



Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas

ISSN: 2448-9018

ISSN: 2448-8488

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Guamán Flores, Jessabel

Configuraciones historiográficas e interculturales. Un trabajo en terreno en el mundo indígena latinoamericano y chileno del historiador Pedro Canales Tapia

Cuicuilco. Revista de ciencias antropológicas, vol. 24, núm. 68, 2017, Enero-Abril, pp. 259-272

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=529558394012>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Configuraciones historiográficas e interculturales. Un trabajo en terreno en el mundo indígena latinoamericano y chileno del historiador Pedro Canales Tapia

Jessabel Guamán Flores*

Académica Universidad de Viña del Mar
Universidad de Chile

INTRODUCCIÓN

La entrevista, a presentar, es realizada al postdoctor Pedro Canales Tapia, historiador, profesor de Historia y académico de la Universidad de Santiago de Chile y Viña del Mar. Ha recorrido espacios académicos y escolares tanto en Chile como en América Latina y Europa, bajo el proyecto Fondecyt N°11121231 (Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico), que se encuentra a su cargo, titulado “Pensamiento Indígena en América Latina y Chile: La voz de la intelectualidad étnica”.

Desde sus inicios, como profesor de Historia en la comunidad mapuche Gallardo Tranamil y en sectores colindantes como Pichun, Relmu y Huincul, localizados en la provincia de Cautín, sur de Chile; el historiador Canales ha observado, recogido y aplicado lo relacionado con la labor historiográfica con relación a la vida en comunidad en el mundo mapuche, principalmente para adentrarse con el tiempo al pensamiento intelectual en otras regiones de América Latina, que se encuentran investigadas y reflejadas en sus trabajos historiográficos *Tierra e Historia. Estudios y controversias acerca del pueblo Mapuche en Chile. 1950-2010* [2010a] (reeditado por segunda vez, por la Universidad de la Serena). *Claro de luz. Descolonización e “Intelectualidades indígenas” en Abya Yala. Siglos XIX-XX*, [2013] coordinado con Carmen Rea, historiadora peruana, académica de la Universidad de Guanajuato, México. Sus trabajos están en revistas chilenas y extranjeras en torno al mundo mapuche e intelectualidades indígenas en este estado “de

* jguaman@ug.uchile.cl

la emergencia indígena" e interculturalidad.

Para contextualizar el trabajo del profesor e historiador Pedro Canales Tapia, debemos referenciar al *wallmapu* o antiguo territorio mapuche y sus habitantes, tema de "interés investigativo" desde que el español se adentró en sus tierras en la época del "descubrimiento" y "conquista" hasta en la actualidad. Cientistas sociales han visto en este mundo una historia marcada por la invisibilización, que se creó bajo el alero de la historiografía decimonónica chilena, que los rezagó y propuso dejarlos en el olvido dentro de la historia.

En la década de los años ochenta y noventa, antropólogos e historiadores se propusieron conocer desde adentro, preguntándose ¿quiénes son los mapuches? Esta interrogante ha estado desarrollada en los trabajos de José Bengoa (1985) *Historia del Pueblo Mapuche*; Rolf Foerster (1988) *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches: (1900-1970)*; Leonardo León (1990) *Maloqueros y Cochavadores en Araucanía y las pampas, 1700-1800*; Sonia Montecinos (1996) *Sol viejo, Sol vieja. Lo femenino en la cultura mapuche*, entre otros en la década de los años noventa, marcado por el indigenismo.

En el año dos mil, el proceso de conocer a "los mapuches" dentro de la historiografía chilena viene de la mano con ellos, reflejado en *Escucha Winka* (2006) escrito que reflexiona las distintas etapas del pueblo mapuche desde su experiencia, Sergio Caniuqueo, Pablo Marimán, Rodrigo Levil y José Millalén. En esta nueva era de la historiografía mapuche se acompaña con la conformación de la comunidad de historia mapuche plasmando sus trabajos en *Historia, Colonialismo y resistencia desde el país Mapuche* (2013) que agrupa a historiadores, antropólogos, lingüistas, poetas, trabajadores sociales, profesores que emprenden una nueva revisión de su propia historia. Desde Santiago, historiadores como José Luis Cabrera LLancaqueo con su libro *Machi Mongen Tani Santiago warria mew*. (Vida de un machi en la ciudad de Santiago) [2013]; Fernando Pairican (2014) con *Malón, la rebelión del movimiento mapuche 1990-2013* y las investigaciones y apoyo a organizaciones mapuches en la urbanidad desde la diáspora mapuche que consigna el antropólogo Enrique Antileo (2012) en *Nuevas formas de colonialismo: Diáspora mapuche y el discurso de la multiculturalidad*.

En este nuevo repensar y debatir sobre la historiografía mapuche escrita desde la visión eurocéntrica vs indígena o entre indigenismo e indianismo, el historiador Canales [2010a] presenta *Tierra e Historia. Estudios y controversias acerca del pueblo Mapuche en Chile, 1950-2010*, que es el inicio para comprender otros procesos subyacentes en América Latina (México, Guatemala, Bolivia, Perú) y se empodera de la discusión de estos nuevos sujetos de origen étnico incluidos y excluidos dentro del sistema colonial,

que ha permitido desde la subalternidad construir discursos, deconstruir “verdades”, revalorar sus propias culturas en resistencia; ejemplo de ello lo encontramos en la obra de Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra* (1961) y Albert Memmi, *Retrato de colonizado precedido por el retrato del colonizador* (1957). Estos autores son los primeros en trabajar los conceptos opresor-oprimido y podríamos categorizarlos como “intelectuales”. En este sentido, para América Latina, Canales plantea una discusión en “Intelectualidades indígenas en América Latina: debates de descolonización, 1980-2010” [2014b: 49-64]; en *Claro de Luz...* articulando reflexiones desde la descolonización como eje principal apoyado por su historiografía en terreno insertas en un lugar multicultural.

Ya en 1997 Canales publicó un relato oral que caracterizó la figura de un líder mapuche de fines del siglo XIX, de nombre Gallardo Tranamil, trabajo importante valorado por la comunidad de este mítico líder o *lonko* en lengua mapuche; también destaca el trabajo titulado “Peyepeyen” que significa “téngase presente” en *mapudungün* en el que Canales [1998: 1-15] problematiza la presencia de escuelas chilenas en territorios mapuche, luego de la anexión militar del antiguo territorio mapuche a Chile. Desde el año 2000 en adelante, su trabajo proliferó destacando trabajos relativos a los discursos políticos mapuche, el trabajo de investigadores y cientistas sociales de este pueblo [2012a, 2012b 2013, 2014a y 2014b] y estudios histórico-etnográficos de comunidades indígenas del norte de Chile, precisamente de Huasco Alto, en la región desértica de Atacama [2010b], donde mantiene una disputa con la transnacional Barrick por el uso y explotación de sus territorios en la cordillera de los Andes.

En estos momentos, para cerrar esta introducción, Canales prepara un nuevo libro relativo a los procesos de marginalidad mapuche en los contextos estado-nacionales durante los siglos XIX y XX junto con un grupo destacado de historiadores mapuche y chilenos, que proponen nuevas miradas, sitios de referencia y debates que van en la línea de las plurinacionalidades. Sin duda, propuestas de cara al futuro. Vamos a la entrevista.

DEBATES ABIERTOS

Para comenzar la conversación, proponemos como interrogante lo siguiente: ¿Dónde se inscribe el pueblo mapuche como conglomerado político-cultural, desde una perspectiva colonial? Partamos consignando que lo colonial no sólo se reduce al periodo histórico que comprende la instalación de los españoles en América hasta el proceso de emancipación de las propias colonias en pro de su independencia, sino que como señala Ángel

Rama en *La Ciudad Letrada*, “entender el mundo colonial como un proceso generador de un espacio de experimentación y aplicación sistemática de un saber barroco. Esto significa cuestionar la construcción discursiva de una América Latina homogénea, articulada a la sombra de los procesos europeos” [Berríos 2005: 92]. Entonces:

JGF: A partir de su libro *Tierra e Historia...* [2010a], ¿qué temáticas historiográficas se necesitan profundizar en Chile para conocer y comprender las demandas del pueblo Mapuche?

PCT: El libro *Tierra e Historia...* [2010a] ha sido, para mí, un ejercicio de reflexión permanente, que ha tenido bastante difusión. La Universidad de La Serena en Chile ha publicado la segunda edición del texto con un nuevo prólogo, esta vez del historiador mapuche José Ancan y eso me anima a seguir aportando al debate, en arenas complejas, si contextualizamos y vemos cuál ha sido la relación entre el estado y sociedad chilena con el pueblo Mapuche, tanto en la ruralidad como en ciudades, especialmente desde mediados del siglo xx.

Sin duda no ha sido un debate fácil. *Tierra e Historia...* [2010a] así lo deja entrever. El peso del colonialismo y los dispositivos hegemónizadores en el seno de la sociedad chilena, han hecho que ésta se declara “blanca”, “occidental” y “moderna”, lo cual ha llevado al rechazo incluso físico de los pueblos naciones; el caso más patente fue la ocupación militar que el estado llevó a cabo en territorios mapuche, *wallmapu* podría decir, a fines del siglo xix.

Ahora, yendo al centro de su pregunta, tengo que decirle que no es fácil una respuesta aunque igual le agradezco la consulta. La historiografía chilena tiene una larga tradición. En ese sentido, lo que se ha escrito en los últimos 150 años, ha marcado de todas formas la imagen de Chile y lo que se suele denominar lo chileno o chilenidad como construcción de identidad y fuerza contenedora, aglutinadora de diversas poblaciones, comunidades y naciones. Esta cohesión, por llamarla así, fue desde un comienzo a sangre y fuego, la coerción en toda su dimensión. La historiografía fue un instrumento clave en esta campaña “civilizadora” llevada a cabo por el Estado, Barros Arana, el ejemplo culmine, y la articulación de lo que Jorge Pinto denomina la ideología de la ocupación de la Araucanía, sin duda, su gran producto.

Entonces, cuando me pregunta lo que se debe profundizar para comprender de mejor forma las demandas mapuches. Yo respondo, en primer lugar, que hay que leer todas las evidencias, fuentes y archivos; también

—en segundo lugar— debatir con otros, no con quienes van por mi vereda o senda sino con el o los antagónicos, para poder efectivamente ir articulando debate, serio y responsable. También hay que sacar los prejuicios o peso históricos que la chilenidad posee respecto de la población mapuche e indígena en general. Los mitos no desaparecen. La triada nefasta que definía a la gente al sur del río Bío Bío como *floja, borracha y pendenciera*, sigue incólume y la vemos en las periódicas manifestaciones de los colonos y agricultores en Temuco y alrededores, bajo la consigna Paz en la Araucanía.

Así no se avanza ni comprende nada. Es un pensamiento colonial que no ha desaparecido y que se va reconfigurando cada año. Sergio Caniuqueo es un historiador que trata estos temas y ha focalizado parte de sus estudios en el peso de la dictadura de 1973, que promovió con fuerza esta rearticulación del colonialismo *chilensis*, en una versión nacionalista y autoritaria, que le agregó algo nuevo, el neoliberalismo como propulsor de dicha sociedad. A esto, y aquí concluyo, creo que se debe acoger con medidas concretas el debate por autonomía y autodeterminación tan acallado por las esferas del poder.

JGF: ¿Qué debemos al pueblo Mapuche en términos históricos? ¿Cómo su trabajo ha permitido criticar paradigmas impuestos por la historiografía decimonónica y sus continuadores?

PCT: Francisco Huenchumilla, el año pasado, al asumir como intendente de la región de la Araucanía pidió perdón al pueblo mapuche por el mal trato que históricamente han sufrido desde 1883, año de la incorporación forzada del territorio mapuche a los límites de Chile. Fue un gesto potente, venido de una autoridad del gobierno de Chile que es mapuche. Ese es un gesto relativo a la deuda a la que alude en su pregunta. La sociedad se debe algo elemental: mirarse, reconocerse.

Ahora, en 1810 los criollos que luchaban por la emancipación de España, blandieron como gran bandera libertaria al *weichafe* mapuche, al *kona* y mocetón de Arauco, que luchó por la libertad de su pueblo y sus territorios. Con el paso de las décadas, esa “deuda” inspiradora se fue diluyendo y dando paso a la imagen que alentó al Estado y a la sociedad chilena a invadir militarmente las tierras y comunidades mapuches. Dicho de otra manera, las deudas ontológicas en historia no existen; el ideólogo mueve las piezas según su conveniencia y aspiraciones. En 1810 la figura mapuche para el criollo era muy diferente de la que tenía en 1870, por ejemplo.

Respecto de mi aporte a la crítica que se hace hoy en Chile a la historiografía decimonónica anti indígena, creo que está en ciernes, tengo mucho

por hacer aún, no obstante, con libros como *Tierra e Historia...* [2010a] y otros artículos y estudios que he ido presentando, puedo decir que esta labor ha puesto al menos cuatro puntos sobre la mesa. En primer lugar, asumir el diagnóstico de colonialismo que ha sido estructural en Chile y las demás repúblicas; en segundo lugar, detener la atención en las interpretaciones históricas que han hablado de los pueblos indígenas; en tercer lugar, asumir un proceso de escritura de una nueva historia, en cuanto sujetos no sólo desde la óptica clasista y capitalista; y en cuarto lugar, la apertura del debate y la posibilidad de que diferentes voces y propuesta epistemológicas puedan ser parte de manera simétrica en los debates de futuro. Sin duda esos aspectos son prioritarios, en muchas ocasiones resistidos y/o vistos desde tribunas naturalizadas que pugnan por mantener bolsones analíticos desde lo más conservador, occidental y blanco de estas sociedades poscoloniales.

JGF: En su libro más reciente, junto a la historiadora boliviana vecindada en México, Carmen Rea, *Claro de luz...* [2013], se sitúan miradas amplias con relación a la descolonización en América Latina. A partir de su reflexión y debate con otros/as, ¿cómo se entienden estos procesos en Abya Yala?

PTC: *Claro de luz...* [2013] fue una iniciativa que reunió a varios actores sociales e intelectuales de América Latina. Nació al amparo de un gran congreso que hace la Universidad de Santiago de Chile; la convocatoria fue a discutir una noción polémica y abierta hasta hoy como lo es el de “intelectualidades indígenas”. En el libro escribe gente consolidada como Marta Casaús de Guatemala, Fabiola Escárzaga de México o Juan Cepeda de Colombia y nuevos o nuevas como Rafael González, Silvana Leiva o Diego Sepúlveda. Cada uno con su mirada de la situación histórica de los pueblos indígenas. Cada uno de estos investigadores, desde sus propias experiencias y reflexiones fueron articulando una discusión en torno a descolonización, dejando en claro que no hay una línea de discusión y menos una receta relativa a este proceso.

En general, el libro *Claro de luz...* [2013] ha sido un intento por iniciar una discusión desde el sur, en este caso desde Chile, país complejo en su relación con los pueblos indígenas y el futuro que se está construyendo o redefiniendo desde la diversidad de comunidades. Creo que el aporte del libro está ahí, en proponer e iniciar la discusión con todas sus letras, sin adornos o figuras decorativas. El texto rescata *ethos* identitarios como el *pachakutik* o la letra indiana de Fausto Reinaga, profundiza en la relación

entre mayas y ladinos-mestizos y se detiene la discusión que ya hemos comentado sobre esto de las intelectualidades indígenas de las cuales habla Claudia Zapata y otros autores como Blanca Fernández, Jan Rappaport, Silvia Monroy-Álvarez y otros.

Ahora, estos debates están cruzados con el día a día, lo cotidiano, la realidad de los pueblos indígenas en las ciudades y en los territorios históricos, acechados o lisa y llanamente arrasados por el influjo mercantil neoliberal, que siguiendo los lineamientos de las políticas ambientales, dañan profunda e irreversiblemente los ecosistemas, sobre explotando además los recursos naturales, dañando con relaves, como en el norte de Chile por ejemplo, valles o cuencas que nunca más vuelven a tener la vida que los caracterizó. Igual cosa en la selva peruana, en Bolivia, en centro América y México. El extraccionismo globalizado ha masacrado en los últimos años los paisajes y a sus comunidades. Los movimientos en contra de las trasnacionales responsables de esta coyuntura proliferan por todas partes.

JGF: En este sentido, ¿cuáles son los ejes teóricos y posiciones a los que se enfrentan los pueblos originarios como sujetos que configuran movimientos étnicos, políticos y sociales?

PTC: El multiculturalismo ha sido en estas últimas décadas el eje teórico con el que se han enfrentado los pueblos indígenas en América Latina. Los centros de poder económico han sido claros al respecto y los países de la región lo han replicado de diferentes maneras <<desarrollo con identidad>> es la consigna a seguir.

Es interesante cómo se utilizan y promocionan los conceptos. Iniciada la década de los años noventa, hablar de multiculturalidad era un plus, una fortaleza, era muy difícil que alguien se opusiera a esta idea, sonaba bien y se expandía de mejor forma. Según los difusores, éste era el constructo reflejo de una nueva sociedad o de otra, era en la historia de América Latina. Sin embargo, los movimientos indígenas como el ecuatoriano, comenzaron a denunciar las tropelías medioambientales y contraétnicas. Los ejemplos no se hicieron esperar, en México, Nicaragua, Colombia y todo el Cono Sur se vieron expuestos al ingreso de trasnacionales y otras agencias. En Chile hay varios casos emblemáticos. En 1994, por ejemplo, en la zona norte comienza hacer ingreso a la cordillera de Huasco, la trasnacional Barrick Gold con su resistido y hoy paralizado proyecto aurífero Pascua Lama, entre otras cosas, una apuesta binacional de alto impacto en los territorios y comunidades. Otro, en 1998 en tierra *pewenche* en el sur. Endesa España comienza a construir la central hidroeléctrica Ralco en un sector llamado

Alto Bío Bío, reubicando población indígena e inundando valles milenarios y el caso más estructural está la presencia de empresas forestales en las provincias de Arauco, Malleco y Cautín.

A esta situación, los movimientos indígenas han respondido con movilizaciones, difusión de su situación en el ámbito nacional e internacional y articulación de argumentos con base en evidencias empíricas, huellas y dialogo con las ciencias sociales. Están, como lo ha dicho en varias ocasiones Luis Macas desde Ecuador, definiendo conductos epistémicos desde los propios pueblos y naciones indígenas. Los historiadores mapuches también se han referido a esta urgencia y necesidad relativa a las epistemes. En el libro *Escucha winka*, sus autores, lo apuntan claramente. En las ciudades, la situación hoy es de reafirmación y autoafirmación de la identidad étnica. Con el solsticio de invierno en el hemisferio sur, aymaras, quechuas, mapuches y otros pueblos celebran lo que en occidente se denomina año nuevo. En ciudades como Santiago, las agrupaciones mapuches y aymaras en junio dedican gran parte de sus esfuerzos en vivir este momento y visibilizarlo a la población no aymara o no mapuche.

HISTORIOGRAFÍA EN TERRENO

A continuación las preguntas a formular están enmarcadas con relación a la historia oral, tanto como línea historiográfica y metodológica de la investigación, lo que se refiere a la “intelectualidad” e interculturalidad en los trabajos realizados por el historiador Canales Tapia, en Chile y América Latina, para comprender la importancia de la historia oral y su unión, interrelación y conflicto con la intelectualidad e interculturalidad en Abya Yala. Portelli nos introduce al tema: “Lo importante de la historia oral en América latina es que aquí el multiculturalismo es un hecho, que hay culturas orales y procesos de alfabetización en proceso” [Barela 1998: 4].

JGF: Desde su experiencia en terreno, ¿qué ha significado para usted trabajar con historia oral? ¿Qué perspectivas nos entrega de ello, metodológicamente o línea historiográfica de investigación?

PTC: Los estudios desde la oralidad, en el ámbito de la historia, se han ido dando hace ya varios años en temáticas como la historia popular, mundo obrero, poblaciones marginales en urbes importantes, entre otras. En cuanto a historia de los pueblos indígenas, esta labor y forma de estudio ha sido vinculada casi exclusivamente con la antropología y los trabajos etnográficos. Con esto quiero decir que la labor desde la historia no es una

cuestión tan fácil de abordar. Sin embargo, este ejercicio de adecuar instrumentos, marcos y discusiones al trabajo historiográfico relativo a pueblos indígenas ha sido un desafío interesante, en términos teóricos, epistemológicos y como experiencia de vida. Un historiador que ha trabajado, con muchos frutos, la historia mapuche ha sido Martín Correa, quien ha articulado expresiones de sentido históricos desde las comunidades y sus miembros, ya sea para el proceso de reforma agraria vivido en zonas mapuches a fines de los años sesenta y principios de los años setenta.

Recuerdo cuando comencé a hacer trabajos de historia oral, lo hice con base en lo que se trabajaba en dicho tiempo; Mario Garcés y el centro de estudios Eco fueron parte de aquella inducción y los talleres de historia oral que ellos desarrollaron en diferentes organizaciones vecinales de Santiago y otras ciudades de la plataforma; el énfasis en dicha metodología tenía que ver con poder construir válidamente un corpus informativo que permitiera documentar oralmente la situación histórica de pobladores en contextos de violencia como fueron los años de dictadura.

En este sentido, mi primer esquema de investigación, aplicado en la comunidad Gallardo Tranamil y en sectores aledaños como Pichün, Relmu y Huincul, en la provincia de Cautín, nació de este influjo. Luego de un primer trabajo, llamémoslo de mapeo del sector, fue necesario hacer ajustes y hacer pertinente las entrevistas y otras instancias de investigación. Por ejemplo, el tipo de preguntas, más que un formato académico requería, para poder captar toda la riqueza del conocimiento y memoria de los comuneros, otro formato, en otras palabras, sin formato. Sin duda que ese fue un proceso de descolonización de mi humilde pauta de trabajo y creo que hacer los ajustes sobre la marcha no fue improvisar sino que captar la dimensión de lo que se estaba haciendo.

Así se pudo reconstruir la figura del *lonko* o jefe de comunidad con quien el Estado chileno formalizó la entrega de tierras luego de la ocupación militar, concluida a fines del siglo XIX. El *lonko* se llamó Gallardo Tranamil y su nieta Carmen Gallardo, recientemente fallecida con más de cien años de vida y su bisnieto también *lonko*, Don José Gallardo Colifir, fallecido hace un par de años, fueron vitales en esta reconstrucción; luego la socialización de esta sistematización a la comunidad y a las escuelas insertas en dichos territorios, hizo que la población comenzaran a mirarse y conversar de estos temas de memoria. Los textos publicados los dejé en la comunidad pues les pertenecen, es su historia, es su *kimün* o conocimiento propio.

JGF: De acuerdo con su nuevo campo de estudio, ¿qué son las “intelectualidades”? ¿Dónde emergen e interactúan hoy en día?

PTC: He tenido la oportunidad, en estos últimos tres años, de estudiar en diferentes zonas de América, la situación de los pueblos indígenas y los representantes de éstos que desde la subalternidad han ido ingresando al debate y la discusión de lo que Ángel Rama denomina *La ciudad letrada*.

Un punto que rescato de estos estudios recientes es el que problematiza la noción de intelectual entre los pueblos indígenas. Hasta ahora, en general, los estudios referidos a éstos no detienen la mirada en la pertinencia o no de esta noción a la hora de etiquetar el trabajo y rol de estos hombres y mujeres indígenas que están escribiendo, investigando y haciendo clases en universidades latinoamericanas.

Las opiniones no son unánimes, no obstante, hay personas y grupos que rechazan esta categoría, por ser una figura occidental que nada tiene que ver con los pueblos indígenas y que más que considerarlos en igualdad de condiciones lo que hacen es profundizar la brecha entre los que dominan y los que no tiene ese poder.

En este escenario, podríamos distinguir los argumentos de ambas sensibilidades por llamarlas de alguna manera. Quienes aceptan el concepto de intelectual indígena creen que éste debe ir de la mano con dos indicaciones mínimas: estudiar, escribir y reflexionar para beneficios de los pueblos y sus organizaciones; además, éstos o éstas debiesen mantener un nexo fluido con sus comunidades de origen y no encerrarse en una oficina de Universidad u otra institución. Quienes rechazan esta categorización son parte del argumento político que denuncia la invisibilización y uniformidad de los sujetos respecto de la matriz cultural hegemónica. Así el debate se abre y los procesos de descolonización se hacen cada vez más parte de los foros y contiendas letradas. Lo interesante y el desafío para nosotros es ir escribiendo nuevas semánticas que permitan dialogar y no cerrar esta posibilidad por imposiciones de unos hacia otros.

JGF: A propósito, ¿qué “emergencia” indígena podemos conceptualizar y debatir el siglo XXI?

PTC: Esta discusión no se ha cerrado a pesar de que esta idea es de los años noventa. En esa década los medios de comunicación, los analistas internacionales y gobiernos fueron poniendo en la mesa la figura de los pueblos indígenas movilizadores por sus derechos, dignidad, territorios, todo. En junio de 1990 en Ecuador, en enero del 1994 en Chiapas y de ahí varios casos más de luchas de pueblos.

En ese contexto se generó una semántica de la mordaza, por llamarla

de alguna manera; es decir, los grupos que observaban y buscaban la forma de controlar y adelantarse a las movilizaciones indígenas y las demandas étnicas, por eso acuñaron el concepto emergencia, como si los pueblos y naciones indígenas en América Latina fueran una novedad, algo reciente, un aspecto que debía comenzar a ser estudiando por las ciencias sociales. De esta forma, el poder y sus agencias apostaron a cooptar los movimientos y a sus líderes. Tiempo atrás entrevisté en Quito a Ariruma Kowii, un poeta y lingüista *kichwa* otavalo, que me decía al respecto: <<el movimiento en cierta forma ha desaparecido por la lógica —decía él— del viático>>, con lo que apunta sus dardos a la relación entre dinero y poder, como forma de dañar, quebrar y desprestigiar la fuerza de los movimientos indígenas.

Ahora sí creo que hay emergencias pero esas las definen los sujetos que están resignificando y leyendo la historia desde sus propios sitios. En ese escenario, los movimientos indígenas, sus líderes y pensadores han ido poniendo en la mesa diferentes problemáticas y prioridades, cruzadas creo yo por el debate sobre autonomía, autodeterminación y descolonización.

Hace poco leí un trabajo del antropólogo mapuche, Enrique Antileo, acerca del pensamiento del Frantz Fanon y las lecturas que se pueden hacer en torno a la causa mapuche o respecto del trabajo racializado en Chile. En Guatemala, la comunidad de estudios mayas, en esta misma línea, apunta al racismo, la explotación laboral racializada, el patriarcado, entre otros temas, destacando Aura Cumes Gladyz Tzul Tzl y Edgar Esquit. El tema de fondo, creo, es de corte epistemológico, un sitio que marca diferencias, distancias y asume nuevas perspectivas. En cuanto a las movilizaciones, los pueblos indígenas han sido encarcelados, reprimidos y sus demandas criminalizadas. Hace poco, Fernando Pairican publicó un libro que hace referencia a esta situación entre los mapuches en Chile. Fernando se refiere a la rebelión del movimiento mapuche en los años de post dictadura. Una rebelión contra las imposiciones coloniales en tiempos republicanos; una rebelión contra los prejuicios, estereotipos y contra la violencia centenaria del Estado contra su pueblo.

JGF: Por último, respecto de la interculturalidad temática que de una u otra forma usted ha trabajado desde su año como profesor en una escuela chilena inserta en comunidades mapuches en el sur del país, ¿qué debates se llevan a cabo hoy entre los pueblos originarios de Chile y la región?

PTC: Mis inicios en la Escuela Tranamil Rulo, en la comuna de Nueva Imperial, junto con comunidades, sin duda, fue el punto donde comencé de

manera muy *amateur* a introducirme en los estudios y debates sobre interculturalidad. En aquellos años la noción de interculturalidad era bastante restringida; en general se refería a traspasar —a los estudiantes— conocimientos occidentales por medio de la matriz mapuche y el *mapudungun*, es decir, asimilación pura y nada de rescate de la sabiduría mapuche o *kimün*, menos reflexión o *rakidüam*. Mis raíces pedagógicas y humanas están en Rulo y creo que esta urgencia por esclarecer la ruta y destino de estas propuestas interculturales ha hecho que no acepte cualquier definición, lineamiento teórico o metodología de trabajo. Creo que esto de la interculturalidad es un tema mayor que no ha explotado aún y sigue siendo un hablar de formas y procedimientos técnicos en el grado de escuelas y liceos, pero no ha despuntado.

Siempre recuerdo a la señora, *papay* le digo yo, Graciela Pilquiñir. Ella me narró su vida y dentro de sus comentarios me decía que los chilenos no les interesan respetar a la gente, a los mapuches y que eso no ha cambiado, me decía ella. Otro amigo, Sergio Tranamil, dirigente de toda una vida en su comunidad, me indicaba lo mismo; me decía que la escuela era importante para leer y escribir, me decía, pero tampoco enseña lo propio, lo de los mapuches reflexionaba este amigo. Otros comuneros cuentan que incluso al llegar a la ciudad fueron agredidos y respondieron a esto. Todo eso me lleva a pensar que el peso del racismo y el discurso nacionalista chileno, en este caso, impide la construcción de alternativas; este discurso marcadamente colonialista pone por delante hoy al desarrollo, al crecimiento, al progreso como banderas de lucha, generando un falso dilema y pulverizando los esfuerzos por construir una sociedad desde otros parámetros políticos, sociales, económicos y culturales. Así la idea de autonomía o autodeterminación de los pueblos son terrorismo puro para las autoridades y la sociedad dominante. Sólo tiene cabida en este marco la interculturalidad funcionalista multicultural y folclorizante.

En Bolivia, un amigo llamado Jorge Viaña ha escrito sobre esto y ha propuesto en contraposición con lo que plantean los estados y sus ministerios de educación y/o cultura, la tesis de la interculturalidad emancipatoria. Creo que es una invitación y como tal hay que conocerla y estudiarla; es loable su esfuerzo.

El problema aquí radica en que las políticas que financias la interculturalidad vienen del estado o de fondos que se relaciona con éste. En este sentido, los esfuerzos desde las bases se ponen cuesta arriba; a través de la autogestión y la prescindencia del estado en estas tareas, las organizaciones hacen un trabajo impecable pero a la vez un <<trabajo de hormiga>>, de bajo impacto demográfico y mediático pero profundamente enriquecedor

para quienes lo experimentan. Entonces esto se torna un dilema y un gran desafío que deben tener —y creo que lo tienen— las organizaciones.

REFLEXIÓN FINAL

Concluimos que los sujetos de origen étnico están demarcado en un sistema colonial interno, sin embargo en la actualidad hay una mayor visibilidad en función a los marcos teóricos de descolonización en el mundo académico, introduciéndose lentamente a la comunidad de forma consistente por medio de las organizaciones sociales y académicas en unión a una transformación intercultural en América Latina y Chile, no obstante se ciñen dentro de lo planteando por Pablo González Casanova en su texto “Colonialismo interno (Una redefinición)” [1971] esta tensión:

“(…) La definición del colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero, del Estado colonizador y, después, del Estado que adquiere una independencia formal, o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal. Los pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado-nación sufren condiciones semejantes a las que los caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: habitan en un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las elites de las etnias dominantes y de las clases que las integran”.

Lo que señala Casanova ha abarcado todos los planos de la sociedad, en manos de dos figuras el opresor-oprimido, este binomio histórico, que se argumenta en las investigaciones del historiador Pedro Canales Tapia en el mundo indígena latinoamericano y chileno nos permite señalar que estas construcciones de conflictos y disputas con la historia y la escritura de esta misma. Ha cimentado nuevos mecanismos de diálogo con el sistema imperante y el Estado a través de la revisión del pasado y los debates que se generan con miembros indígenas que se posicionan en el mundo público interpelando constantemente al sistema que los margina, excluye-incluye dentro de la “emergencia indígena” con nuevos desafíos y expectativas.

REFERENCIAS

Barela, Liliana

- 1998 Charla con Alessandro Portelli. *Revista de Historia Oral, Voces Recobradas* (3): 4-52.

Bengoa, José

- 2000 *La Emergencia indígena en América Latina*. FCE. Santiago de Chile.

Berríos, María

- 2005 Barroco y transculturación la construcción de imágenes subalternas. *Anuario de Escuela de Post grado. Universidad de Chile*: 92.

Cabrera LLancaqueo, José Luis

- 2013 *Machi Mongen Tani Santiago warria mew. Vida de un machi en la ciudad de Santiago*. Fondo de cultura y educación. Santiago de Chile.

Canales Tapia, Pedro

- 1997 Recuerdos de un pasado que no marcha. *Revista Última Década* (7): 1-13.
- 1998 Peyepuyen. Escuelas chilenas en contextos mapuches. *Revista Última Década* (9): 1-15.
- 2010a *Tierra e Historia. Estudios y controversias acerca del pueblo Mapuche en Chile. 1950-2010*. Ediciones Universidad de La Serena. Chile.
- 2010b Etnicidad y lengua. El caso de la comunidad "Huascoaltina Diaguitas", Valle del Tránsito. Región de Atacama, 1990-2010. *Revista lengua y Literatura Mapuche*, (14): 197-203.
- 2012a Huincukl Kimün. Mirando la historia "desde arriba". *Revista de historia social y de las mentalidades*, 16 (2): 107-132.
- 2012b Memoria y voz mapuche en la creación de la historia. *Revista Tiempo histórico* (5): 129-144.
- 2013 Intelectualidad mapuche, problemáticas y desafíos. Conversación con el historiador Mapuche José Mariman. *Revista Cuicuilco*, 20 (56): 223-235.
- 2014a Etnointelectualidades: construcción de "sujetos letrados" en América Latina. 1980-2010. *Revista Alpha*: 189-202.
- 2014b Intelectualidades indígenas en América Latina: debates de descolonización. *Revista Universum*, 29 (2): 49-64.

Canales, Pedro y Carmen Rea

- 2013 *Claro de luz. Descolonización e "Intelectualidades indígenas" en Abya Yala. Siglos XIX-XX*. Ediciones IDEA-USACH. Chile.

González, Pablo

- 1971 Colonialismo interno [Una redefinición], en *Sociología de la explotación*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Buenos Aires, Argentina.