



Chungara, Revista de Antropología Chilena

ISSN: 0716-1182

calogero_santoro@yahoo.com

Universidad de Tarapacá

Chile

Zapata Silva, Claudia

Memoria e historia. El proyecto de una identidad colectiva entre los Aymaras de Chile

Chungara, Revista de Antropología Chilena, vol. 39, núm. 2, diciembre, 2007, pp. 171-183

Universidad de Tarapacá

Arica, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32639202>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

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

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

MEMORIA E HISTORIA. EL PROYECTO DE UNA IDENTIDAD COLECTIVA ENTRE LOS AYMARAS DE CHILE

MEMORY AND HISTORY. THE SEARCH FOR A COLLECTIVE IDENTITY AMONG THE AYMARA IN CHILE

*Claudia Zapata Silva*¹

El surgimiento de una identidad aymara entre la población indígena del norte grande de Chile es un fenómeno reciente, como lo han demostrado algunos investigadores en los últimos años. En este artículo se aborda el vínculo problemático que se establece entre identidad y memoria como parte de este fenómeno nuevo en el que los sujetos involucrados, principalmente aymaras urbanos, sienten la necesidad de articular una memoria representativa de ese colectivo amplio que es el pueblo aymara, planteándose, al mismo tiempo, el desafío de construirla, o como sus promotores sostienen, de “conocerla” y “descubirla”. El análisis tiene como punto de partida las tensiones que cruzan este proyecto y cómo éstas se reflejan en los documentos producidos por distintas organizaciones aymaras a partir de los años noventa. Nuestro interés se concentra en aquello que los sujetos dicen acerca de la memoria aymara (nivel de metamemoria), los esfuerzos desplegados en su construcción y los recursos utilizados en este intento.

Palabras claves: memoria, historia, identidad étnica.

The emergence of an Aymara identity among the indigenous population in the northern part of Chile is a recent phenomenon, as some researchers have shown in the last few years. This paper discusses the difficult link between identity and memory as a part of a new phenomenon, where the concerned individuals, mainly urban Aymara, feel the necessity of articulating a memory that would represent this broad collective group, the Aymara people. At the same time, they assume the challenge to build this memory, or, in their own words, to “know” and “discover” it. The analysis focuses on the tensions that exist in this effort and on the way in which these tensions appear in the writings of different ethnic organizations since the nineties. Our interest centers on what the subjects say about Aymara memory (the level of metamemory), as well as on the efforts they put on its construction, and the resources they use.

Key words: Memory, history, ethnic identity.

... va quedando como una tarea por asumir, en donde las organizaciones que acudan puedan tener realmente un encuentro colectivo, puedan encontrarse con otras comunidades y reconocerse formando parte de un mismo pueblo, falta producir la fortaleza colectiva que da el saberse formando parte de una familia mayor como lo es el pueblo aymara (Asociación Indígena Aymar Marka 2000:25).

La memoria es un componente indispensable de la identidad, un recurso del que puede llegar a depender su permanencia en el tiempo. En el caso particular de las identidades étnicas, el recuerdo, o al menos la posibilidad de éste, es un ejercicio central en un tipo de identidad colectiva donde su

manejo permite encontrar fundamentos en el pasado. El caso de los aymaras de la Región de Tarapacá y la Región de Antofagasta es relevante por lo problemático que se presenta este vínculo entre identidad y memoria, lo que se debe, en parte, a un proceso de etnificación reciente y contradictorio (aquel que dio y da origen a un nuevo sujeto: el indígena aymara), esto significa que la asociación entre identidad y memoria no es espontánea ni se encuentra resuelta por la necesidad que tiene la una de la otra. Sin embargo, la memoria colectiva aparece como un deseo permanente entre quienes hoy adscriben a la identidad aymara, un proyecto en ciernes que ha tenido algunos logros pero también múltiples obstáculos por el carácter conflictuado de su proceso identitario. En el plano teórico este hecho es relevante pues coloca de

¹ Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. Ignacio Carrera Pinto 1025, Ñuñoa, Santiago. clzapata@uchile.cl

manifiesto el carácter construido de la memoria, la importancia de los sujetos involucrados y su voluntad de imaginarse en el presente y en el pasado como un colectivo.

Durante las últimas décadas, los aymaras han desarrollado una discursividad que tiene como destinatarios principales a la sociedad regional y a la misma población aymara, cuyo punto de partida es un lugar de enunciación donde se valora positivamente la diferencia cultural. En una cantidad importante de documentos producidos por distintas organizaciones, la existencia de una memoria aymara (temporal y temáticamente articulada) no es cuestionada, pero hay ocasiones en que se reconoce la dificultad para dar cuenta de sus contenidos, cediendo a la realidad de su débil existencia y abriendo fisuras que permiten a algunos iniciar conscientemente la tarea de proveerse de un recurso que haría posible consolidar su propia identidad y extenderla hacia quienes no se identifican aún como aymaras. Desde estas tensiones es que proponemos el análisis de “la memoria aymara”, a partir de dos asociaciones que nos parecen importantes: la primera de ellas es, como se dijo, entre identidad y memoria; la segunda es aquella que establecemos entre historia (como disciplina del conocimiento) y memoria, surgida de los intentos por concretar ese proyecto de identidad colectiva. Se ha seguido este proceso a partir de documentos elaborados por distintas organizaciones durante los años noventa y al inicio de la década actual, a través de los cuales es posible dar cuenta de esfuerzos dispersos animados por el deseo de representar a ese colectivo. Lo que se presenta en las siguientes páginas es una reflexión sobre el sentido que adquiere el pasado entre estos sujetos, cómo es rememorado y el contexto en que es posible y se hace necesario.

La Identidad Aymara

El trabajo de memoria¹ realizado por quienes adscriben a una identidad aymara tiene entre sus metas la elaboración de un relato representativo de este sujeto, señalado como un colectivo histórico y más políticamente como el “pueblo aymara”². Esta autodenominación constituye una clave de acceso a uno de los procesos históricos más recientes que ha protagonizado una parte de esta población indígena, me refiero a la construcción de una identidad general aymara durante los últi-

mos veinte años, un período de profundas transformaciones en el plano económico, social y cultural. Señalo este contexto de manera apresurada para precisar que este sujeto coexiste con otras formas de vivir y asumir una diferencia insistentemente señalada por la sociedad regional, frente a la cual la identidad aymara aparece como una de las respuestas posibles, pero que no ha sido la única (existe también la posibilidad del blanqueamiento de la cual hablan González y Gavilán 1990), por lo tanto, no es posible incluir al conjunto de esta población indígena en ella. También es necesario considerar el carácter todavía restringido de esta identidad étnica, la que a pesar de haber experimentado una expansión notable durante la década pasada (Gundermann 2000) está lejos de ser el fenómeno masivo que sus promotores buscan. Su génesis se encuentra en el espacio urbano, donde reside en la actualidad la abrumadora mayoría de los aymaras, y uno de sus rasgos más sobresalientes es que contrasta con aquella identidad local vinculada al poblado rural, la misma que reprodujeron los migrantes en la ciudad en sus primeras experiencias de organización en este espacio (CONADI 2001)³. La identidad aymara traspasa estos límites geográficos y parentales en la búsqueda de aquellos elementos compartidos que permiten la construcción de una comunidad más amplia⁴. Ambas adscripciones coexisten hoy, en una relación que no es tan fluida pero que de todas maneras se da al interior de una dinámica organizacional promovida desde la década pasada por la política indígena de la Concertación de Partidos por la Democracia.

La población indígena de Tarapacá y Antofagasta no se restó a los cambios de un período que se abrió hacia 1950 y que se caracterizó por el desarrollo comercial e industrial de las ciudades costeras, hecho que trajo consigo la llegada de población proveniente de otras regiones, con el consecuente crecimiento demográfico de estas ciudades (Tudela 2002:11). La población aymara se involucró activamente en estos cambios (Grebe 1986), en una apuesta que les significó transformaciones de envergadura producto de su participación en el mercado regional. La masiva migración hacia la costa y el rápido abandono de los poblados rurales ubicados en la precordillera, constituye una de sus experiencias más relevantes, un movimiento complejo que no ha implicado necesariamente una salida sin retorno,

como lo demuestra el fenómeno de las residencias simultáneas y los nexos que se mantienen con las comunidades de origen (Gundermann 2002). Ha sido este desplazamiento y el acceso a niveles superiores de educación lo que permitió el surgimiento de una élite aymara compuesta por dirigentes con formación profesional que ha sido clave en la construcción de esta identidad general aymara. A grandes rasgos, el discurso de esta élite instala la cultura como el núcleo de su argumentación y busca el reconocimiento político del colectivo humano que la detenta, sin excluir conceptos como integración y ciudadanía, pero desplazados de su acepción liberal clásica al plantear como demanda central el derecho a la diferencia. Los contenidos de este discurso son de gran importancia para los propósitos de este trabajo, entre los que destacamos conceptos como tradición (aymara y andina), comunidad y cosmovisión, que les permiten establecer límites entre la cultura aymara y la sociedad nacional, en un momento histórico en que esa diferencia cultural, al menos en los términos tradicionales que aparece planteada, no es tan radical como aquella que existió en siglos anteriores.

¿Cuál es la memoria que se puede concebir a partir de estas experiencias históricas? ¿Cuál es el contenido que se le puede otorgar y los recursos de los cuales disponen para elaborarla? Como se analizará en el tercer punto, no es un tema resuelto sino un proyecto incipiente que ha tomado varias direcciones. Pero antes de eso, es oportuno pronunciarse brevemente sobre el contexto nacional que ha favorecido el discurso de la diferencia y la manifestación pública de las identidades étnicas.

Memoria, Transición a la Democracia y Política Indígena

Los años noventa y aquellos que dieron inicio a la década actual constituyen el corte temporal de la producción discursiva considerada en este artículo. El momento político de entonces significó condiciones de producción distintas a aquellas en que se desarrolló su primera etapa, pues los años ochenta habían sido los de la represión, el ajuste estructural de la economía y la movilización de distintos actores sociales que por aquellos días se jugaban el retorno a la democracia. Con la llegada de ésta, ese proceso en el que se articulaba un

movimiento aymara se entronca con la acción del Estado, que por primera vez acepta e incluso promueve la adscripción étnica.

La apertura democrática inauguró el tema de la memoria como discusión pública, pero su abordaje se encontró limitado por lo que Lechner y Güell (1999) denominaron “presentismo”, temporalidad en la que insistió la coalición gobernante como una forma de eludir un pasado reciente altamente conflictivo, en alusión a la dictadura y la represión militar⁵. En este contexto, la política indígena introduce una variante interesante, pues la ley que fue aprobada en octubre de 1993 asume la existencia de sujetos con identidad étnica y contempla recursos para extender este tipo de identificación a través de programas diseñados e implementados por la CONADI, en cuyos documentos este objetivo aparece mencionado directamente con conceptos como re-etnificación o etnogénesis⁶. El hecho de que identidad y memoria sean fenómenos que establecen una relación dialéctica introduce la variante señalada, pues se convoca a una parte de la población a “recordar”, ya sean sus antepasados, las costumbres tradicionales y el proceso de organización reciente. Algunos documentos de la CONADI son elocuentes sobre este punto:

Esperamos que sea de utilidad a aquellos que fueron protagonistas, así como a aquellos que sólo hoy despiertan hacia una identidad indígena aymara y desean conocer los hechos del pasado reciente que influye de manera determinante en el presente y delinea el futuro con esperanza. Sin querer ser romántico o idealista, pero en esta ocasión es importante recordar un refrán histórico: **Un pueblo para proyectarse en el futuro requiere reflejarse en su pasado** [el destacado corresponde al texto original] (CONADI 2001:9).

Esto alcanzó su punto más alto con la creación de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, convocada por el Presidente Ricardo Lagos durante el año 2001, en la que se invitó a los grupos indígenas, en conjunto con otros actores de la sociedad civil, a explorar en la historia y presentar al país un relato propio de ésta que permita la incorporación de sus voces a una historia nacional que las silenció durante dos siglos (el artículo

1º del Decreto que creó la Comisión contiene esta demanda del Ejecutivo).

Este proceso, del que sólo hemos señalado los hitos más recientes, se sustenta en el consenso de que existe una deuda histórica por parte de la sociedad chilena con los grupos indígenas, la que fue asumida por el Estado desde el inicio de la transición. Esto ha determinado interferencias que exigen ser consideradas en el análisis de la dinámica organizacional de los aymaras, pues una consecuencia fue la pérdida de autonomía de un movimiento que se encontraba dando sus primeros pasos a fines de los ochenta, como lo ha sostenido Gundermann (2000) al hablar de un movimiento social trunco. Al respecto, es interesante observar que las propias organizaciones, a través de sus documentos, manifiestan la convicción de pertenecer a un movimiento aymara durante este período y, de manera más amplia, de formar parte del movimiento indígena en Chile, lo que indica aquella convergencia con la política indígena sugerida más arriba, pues en los mismos documentos de la CONADI-Subdirección Norte aparece este rótulo, a partir de una definición de movimiento social que fue la que manejó el actual bloque oficialista hasta su instalación en el gobierno, caracterizado por el ordenamiento de la representación social y su existencia al amparo de la legislación vigente. La posición que aquí se asume es que durante los últimos catorce años no estamos frente a un movimiento social sino a un proceso de organización en condiciones políticas distintas, que a grandes rasgos sigue las directrices gubernamentales, de las que han surgido una serie de organizaciones y se han legalizado otras bajo las figuras contempladas en la Ley Indígena (asociaciones y comunidades). El tipo de organización que se ha promovido desde entonces es la confluencia de todas estas unidades en un gran referente que actúe como vocero de todos los aymaras, se trata del Consejo Nacional Aymara (CNA), surgido en 1997 durante la realización del II Congreso Nacional Aymara. Tanto su conformación como su legitimación forman parte de los objetivos de la Subdirección Norte de CONADI, organismo que ha dirigido el proceso, incentivando la realización de congresos nacionales (1996, 1997, 1999, 2002), asambleas locales (2001) y asambleas territoriales (1999, 2000, 2001)⁷.

De lo anterior se concluye que la articulación de una memoria coherente con esta identidad étnica

tiene vínculos con la etnificación que está siendo impulsada desde esferas oficiales. Sin embargo, y quisiera ser clara en este punto, esto no significa el control total sobre sus contenidos, que no responda a una necesidad de los sujetos involucrados o que no represente sus propias experiencias históricas.

El Proyecto de una Memoria Aymara

La memoria constituye una posibilidad de consolidación para esta identidad en proceso de expansión, pues la provee de temporalidad (Ricoeur 2003:111), de sustento histórico y porque puede llegar a actuar como un lazo de cohesión social al contener implícita la idea de una comunidad de recuerdos. En este caso, se trataría de una comunidad consciente de su diferencia cultural, lo que significa revertir la tendencia predominante durante el período republicano de una integración por la vía de la asimilación. Esta tendencia aparece en el discurso de sus líderes como la gran responsable de una crisis de identidad en la cual coinciden la mayoría de las organizaciones:

Tanto es así, que actualmente hablan su lengua materna las personas mayores de 50 años, y los niños menores de 10 años en un 90% entienden la lengua, pero no la hablan. Todo lo anterior produce una pérdida de la identidad cultural, no sólo para los aymaras, sino también para la cultura del país. Producto de todo esto un 90% de los aymaras, no se consideran como tales, sino como chilenos (Mamani 1998:1-2).

Este tipo de diagnósticos determinan la necesidad de construir aquella comunidad de recuerdos. Este concepto de construcción indica un enfoque relacional y situado históricamente de fenómenos sociales como la identidad y la memoria, algo que recalamos sobre todo en relación con esta última, pues al hablar de memoria no estamos suponiendo un recuerdo literal o una aprehensión total del pasado, lo que cognitivamente es imposible tanto a nivel individual como colectivo (Jelin 2002; Ricoeur 2003). Por el contrario, nos referimos a una construcción selectiva en la que el recuerdo es apenas uno de sus componentes, utilizado en la articulación de una totalidad

que adquiere sentido en el tiempo presente, por lo tanto, ni el recuerdo particular ni la totalidad narrativa a la cual se integra son acciones ingenuas. En este sentido, el concepto de rememoración que trabaja Paul Ricoeur es útil en la medida que introduce temporalidad al acto de recordar, entendiéndolo como una invocación hecha desde el presente (Ricoeur 2003:83).

Una identidad étnica como la aymara, que se sustenta en la diferencia cultural y que busca explicaciones a su desventaja social, tiene el desafío de fundamentarse en el pasado. Esto explica que surja un compromiso con éste, lo que marca una ruptura con períodos anteriores en que el pasado no tenía la importancia política de hoy, o más aún, se buscaba apartarlo porque obstaculizaba un proyecto de integración indiferenciada a la sociedad chilena (Gundermann 2003). Es frecuente que en las referencias a ese pasado se hable de identidad, de cultura andina y de memoria, pero sin profundizar demasiado en los contenidos de cada una de estas categorías, asumiéndolas como pre-existentes. Ello refleja el carácter primordial de estos discursos, en los que la cultura y la identidad (se establece una correspondencia entre ambas) aparecen como una estructura externa a los sujetos que a su vez los determina. Por ejemplo, Cornelio Chipana, en un artículo de 1986, sostiene que la identidad aymara es profunda, de larga data y cuya existencia no queda en entredicho con la opción por la integración que ha seguido una parte importante de esta población, el problema pasa a ser entonces su descubrimiento y su recuperación:

El conjunto de estos antecedentes delinean una identidad histórica aymara que muchas veces parece inexistente e incluso contradictoria, parcializada, entrecortada, sin embargo ella tiene su proceso propio, pero falta que se escriba. Entonces, no se dudará de su existencia, ni del profundo contenido de ella... (Chipana 1986:253).

Esto nos coloca frente a una construcción discursiva de enorme importancia por la búsqueda de sentidos que se propone, pero también por las fisuras que presenta y que nos conectan con un proceso poco consolidado, pues inevitablemente llega el momento en que la imposibilidad de dar cuenta de los contenidos de esa memoria aymara, unido a la crisis de identidad que asumieron hace

ya bastante tiempo, los lleva a iniciar la tarea de ampliar esta identidad étnica, proyecto en el que la construcción de una memoria colectiva (otorgando contenido a aquello que ya consideran existente) juega un rol fundamental no sólo para quienes no han “descubierto” su ser aymara, sino también para quienes ya se han asumido como tales. Es un ejemplo claro donde la memoria aparece al servicio de la identidad, movilizadora en la reivindicación de esta última, objetivo que ha motivado a los actores que lideran el proceso, productores o promotores de memoria (Candau 2001 [1998]; Jelin 2002) que en este caso son los dirigentes políticos y los líderes sociales de organizaciones surgidas principalmente en las ciudades, muchos de ellos profesionales y también jóvenes que están cursando estudios superiores⁸.

El panorama que agobia a las organizaciones las hace reconocer lo problemático que resulta hablar de una identidad y de una memoria colectiva aymara, incluso entre quienes adscriben a ella, pues existe un consenso muy precario sobre sus contenidos. Esto nos obliga a situar el análisis en el nivel de lo que estas organizaciones dicen acerca de la memoria (“metamemoria” siguiendo a Candau) y de las acciones que desarrollan para materializar el proyecto de una memoria colectiva. Me refiero a iniciativas que no necesariamente se encuentran articuladas, lo que se explica principalmente por los desencuentros que han surgido entre las organizaciones, agudizados desde fines de los años noventa y cuya máxima expresión es la crisis de legitimidad que afecta al Consejo Nacional Aymara. Esta crisis parece ser la consecuencia de un problema más profundo: la distancia que existe entre la élite de dirigentes y las organizaciones de base, expresada en disidencias que cada vez son más públicas, como las que han manifestado algunos jóvenes y que han tenido como corolario el surgimiento de nuevas organizaciones (la Coordinadora Kollasuyu, entre otras). En las próximas páginas se analiza la dirección que han seguido algunas de estas iniciativas a partir de categorías como narración, temporalidad y espacialidad, todas ellas cruzadas por la relación que sus propios actores han establecido entre memoria e historia.

Memoria e Historia

La narración constituye una dimensión del fenómeno mnemónico en que los sujetos desplie-

gan la capacidad de narrarse a sí mismos. En el caso indígena esto es más relevante aún, pues se trata de un sector de la población que durante la mayor parte de su trayectoria, desde la conquista europea, ha sido hablado por otros o, en el mejor de los casos, informante de otros⁹. Los aymaras de Chile han seguido la tendencia continental de movimientos indígenas que han buscado, con bastante éxito, modificar esta situación. En este contexto más amplio se debe entender la instalación de los aymaras en el espacio público, especialmente el regional, con un discurso propio. La pregunta que nos surge es cómo se configura este relato de sí mismos y qué lugar ocupa el pasado en él. La respuesta debe partir por aclarar que no existe un gran relato que pudiera cumplir la función de una historia oficial aymara, sino fragmentos que circulan y se repiten (a veces de manera de textual), en los que destaca un ordenamiento cronológico del pasado, el intento por establecer continuidad con él y una pretensión de fidelidad animada por la idea de contar una versión propia. ¿Cuáles son las características y componentes de estos relatos? A continuación destaco aquellos que me parecen más relevantes:

1. El mundo aymara

El principio narrativo de los aymaras como un todo armónico es posible por un concepto de cultura entendida como estructura permanente y cohesionada, que involucra al conjunto de esta población independientemente de sus opciones identitarias. Se recurre aquí a conceptos utilizados en distintas disciplinas tales como matriz cultural, cosmovisión y especialmente cultura andina, de la que la aymara forma parte. Cornelio Chipana, en el artículo ya citado, suscribe el concepto de civilización andina y la teoría de la complementariedad ecológica que se debe a John Murra (Chipana 1986:252). De manera menos matizada, los documentos aymaras de este período repiten con insistencia un párrafo titulado “principios permanentes de la sociedad andina” que contiene una visión idealizada de este concepto matriz:

Nuestra visión de vida se sustenta en la grandiosidad y la simplicidad de nuestra Pachamama (madre tierra) y nuestro Tata Inti (Sol), concebida como un mundo

cíclico y holístico; de contradicciones no antagónicas sino complementarias; de la reciprocidad, del dar para recibir; de la producción agroecológica; de la vida en comunidades perennes, profundamente respetuosos de nuestros Jirilis (ancestros), la relación complementaria del Chacha-Warmi (Hombre/Mujer) y de nuestros valores éticos y morales sublimes de nuestra rica cultura (Consejo Nacional Aymara 1997a, 1997b).

El carácter holístico de estos relatos refleja el contacto prolongado con los discursos sobre los aymaras, principalmente el que desarrolló la sociedad regional, despectivo como ya se ha dicho pero igualmente abarcador, pues supone a los aymaras en una totalidad coherente, un factor que para González y Gavilán (1990) ha sido gravitante en los discursos aymaras, en los que se han apropiado de esa totalidad pero revirtiendo sus contenidos negativos, otorgados ahora a la totalidad “chileno-occidental” (un ejemplo reciente es el Informe Final del Sub Grupo Pueblo Aymara en la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, del año 2003).

2. Temporalidad

En estas narraciones coexisten varias temporalidades: el tiempo presente donde se ubican las demandas de reconocimiento; el tiempo de la estadía en las zonas rurales (el momento anterior a la migración); y la larga duración que les permite entenderse como una comunidad histórica. Nos detendremos en esta última por las implicancias que tiene para la elaboración misma de estos relatos. En efecto, estos discursos aymaras se inscriben en una temporalidad que trasciende las generaciones, remontándose a períodos remotos como lo deja entrever la frase que habla de un pueblo milenario, cuyo desarrollo social y político se vio interrumpido por la conquista española (Mamani 1998). Recurrimos nuevamente a Cornelio Chipana:

Históricamente la población aymará es parte de la civilización andina, que ha atravesado diferentes estadios culturales. Los desarrollos locales y regionales convergen a través del tiempo hasta conformar la

federación de los pueblos del TAWANTINSUYU. Estado políticamente dividido en cuatro suyus (regiones): ANTISUYU, KUNTISUYU, CHINCHASUYU y KULLASUYU, gobernados por autoridades representativas [las mayúsculas corresponden al texto original] (Chipana 1986:252).

Párrafos como éste muestran el conocimiento por parte de la élite aymara de antecedentes históricos que han sido el resultado de investigaciones realizadas por disciplinas como la etnohistoria, la arqueología y la antropología¹⁰. Esto implica, a nuestro juicio, un doble movimiento de dependencia y apropiación de ese tipo de conocimiento, de hecho, la larga duración, como señala Paul Ricoeur, es una construcción de la historiografía pues se trata de un tiempo imposible de ser recordado en su integridad por la mente humana (Ricoeur 2003:243). Constatamos así un primer cruce con la historia y con otras disciplinas que tienen como objeto de estudio a las sociedades indígenas. La intención de trazar una trayectoria prolongada los obliga a mirar más allá de una memoria generacional que se revela insuficiente para tales fines, a pesar de que suele reivindicarse como un conocimiento propio y por lo mismo más auténtico. La Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato trasladó a un espacio más público estas desconexiones, de las que se hace cargo el Informe Final del Sub Grupo Pueblo Aymara, elaborado en enero del 2003, donde manifiestan su impotencia por tener que recurrir al conocimiento académico debido a la carencia de recursos propios para elaborar una visión aymara de la historia. De ahí el esfuerzo por complementar el relato con testimonios de ancianos que viven en los pueblos rurales, como una forma de autorizar esta idea de lo propio, dando lugar y estatus al conocimiento que se encuentra depositado en las generaciones anteriores, del que reconocen estar desconectados, motivo por el que se han propuesto recuperarlo: “Mucha de nuestra sabiduría antigua reposa en el cerebro de nuestros padres o abuelos y queremos rescatarla antes que la Pachamama se los lleve” (Asociación Indígena Aymar Marka 2000:16).

Una organización de jóvenes universitarios como la Asociación de Estudiantes de Pueblos Originarios (AESPO) ha transformado este objetivo en una búsqueda incansable a través de viajes

a los poblados de los que provienen ellos o sus padres. A esto se suma la organización de encuentros en la Universidad de Tarapacá, entre ellos el “Primer Encuentro con Nuestros Abuelos”, al que fueron invitados ancianos de comunas como Putre, Camiña, Pozo Almonte y Colchane, para compartir sus conocimientos con los estudiantes aymaras. Pero la poca probabilidad de que estas personas puedan dar cuenta de esa temporalidad milenaria y de fundamentar la existencia del pueblo aymara, en el sentido político del término (es en ellos donde predomina aquella identidad localista), llevó a estos jóvenes a complementar este tipo de actividades con los “Talleres Culturales”, a los que asistieron, en calidad de expositores, dirigentes legitimados como conocedores de la historia y la cultura aymara, entre ellos Sergio Plate-ro, Cornelio Chipana, Teodoro Marka y Alejandro Supanta (AESPO 2002:5).

3. Espacialidad

El área geocultural andina es la referencia más amplia de la identidad aymara, pero no es la única. El espacio rural ocupa un lugar privilegiado y a él se dirigen la mayoría de las referencias afectivas. El poblado y la comunidad aparecen aquí como lo propio, aunque la existencia del presente transcurra en otros lugares, principalmente las ciudades de Iquique, Arica y Antofagasta, los que no son referidos como lugares de memoria, siguiendo el concepto que propuso Pierre Nora en 1984 (citado en Ricoeur 2003), sino todo lo contrario: como lugares de olvido: “La población andina no tiene cabal conciencia de su identidad, sobre todo los aymaras urbanos, quienes por haber nacido en la ciudad ya no se identifican con sus raíces ancestrales” (Consejo Nacional Aymara 1999:58). En los documentos de organizaciones como Aymar Marka, se asume ese presente urbano y se valora la adaptación de los aymaras a las grandes ciudades, pero la mayor parte del texto es ocupado en una descripción minuciosa de aquello que dejaron: el altiplano, los valles y la pampa, componentes de un paisaje andino que no se conforman solamente con narrar, sino de mostrar a los lectores a través de fotografías que complementan el texto escrito.

La comunidad es el anclaje histórico y geográfico por excelencia de esta memoria, a ella se refieren la totalidad de los documentos aymaras, en los

que aparece como el lugar de la cultura, las raíces y los ancestros. La AESPO ha desarrollado una experiencia interesante en este sentido, pues ha concentrado gran parte de sus esfuerzos en establecer contacto con las comunidades rurales. Se trata de una organización creada en 1999 e integrada por jóvenes que representan aquella brecha generacional de la que habla Patricio Tudela (2002:17, 21), aquella que abrió la escolarización, la educación superior y la vida urbana permanente, experiencias en las que construyeron su identidad aymara y andina (que no estaba presente en la cotidianeidad de sus padres y abuelos). A pesar de esta distancia, se da en ellos un fenómeno derivado de esa misma identidad: un compromiso con el pasado que incluye el intento por componer los lazos rotos con las generaciones anteriores y los lugares que ellos habitan, con el objetivo de:

...fortalecer nuestra identidad y compromiso con nuestras comunidades, por tal motivo volvemos a los pueblos que a muchos nos vieron nacer, y que por un motivo u otro nos tuvimos que ir a la ciudad, por eso, creyendo que ya es hora de recuperar toda nuestra historia y tradiciones, realizamos trabajos comunitarios en los pueblos de CAQUENA y GUALLATIRE, por lo cual nos sentimos muy orgullosos y contentos de poder acercarnos un poco a nuestra gente, el compartir y aprender de ellos, a la vez nos hicieron sentir que ellos están ahí y que nos necesitan [las mayúsculas corresponden al texto original] (AESPO 2002:8).

Esta intención se materializa en trabajos voluntarios y operativos para prestar servicios en estas localidades, a los que se integran profesionales y autoridades municipales. Uno de sus aspectos más relevantes es que constituye una forma de retorno, de carácter momentáneo pero que les permite satisfacer la necesidad afectiva de contacto. Este retorno fugaz tiene antecedentes en las primeras experiencias organizativas de los aymaras en las ciudades, pues los Centros de Hijos de Pueblos, que proliferaron durante los años sesenta, tenían como principal actividad el apoyo a sus poblados de origen. Pero la experiencia de la AESPO indica un movimiento distinto, pues la dimensión altruista se complementa con otra que tiene

como destinatarios a los propios miembros de la organización, quienes buscan fortalecer su propia identidad aymara, como ellos se han encargado de precisarlo en los boletines que publican.

¿Qué ocurre con la memoria nacional en la que la Región de Tarapacá ocupa un lugar preponderante? No parece existir contradicción entre ésta y la memoria aymara, por lo menos en los niveles más elevados de su dirigencia, lo que debe entenderse en el marco de una estrategia política de larga data desarrollada por esta población indígena que consiste en la negociación con las autoridades políticas (Gundermann 2000:38, 39), que en la actualidad se expresa en la lucha por el reconocimiento político al interior de la estructura del Estado (Mamani 1998:2). Así se explica la presencia de dirigentes aymaras en ceremonias que celebran los hitos de la memoria nacional (oficial), como la parada militar en Santiago o acompañando a las autoridades del gobierno central al lugar donde se encuentran los restos de La Esmeralda en la ciudad de Iquique. Pero a la vez, y sin grandes conflictos de por medio, existen referentes que trascienden el espacio temporal y geográfico de la nación chilena, como se desprende de las referencias al Tawantinsuyu y la reproducción de símbolos como la Cruz de Chacana, a través de la cual expresan una temporalidad y una territorialidad que desdibuja los límites nacionales que cruzan el cono sur de América. Este tipo de identificaciones permite que en la actualidad existan organizaciones como la Coordinadora Kollasuyu, integrada por jóvenes aymaras, quechuas, coyas, atacameños y diaguitas¹¹. Por su parte, la Asociación Indígena Aymar Marka también ha recurrido a estos símbolos y no sólo de manera escrita, sino escenificándolos en sus encuentros culturales:

Este Primer Encuentro se realizó en el cabecal sur del Ex Aeropuerto Cavancha, allí se levantó un pueblo andino, basado en la cruz del sur de chacana, figura geométrica que es utilizada como símbolo 'ordenador' de los conceptos matemáticos religiosos en el mundo andino (Asociación Indígena Aymar Marka 2000:16).

4. La historia

El entronque con la historia, en tanto disciplina del conocimiento, no se remite a los recursos

narrativos ni a la aspiración de una historia aymara de larga duración. Es más profunda aún, pues llega a los procedimientos mismos que utiliza esta disciplina para construir conocimiento. La constatación de este cruce requiere establecer tanto las diferencias como las similitudes entre memoria e historia: desde la filosofía, Paul Ricoeur aboga por la autonomía del conocimiento histórico respecto del fenómeno mnemónico (Ricoeur 2003:178), una idea que profundiza el antropólogo Joël Candau al señalar que uno de los objetivos de la historia es alejarse del pasado, tomando una distancia (para algunos crítica, para otros objetiva) que le permita dar cuenta de la verdad acerca de lo ocurrido, mientras que la memoria busca fusionarse con el pasado y establecer continuidad con él (Candau 2001 [1998]:127). De este modo, aunque ambas se dan a la tarea de representar lo ausente, tanto los destinatarios como la circulación y los mecanismos de legitimación de uno y otro relato son distintos. En la historia, esa legitimidad se encuentra condicionada por las reglas del campo intelectual (opinión de la comunidad disciplinaria, de los lectores especializados, acceso a las editoriales, etc.). Sin embargo, aunque las diferencias son abundantes, no es posible establecer una oposición radical, de hecho, se pueden constatar desplazamientos entre una y otra por este objetivo común de representar el pasado, por ejemplo, ambas recurren a las nociones de huella y testimonio, aunque con usos distintos (Ricoeur 2003:238).

En los trabajos de memoria que desarrollan las organizaciones aymaras se da un desplazamiento hacia la historia por esa instalación en la larga duración de la cual se habló anteriormente, a la que debe agregarse la búsqueda por asimilarse al conocimiento histórico, tanto a sus reglas disciplinarias como a sus mecanismos de legitimación¹². Esta pretensión permite explicar el énfasis en la escritura, en la búsqueda de huellas y su clasificación en archivos, prácticas que en conjunto dan cuenta de un deseo por satisfacer criterios disciplinarios, principalmente el de prueba documental (reunida por sí mismos) que permite sustentar una verdad aymara. La escritura ocupa un lugar relevante en la construcción de este tipo de memoria, sin negar con ello que existe toda una dimensión oral que se desarrolla en los talleres, reuniones, encuentros, asambleas y trabajos comunitarios, sin embargo, es la escritura la que se impone como su soporte central, lo que se demuestra en la acción reiterada de emitir publi-

caciones de distinto tipo (folletos, boletines e incluso libros). Además, tenemos que junto a la memoria del pueblo aymara (en el nivel que hemos indicado: el de un relato articulado en torno a la idea de memoria colectiva) se trabaja por sistematizar la memoria de cada organización, aspirando a un circuito más amplio que el de sus integrantes. Aymar Marka establece de manera clara esta relación entre escritura, fijación y conservación: “El poder tener un documento, Memoria Histórica del Encuentro Nuestras Raíces, nace en la idea de poder preservar por escrito la historia de la participación indígena en este Encuentro” (Asociación Indígena Aymar Marka 2000:6). El título del libro que editó esta organización durante el año 2000 y que contó con el patrocinio del Gobierno Regional y de la CONADI, es sugerente: *Memoria Histórica. Encuentro Internacional de la Cultura Andina “Nuestras Raíces” 1992-1999*, resultado de un proyecto que tenía como propósito sistematizar la experiencia de los seis encuentros internacionales realizados durante ese período y reunirla en un libro que circule como material de consulta. Esta pretensión de llegar a un público más amplio tiene origen en el objetivo de potenciar los procesos de etnogénesis en las zonas urbanas (lo mismo que busca la AES-PO con sus charlas en los establecimientos secundarios). También pesa el objetivo de mostrarse en una región que desarrolló su historia de espaldas a la población indígena (González 1997):

En lo que estábamos de acuerdo era en la comprobación que todo lo andino había que mostrarlos, que existía un desconocimiento de lo nuestro, existía incluso la sensación que los mismos aymaras escondían su cultura, había temor porque los vieran vestidos con sus ropas, que supieran de su artesanía, que conocieran y menos que probaran su comida típica (Asociación Indígena Aymar Marka 2000:16).

El camino para llegar a esta publicación fue largo y estuvo precedido por un trabajo de acopio de documentos que permitió el engrosamiento del archivo que ya poseía Aymar Marka, al que se sumaron testimonios (entrevistas transcritas), fotografías y artículos de prensa, producto de un trabajo de hemeroteca. Esta acumulación de material rebasa el documento final, permitiendo la creación de un archivo integrado por una variedad de huellas

y testimonios, entendidos como los vestigios materiales de aquellos encuentros culturales realizados durante la década pasada. El estrecho vínculo de este archivo con una organización étnica le da un sentido distinto al que posee el archivo historiográfico, que se caracteriza por contener documentos disímiles que pueden ser contrastados unos con otros, situación que claramente no afecta al archivo de Aymar Marka, donde se da una coherencia argumentativa –por lo menos en la fase narrativa que representa el libro– que no permite observar ningún tipo de cuestionamiento al objeto de todo el trabajo que son los encuentros culturales, para los cuales todos los testimonios recopilados son favorables, tanto las entrevistas como los artículos de prensa de la época, anulando la posibilidad de contraposición que identifica al ejercicio historiográfico (o al menos de aquel que pretenda ser riguroso).

Diferencias como éstas no permiten hablar de historia en un sentido disciplinario, pero sí de su utilización para componer este tipo de memoria. El peso de tales recursos da pie para sostener el carácter moderno de estos proyectos de memoria, marcados por la escritura (que permite la idea misma de archivo), la huella, el testimonio y la aspiración de llegar a un relato de secuencia cronológica. Son aspectos que caracterizan los distintos trabajos de la memoria aymara y que los distancia de aquella memoria localista que transcurre en la oralidad y en las redes parentales. Su dinámica nos conduce, finalmente, hacia los promotores de esta memoria, cuya experiencia de vida permite entender la elección de tales procedimientos, nos referimos a la vida urbana, a la educación formal y a su inserción en la sociedad nacional. La consideración de estos factores permite explicar la paradoja de una memoria moderna que se propone retratar una cultura radicalmente opuesta a lo moderno-occidental, dejando entrever la complejidad de la sociedad aymara contemporánea.

Reflexiones Finales

Una de las funciones más relevantes de la memoria es crear anclajes temporales y espaciales a la identidad, permitiéndole a ésta el control sobre el pasado y la legitimación de su existencia. Tales posibilidades no han sido ignoradas por los indígenas del norte de Chile, por lo menos entre quienes han dado vida a una identidad aymara

durante las dos últimas décadas, un fenómeno reciente cuyo telón de fondo han sido las transformaciones regionales que se iniciaron a mediados del siglo XX y que han tenido enorme impacto en la sociedad indígena del Norte Grande, cuya respuesta ha sido una adaptación que remeció las bases de su organización tradicional.

Frente a estas transformaciones, el surgimiento de una identidad étnica aparece como un esfuerzo por construir una comunidad más amplia, unida por lazos históricos y culturales que es colocada por sobre los cambios, las rupturas y la diversidad de espacios que hoy habitan los aymaras. Esto se expresa en la proliferación de organizaciones étnicas desde mediados de los años ochenta y especialmente en los noventa, la mayoría de ellas urbanas. La producción discursiva de este período refleja el carácter reciente y todavía inestable de esta identidad, una situación de la que sus propios actores están conscientes. La lucidez respecto al carácter todavía restringido de esta identidad los hace ver en la memoria un recurso que permitiría consolidarla y extenderla hacia aquella población indígena que todavía no se autorreconoce como aymara. Una voluntad que coincide a partir de 1990 con la del sector oficialista y desde 1993 con una política indígena que promueve la constitución de sujetos con identidad étnica. Se trata, entonces, de una memoria frágil, cuya aspiración a una totalidad narrativa no logra ocultar su dispersión de contenidos, lo que refleja una cohesión social débil, que puede ser explicada a partir de varios factores, entre ellos, las deficiencias de la élite emprendedora en su socialización y la opción seguida por ésta de trabajar desde y con la institucionalidad, lo que durante este período le restó una parte importante de sus recursos humanos (Gundermann 2000).

Los trabajos de memoria de este período transcurren en una diversidad de acciones cuya dimensión narrativa muestra la intención por abarcar, desde la parcialidad que cada una representa, al conjunto de los aymaras. El proyecto de memoria colectiva que aquí hemos señalado como fragmentario representa la heterogeneidad y las tensiones existentes al interior de esa comunidad aymara. Esto no significa que se trate de un impulso carente de directrices generales, entre ellas y como se dijo, el deseo de construir un *nosotros* aymara y la aspiración de configurar un relato que les permita dar cuenta por sí mismos de esa totalidad. Es una memoria estrechamente vinculada con la disciplina de

la historia, conservando diferencias con ella pero con desplazamientos que le permiten acceder a recursos narrativos y metodológicos. Conceptos como archivo, documento, testimonio y huella dan cuenta de estos desplazamientos hacia una disciplina que forma parte de la experiencia de vida de sus promotores en lugares como la ciudad y la escuela. Esto permite establecer el carácter moderno de la memoria aymara, condición que sin embargo no logra ocultar su ubicación conflictiva en la cultural regional y nacional, espacios donde se debaten actualmente por obtener el reconocimiento político y poder expresar aquella diferencia de la que se sienten portadores.

Agradecimientos: A Lucía Stecher, quien tradujo el resumen al inglés. A Olga Ruiz y José Luis Martínez por los valiosos comentarios que hicieron a la primera versión de este artículo. A Hans Gundermann, quien facilitó la mayoría de los documentos aquí citados. También a las entidades que financian mis investigaciones: el Departamento de Investigación de la Universidad de Chile (Proyecto DI SOS 05/05-02) y CONICYT, institución de la cual soy becaria. Por último, se agradece también el trabajo de los evaluadores que permitió clarificar varios de los planteamientos que se proponen en este artículo.

Referencias Citadas

- Anderson, B.
1991 [1983] *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el Origen y la Difusión del Nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, México D.F.
- AESPO (Asociación de Estudiantes de Pueblos Originarios)
2002 *Pachaqhantati* (Nuevo amanecer - Nuevos tiempos). 1:1-18.
- Asociación Indígena Aymar Marka
2000 *Memoria Histórica. Encuentro Internacional de la Cultura Andina "Nuestras Raíces" 1992-1999*. Asociación Indígena Urbana Aymar Marka, Iquique.
- Bello, A.
1997 Etnodesarrollo y políticas públicas. En *Pueblos Indígenas. Educación y Desarrollo*, editado por A. Bello, A. Willson, S. González y P. Marimán, pp. 5-56. CEM, IEI, Universidad de La Frontera, Santiago.
- Briones, C.
1998 *La Alteridad del "Cuarto Mundo". Una Deconstrucción Antropológica de la Diferencia*. Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- Candau, J.
2001 [1998] *Memoria e Identidad*. Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- Chipana, C.
1986 La identidad étnica de los aymarás en Arica. *Chungara* 16-17:251-261.
- Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, Secretaría Ejecutiva.
2001 *Decreto Supremo*, N° 19, 18 de enero.
2003 Informe Final Preliminar. Sub Grupo de Trabajo Pueblo Aymara, Grupo de Trabajo Pueblos Indígenas del Norte. Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, Arica.
- CONADI, Subdirección Norte.
2001 *Sistematización del Movimiento Social Aymara, Provincias de Arica y Parinacota. Período 1960-2000*. CONADI, Arica.
2003 *Plan Director Área de Desarrollo Indígena Jiwasa Oraje*. Programa de Apoyo a la Constitución y Funcionamiento del Consejo Directivo del ADI Jiwasa Oraje. CONADI, Iquique.
- Consejo Nacional Aymara (CNA)
1997a *Estrategia de Desarrollo Aymara (El Camino para una Vida Mejor de los Aymaras)*. CNA, Iquique, mayo.
1997b *Plan Estratégico de Desarrollo Aymara Ratificado*. CNA, Iquique, mayo.
1999 Informe Final del III Congreso Nacional Aymara. CNA, Iquique, 16 y 17 de octubre.
2001 *Planes y Objetivos del Consejo Nacional Aymara de la Provincia de Iquique. Operación año 2000-2001*. CNA, Iquique.
- González, H.
1997 Apuntes sobre el tema de la identidad cultural en la Región de Tarapacá. *Estudios Atacameños* 13:27-45.
- González, H. y V. Gavilán.
1990 Cultura e identidad étnica entre los aymaras chilenos. *Chungara* 24-25:145-158.
- Grebe, M.E.
1986 Migración, identidad y cultura aymará: Puntos de vista del actor. *Chungara* 16-17:205-223.
- Gundermann, H.
2000 Las organizaciones étnicas y el discurso de la identidad en el norte de Chile, 1980-2000. *Estudios Atacameños* 19:75-91.
2002 *Sociedad Aymara y Procesos de Modernización Durante la Segunda Mitad del Siglo XX*. Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, Grupo de Trabajo Pueblos Indígenas del Norte, Sub Grupo de Trabajo Pueblo Aymara. Arica.
2003 Las poblaciones indígenas andinas de Chile y la experiencia de la ciudadanía. En *Mapuches y Aymaras. El Debate en Torno al Reconocimiento y los Derechos Ciudadanos*, editado por H. Gundermann, R. Foerster y J. Vergara, pp. 19-104, RIL, Santiago.
- Jelin, E.
2002 *Los Trabajos de la Memoria*. Siglo XXI, Madrid.
- Lechner, N. y P. Güell.
1999 Construcción social de las memorias en la transición chilena. En *La Caja de Pandora. El Retorno de la Transición Chilena*, editado por A. Menéndez-Carrión y A. Joignant, pp. 185-210. Planeta/Ariel, Santiago.

- Mamani, G.
1998 Educación y Lengua Aymara en el Norte de Chile. (30 julio). http://www.puebloindio.org/ONU_info/info98/GTP198_aymarka.htm (15 octubre 2004).
- Moulian, T.
2002 [1997] *Chile Actual. Anatomía de un Mito*. LOM, Santiago.
- Ricoeur, P.
2003 *La Memoria, la Historia y el Olvido*. Editorial Trotta, Madrid.
- Said, E.
1996 [1993] *Cultura e Imperialismo*. Editorial Anagrama, Barcelona.
- Tudela, P.
2002 *El Estado y la Sociedad Chilena ante los Aymaras de Tarapacá (1era Región de Chile): Factores y Consecuencias de su Integración entre 1930-1973*. Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, Grupo de Trabajo Pueblos Indígenas del Norte, Sub Grupo de Trabajo Pueblo Aymara. Arica.
- Zapata, C.
2005 Atacameños y aymaras. El desafío de la verdad histórica. *Estudios Atacameños* 27:169-187.
2006 Los intelectuales indígenas y la representación. Una aproximación a la escritura de José Ancán Jara y Silvia Rivera Cusicanqui. *Revista de Historia Indígena* 9:51-84.

Notas

- ¹ Sigo el concepto que propone Elizabeth Jelin (2002) para referirse a la memoria como una construcción hecha desde el presente, atendiendo a las necesidades de éste.
- ² La construcción de memoria es un hecho social que puede adquirir múltiples formas, dependiendo del contexto cultural y político en que ésta se produzca. El presente artículo aborda una de esas formas, estrechamente relacionada con los sujetos que la promueven, con su experiencia de vida (urbanización, acceso a distintos niveles de educación formal, etc.) y con el contexto regional y nacional que se abre hacia 1990. Esto nos remite a un proyecto de memoria en tanto relato articulado (oral y escrito) que se erige como condición de una identidad reciente, en el que la movilización política de los lazos primordiales juegan un rol fundamental en la relación que se desea establecer con la sociedad mayor (regional y nacional) y fundamentalmente con el Estado (Briones 1998:145). De ahí la importancia que aquí se otorga a la dimensión narrativa (el cómo representarse), y dentro de ella la exploración en el pasado con el objetivo de dignificar el presente de sujetos que se visualizan como un colectivo portador de una diferencia que se desea reivindicar. La importancia de estas narrativas en estos procesos de resistencia y reformulación de los lazos de dominación por parte de grupos ideológicamente inferiorizados a partir de su condición cultural es trabajada lúcidamente por el crítico palestino Edward Said (1996 [1993] especialmente el capítulo III).
- ³ CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena).
- ⁴ El concepto de comunidad imaginada, tan recurrido desde que fue propuesto por Benedict Anderson en 1991 [1983], manifiesta aquí su pertinencia, pues la existencia de una cultura no determina, necesariamente, la existencia de una identidad étnica. Para el caso aymara, ya en 1990 Héctor González y Vivian Gavilán problematizaron la relación entre cultura e identidad al señalar la heterogeneidad de esa cultura y al situar los sistemas étnicos en marcos históricos. Por lo tanto, este trabajo se sustenta en un enfoque relacional de etnicidad, sin perder de vista el problema del poder y de las relaciones asimétricas en que la etnicidad se reproduce y reformula, como lo hace la antropóloga argentina Claudia Briones cuando vincula la etnicidad con los procesos de construcción de hegemonía, de ahí que la defina como "...una construcción sociohistórica de *alteridad* que, lejos de tener peso propio e inmutable o de ser un factor puramente instrumental, se va transformando de maneras no arbitrarias en y a través de procesos de construcción de hegemonía cultural" (Briones 1998:138).
- ⁵ No obstante, Norbert Lechner y Pedro Güell (1999) tampoco comulgaron con la tesis de Tomás Moulian sobre una política permanente de olvido (Moulian 2002 [1997]).
- ⁶ Se pueden referir varios documentos de la Subdirección Norte de CONADI o patrocinados por ésta, entre ellos, los que fueron elaborados en el marco del Programa de Gestión Social para el período 2000-2005, que busca fortalecer los procesos de organización a través de asesorías y capacitación. También los que surgieron del Programa de Apoyo a la Constitución y Funcionamiento del Consejo Directivo del Área de Desarrollo Indígena Jiwasa Oraje (CONADI 2003).
- ⁷ A pesar de estos esfuerzos, el objetivo no se ha cumplido y en la actualidad ese intento de centralización está en crisis. Entre los motivos se pueden mencionar el bajo compromiso de sus dirigentes y el sesgo autoritario que asumió el CNA (Consejo Nacional Aymara) desde su creación, cuando se planteó como la (única) voz del pueblo aymara.
- ⁸ Los documentos que conforman nuestro *corpus* corresponden en su mayoría a organizaciones aymaras urbanas, lo que explica el predominio de una forma de enunciación colectiva. Escasamente se diversifican con otros tipos de enunciación, como, por ejemplo, aquel en que aparece un autor hablando desde una subjetividad personal (como sí ocurre con otro tipo de documentos que son minoritarios en este *corpus*, me refiero a aquellos firmados por Cornelio Chipana y Gumercindo Mamani). Por lo tanto, son documentos que no dan cuenta de las trayectorias individuales de los sujetos que los producen, aunque sí asumen identificaciones generales, como es el caso de las organizaciones de estudiantes universitarios. Sin embargo, existen investigaciones que nos orientan sobre las características de estos jóvenes, como aquella realizada por el Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera sobre indígenas y educación, donde se señala la tendencia de los jóvenes aymaras a elegir carreras que pertenecen mayoritariamente a tres áreas: educa-

ción, tecnología y administración, y comercio (Bello 1997:41). De estos datos se concluye que gran parte de los aymaras que han tenido acceso a la educación superior no desarrollan de manera profesional disciplinas que han monopolizado la representación cultural de sus colectivos indígenas, como es el caso de la historia, la antropología y la arqueología, al menos hasta ahora, lo que no significa que desconozcan los nudos discursivos de tales representaciones y seleccionen de ellas aquellos conceptos y postulados pertinentes a su proyecto identitario, un punto que se desarrollará en el cuarto apartado de este artículo.

⁹ Desarrollo este tema con mayor profundidad en dos trabajos anteriores (Zapata 2005, 2006).

¹⁰ Me refiero al conocimiento instalado, aquel que ya forma parte del acervo de estas disciplinas y de manera más general a conceptos proveídos por la academia. Sin embargo, y producto de un proyecto identitario que busca un posicionamiento político en el espacio público, estos documentos no abordan los debates recientes en cada una de estas

disciplinas, precisamente porque su interés no es obtener un espacio en ellas (al menos entre las organizaciones), de ahí que no sea exigible a líderes y dirigentes un conocimiento actualizado y profundo de tales debates (lo que no significa cancelar las discusiones que sobre este punto puedan ocurrir en el futuro y que podrían contribuir a su propia dinámica organizacional), pues la relación que ellos establecen entre memoria e historia no es simétrica, ya que la segunda aparece claramente subordinada a la primera.

¹¹ Diario La Estrella de Arica, "Piden renuncia de subdirector de Conadi", 6 de octubre de 2003.

¹² Es pertinente aclarar que en este artículo, y por el caso particular que se analiza, nos detenemos en el desplazamiento que se da desde la memoria hacia la historia. Sin embargo y como el lector se estará preguntando, también existen desplazamientos en el sentido contrario. No reconocerlo sería concebir a esta disciplina como un área pura del conocimiento, negando su uso y abuso en proyectos políticos de distinto tipo.