

“ETNOINTELECTUALIDAD”: CONSTRUCCIÓN DE “SUJETOS LETRADOS” EN AMÉRICA LATINA, 1980-2010¹

“Etno intelligentsia”: construction of “lettered subjects” in Latin America, 1980-2010

*Pedro Canales Tapia**

Resumen

El presente trabajo aborda los procesos de construcción social histórica de los(as) “intelectuales indígenas”, en una de las etapas más relevantes y complejas para los movimientos étnicos en América Latina: redemocratización, apertura de los mercados y alta participación de las bases en procesos de movilización. De este modo, la presente proposición desarrolla dos grandes puntos de análisis: por un lado, la definición y autodefinición que hace de sí un(a) “intelectual indígena”; y por otro lado, las problemáticas que enfrenta este etnointelectual en un entramado semántico cientificista y occidental.

Palabras clave: Intelectualidad indígena, Movimientos indígenas, América Latina, Estados nacionales.

Abstract

This paper studies the processes of historical social construction of “indigenous intellectuals”, one of the most important and complex stages for ethnic movements in Latin America: redemocratization, the opening of markets and high participation of the grassroots mobilization processes. Thus, this proposition develops a two-point analysis: firstly, the definition and selfdefinition which is made by an indigenous intellectual and, on the other hand, the problems facing this etnointellectual in a scientific and Western semantic framework.

Key words: Indigenous intellectual, Indian movements, Latin America, Nation States.

INTRODUCCIÓN

Estudios como los de José Bengoa (1999), Pablo Dávalos (2005), Willean Assies y Hans Gundermann (2007) entre otros, relatan y explican la emergencia indígena en América Latina durante las últimas décadas. Según estos autores, los movimientos indígenas en la región han dado muestra de un sorprendente proceso de revitalización y resignificación simbólica, cultural, política y social, lo que se ha irradiado en la población indígena en ciudades y zonas rurales, léase, de México, Guatemala, Brasil, los países andinos y Chile.

¿Por qué estudiar a la etnointelectualidad que ha surgido con esta emergencia indígena continental? se pregunta Claudia Zapata en el libro *Intelectuales indígenas piensan América Latina* (2007). De acuerdo con la autora, la respuesta nace a partir

¹ Artículo desarrollado en el marco del Proyecto FONDECYT-Iniciación N° 11121231

de tres aristas: en primer lugar, para visibilizar al intelectual indígena reciente; en segundo lugar, ya que los intelectuales indígenas son un sujeto complejo, y en tercer lugar, porque “(...) las sociedades indígenas son diversas y que una muestra de esa diversidad es el enorme componente urbano que ha hecho de las ciudades verdaderos escenarios étnicos” (Zapata 11).

José Marimán, historiador y cientista político mapuche, por su parte, sostiene que el “interés” por los estudios referidos a la intelectualidad indígena, tiene que ver con “(...) que hoy día la intelectualidad mapuche en particular es mucho más masivas (sic) que en otras épocas” puesto “(...) que estas últimas décadas han pasado muchos jóvenes por las universidades, han sido de alguna manera adiestrados en el análisis y están escribiendo” (2012: 1).

Juan José García Miranda, refiriéndose al mundo andino, agrega en este debate, que a la intelectualidad indígena se la debe estudiar por los trabajos —en gran medida— que están desarrollando en comunidades campesinas marcadas por etnicidades a lo largo de los Andes. De acuerdo con este autor, especialmente entre población quechua y aymara, la pervivencia de estructuras lingüísticas y narrativas propias, que si bien conviven con las estructuras lingüísticas coloniales, permite a los estudiosos poder articular etnonarrativas que posibiliten el reconocimiento y resignificación de la realidad (73).

En México, por su parte, esta coyuntura se enfoca en los trabajos referidos a la interculturalidad educativa y a los estudios concernientes, entre otros, a la escritura indígena, puntualmente, si seguimos el trabajo de Víctor de la Cruz. La intelectualidad indígena, así, se ha erigido como una de las más solidas a la hora de estudiar estas problemáticas, sin por ello olvidar la experiencia indígena en la selva Lacandona y los procesos de levantamiento zapatista contra reformas económicas que amenazan a sus habitantes y a sus recursos naturales (De la Cruz, 2007; Hernández, 2007).

Por último, Silvana Monroy-Álvarez de Brasil plantea un aspecto digno y merecedor de debate en sí mismo. Esta antropóloga desarrolla un ejercicio analítico, “(...) específicamente, una revisión de las categorías intelectual indígena e indígena militante, mostrando que esta división es una herencia ético-epistemológica a ser cuestionada”, lo que según ella “(...) consiste en mostrar trayectorias interculturales que, de hecho, han construido comunidades políticas y, por eso mismo, reivindican una interdependencia entre ciencia y política” (302). A partir de esta evidencia, la autora reconoce la influencia dicotómica del eurocentrismo en las prácticas sociales y políticas de los movimientos étnicos nacionales. Sin duda, un grito de alerta en un proceso de reetnificación creciente y persistente, especialmente en ciudades.

Es a partir de este contexto etnointelectual que surge la pregunta que orienta esta mirada del devenir temporal de la intelectualidad indígena reciente: ¿Cómo se articula y constituye la etnointelectualidad en América Latina, bajo marcos de colonialidad vigentes? Dicho de otra forma, la emergencia de la etnointelectualidad

viene a poner “en su sitio” elementos históricos imperceptibles en los discursos oficiales, social, escolares, económicos, entre otros, como la historia étnica, el rescate de la memoria, las organizaciones indígenas y sus proyectos autonómicos y territoriales, desplegados anónimamente por estos sujetos durante estos años. Esta intelectualidad ha comenzado a interpelar a la colonialidad del poder y todas las aristas que este posee en las estructuras de dominación regional.

De acuerdo con estas directrices, la presente propuesta historiográfica dialoga con los estudios culturales, el derecho indígena, los procesos de organización societal y de construcción de conocimiento social, con el fin de activar desde estas líneas esfuerzos deconstruccionistas y revisionistas, a la hora de abordar problemáticas como la presente.

EL PODER INDÍGENA

Ahora bien, ¿cómo entender la emergencia indígena en general y de su intelectualidad en particular? Respecto de la primera interrogante, los autores que se han detenido en esta temática han propuesto respuestas como las siguientes: según Salvador Martí este proceso posee una respuesta histórica y se relaciona con los hitos de redemocratización de los países latinoamericanos iniciados en la década de 1980, y sostiene que la visibilización de los indígenas como actores sociales se vincula con el trabajo que estos hicieron en sus respectivas latitudes por alcanzar el retorno a la democracia, de este modo una vez alcanzado este objetivo, los nuevos gobiernos introdujeron en sus agendas las demandas de los pueblos indígenas y sus aspiraciones históricas; a todo este marco el autor lo denomina Estructura de Oportunidades Políticas (Martí 3).

Según Martí este elemento no es el único que explica la eclosión indígena, también contabiliza la experiencia de diálogo y participación que los movimientos desplegaron en la fase primaria exportadora llevada a cabo por los Estados nacionales, los cuales en el ámbito étnico asumieron decididamente los postulados del indigenismo post Pátzcuaro (Bengoa, 1999; Martí, 2004; Del Pozo, 2002). Por otro lado, cuenta el grado de represión y persecución que las dictaduras militares llevaron a cabo sobre la población indígena, sus organizaciones y líderes (Martí, 2004). Los nuevos gobiernos democráticos, como muestra de reconocimiento y sentido preparatorio, incluyeron la cuestión étnica en sus programas; “(...) la nueva coyuntura política en un mundo globalizado ha supuesto una “ventana de oportunidades” para los colectivos indígenas anteriormente silenciados” (6).

Respecto de esta disyuntiva, Víctor Toledo Llancaqueo plantea que los pueblos indígenas en general y los movimientos indígenas en particular en la historia reciente de América Latina, han vivido dos grandes ciclos. El primero desde 1990 a 2003 aproximadamente. El segundo desde este último año hasta nuestros días. Con relación al primer ciclo, Toledo considera que este ha sido notoriamente favorable a los movimientos indígenas y sus demandas, esto en gran medida a la legitimidad que

les han dado a las movilizaciones étnicas ciertos marcos jurídicos internacionales como el Convenio 169 de la OIT o la Declaración de la ONU respecto de los pueblos indígenas (Toledo 68-70).

A partir de este entramado argumental, Boaventura de Sousa Santos (2007) postula que América Latina vive un período de transición, caracterizado por las luchas sociales contra el modelo neoliberal, que ha puesto en jaque lo que Aníbal Quijano (2006) denomina la colonialidad del poder, de un sistema mundo moderno/colonial y eurocentrado. Todo esto según de Sousa ha activado cambios y procesos de descolonización de las relaciones sociales, la configuración del Estado y del influjo científico en boga (Fernández 2). Una de las novedades extraídas de esta transformación, según este autor, es la figura del intelectual indígena.

Antes de cerrar este apartado, consignemos que, en palabras de Pablo Dávalos, la década de 1990 fue la “década ganada” para los pueblos indígenas de la región (2005). Durante estos lustros los indígenas de la región fueron protagonistas de rebeliones, levantamientos y otras acciones colectivas que removieron presidentes de repúblicas, redefinieron constituciones nacionales, eligieron mandatarios, impidieron la concreción de megaproyectos de explotación de recursos naturales, instalaron en el debate público concepciones inimaginables para estos territorios hace cuarenta años, como autonomía territorial, pluriétnicidad e interculturalidad como nuevo pacto de convivencia entre pueblos y naciones (Canales, 2010; Canales, 2012; Dávalos, 2005; Díaz-Polanco, 2005; Macas, 2005; Mamani, 2007). Sin duda, que en el plano de las ideas, la etnointelectualidad tuvo —y tiene para muchos interlocutores— un rol importante y mucho que aportar en los procesos enumerados.

Por último, y como forma de indicar ciertas características del segundo ciclo al cual hace alusión Toledo Llancaqueo en líneas precedentes, indiquemos que dicho ciclo se vislumbra polémico y tensional; los gobiernos y las agencias de desarrollo no se muestran dispuestos a respetar y promover la figura indígena, en gran medida por las reformas del sistema de producción y el rebrote del peso colonialista impreso en transnacionales que presionan a los Estados nacionales a “abrir ofertas” en áreas extractivas preferentemente; esto activa y replantea el rol de la etnointelectualidad de cara a nuevas formas de conflictos coloniales y acecho territorial-cultural (Toledo 73-76).

En este sentido, resulta adecuado el enunciado vertido en la introducción de este trabajo: la colonialidad hoy en día es interpelada a partir del control de la palabra y el foro académico, no para excluir a los antiguos charlistas o interlocutores, sino más bien para presentar miradas étnicas intelectuales, y activar así el diálogo intercultural y pluriétnico, postergado por años y siglos en esta parte del continente.

LETRA Y TENSIÓN

Para la sociedad hegemónica, que delinea y marca las pautas de convivencia societal —y para muchos indígenas letrados—, ser etnointelectual, reviste una contradicción flagrante y hasta ignominiosa. En gran medida esta tensión nace de “figuras” o “representaciones” sociales que impulsan a la población a definir a este sujeto de acuerdo con estereotipos. De este modo, no es posible la existencia de este grupo, pues los indígenas no construyen su saber y cosmovisión desde la metodividad científica con estas prefiguras, como herencia de la modernidad eurocentrista, sino a partir de la experiencia holística con la naturaleza y los antepasados, lo cual se aleja de la tradición cartesiana. Pablo Marimán hace alusión a esta tensión, cuando plantea que hay intelectuales indígenas que se valen del saber occidental para llevar a cabo sus labores, mientras otros desarrollan sus actividades a partir de los códigos del saber étnico comunitario, lo que el autor denomina *kimvm* o conocimiento mapuche transmitido por los(as) antiguos(as), los(as) ancianos(as), los(as) sabios(as) (*Formación de intelectuales*, 86).

No obstante, si miramos la historia étnica, la aseveración anterior se diluye y pierde sentido. Para muchos estudiosos indígenas, esta intelectualidad existe desde tiempos anteriores al arribo europeo a suelo americano, lo que arrancaría la “exclusividad” del rol y definición conceptual de intelectualidad, a la sociedad occidental. Para el caso andino, Cornelio Chipana postula que “(...) antes de la llegada de los invasores de España, en el Tawantisuyo, teníamos universidades, llamadas *Yachaywasi* o *Yatiñ Uta* (casa del conocimiento). (...); nuestros sabios eran los *Amautas*” (65).

Para el caso mapuche, Juan Ñanculef (2012) consigna que “Los mapuches siempre han tenido intelectuales en el seno de sus sociedades: esto implica que el pueblo mapuche posee sus códigos cognitivos, sus certezas del mundo, su dinámica y su propia cosmovisión”, agregando que “Cuando hoy vemos profesionales mapuches en universidades, ONG, institutos, academias, entonces, no es que estemos frente a los primeros intelectuales mapuches, puede que sí estemos frente a los primeros profesionales formales mapuches”.

Entonces ¿Cómo podemos definir a la etnointelectualidad de hoy? ¿Qué marca su sello? A partir de la década de 1980, la “década perdida” como indicaron muchos economistas y gobiernos de la región, se fueron sumando sucesos y procesos que tejieron una incipiente elite de intelectuales indígenas: estos discutirán con los gobiernos de turno, varios de ellos controlados por militares, además de advertir los peligros que conllevaban las reformas económicas implementadas durante estos años. En esta misma época, la migración desde las comunidades indígenas pauperizadas a las grandes urbes se incrementó drásticamente, lo cual fue amasando —entre otras— la realidad que estamos estudiando en estas líneas.

Poco a poco, los estudiantes indígenas fueron ocupando plazas en universidades nacionales, se impregnaron del saber occidental, comenzando a escribir

y debatir en foros acerca de ellos mismos, los indígenas, las sociedades nacionales y el futuro del canon de convivencia segregador, excluyente, xenófobo y discriminador, propio de países latinoamericanos que articularon su historicidad a partir del peso de la colonialidad.

En este sentido, Irma Velázquez, directora ejecutiva de Mecanismos de apoyo a los pueblos indígenas de Guatemala, sostiene que no es fácil definir a un intelectual indígena “(...) porque los pueblos indígenas son tan diversos y poseen entornos que son muchas veces opuestos unos de otros”, sin embargo, “(...) un intelectual indígena, mujer u hombre”, debe sobre todo estar conectado a elementos como:

(...) su historia larga y corta, porque esta le dará las bases de sus luchas y de sus argumentos que le servirán para enfrentar los factores, actores y elementos externos con los que deberá negociar y maniobrar sus derechos. Un intelectual indígena sin historia no puede pelear por sus demandas, ni hacer valer sus derechos (1).

Junto al atributo anterior, Velázquez agrega otros, como: “Estar conectado a la madre tierra, a la naturaleza, no importa que viva o que haya migrado a las áreas urbanas”; “Debe tener no sólo principios colectivos e individuales sino además pelear todos los días con ella o el mismo para hacer que esos principios no se vendan, no se prostituyan, no se cambien o se coopten” concluye expresando la autora guatemalteca (2).

En el caso brasileño la situación no dista mucho de la guatemalteca. De acuerdo con Devair Fiorotti, antropólogo que trabaja con los pueblos macuxi, teurepang, wapixana e ingarincó en la selva amazónica, existen intelectuales indígenas en su país, aunque reconoce que “no son muchos” y los que están, indica este antropólogo de la Universidad Federal de Roraima “(...) están envueltos con cuestiones de los movimientos sociales, principalmente donde vivo”, agregando que “En Roraima, los movimientos indígenas son muy fuertes, como OPIR, CIR; en esos movimientos hay intelectuales (...)” (2).

Según Fiorotti, el sello de estos “intelectuales indígenas”, es su fuerte “(...) vínculo con sus comunidades de origen y también su apariencia, masividad pero en menor aspecto”, junto a eso este autor consigna que existe “(...) presencia de los intelectuales, principalmente en la OPIR, que son de los profesores; o CIR, que es del Consejo Indígena de Roraima; y también de la SODIUR, sociedad de defensa de los indios del norte de Roraima (2).

Otra mirada de la misma problemática, la entrega el antropólogo aymara de Puno, Perú, Rolando Pilco Mallea. Según este autor:

(...) para poder ser intelectual, sea o no indígena, lo fundamental es estar de acuerdo a los cánones de la ciencia modernista. Segundo, es reciente que emerge, con la aparición de profesionales indígenas formados en universidades locales, movimientos indígenas ya sea nacional o local (...), identificada con sus comunidades de origen (2).

Siguiendo con las consideraciones de Pilco Mallea, este sostiene que la etnointelectualidad “(...) está en gestación, pero que necesariamente desde diferentes opciones y especialidades analiza, somete a juicio la problemática indígena en general”. De hecho, indica “(...) muchos profesionales indígenas, han ido reflexionando en construir una suerte de “elite intelectual local” para poder construir propuestas, postulados y científicidad en contraposición de lo que los intelectuales no indígenas dicen” (Pilco, 2012).

Para el caso chileno, los interlocutores que debaten sobre esta interrogante, no presentan opiniones convergentes. Por un lado, Elisa Loncón (2012), lingüista mapuche, y por otro José Marimán, historiador y cientista político también mapuche. Mientras que para la primera, la noción de intelectual indígena resulta imprecisa y la rechaza por su alto grado de *elitización*; Marimán no vislumbra diferencias en el trabajo y sello de un intelectual indígena y otro no indígena, acercándose más a la mirada de Pilco Mallea.

Como ya se advirtió, Loncón se muestra en desacuerdo con el concepto “intelectual indígena” porque “(...) el intelectual indígena no se nutre de la comunidad, está alejado y fuera de sintonía con ésta y porque es un concepto “de otros” para apoderarse “otra vez” del indígena” (1). Propone, en este sentido, “(...) la noción de mapuche orgánico, es decir, mapuche que piensan, reflexionan, escriben, producen pero también viven como cualquier otro mapuche, trabajan la tierra; algunos hablan su lengua” (2).

Plantea la autora que los indígenas que se catalogan o aceptan el concepto de intelectual indígena están en su derecho, pero se opone a ello, y extraña que esta “etiqueta” no genere mayor rechazo entre los profesionales mapuches: plantea que esos indígenas no aportan a sus comunidades, porque no trabajan desde ellas, sino desde un sitio académico, oficial (Loncón, 2012). Por este motivo, apoya la existencia y articulación de entidades étnicas que rescatan el saber mapuche, como la comunidad de historiadores mapuches (CHM), compuesta por profesionales hombres y mujeres que se unen en pos de presentar su versión de la historia, pues “todo sirve” según esta académica, a la hora de revalorizar las raíces indígenas (Loncón, 2012).

Por su parte, José Marimán, en abierta divergencia con Loncón, postula: “(...) no veo diferencia respecto de ser un intelectual indígena de ser un intelectual en la sociedad no indígenas; un intelectual en todas partes tiene los mismos roles”, agregando: “(...) pienso que ese rol es reflexionar sobre toda la problemática indígena también tratar sobre esa realidad proponer nuevas ideas; o sea, yo creo que el rol, como digo, es el mismo en cualquier parte; no veo una diferencia entre lo indígena o no; un intelectual es un intelectual en cualquier lado” (Canales, *Intelectualidad mapuche*), aclarando que:

(...) no existe una especie de intelectuales en términos de un grupo de personas todas en un mismo sentido; yo creo que hay intelectuales que defienden una idea, otros otra, a veces son antagonistas y por tanto no se puede hablar de un grupo, como podríamos hablar de un sindicato, que tiene un interés común (225).

De este modo, Marimán toma distancia de la lógica étnica que propende a hacer de la intelectualidad étnica un todo cohesionado y uniforme, vinculado por el “nosotros” comunitario al cual se refiere Claudia Zapata (2007).

Ahora bien, antes de dar paso al próximo apartado, indiquemos que el contexto global latinoamericano ha permitido, a partir de diversas variables antes consignadas, visibilizar el discurso político de los movimientos indígenas de la región. En este entramado, la intelectualidad indígena ha dado muestras crecientes de ser un colectivo que nutre el debate y las proyecciones de estos movimientos, toda vez que dicha elite asume compromisos políticos con estos y con los postulados étnicos del saber. Como constatación de este juicio podemos mencionar el caso boliviano entre los años 2000 y 2005. Intelectuales indígenas como Roberto Choque y Carlos Mamani, además de otros no indígenas como Álvaro García Linera, propulsaron oleadas transformadoras del aparato estatal y de las relaciones sociales en el seno de dicha nación, a partir de la asunción de Evo Morales (Choque, 2011; García Linera, 2004; Mamani, 2007).

CONFLICTUALIDAD DESATADA

El hito simbólico más complejo y de difícil abordaje en la configuración de la etnointelectualidad en América Latina, ha sido la figura de la Universidad. Esta institución representa el bastión cúlmine de la modernidad y su lógica racionalista, objetivista y cientificista.

En esta línea argumentativa, Ángel Rama en *Ciudad letrada* (2004) y Carlos Altamirano en *Historia intelectual de América Latina* (2008), presentan sendos cuadros analíticos que se conectan con esta discusión, de tal forma que dejan claro en su literalidad el rol, estatus y las cláusulas de pertenencia que tuvo el intelectual europeo en la configuración de las sociedades latinoamericanas. Junto a esto, el control de la letra, del escribir, fue visto como el instrumento del poder y la opresión de unos respecto de otros. Es en este contexto en el cual Germán Alburquerque (2009) rechaza la imagen del intelectual ubicado en una “torre de marfil”, para proponer que este es un interlocutor político, inserto en debates de amplio impacto.

La universidad, en este sentido, es prolongación de la lógica colonial y los estudiantes indígenas que allí ingresan lo saben, perciben y experimentan. Es por esto que durante estos años han surgido proyectos tendientes a fundar universidades indígenas, es el caso de la universidad intercultural de las naciones y pueblos indígenas, *amawtay wasi*, en Ecuador, la cual declara como expresión de compromiso y acción, máximas como: “Nuestros campus son realmente las comunidades indígenas” (UINP, 2007). También existen universidades de este tipo en Michoacán,

México; Venezuela, Colombia y Perú. En el caso de Chile solo existe un proyecto de creación de la academia de lenguas indígenas, proyecto que duerme en los estantes del Estado local (Herrera, 2012).

Respecto de la relación conflictuada entre los intelectuales indígenas y el mundo académico, en general se sostiene que estos viven “(...) en conflicto permanente de todo tipo; es difícil pensar la vida sin conflictos; una vida lineal, como una fotografía, una postal, todos felices todos contentos; eso no existe para mí. Siempre hay conflicto”, denunciando José Marimán lo que para él es perjudicial a la hora de sincerar argumentos y síntesis. Añade el autor:

(...) hay un prejuicio respecto de los intelectuales, en particular si estamos hablando de los mapuches (...); hay en cierto sector (...) una especie de bronca yo diría contra los intelectuales; se asume que son personas que viven fuera de la realidad, que están desconectados del mundo (Canales, *Intelectualidad mapuche*, 230).

Por su parte, Pablo Marimán plantea que “Los jóvenes que provienen de este tipo de realidad, para iniciar su formación académica, al llegar a la Universidad deben dejar su carga cultural en la puerta de entrada al alma mater” (2011: 88). Cita el autor a un estudiante mapuche de mediados de los 90, el cual declara sobre esta cuestión: “La universidad es un lugar de desencuentro del conocimiento”, en el cual “Nosotros como estudiantes mapuche provenientes de comunidades, comenzamos desde muy temprano el proceso de desvalorización de nuestros conocimientos, desde los primeros años de enseñanza” agregando que “(...) muchas veces nuestros padres han optado por no enseñarnos la lengua para poder acceder a la educación”, añadiendo el autor:

(...) La mayor parte de las investigaciones han sido hechas por personas no mapuche. Nosotros como estudiantes somos muy críticos en ese sentido, pues se enfoca desde otra perspectiva nuestro conocimiento como pueblo o se realiza en términos del conocimiento científico (*Pensar y hacer*, 14).

Junto con considerar que la universidad es un espacio conflictuado y mínimamente tolerante con los estudiantes indígenas y sus saberes e identidades étnicas, Marimán identifica fricciones con el sistema clásico educativo, las que resume en cuatro puntos: 1) relación maestro-discípulo: el modelo griego de subordinación del menor respecto del mayor, impide la libertad de pensamiento; inhibe la creación y las ganas de construir nuevos enfoques; 2) la tensión paradigmática: es complejo considerar que existen otras vías para “ingresar” al estudio de la realidad: al hacerlos el intelectual es tachado de “fundamentalista” “esencialista”. El modelo occidental-capitalista impide la construcción de saberes desde otros sitios, que no sean los por ellos validados; 3) relación profesional-comunidad: “Si los profesionales (algunos potenciales intelectuales) han sido formados monolingüemente, sin percibir la construcción étnica de la sociedad, es

probable que visualice estructuras sociales, como una comunidad, sin el cordón umbilical que las ata a una matriz que no tiene como procedencia las estructuras y lógicas estado-nacionales” (*Pensar y hacer*, 93), y, 4) la relación instituciones-sociedad, marcadas por la tensión y exclusión (93).

La Universidad de La Frontera, sostiene Pablo Marimán, a partir de un proyecto denominado *Rvpu*, marca una línea de discriminación positiva hacia la población mapuche estudiantil, con lo cual, indica el autor, “oficializa”, “normaliza” y “desactiva” la participación de estos estudiantes en la toma de decisiones de la universidad, cuestión que sí logró por ejemplo el grupo de estudiantes mapuches denominado *we kintun* en 1992 (94). Para Marimán la contención y asimilación cultural y por tanto política, identificada en este programa universitario, operan conjuntamente en este objetivo institucional, como catalizador de propuestas y proyectos.

En Ecuador, por otro lado, según Blanca Fernández “(...) no es en la Universidad o las academias donde más logros han tenido los intelectuales indígenas en la construcción de un liderazgo intelectual” (6), sino a través de las organizaciones indígenas. De acuerdo con Fernández, seguir la historicidad de esta etnointelectualidad, resulta relevante para comprender que su presencia es sinónimo de ruptura y “(...) resistencia de sujetos que han asumido su parte indígena” (6), lo que hace del intelectual indígena un sujeto claramente político.

Siguiendo el análisis de Fernández, entramos en otro tema pedregoso: la escritura. Si abordamos este punto desde la teoría del control cultural de Guillermo Bonfil Batalla (1989) podemos consignar que para los intelectuales indígenas la escritura como elaboración occidental es un elemento ajeno y apropiado por estos, no obstante, hay muchas voces indígenas que reivindican la existencia de códigos escriturales previos al arribo peninsular a estas tierras; sea como fuere, la traducción de textos reviste cierta tensión y margen de error, lo que hace de la escritura una construcción que representa, desde la lógica de dominación, el poder de una civilización o la resistencia de otra (Fernández 7).

En Chile la reedición del libro *Historias de familia*, a cargo de José Ankañ, se vincula con lo planteado por Fernández (2010). Según Ankañ, este esfuerzo de reedición es un acto de reparación histórica y de redefinición epistemológica y conceptual. Resulta que el libro en cuestión fue editado a principios del siglo XX por el profesor Tomás Guevara, el cual agradece la colaboración al profesor bilingüe Manuel Mankelef. Así lo explica el autor: “Es en la consciente subversión de esa exclusiva paternidad escritural (...), que en realidad es la restitución de una coautoría real pero nunca literariamente asumida, donde reside precisamente la citada transgresión” (Ankañ, 7). En definitiva, añade Chipana “(...) nuestras universidades parecen no poder cortar el cordón umbilical de Europa, no pueden o no quieren dar un salto por sobre la dependencia cultural y científica” (3).

La conflictualidad entonces estaría dada por el entramado estructural que sostiene las representaciones sociales de los grupos hegemónicos, que no dejan de mirar a los pueblos indígenas a partir del *ethos* positivista decimonónico que entronizó la imagen de barbarie, violencia incontenible y ser vicioso de estos sujetos. Así, la universidad y todo su entramado académico ha ido obligando a los indígenas que ingresan a su lógica, arrimarse al árbol de las ciencias occidentales, olvidando, rechazando o cuestionando su acervo cultural-cognitivo étnico. De esta forma, los indígenas que, asumiendo estos códigos, han ido articulando nuevas propuestas desde lo propio podríamos decir han debido bregar con obstáculos que caen de la oficialidad institucional.

CONCLUSIÓN

¿Cuáles son las implicancias teóricas de esta discusión? Desde México a Chile, pasando por el mundo andino, Brasil y Guatemala, los(as) interlocutores llamados a discutir acerca de los procesos de construcción de intelectualidades étnicas en estos y otros países de América Latina parecieran coincidir en al menos tres tópicos del debate.

Por un lado, los intelectuales indígenas y no indígenas, a partir de testimonios personales o documentos de trabajo, dejan entrever que detrás de cada intelectual indígena que hilvana conocimiento social y discute en foros académicos, existen diversidades de criterios, definiciones y/o planteamientos respecto de los temas etnonacionales. Si bien para más de un observador, esta característica puede ser una debilidad, para quienes trabajan de cerca las formas de pensamiento indígena en América Latina, dicha disociación no es más que una conjetura discutible.

A partir de la noción anterior, pasamos al segundo punto referido a la situación de los(as) “intelectuales indígenas” y su relación con los Estados nacionales. Por qué relacionar este punto con el anterior? Principalmente porque desde la diversidad de parecer étnicos, los denominadores comunes al interior de la etnointelectualidad dan cuenta de relaciones estructurales con este macroórgano de dominación marcado por el abuso de poder, la represión y las políticas asimilacionistas contra indígenas. Si bien los diagnósticos étnico-sociales son variopintos, la defensa de los territorios indígenas y sus culturas, lenguas, entre otros, son punto de confluencia para la intelectualidad indígena del cono sur americano y de zonas más septentrionales.

En tercer lugar, la intelectualidad indígena ha cumplido un rol preponderante y decidor durante las dos últimas décadas, en lo que a transformación social se refiere. A partir de lemas como “Nada solo para los indios” se abrió, desde fines de la década de 1990, el discurso reivindicativo indígena; con esto el discurso particular, específico y puntual de los pueblos indígenas y sus movimientos se abrió a los pueblos y nacionalidades no indígenas, a los grupos subalternos, a los pobres, a los violentados por el modelo de desarrollo imperante en la región a partir de la apertura de los mercados al mundo.

Así el panorama, la construcción de intelectuales indígenas o etnointelectualidad, reviste una importancia crucial. Si recordamos la tesis de Víctor Toledo referido a los ciclos de existencia de los movimientos indígenas regionales, podemos consignar que al estar viviendo en tiempos del segundo ciclo, tanto los pueblos indígenas como sus respectivos movimientos, estuvieron —y están— siendo hostigados por los Estados nacionales, en gran medida por las presiones de los grupos económicos que miran con buenos ojos los recursos naturales que, habitualmente, poseen estos pueblos y comunidades. Es ahí donde la etnointelectualidad, igual que en otros tiempos, es necesaria en la creación de argumentos en pro de la defensa de sus recursos y de sus culturas, debilitadas de manera estructural por la colonialidad del poder y sus aristas, ya sean estas sociales, políticas, económicas y culturales.

Así presentada la discusión, la etnointelectualidad indígena se ha constituido, a partir de la validación en la tensión y conflictualidad en los espacios académicos, de reflexión y debate, en el punto de equilibrio de los pueblos indígenas y especialmente de los movimientos étnicos en su conjunto, toda vez que sus estudios, investigaciones, publicaciones, redes y propuestas de sentido a la hora de construir conocimiento social, dan cuenta de una nueva etapa en la historia de los pueblos indígenas en América Latina: una de las prioridades de esta época es y será el rescate y reposicionamiento de las lenguas maternas en las latitudes en las cuales el peso de la colonialidad, asimilación y hegemonía eurocéntrica y sus derivaciones, han golpeado con fuerza dicho patrimonio. La trascendencia de este sujeto étnico letrado radica en la constitución de su trabajo en voz de reivindicaciones y acciones colectivas comunitarias, como expresión de identidad y etnicidad.

Universidad de Santiago de Chile*
Instituto de Estudios Avanzados
Román Díaz 89, Providencia, Santiago (Chile)
pedro.canales@usach.cl

OBRAS CITADAS

- Albuquerque, Germán. “La trinchera letrada. Ideas, acción y poder del intelectual latinoamericano en la guerra fría”. Tesis para optar al grado de Doctor en Historia, Instituto de Historia, Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2009.
- Altamirano, Carlos. *Historia de las intelectualidades de América Latina*. Argentina: Editorial Katz, 2008.
- Ankañ, José. *Historias de familia*. Temuco: CEDM Liwen, 2002.
- Assies, Willem y Gundermann, Hans (edit). *Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina*. Santiago: Línea editorial IIAM, 2007.

- Bengoa, José. *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Bonfil Batalla, Guillermo. “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”. *Arinsana* 10 (1989), Venezuela. 6-35.
- Boaventura de Sousa, Santos. *La reinención del Estado y el Estado Plurinacional*. Cochabamba: CEJIS-CEDIB, 2007.
- Canales, Pedro. “Intelectualidad mapuche, problemáticas y desafíos. Conversación con el historiador José Marimán Quemenedo”. *Revista Cuicuilco* 56 (2012): 223-235.
- “*Si muere el valle, también nosotros vamos a morir*” *Diaguitas Huascoalinos y proyecto Pascua Lama, Chile. 1994-2010*. Santiago: Clacso/Ediciones Universidad Arcis y Santiago. En proceso de edición, 2012.
- *Tierra e Historia. Estudios y controversias acerca de la historia Mapuche en Chile. 1950-2010*. Santiago: Ediciones ULS, 2010.
- Chipana, Cornelio. “La universidad y los pueblos indígenas, mito y realidad”, En Morales Urrea, Roberto (ed.) *Universidad y pueblos indígenas*. Temuco: IEI. UFRO, 1997. 65-70.
- Choque, Roberto. “Coyunturas políticas y rebeliones indígenas en Bolivia”, En Zapata Silva, Claudia (comp.) *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Ediciones Abya Yala, 2007. 231-247.
- Dávalos, Pablo. “De paja de páramo sembraremos el mundo” En Chávez, Daniel; Garavito, César Rodríguez y Barrett, Patrick. *La nueva izquierda en América Latina*. Colombia: Grupo Editorial Norma, 2005. 359-404.
- De la Cruz, Víctor. “La escritura contemporánea del zapoteca del Istmo” En Zapata Silva, Claudia (comp.) *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Ediciones Abya Yala, 2007. 129-150.
- Del Pozo, José. *Historia de América Latina y el Caribe*. Chile: Ediciones Lom. 2002. 22-36.
- Díaz-Polanco, Héctor. “Los dilemas del pluralismo” (*Pueblos indígenas, Estado y democracia*). Argentina: Clacso, 2005. 43-66.
- Fernández, Blanca. “¿Quiénes son los intelectuales indígenas ecuatorianos? Aportes para la construcción intercultural de saberes en América Latina”. *A Parte Rei. Revista de Filosofía* 71 (2010): 1-11.
- Fiorotti, Devair. Entrevista personal. 20 de mayo de 2012.
- García Linera, Álvaro (comp.) *Sociología de los movimientos sociales en Bolivia*. Bolivia: Diakía Oxfam, 2004.
- García Miranda, Juan José. “La etnonarrativa andina” En Zapata Silva, Claudia (comp.) *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Ediciones Abya Yala, 2007. 73-96.

- Hernández, Natalio. “La educación intercultural en la perspectiva universitaria, el caso de México” En Zapata Silva, Claudia (comp.) *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Ediciones Abya Yala, 2007. 181-200.
- Herrera, Alejandro. Entrevista personal. 17 de mayo de 2012.
- Loncón, Elisa. Entrevista personal. 20 de marzo de 2012.
- Macas, Luis. “La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales” (*Pueblos indígenas, Estado y Democracia*). Argentina: Clacso, 2005. 35-43.
- Mamani, Carlos. “Memoria y reconstrucción” En Zapata Silva, Claudia (comp.) *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Ediciones Abya Yala, 2007.
- Marimán, Pablo. “Pensar y hacer como mapuche”. *Lasforum Winter XVIII* (2012): 14-16.
- “Formación de intelectuales indígenas: ¿El rol de la educación superior?” Ponencia presentada en Congreso Internacional “Equidad, Interculturalidad y Educación superior”. Chile, Temuco, 2011.
- Martí, Salvador. *Sobre la emergencia e impacto de los movimientos indígenas en las arenas políticas de América Latina*. Barcelona: CIDOB, 2004.
- Monroy-Álvarez, Silvana. “Sobre intelectuales y activistas indígenas: dos trayectorias interculturales posibles”. *Universitas humanística* 66 (2008): 301-323.
- Ñanculef, Juan. “La academia y la ciencia mapuche”. Manuscrito en posesión del autor. 2012.
- Pilco, Mallea, Rolando. Entrevista personal. 28 de marzo de 2012.
- Quijano, Aníbal. El “movimiento indígena” y las cuestiones pendientes en América Latina (19 mayo). Disponible en:
<http://www.forociudadano.com/regional/QuijanoMovIndigenaAL.htm>
Rescatado: junio 2007.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Buenos Aires: Ediciones Norte, 2004.
- Toledo Llancaqueo, Víctor. “Políticas indígenas y derechos territoriales en América Latina: 1990-2004” En Dávalos, Pablo. *Pueblos indígenas en América Latina*. Argentina: Clacso, 2006. 67-102.
- UINP. Universidad indígena intercultural de Ecuador. Disponible en:
<http://www.amawtaywasi.edu.es> Rescatado: marzo 2011.
- Velázquez, Irma. Entrevista personal. 3 de junio de 2012.
- Zapata, Claudia (Ed.) *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Quito: Ediciones Abya Yala, 2007.