaciones no-gubernamentales y de financiamiento externo en Bolivia ha sido estudiado en relación con agendas culturalistas (Alvizuri 2009). En Chile, también el proceso ha sido observado desde los consumos culturales de organismos públicos y empresas (Bascope 2009; Boccara 2007).

El segundo aspecto que destaqué es, intencionadamente, un contrapunto o advertencia a la observación que analiza los pensamientos esencialistas como una ficcionalización extrema. Entender la etnicidad y la cultura en el marco estructurante del neoliberalismo nos da una perspectiva. La situación actual, las relaciones entre cultura y mercado, debe observarse como un proceso abierto (Comaroff y Comaroff 2011) y mutuamente influyente. Sin embargo, creo que se deben tener precauciones con un anti-esencialismo radical —como se les ha llamado a las corrientes críticas que desestiman otros conocimientos y teorías producidas por sujetos subalternos— que termina descalificando los conocimientos producidos por los pueblos y movimientos indígenas (Grosfoguel 2011).

Una lectura —interna o externa— que entienda los énfasis culturalistas, místicos, esencialistas u otras denominaciones, como simples ficciones, como mera producción mediatizada por la mercantilización de la cultura, puede resultar también una ceguera. Es necesario, en este sentido, tensionar estos énfasis desde perspectivas que nos permitan establecer un marco de posibilidad a otras epistemologías y otras ontologías y no recurrir obligatoriamente a una racionalidad indolente (De Sousa 2009, 2010). Algunas escritoras y activistas feministas han puesto énfasis en este punto respecto de los movimientos políticos de mujeres afrodescendientes, levantando una advertencia sobre las críticas anti-identitarias contemporáneas, las que al final del día logran comunicarse muy bien con espacios de autoridad y dominación (Curiel 2002; Hooks 1984).

## 6. PALABRAS AL CIERRE: HISTORIZAR Y CONTEXTUALIZAR

Para poder comprender la emergencia de los diversos planteamientos de los movimientos indígenas que abordan los procesos de identificación, pertenencia y movilización, se debe —aunque parezca una liviandad plantearlo— ante todo historizar y contextualizar. El brote de planteamientos más esencialistas, de utopías comunitaristas, de apelaciones tradicionalistas, obedece a un proceso de politización de la cultura que se produce en medio de las tensiones con el Estado y en pleno despliegue del neoliberalismo y la mercantilización de la cultura. Esta politización nos permite entender las pugnas por espacios de representación y conducción, diversas intensidades en sus recovecos y el carácter heterogéneo y multidireccional de quienes participan en ellas.

El análisis debe complejizarse. Siguiendo las escrituras colectivas, un esquema que ponga como contrarios a la CSUTCB y la CONAMAQ —porque los primeros adscriben al sindicato y los segundos al ayllu— resultaría a lo menos trivial. Ambas organizaciones comparten pensamientos comunitaristas y, con ritmos disímiles, recurren a la politización de la cultura, seleccionando determinados repertorios y sacralizando el pasado. Ambas organizaciones desarrollan estrategias y demuestran capacidades de resolución y negociación bastante moldeables. Sus fronteras son



difusas, porosas. Lo mismo sucede en el caso mapuche. Organizaciones como el CTT y la CAM, si bien apelan a la restitución del pasado como un horizonte utópico, no son definibles únicamente como referentes “tradicionalistas”. Todas estas etiquetas anulan la comprensión de movimientos complejos, contruidos por personas, que participan desde emocionalidades inabarcables y muchas veces desde historias dislocadas. Tampoco es posible asumir a Wallmapuwen como anti-tradicionalista, cuando termina abrazando el ideario partidista que es tanto o más tradicional que el comunitarismo o, cuando reivindica la recuperación idiomática como una necesidad identitaria.

Existe tradicionalismo, esencialismo, culturalismo acérrimo, por supuesto. Esto queda explícito en las escrituras revisadas. Pero también hay pragmatismo, laxitud, apropiación de conceptos y estrategias, uso de lenguajes múltiples, que también se manifiestan en el quehacer intelectual de los movimientos. Son debates y luchas sobre cómo construir el horizonte descolonizador y cómo llevarlo a cabo. Seguirán existiendo, tendrán voceros y detractores, demostrando el dinamismo y heterogeneidad de los movimientos, los diversos escenarios y las fuerzas que van simultáneamente confrontándose y construyendo pensamiento.

### **Bibliografía**

- Alvizuri, V. (2009). *La Construcción de la Aymaridad*. El País.
- Ancan, J. (2005). El discurso cosmovisionista mapuche contemporáneo: Entre la autonomía y el exotismo. *Azkintuwe* 14: 21.
- Ancán, J. (2010). Identidades Mapuche frente al Bicentenario chileno. *Azkintuwe 44, Edición Especial Bicentenario. 130 años de colonialismo*, 4-5.
- Arévalo, J. M. (2004). La tradición, el patrimonio y la identidad. *Revista de estudios extremeños* 60(3): 925-956. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1125260>
- Bascopé, J. (2009). *La invasión de la tradición. Lo mapuche en tiempos culturales*. Colibris.
- Bertonio, L. (1984[1612]). *Vocabulario de lengua aymara*. CERES.
- Boccaro, G. (2007). Etnogubernamentalidad, formación del campo de la salud intercultural en Chile. *Chungará Revista de Antropología Chilena* 39(2): 185-207. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4572504>
- Burman, A. (2015). El ayllu y el indianismo: Autenticidad, representatividad y territorio en el quehacer político del CONAMAQ, Bolivia. En A. Ejdesgaard Jeppsen, H. Balslev Clausen, y M. Velázquez García (Eds.), *Los nuevos caminos de los movimientos sociales en Latinoamérica* (pp.}. 100-122). Tilde Editores.
- Coordinadora Arauco Malleco CAM. (2004). *Planteamiento político-estratégico de la CAM*. Recuperado de: <https://www.nodo50.org/weftun/documentos/2004/proyecto.htm>
- Choque, M. E. (1995). Presentación. En THOA, *Ayllu: pasado y futuro de los pueblos originarios* (pp. 5-6). Aruwiwiri.
- Choque, M. E. (2007). Principios para la construcción de una democracia intercultural. En C. Zapata, *Intelectuales indígenas piensan América Latina* (pp. 273-284). Abya-Yala.

Antileo, E. (2019). La politización de la cultura y la tradición en los movimientos indígenas de Chile y Bolivia. *Revista Chilena de Antropología* 40: 169-188. <https://doi.org/10.5354/0719-1472.2019.55766>



Coaguila, A. (2013). *Del Ayllu al CONAMAQ. La silenciosa reconstitución política de la organización Andina del Ayllu en Bolivia*. (Tesis de Pregrado). Universidad Mayor de San Simón.

Comaroff, J., y Comaroff, J. (2011). *Etnicidad S.A.* Katz.

Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu CONAMAQ. (2008). *Plan Estratégico 2008-2013*. COINCABOL.

Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia CSUTCB. (1984). Tesis Política. 1983. En S. Rivera Cusicanqui, *Oprimidos, pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechwa 1900-1980* (pp. 225-243). La Mirada Salvaje.

Consejo de Todas las Tierras CTT. (octubre de 1990). *Aukiñ número 1*.

Consejo de Todas las Tierras CTT. (marzo de 1991). *Aukiñ número 5*.

Curiel, O. (2002). Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas. El dilema de las feministas negras. *Otras Miradas* 2(2): 96-113. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18320204>

De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur*. Siglo XXI - Clacso.

De Sousa Santos, B. (2010). *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Clacso - Prometeo Libros.

Díaz Polanco, H. (2006). *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Siglo XXI.

Domínguez, F. (2013). *La comunidad transgredida. Los zoques en Guadalajara: un estudio entre indi@s urbanos*. Universidad de Guadalajara.

Escobar, T. (2004). El mito del arte y el mito del pueblo. En J. Acha, A. Colombres, y T. Escobar, *Hacia una teoría americana del arte* (pp. 85-181). Ediciones Del Sol.

Freitag, V. (2014). Entre arte y artesanía: elementos para pensar el oficio artesanal en la actualidad. *El Artista* 11: 129-143. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=87432695007>

García Linera, Á., Chávez, C. y Costas, P. (2010 [2004]). *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia. Estructuras de movilización, repertorios culturales y acción político*. Plural editores / AGRUCO / Norte-Sur.

González de Holguín, D. (1608). *Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv llamada Lengva Qquichua o del Inca*. Imprenta de Francisco del Canto.

Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Siglo XXI.

Grosfoguel, R. (2011). La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos. En B. De Sousa Santos, *Formas-Otras: Saber, nombrar, narrar, hacer* (pp. 97-108). CIDOB Ediciones.

Hall, S. (2010 [1989]). Etnicidad: identidad y diferencia. En S. Hall, E. Restrepo, C. Walsh, y V. Vich (Eds.), *Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (pp. 339-349). Enviñ Editores, Instituto de Estudios Peruanos, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar Universidad Javeriana, Universidad Andina Simón Bolívar.

Antileo, E. (2019). La politización de la cultura y la tradición en los movimientos indígenas de Chile y Bolivia. *Revista Chilena de Antropología* 40: 169-188. <https://doi.org/10.5354/0719-1472.2019.55766>



- Hobsbawm, E. (2002 [1983]). Introducción. La invención de la tradición. En E. Hobsbawm, *La invención de la tradición* (pp. 7-21). Crítica.
- Hooks, B. (2004 [1984]). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. En B. Hooks, A. Brah, C. Sandoval, y G. Anzaldúa, *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 33-50). Traficantes de sueños.
- Loayza, R. (2000). *Movimiento Campesino 1996-1998*. Fondo Editorial de los Diputados.
- Macusaya, C. (2016). *Pachamamadas: apariencia y dominación*. Recuperado de: <http://jichha.blogspot.cl/2016/04/pachamamadas-apariencia-y-dominacion.html>
- Madrazo, M. (2005). Algunas consideraciones en torno al significado de la tradición. *Contribuciones desde Coatepec* 9: 115-132. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28150907>
- Mamani, C. (2007). Memoria y reconstitución. En C. Zapata (Comp.), *Intelectuales indígenas piensan América Latina* (pp. 285-310). Abya-Yala.
- Mamani, C., y Choque, M. E. (2001). UPEA, CADA, INTI-Andino. *Journal of Latin American Anthropology* 6(1): 201-221.
- Marileo, A. (1995). Mundo Mapuche. En L. Citarella (Ed.), *Medicinas y culturas en el Araucanía* (pp. 91-107). Sudamericana.
- Marileo, A. (1998). *El mundo mapuche, un mundo de equilibrio y armonía*. Corporación de Desarrollo y Comunicaciones Mapuche Xeg Xeg.
- Marimán, P. (2015). Arte y cultura contemporánea indígena: el caso mapuche. En S. Caqueo, y E. Marimán, *Arte "otro". Problematizaciones desde lo indígena* (pp. 25-57). UChile Indígena.
- Nehe, B. (2009). *Indianidad y programas étnicos. Los discursos del y sobre el movimiento indio a principios del siglo XXI*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Partido Wallmapuwen. (2005). Declaración de Principios. *Azkintuwe* 17: 9-10.
- Portugal, P. y Macusaya, C. (2016). *El indianismo katarista. Una mirada crítica*. Fundación Friedrich Ebert (FES).
- Quispe, A. (2014). *Indianismo-katarismo*. Pachakuti.
- Quispe, F. (2001). Organización y proyecto político de la rebelión indígena aymara-quechua. En Á. García Linera, y R. Gutierrez, *Tiempos de rebelión* (pp. 163-189). La Muela del Diablo.
- Ramírez, G. (2014). *Patrick Chamoiseau y Edouard Glissant, problemas y desafíos de los intelectuales caribeños de la segunda mitad del siglo XX*. (Tesis de Magíster). Universidad de Chile.
- Saavedra, J. L. (1992). Palabra katarista. El debate entre Víctor Hugo Cárdenas y Fernando Untoja. En Museo Nacional de Etnografía y Folklore, *XIII Reunión Anual de Etnología* (pp. 311-355). MUSEF.
- Spivak, G. (1996 [1985]). Subaltern Studies. Deconstructing Historiography. En D. Landry, y G. MacLean, *The Spivak reader. Selected works of Gayatri Chakravorty Spivak* (pp. 203-236). Routledge.

Antileo, E. (2019). La politización de la cultura y la tradición en los movimientos indígenas de Chile y Bolivia. *Revista Chilena de Antropología* 40: 169-188. <https://doi.org/10.5354/0719-1472.2019.55766>



Stolcke, V. (1993). El "problema" de la inmigración en Europa. El fundamentalismo cultural como nueva retórica de exclusión. *Mientras Tanto* 55, 73-90.

Taller de Historia Oral Andina THOA. (1995). *Ayllu: pasado y futuro de los pueblos originarios*. Aruwiyiri.

Ticona, E. (1996). *Organización y liderazgo aymara. La experiencia indígena en la política boliviana*. Universidad de la Cordillera-Agruco.

Wright, S. (1998). The Politicization of 'Culture'. *Anthropology Today* 14(1): 7-15.  
<https://www.jstor.org/stable/2783092?seq=1>

Yampara, S. (2001). *El ayllu y la territorialidad en los Andes: Una aproximación a Chambi*. Qamán Pacha Cada - Universidad Pública de El Alto.

Zapata, C. (2019). *La crisis del multiculturalismo en América Latina. Conflictividad social y respuestas críticas desde el pensamiento político indígena*. CALAS.

Recibido el 16 Ago 2019

Aceptado el 23 Nov 2019