

Intelectuales indígenas, escritura de la historia y epistemes nativas: *El Kakanchic* de los Quilmes en Argentina

Manuel Fontenla

 <https://orcid.org/0009-0005-6658-5042>

Universidad Nacional de Catamarca

manuruzo@gmail.com

RESUMEN

El artículo analiza algunas claves epistémicas en la manera en que los intelectuales indígenas diaguitas abordan la escritura de la historia. Estas escrituras, ponen en juego, por un lado, la identidad étnica propia del intelectual indígena y la pregunta por el sujeto y el lugar de enunciación desde el cual se construye su posicionamiento epistémico-político. Por otro lado, plantean un proyecto de crítica y descolonización de la historia, en la medida en que sus escritos proponen una confrontación directa y abierta con las versiones hegemónicas (coloniales) de la historia. Desde estas dos dimensiones, nos interesa reflexionar sobre la posibilidad de que estas escrituras configuran una episteme nativa para la reescritura y relectura de la historia indígena.

Palabras clave: Intelectuales indígenas, Escritura de la historia, Epistemes nativas, Diaguitas, Quilmes

Indigenous Intellectuals, History Writing and Native Epistemes: *The Kakanchic* of the Quilmes in Argentina

ABSTRACT

The following article aims to analyze some epistemic keys in the way in which indigenous Diaguita intellectuals approach the writing of history. These writings put into play, on the one hand, the ethnic identity of the indigenous intellectual and the question about the subject and the place of enunciation from which his epistemic-political positioning is constructed. On the other hand, they propose a project of criticism and decolonization of history, to the extent that their writings propose a direct and open confrontation with the hegemonic (colonial) versions of history. From these



two dimensions, we are interested in reflecting on the possibility that these writings configure a native episteme for the rewriting and rereading of indigenous history.

Keywords: Indigenous intellectuals, Writing of history, Native epistemes, Diaguitas, Quilmes

INTRODUCCIÓN

El artículo se propone analizar algunas claves epistémicas en la manera en que los intelectuales indígenas diaguitas abordan la escritura de la historia. Estas escrituras ponen en juego, por un lado, la identidad étnica propia del intelectual indígena y la pregunta por el sujeto y el lugar de enunciación desde el cual se construye su *posicionamiento epistémico-político*. Por otro lado, desarrollan un proyecto de crítica y descolonización de la historia, en la medida en que sus escritos plantean una confrontación directa y abierta con las versiones hegemónicas (coloniales) de la historia. Desde estas dos dimensiones, nos interesa reflexionar sobre la posibilidad de que estas escrituras configuran una episteme nativa para la reescritura y relectura de la historia indígena.

Para realizar este análisis, recorreremos primero algunas discusiones sobre la figura del intelectual indígena y su inserción en el campo de la historia profesional y académica. Luego, nos detendremos en el caso particular de los testimonios y propuestas elaboradas en el libro *Kakanchic. Pájaro de las tormentas* (2011), para finalizar con una recuperación y reflexión en torno a la posibilidad de una episteme nativa.

En 2011, a partir de un trabajo conjunto entre comunidades indígenas diaguitas e investigadores universitarios salteños, se publicó en Argentina: *Kakanchic: pájaro de las tormentas. La resistencia del pueblo Quilmes*, un libro-experiencia, libro-memoria, libro-reencuentro de voces, cuya lectura no puede menos que emocionar. El libro es resultado de un trabajo colectivo, una coproducción entre la Universidad Nacional de Salta, el colectivo indígena El Rescoldo, y la participación de intelectuales indígenas, investigadores indígenas y comuneros

Quilmes, destacando las reflexiones de Francisco Chaile¹, Adriana Zaffaroni², Javier Lajo³ y Gerardo Choque⁴.

El libro contiene tres capítulos, cada uno con un enfoque particular y una temática específica. El primero, titulado «El memoricidio diaguita», aborda una crítica a la historia hegemónica nacional y local sobre los pueblos indígenas en el noroeste argentino. Un recorrido histórico desde la época preincaica hasta el presente donde se recorren algunos hitos fundamentales para desmitificar las visiones blancas, colonizadoras y nacionalistas sobre el pasado indígena en Argentina.

El segundo capítulo, titulado «La vuelta de los comuneros quilmes», recorre las trayectorias de los intelectuales indígenas Francisco Chaile y Gerardo Choque, dos comuneros diaguitas considerados referentes y sabios por su larga historia de lucha por los derechos indígenas, la defensa cultural y la reapropiación territorial. Este capítulo presenta extensos fragmentos de entrevistas realizados por el colectivo El Rescoldo, especialmente por jóvenes indígenas estudiantes universitarios.

Finalmente, el tercer capítulo, titulado «La Ciudad Sagrada de Quilmes», relata el proceso por el cual el sitio arqueológico Ruinas de Quilmes, administrado durante más de cincuenta años por el Estado provincial y distintas universidades, fue recuperado por la comunidad diaguita de Quilmes y renombrado como «Ciudad Sagrada». El proceso implicó instancias legales, cortes de ruta, asambleas y tomas en el sitio mismo. Luego de una larga lucha de más de diez años, finalmente se le otorgó la concesión y administración a las comunidades diaguitas locales.

¹ Comunero diaguita. Cacique de la Comunidad India Quilmes, con más de 35 años de lucha como dirigente de la resistencia indígena.

² Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Directora del Centro de Investigación de Lenguas, Educación y Culturas Indígenas de la Universidad Nacional de Salta, Argentina. Investigadora, docente de la Facultad de Humanidades de la UNAS, autora de numerosas publicaciones. Asume su raíz cultural indígena por parte de su abuela materna Antonia Ramírez Tehuelche, quién fuera negada como madre en la partida de nacimiento de su hija expedita por el Estado argentino.

³ Comunero del pueblo Puquina en las alturas de Arequipa, Perú (1951-2021). Lic. en Economía y Doctor en Filosofía. Fue dirigente indígena, docente de la Universidad Global de Cuzco, Perú. Investigador y autor del libro *Qhapaq Ñan, la Ruta Inka de Sabiduría* (2006) y numerosas publicaciones orientadas a la construcción del pensamiento político y la cultura indígena.

⁴ Cofundador del colectivo El Rescoldo y miembro del Centro de Investigación de Lenguas, Educación y Culturas Indígenas de la UNAS. Militante de la resistencia cultural indígena. Asume su raíz cultural diaguita por parte de su abuelo paterno, Adolfo Choque, trabajador minero, oriundo de Cachi, Valles Calchaquíes.

Acorde a los objetivos de este artículo, recuperaremos solo los aspectos de este libro que nos permitan reflexionar sobre las nociones de intelectual indígena y de episteme nativa, ambos focalizados sobre la escritura de la historia.

TRAYECTORIAS EN TENSIÓN: LO POLÍTICO, LO ACADÉMICO Y LO BIOGRÁFICO

En una de las obras centrales sobre los intelectuales indígenas de América Latina, la historiadora chilena Claudia Zapata Silva (2015) señala que debemos comprender la figura del intelectual indígena, primero como una novedad, y segundo, en el contexto de las transformaciones sociales operadas en los últimos 50 años, en las cuales se ha profundizado y complejizado el vínculo entre sociedades indígenas y sociedades nacionales. En sus propias palabras:

Los intelectuales indígenas emergen a partir de estas transformaciones, rupturas y adaptaciones a espacios geográficos y sociales distintos a los de la comunidad y del grupo social homogéneo. Por lo tanto, su vínculo con los procesos nacionales y continentales constituye el punto de partida para cualquier análisis (Zapata Silva, 2007, p. 71).

En una dirección similar, se inscribe el balance que realiza la intelectual indígena mapuche (argentina) Lorena Cañuqueo, para quien, «la tematización e investigación sobre la figura del ‘Intelectual indígena’ son muy recientes, razón por la cual son muy escasas las publicaciones referidas al tema; sobre todo en la Argentina» (2018, p. 71).

La presentación de este panorama es importante para comprender los aspectos que atraviesan al análisis propuesto. La novedad que representa el fenómeno de *intelectuales indígenas* formados en academias y espacios institucionales pone en tensión no solo la figura misma del intelectual indígena y sus colectivos, sino que implica importantes reflexiones sobre el tipo de políticas públicas educativas y de universidades que se construyen en la actualidad. Es decir, las discusiones sobre la figura del intelectual indígena se desarrollan en el contexto de una discusión esencial para la época sobre el carácter intercultural de la educación y de nuestras sociedades.

Una primera idea para acercarse a la comprensión de la figura del intelectual indígena es la de trayectoria. Esta, puede comprenderse en dos líneas. Por un lado, la idea de trayectoria político-ideológica en espacios de militancia lucha y organización indígena; y, por otro lado, la idea de trayectoria en espacios

institucionales y académicos. Es sumamente importante señalar que ambas trayectorias son consideradas como espacios de producción de conocimiento. Las largas trayectorias de militancia y organización no son opuestas o distintas a un momento «teórico» o institucional. En ambos tipos de trayectorias se producen conocimientos, saberes, cultura, identidad, lengua y cosmovisión. Separar esas trayectorias desde una mirada disciplinar o academicista, señalando una como más política-práctica y otra más teórico-académica, es un error que no permite comprender la riqueza y complejidad de las trayectorias de los intelectuales indígenas. Esto tampoco niega que ambas trayectorias presentan diferencias y similitudes. En el caso de la trayectoria académica, se trata de un particular sujeto/a indígena cuya trayectoria está marcada por el paso a través de instituciones de educación superior y por una formación disciplinar principalmente en el ámbito de las ciencias sociales. Estos intelectuales indígenas son caracterizados a grandes rasgos por una identificación explícita con un colectivo, y por un tipo de intervención en el espacio público emplazada en la escritura. Para Zapata Silva, lo determinante es que estos intelectuales producen discurso desde una disciplina del conocimiento, y desde ella se sitúan en el espacio público, en tanto autor, con nombre y apellido, lo que indica su pertenencia al campo intelectual configurado con la modernidad (Bourdieu). Además, por mucho que su escritura coloque en el primer plano el compromiso político, su forma se atiene a las reglas y los mecanismos de legitimación de su disciplina (Zapata Silva, 2015, p. 299).

Cañuqueo también recupera la idea de trayectoria como noción central para pensarse en su autoetnografía como intelectual mapuche, destacando los espacios de militancia, como una forma de relación con el pasado donde «leer, entender y discutir el marco teórico creado por nuestros antecesores inmediatos durante las décadas de los ochenta y noventa nos permitió poner en valor a lxs militantes mapuche y a sus producciones» (2018, p. 64). Las trayectorias mapuche, señala Cañuqueo, no solo arraigaban en un modo de vida «ancestral» que había que recuperar, sino que también debían incluir nuestras propias realidades y la de las personas con las que nos sentíamos cercanas (2018, p. 65).

Para Mariana Paladino y Laura Zapata, coordinadoras de un dossier dedicado a los intelectuales indígenas en América Latina, lo importante no es una definición exhaustiva de qué es un intelectual indígena, sino el hecho de que «hoy podemos decir [...] que los/as ‘intelectuales indígenas académicos’, los/as ‘investigadores/as indígenas’; los/as ‘intelectuales indígenas profesionalizados’ están construyéndose un lugar propio al interior de las ciencias sociales» (2018, p. 26). Incluso,

ese lugar propio tiene como característica central cuestionar las definiciones esencialistas de «lo indígena», ya sea como intelectual, militante o historiador.

Estas autoras, como otras destacadas en la temática —Cusicanqui, Briones o Segato—, insisten en que señalar la existencia de intelectuales indígenas o de epistemes nativas no implica plantear una diferencia cultural radical entre «mundo occidental» y «mundo indígena», sino más bien situar las diferencias culturales existentes en relación con unas configuraciones históricas de poder donde la diferencia cultural se reinscribe como desigualdad social. Al tiempo que combate el esencialismo, esta mirada permite analizar los espacios de interacción e interrelación entre «mundo indígena» y «mundo occidental». En esta dirección, Zapata Silva muestra que muchas de las producciones de los intelectuales indígenas, buscan justamente acercarse a los parámetros de las disciplinas occidentales y a las maneras del campo intelectual latinoamericano, para discutir en su propio seno la colonialidad del saber/poder.

Es necesario e importante apuntar que la negativa a definir una «pureza cultural», o una diferencia inconmensurable, no contradice la búsqueda de una episteme nativa. En las posturas que se recorren aquí, los/as autores toman posición sobre lo que significa una perspectiva «nativa», al mismo tiempo que niegan las miradas esencialistas. En esta clave, ya en la década de 1980, el destacado intelectual mexicano Bonfil Batalla señalaba de manera pionera en su texto *Historias que no son todavía historia* que la *historia india* de los pueblos indios reclama, ante todo:

Un punto de vista indio [...] un compromiso de tomar como problema principal del quehacer histórico, la historia del pueblo indio. Es un cambio de óptica que permite hacer central lo que hasta ahora ha sido excéntrico y marginal; importa asumir al pueblo indio como la entidad historiable y echar mano de las otras historias (las historias de «los otros», los no indios) en tanto sean pertinentes para ayudar a explicar la historia india [...] esta tarea mostrará que no hubo rompimiento ni cancelación de la historia india como resultado de la invasión europea (2005, p. 241).

Ya en aquella época, Batalla marcaba que la producción historiográfica profesional y establecida no había dado muchas respuestas todavía, no obstante, «el silencio [estaba] siendo poblado con las voces de los propios historiadores indios» (2005, p. 241). Si bien esa situación ha cambiado, aún hoy en Argentina los historiadores e intelectuales indígenas siguen ocupando un lugar marginal en la producción académica. Por eso, lo que destaca en la noción de intelectual indígena

que aquí proponemos es su inserción como un intelectual «profesional» con relación a espacios académicos e institucionales de producción de conocimiento.

En esta línea, las trayectorias de estos intelectuales se plasman en características de su escritura histórica. Esto se nota especialmente en el carácter situado de su posicionamiento como «un tipo de conocimiento que es individual en primera instancia, pero que aspira a la representación de un colectivo histórico que ha sido subordinado, que busca incidir en la sociedad mayor y promover cambios en ella» (Zapata Silva, 2015, p. 301). Incluso, cuando su «apoyo a la causa no les impide dirigir críticas hacia quienes la representan, lo que provoca debate y controversia en el seno de los propios movimientos indígenas» (Zapata Silva, 2015, p. 300). Es decir, el posicionamiento político-histórico, si bien aparece mayoritariamente ligado a la historia colectiva del pueblo o la comunidad indígena, no implica que desaparezca o se subordine la propia trayectoria y las propias tensiones del campo académico.

El hecho de que la trayectoria de estos intelectuales indígenas esté caracterizada por un tránsito en instituciones educativas cuya historia se hunde en la genealogía colonial de los Estados nación no está exento de paradojas. En Argentina son prácticamente nulos los espacios de enseñanza de la historia indígena desde una perspectiva crítica de la historia colonial. Por ello, tal como denuncia la mayoría de estos intelectuales, el Estado nación y sus modelos educativos han impulsado e impuesto los mayores proyectos coloniales de integración, entendidos como negación-asimilación. El acceso a la educación superior y la especialización profesional constituiría, en esos términos, el extremo de la integración para los indígenas.

Con una preocupación similar, Cañuqueo cuestiona que «en nuestro paso por la academia lxs mapuche nos terminaríamos ‘awinkando’ [...] ser académicx/mapuche/activista son caminos que elegimos recorrer y que se encuentran habilitados para nosotrxs y no de lugares de enunciación fijos» (2018, p. 67). Como decíamos anteriormente, la trayectoria de «intelectual indígena» no fija una posición o identidad, sino que refiere a desplazamientos entre lugares que se conectan en una trama de sentidos, resignificando arte, teoría, política y reflexión sin entenderlos como campos estables de saberes.

Por ejemplo, en una de las entrevistas que recupera *Kakanchic*, el comunero diaguita Sergio Condori, relata este recuerdo:

Cuando estaba en la Facultad de Filosofía y Letras me voy a inscribir en una materia y la profesora esta me pide el documento y me dice: «Ah usted es Condori. ¿Usted es de los Valles verdad?». Le digo: «No, no soy de los valles, soy nacido y criado en la ciudad de Manantiales».

«Yo sé que los Condori son de todo el Valle, de Santa María, de Colalao, hasta incluso en la historia han sido trasladados hasta Trancas». «Ajá» exclamó. Yo no sabía de qué me hablaba porque obviamente no he conocido nada de la historia nuestra. Y entre discusiones me dice: «Mire usted está renegando de su apellido, usted reniega de su pasado. Lo entiendo porque aquí en este caso nadie le ha enseñado nada de su historia. Sepa bien que el apellido suyo es un apellido importante como todos, pero dentro de todo, usted tiene que sentirse orgulloso de su apellido». «¿Por qué?», le dije. «Porque su apellido ha nacido aquí en este continente [...] investigue la historia. Le voy a dar algunos libros. Vaya buscando su identidad y sépase bien que Condori... hay muchos Condori que han sido, en la historia, caciques tanto en Bolivia, en Perú y en Educador». Me quedé pensando, digo: «¿Yo, indio?» Pensaba: que me dirá esta señora. Y empiezo esa investigación que ha sido un proceso muy paulatino, muy lento. Empecé y empecé a encontrar Cunturi. ¿Qué era Cunturi? Proviene de Kúntur y Kúntur es cóndor, y ahí, con mi hermano más grande es que discutimos cuando yo renegaba de mi apellido (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 129).

Este es el caso de algunas de las trayectorias recuperadas en *Kakanchic*, a partir de la combinación de intelectuales que provienen de espacios de militancia y más tarde confluyen o articulan con espacios académicos; y de manera contraria, intelectuales que a partir de su tránsito por espacios académicos (principalmente la Universidad Nacional, pública y gratuita) se vinculan a espacios de militancia política y territorial indígena.

El Rescoldo⁵, colectivo cultural, académico y territorial que realizó las entrevistas publicadas en *Kakanchic*, está integrado por docentes universitarios, por importantes referentes políticos de las comunidades diaguítas, como el histórico Cacique Francisco «Pancho» Chaile, y principalmente por jóvenes estudiantes universitarios, que a partir de su tránsito por la universidad han podido reconectar y relacionarse con sus identidades étnicas.

Pancho Chaile ha tenido una larguísima trayectoria política en organizaciones indígenas. A inicios de la década de 1970, colaboró en la organización de la Federación Indígena de los Valles Calchaquíes, en 1973 participó del Primer Parlamento de los Valles «Juan Calchaquí», y en 1975, con apenas 22 años, pero ya convertido en un referente, viajó a Canadá para el Primer Congreso Mundial de Pueblos Indígenas. Luego, con el golpe de Estado cívico-militar llamado «Proceso de Reorganización Nacional» (1976-1983), Chaile, como muchos otros militantes, sufrió años de cárcel, persecución y refugio. No obstante, con

⁵ Para una historia de El Rescoldo, véase Zaffaroni (2020).

la vuelta de la democracia, Pancho, retomó su actividad política territorial en los Valles Calchaquíes. De su largo caminar, Chaile nos señala dos características centrales para la configuración de esta idea de intelectual indígena. Dice Pancho:

No quiero hablar de mí, yo no soy yo, yo soy parte de la comunidad, represento ante ustedes la voz de todos los comuneros, todos juntos, cada uno con lo suyo es un pedacito de la memoria del pueblo Quilme (Chaile, 2011, p. 112).

Como ven, yo no he tenido vida privada, como dicen. Mi vida es la comunidad. En la vida ¡andao mucho y lindo (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 120).

Este tipo de reflexiones se encuentra en todos los testimonios de los comuneros quilmes, poniendo el acento en la trayectoria que camina desde lo personal hacia lo colectivo y comunitario. Sin embargo, cuando nos detenemos en el papel de los intelectuales indígenas, como historiadores, o en su vínculo con la escritura de la historia, aparecen tensiones entre lo biográfico y lo comunitario. Como historiadores indígenas no pueden obviar el hecho de que esta disciplina ha jugado un rol fundamental en la imposición de un dominio ideológico sobre sus colectivos. Esto da por resultado una escritura que, sin dejar de lado los parámetros historiográficos, aparece altamente conflictuada sobre todo en relación con aquellos aspectos que les impiden establecer vínculos con las luchas étnicas del presente. Esto los lleva a protagonizar un combate más pequeño, pero no menos importante, que consiste en el intento por descolonizar su propio ámbito de conocimiento (Zapata Silva, 2007, p. 176). Sobre esta tensión y la posibilidad de la descolonización de la historia nos detendremos en el próximo apartado.

EPISTEME NATIVA, MUNDOS PROPIOS Y CRITICA COLONIAL

En la década de 1980, en el ya citado *Historias que no son todavía historia* se menciona que la *historia india* de los pueblos indios reclamaba, ante todo «un punto de vista indio». Desde esa época hasta el presente, diversos autores han continuado debatiendo y problematizando, qué significa ese «punto de vista indio». Aquí intentaremos mostrar que ese punto de vista «propio» puede ser comprendido, más allá de un posicionamiento identitario e ideológico, como un posicionamiento epistémico sobre la manera de producir conocimientos.

Para ello, recuperaremos algunas definiciones o caracterizaciones de lo que significa una «episteme nativa». Una primera definición la encontramos en *Intelectuales indígenas de América Latina* de Zapata Silva. Allí la autora afirma que

la emergencia de estos intelectuales significa la llegada de sujetos indígenas a un espacio de construcción y disputa ideológica, donde no son pocos los que se abocan a formular interpretaciones de la historia de su grupo, que se confrontan a otras actualmente hegemónicas o en crisis:

Este punto de vista es lo que en esta investigación he denominado «lo propio», con la complejidad de que en su elaboración concurren los más distintos elementos: experiencia colectiva, experiencia individual, formación disciplinaria y sus distintos recursos metodológicos y teóricos (Zapata Silva, 2015, p. 310).

La construcción del posicionamiento, que busca disputar las versiones hegemónicas de la historia, se hace no solo cuestionando el sentido ideológico de la historia, sus valoraciones y desenlaces, sino criticando las categorías coloniales, las construcciones temporales, el archivo y los testimonios. En algunos casos a partir de una intervención a textos canónicos y en otros a partir de nuevas historias antes marginadas o silenciadas.

En esta dirección, señalamos tres aspectos que se pueden encontrar en estas escrituras históricas, y que conforman una noción básica de episteme nativa. En primer lugar, en la escritura de los intelectuales-historiadores indígenas, la recuperación del pasado se inscribe en un proyecto político mayor que consiste en la «restitución de un mundo propio». En segundo lugar, la recuperación del pasado no se vincula a hechos específicos, acontecimientos o aspectos culturales particulares (un mito, una lucha, un ritual, etc.), sino a la idea de autonomía para narrar. Tercero, estos dos movimientos implican una fuerte crítica a los conocimientos hegemónicos y las historias oficiales.

Imaginar el pasado que no fue

Para comprender el primer aspecto de la episteme nativa (que el pasado se pone al servicio de un proyecto político mayor), podemos abordar el concepto de «utopía retrospectiva». En el clásico, *México Profundo* (1987), Bonfil Batalla afirma la importancia de comprender correctamente la idea de utopía retrospectiva. Por un lado, el autor señala, en los textos de la nueva historia india que comienzan a conocerse, que se presenta con frecuencia una imagen de la sociedad precolonial que fácilmente puede calificarse de «idealizada» y, en consecuencia, «falsa». Se la reivindica como una sociedad perfecta, mucho más avanzada y justa de lo que la historia oficial (la que escribe el dominador) ha querido jamás admitir (Bonfil Batalla, 2005, p. 236).

Pero, inmediatamente aclara que esta «idealización» —que abarca tanto los aspectos tecnológicos y científicos como los sociales, políticos y éticos de aquellas sociedades— cumple tres funciones importantes para los pueblos indígenas de hoy. Primero establece un punto de oposición a partir del cual se debe realizar la crítica de las concepciones oficiales, pretendidamente «científicas», acerca de la historia y la sociedad precolonial. Segundo, profundiza la crítica de la colonización al afirmar que su verdadera esencia fue la destrucción de una historia del bien, perfecta, y no una historia del mal, errada, como lo sostiene la visión del colonizador. Tercero, introduce, bajo la fórmula de una vuelta al pasado, un nuevo proyecto de sociedad futura.

De esta manera, la visión «idealizada y acrítica de la sociedad precolonial», que con frecuencia se aduce como argumento para descalificar a los autores indios que escriben sobre la historia, adquiere otro sentido. No se trata de reconstruir el pasado tal cual fue, sino de proponer un futuro que se vincula con un pasado interrumpido. Restaurar, o restituir, no sería entonces dar marcha atrás a la historia, sino una manera de «postular una sociedad ideal para el futuro, en la que se realizarán las utopías germinales de la historia precolonial. Esta *recomposición de la historia tiene que ver con el futuro*, no con el pasado» (Bonfil Batalla, 2005, pp. 236-237; énfasis propio).

La idea de utopía retrospectiva —o las familiares a ella, como reversibilidad, retorno, tiempos cíclicos— que suele leerse con frecuencia en las escrituras de historiadores indígenas tiene un peso político e histórico distinto cuando es comprendida desde esta visión. No con relación a volver a un tiempo que ya existió, sino a un tiempo que, si bien se ubica en el pasado, nunca ocurrió, porque fue interrumpido por la colonización. En su libro sobre Jesús de Machaqa, el historiador aymara Roberto Choque, señala la potencia política de esta visión:

La referencia a un pasado idealizado, como pistas de un futuro mejor posible, fue entonces —como sigue siéndolo hoy— una clave fundamental para organizar la lógica del discurso de los sublevados, sobre todo en sus niveles de alta dirigencia. Es fundamental comprender bien esta lógica, tan distinta de la que suele usarse en el mundo urbano. La utopía que otros proyectan en el futuro que todavía nunca ocurrió, los aymara de entonces —y de ahora— la imaginaban más bien en *un pasado idealizado, que en realidad tampoco ocurrió nunca*. Por eso es utopía. Pero, como utopía, es tanto o más movilizadora (Choque, 1996, pp. 164-165; énfasis propio).

En diversas obras de intelectuales indígenas es común encontrar este tipo de formulaciones donde la reconstrucción histórica y la crítica epistémica están al

servicio de un objetivo político mayor, que se vincula a la resistencia y la lucha en clave de descolonización. Por ejemplo, en el caso del reconocido Taller de Historia Oral Andina (Bolivia), se señala esta dimensión política como privilegiada del trabajo historiográfico: el rescate, la preservación y la articulación de una memoria andina, capaz de trascender el espacio local para lo cual se asume la posibilidad de rescatar, construir o conciliar aquella memoria andina con el ejercicio de la historiografía, esta última subordinada a la primera pero igualmente juntas en un proyecto político que denominaron la «reconstitución de los ayllus» (Zapata Silva, 2015, p. 329).

En la introducción a *Kakanchic* se señala este mismo aspecto. La recuperación histórica al servicio de la restitución de un «mundo propio», desde el cual se piensa la historia:

Los Quilmes, en esta recuperación de la memoria, son una Pachamama viva un camino fértil que nos invita a reflexionar para cuidar la vida. Descolonizar nos llama a involucrarnos en el «estar», contribuyendo con las voces del libro a un proceso de recuperación de otra historia, una narrativa desde la voz de los comuneros, que aporta a la elaboración de nuevas *herramientas para organizarnos y liberarnos* [...] Este libro es una astilla, una «chala» del añoso algarrobo. De su sabia vertebral, se ha de intentar construir o deconstruir las herramientas culturales necesarias para reinventarnos, *para regenerar la vida*, a partir del mensaje milenario de las estrellas (Zaffaroni et al., 2011, p. 19; énfasis propio).

No se trata solo de una reivindicación cultural, sino de un llamado a reflexionar sobre los límites de la crítica colonial. No alcanza con descolonizar la historia, si por ello, entendemos solamente criticar la historia de violencia y despojo colonial. Tampoco alcanza, ni es el objetivo, visibilizar nombres y sucesos, incluso cuando eso sea valioso en sí mismo. El punto es que la reconstrucción histórica es clave y necesaria para la reconstrucción de una vida propia, para su regeneración y reorganización colectiva, en base a lógicas distintas a las que continúan hegemonizando el mundo social.

Ahora bien, comprender este proyecto político es imposible sin atender a los aspectos culturales que definen la idea de armonía y de equilibrio en la cosmovisión andina, y cómo ellas interactúan «con el poder». Por ello nos interesa ubicar estas problemáticas dentro de la noción de epistemes nativas. En la misma introducción de *Kakanchic*, encontramos en las reflexiones de Javier Lajo el desafío para pensar los problemas epistémicos e históricos que surgen con relación a los proyectos políticos:

Muchos no-indígenas pensarán que a los indígenas «no nos queda otro camino», y yo creo que están en lo cierto, a los indígenas no nos queda otro camino que el de la paz, el del mutuo respeto, pero no por falta de valentía ni de ansias de justicia, sino porque el legado de nuestra cultura nos induce a buscar el equilibrio y la paridad, sin ellos no hay solución a ningún conflicto por más vencedores y exterminadores que pretendan ser los colonialistas. Pero falta desconvertir a muchos de nuestros hermanos para que no acepten las migas de los colonialistas; porque la justicia histórica tardará algún tiempo, pero llegará [...] Mientras los indígenas alejemos eso de «la lucha por el poder», mientras persistamos en luchar por la «recuperación y el mantenimiento del equilibrio», tendremos asegurada la victoria sobre el invasor, lo contrario es pasarse a sus filas, asumir al enemigo como nuestro maestro (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 29).

Resumamos brevemente. La recuperación del pasado histórico se realiza al servicio de un proyecto político, y este se comprende desde una cosmovisión que vuelve como utopía retrospectiva. En las palabras de los comuneros quilmes esto significa que «nos proponemos hacer memoria desde la fuerza ancestral de nuestras culturas, desde la propuesta paritaria y la complementariedad de los opuestos, un camino reparador que, sin duda, teje prácticas de reciprocidad» (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 19).

Reunir lo separado. Pacha y narración

El segundo aspecto que hemos mencionado como constitutivo de una episteme nativa es la idea de autonomía para narrar. El intelectual indígena e historiador aymara, Carlos Mamani Condori, fue pionero al señalarlo en su clásico ensayo sobre la historiografía aymara:

El retorno no es un simple retroceso; es la recuperación del curso autónomo de nuestra historia. Si con la colonia la historia no transcurre para nosotros, es un tiempo estancado y opresivo que nos duele y nos encadena, lo que queremos es transitarlo en pos de nuestra utopía que esta atrás, antes de 1532, pero que también se hace futuro. Para ello es imprescindible volver al pasado. Y esto no quiere decir darle marcha atrás a la rueda de la historia, sino que gire nuevamente, bajo nuestra dirección (Mamani Condori, 1992, p. 12).

Una vez más, retornar no significa volver al pasado, sino recuperar la autonomía sobre la narración de la historia. Esta dimensión nos permite poner en eje la potencia política que implica un acercamiento a la historia desde la visión de las cosmovisiones y las epistemes nativas. Desde estas se abre la puerta a una

concepción de la historia que se enraíza en la experiencia de la resistencia anticolonial, y que puede ser explicada con dos conceptos que Mamani utiliza a lo largo de su texto: «*pacha* y *nayra* que unidos hacen *nayrapacha*: tiempos antiguos, que es como se conoce todo lo que no pertenece a *jichhapacha* (presente colonial)»⁶ (Mamani Condori, 1992, p. 12). Para Mamani Condori, *nayrapacha* implica una concepción en la que el futuro está a nuestras espaldas y el pasado adelante, tanto en el tiempo como en el espacio. El presente conjugaría esta relación entre pasado y futuro y entre espacio y tiempo. Esta es la concepción del tiempo que está implícita en *nayrapacha*.

Pero ella no se puede dar si el *pacha* se encuentra «partido» o separado. *Pacha*, espacio y tiempo, narración y voz, tienen que estar juntos, y esa es la apuesta de la autonomía:

El concepto *pacha*, que conjuga en una sola las dimensiones espacio-tiempo, constituirá una unidad en tanto nuestra sociedad mantenga el control sobre este espacio-tiempo. La colonización significa para nosotros la pérdida de control sobre el tiempo; es decir, sobre la historia, pero solo parcialmente sobre el espacio (Mamani Condori, 1992, p. 9).

Recuperar el control y la autonomía sobre la narración no refiere a un olvido o un borramiento cultural, sino a una fractura en la experiencia, a un desorden cósmico que rompe el *pacha*. La colonialidad no es, entonces, solo un problema de conocimiento en el sentido moderno-disciplinar, sino que la ruptura de espacio-tiempo imposibilita el pensamiento histórico mismo, en cuanto experiencia, cotidianidad, caminar, habitar y sentir. Como señala Mamani Condori, esta ruptura colonial afecta la organización social y la vida colectiva: «los ayllus que, aunque fragmentados, permanecen como espacio vital de nuestras prácticas sociales y culturales, y de nuestro vínculo con la naturaleza y con nuestros antepasados» (Mamani Condori, 1992, p. 10). Esta dimensión vincula de manera directa la recuperación de la memoria con la recuperación del territorio. No puedo haber autonomía para narrar sin autonomía territorial.

⁶ La conceptualización de *nayrapacha*, opuesta a *jichhapacha*, marca también una inflexión crítica sobre la periodización historiográfica. Por ejemplo, el etapismo occidental que ordena en una línea progresiva, de un lado, la conquista y colonización, y del otro, los periodos de independencias y formación de los Estados nación, pierde sentido ante una categoría crítica como la de *jichhpacha* o presente colonial, que marca las continuidades entre las dominaciones actuales (específicamente las raciales-coloniales) y un tiempo anterior.

El memoricidio diaguita

Finalmente, el tercer aspecto relativo a la idea de episteme nativa es la crítica a los discursos hegemónicos y la historia oficial. El primer capítulo de *Kakanchic*, titulado «El memoricidio diaguita. Mentiras y verdades fundamentales», se propone una relectura crítica y desmitificadora desde la época prehispánica y las falsas interpretaciones del «Imperio» inka hasta el ingreso de los indios como «ciudadanos» al Estado nación a fines del siglo XIX. Desde el inicio se hace explícito este objetivo, escribir contra «el silencio, el olvido, el ocultamiento, o simplemente la distorsión aviesa de lo ocurrido por parte de la historia oficial [...] armas que provocaron el ‘memoricidio’» (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 47).

La primera gran mentira que desmontar es la del Imperio inca. Dos operaciones revisionistas apuntan contra el mito del Imperio inca, ambas fundamentales para la organización de los pueblos indígenas en el presente.

En primer lugar, la reproducción de supuestos viejos antagonismos entre los pueblos indígenas como resultado de relaciones de dominación u opresión por parte del «Imperio inka» con las demás naciones originarias. Estos falsos discursos provocan conflictos en los procesos de organización del movimiento indígena en la actualidad, al generar contradicciones inexistentes de lo cual resulta, además, una condena gratuita a la memoria de los pueblos indígenas (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 48).

La segunda operación refiere a la reducción de «aquel esplendor, aquel orden civilizatorio ante el cual se encuentra el conquistador deslumbrado» exclusivamente a la «civilización inka», cuando, en la perspectiva de estos autores/as, la cultura del Tahuantinsuyo es el resultado de miles de años de sabiduría y conocimientos acumulados por los pueblos de la región. Es decir que «aquella civilización constituye el capital simbólico de la sumatoria de los procesos culturales integrados por la voluntad y consenso de los pueblos confederados y no por la violenta imposición de los Inkas. Entre aquellos pueblos, estaban los pueblos Diaguitas» (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 49).

Este argumento se erige contra una larga historia de discursos donde lo único valioso de las culturas precolombinas era el caso excepcional de las civilizaciones mayas, aztecas e incas. Lejos de esa historización que produce fragmentación y clasificación colonial, en *Kakanchic* encontramos que:

Existe un acuerdo alcanzado en el marco de la cosmovisión andina, para ejercitar la reciprocidad y complementariedad regional y continental, aquella tarea del «indio» de equilibrar al mundo, porque, aunque no se crea,

los pueblos indígenas desde sus conocimientos astronómicos sabían cómo controlar el orden cósmico, sostener al mundo en su punto justo, para que no se provocara el desorden planetario, y por ende, se pusiera en riesgo la continuidad de la vida (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 50).

En esta línea, las epistemes nativas desconocen, trasgreden y releen críticamente las fronteras impuestas por la mirada colonial para recuperar una historia de todos los pueblos indígenas, una visión milenaria del cuidado de la vida, en la cual los «imperios» tanto como las «civilizaciones» —unidad temporal privilegiada de la «historia antigua eurocéntrica»— se critican como categorías y recortes que pierden sentido histórico. Contra ellas, la historia se relaciona con una cosmovisión que identificaba la vida comunera de todos los pueblos, donde cada uno «dentro de la misma matriz cultural desarrolló su experiencia colectiva» (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 50). A una historia separada por fronteras imperiales se sobrepone otra unida por matrices culturales comunitarias. En lugar de un imperio, los autores identifican una confederación que funcionaba como una instancia superior que buscaba la armonización del espacio andino amazónico y planteaba la organización territorial de complementariedad y reciprocidad en los cuatro *suyu*.

Luego de la revisión del pasado de la Confederación del Tahuantinsuyu y su relación con el pueblo diaguita, le sigue el turno al periodo de la conquista y, especialmente, al papel jugado por la Iglesia, en particular por los encomenderos, figura destacada en el despliegue territorial del genocidio colonial. Me centro en esta última por la manera en que la mirada histórica situada en esta figura es utilizada para reactualizar sentidos de recolonización y de lucha desde aquella época hasta el presente. Una vez más, es notorio aquí que la revisión de la historia, elaborada por los intelectuales indígenas, tiene una clara función de denuncia y crítica en el presente, por eso la pregunta central que proponen es «¿cómo se instrumentó en la práctica la explotación de los pueblos indígenas y de sus tierras?» (Zaffaroni, *et al.*, p. 57):

La conquista se propuso «roer las estructuras sociales y de poder indígena» (Estensoro, 2003, p. 99), para lo cual los encomenderos avanzaron en forma individual borrando jerarquías y roles, e incorporándolos a una sociedad señorial. La encomienda, fue una institución compleja que circulaba laboral y tributariamente a los nuevos vasallos. Se la culpa de haber sido el motor de la explotación del «indio» y responsable de la catástrofe demográfica. No obstante, en la Gobernación del Tucumán la «institución encomienda tuvo vigencia durante todo el siglo XVII sin modificaciones» (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 58).

Tal como en aquella época, el eje del conflicto sigue siendo el mismo: la tierra. Pero no solo como fuente de riqueza, sino como posibilidad de una vida autónoma para los pueblos indígenas. Por eso, los «encomenderos» siguen vivos, se reactualizan en los terratenientes, en las transnacionales, en los gobiernos que despojan, en los continuos intentos de usurpar los territorios indígenas. La pelea continúa contra aquellos que «portan documentos, títulos de propiedad avalados por organismos gubernamentales. Aquellos que desconocen las cementeras de los antiguos, aquellos que se hacen los distraídos ante la tragedia de siglos» (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 68). La resistencia sostenida y constante se plasma en ese vínculo que une a los viejos conquistadores con los nuevos explotadores:

Ayer, el requerimiento, el pedido de la posesión de la tierra por parte del encomendero lo hizo por orden del Rey. Hoy, el pedido de desalojo, por orden del Juez [...] Como antaño, como debieron soportar los abuelos ancestrales en Potosí a los encomenderos de Charcas [...] Hoy, los mega emprendimientos mineros en territorio diaguita se llaman Bajo La Lumbera y Aguas Ricas, y vienen por más (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 68).

Toda la revisión de los 500 años de colonialismo hasta el presente es articulada bajo una escritura pedagógica que combina el análisis de fuentes con los testimonios de los comuneros y sabios. La Iglesia, el Estado, la Universidad, la Escuela Pública, todas las instituciones son puestas en su justo balance de complicidad y reproducción de la negación o asimilación de las matrices histórico-culturales de los pueblos indígenas.

Para ello, este primer capítulo despliega una gran cantidad de datos históricos, y se recorren múltiples archivos para disputar cada una de las versiones hegemónicas de la historia de la conquista. Si bien este recorrido aporta valiosos datos, apuntamos como central las resignificaciones conceptuales y epistémicas que se despliegan entorno al problema del territorio que ocupa un lugar central. La denuncia del saqueo de las tierras no se realiza desde un pedido de «devolución de tierras» como propiedad privada de las comunidades, sino desde los derechos ancestrales y una cosmovisión que entiende el territorio como algo no reducible a la extensión espacial del suelo. A la concepción de los «grandes inversores internacionales» que entienden al territorio «como recurso, como mercancía, como elemento de generación de valor que tiene que ser sometido a pautas de productividad permitiéndoles entrar en el circuito capitalista», se le opone para el diaguita el territorio como «un lugar sagrado» que «es la fuente de vida» (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 69). Este tipo de desplazamientos es uno más

de los que nos permiten situar la crítica del pasado histórico en un registro más adecuado a las perspectivas de los propios comuneros diaguitas y sus epistemes.

CONCLUSIONES: EL VUELO DEL *KAKANCHIC*

Posiblemente, Argentina siga siendo uno de los países que más niega sus raíces andinas, guaraníes, mapuches y de tantas otras naciones y pueblos indígenas. Su matriz colonial y racial perdura vigente y potente en los ámbitos de educación formal e institucional. La enseñanza de la historia indígena ha quedado siempre en el mayoritario reducto de la arqueología, y a penas otro poco en la antropología. Las academias siguen gozando de un fuerte eurocentrismo y, como hemos retratado en otros trabajos (Fontenla, 2022a; 2022b; Fontenla & Perea, 2021), en el norte argentino, tierra de diaguitas y calchaquíes, recién se ha empezado a desempolvar el pasado y las memorias de nuestros ancestros. Por ello, este artículo trae una doble dimensión de análisis que creemos importante poner a dialogar con las disciplinas y campos que históricamente se han ocupado de «la cuestión indígena»: por un lado, los testimonios y voces de los intelectuales indígenas como una figura novedosa en nuestro contexto y, por otro, la dimensión epistémica y nativa que traen sus escrituras de la historia. Hemos recorrido ambas dimensiones utilizando como guía y experiencia el caso de *Kakanchic. El pájaro de las Tormentas*, una obra tejida desde múltiples saberes colectivos, académicos y territoriales, biográficos y comunitarios, afectivos y simbólicos. Creemos que la potencialidad de las escrituras de intelectuales indígenas en obras como esta, y otras, no solo sirven para un claro camino de descolonización de la historia, sino, de manera más amplia, para una descolonización del conocimiento, a partir de la crítica a categorías, teorías, archivos y separaciones que se han afincado producto de la colonialidad del saber/poder, como hemos mostrado para el caso de tiempo-espacio, autonomía-territorio, memoria-cosmovisión, trayectoria-biografía.

Para finalizar, en uno de los apartados más potentes de *Kakanchic* nos encontramos con dos categorías para pensar la reescritura de la memoria diaguita: las de resistencia y diáspora. Ambas, se ponen al servicio de «La vuelta de los comuneros quilmes». Si existe una posibilidad de crítica de la historia, una posibilidad de reescritura, una posibilidad de narrar con una voz propia es porque la conquista y el genocidio no han borrado todo, ni destruido todo. «La sabiduría ha perdurado en la resistencia misma», dicen los comuneros quilmes. Los indios nunca se han ido, así como el *Kakanchic* nunca ha detenido su vuelo. Como la tormenta, ambos, siempre están volviendo, una y otra vez:

...desde el interior profundo, es hermoso y augural saber que, después de tanto extrañamiento, todos hemos vuelto. Serán tal vez los designios de la Pachamama, que anda jugando en el caudal de la memoria río... Este largo peregrinar, de casa en casa, de pueblo en pueblo, cutipando doradas mieles de Algarrobas, hacemos un camino necesario para restablecer la memoria (Zaffaroni *et al.*, 2011, p. 109).

Como hemos marcado desde el inicio, el objetivo central de esa relectura histórica no es solo la denuncia del memoricidio, del colonialismo, de la violencia pasada y presente, sino la apuesta por una reescritura de la historia. Es también la reinención de una vida comunitaria, la recuperación de un territorio y la recuperación de una voz, para narrar y cantar, no solo como ha sido la historia, sino, sobre todo, como será, como sigue siendo.

REFERENCIAS

- Bonfil Batalla, G. (1987). *México profundo: una civilización negada*. Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil Batalla, G. (2005 [1982]). *Historia ¿para qué?* Editorial Siglo XXI.
- Cañuqueo, L. (2018). Trayectorias, academia y activismo mapuche. *AVÁ*, 33, 57-78. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169062373003>
- Choque, R. (1996). *Jesús de Machaca: La marka rebelde*. CIPCA/CEDOIN.
- Fontenla, M. (2022a). El pasado indígena en la historiografía de Catamarca. Una lectura a contrapelo. *Revista Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*, 30(2), 118-136. <https://doi.org/10.34096/mace.v30i2.10432>
- Fontenla, M. (2022b). Notas para una política poscolonial de la traducción. Temporalidad y diferencia en Dipesh Chakrabarty y Silvia Rivera Cusicanqui. *Anuario de la Escuela de Historia Virtual*, 13(22), 72-94. <https://doi.org/10.31049/1853.7049.v13.n22.40393>
- Fontenla, M., & Perea, J. A. (2021). Los pasados fraguados a través de la historia de Catamarca. Trayectorias hegemónicas y subalternas. En M. Philip, M. Silvia Leoni & D. Guzmán (Coords.), *Historiografía argentina: modelo para armar* (pp. 177-198). Imago Mundi.
- Lajo, J. (2006). *Qhapaq Ñan. La ruta Inka de la sabiduría*. Editorial Abya Yala.
- Lajo, J. (2011). *Principio y fin del Qhapak Ñan*. En A. Zaffaroni, F. Chaile, J. Lajo & G. Choque (Eds.). *Kakanchic pájaro de las tormentas: la resistencia del pueblo Quilmes* (pp. 9-30). Edición de autor.

- Mamani Condori, C. (1992). *Los aymaras frente a la historia: Dos ensayos metodológicos*. Aruwiyiri Chukiyawu.
- Paladino, M., & Zapata, L. (2018). «Imaginación y Coraje». Producción académica y militancia etnopolítica de intelectuales indígenas en Argentina, Brasil, Guatemala y México. *AVÁ*, 33, 9-34. <https://www.redalyc.org/journal/1690/169062373001/html/>
- Zaffaroni, A., Chaile, F., Lajo, J., & Choque, G. (2011). *Kakanchic pájaro de las tormentas: la resistencia del pueblo Quilmes*. Edición de autor.
- Zaffaroni, A. (2020). Coinvestigación desde una práctica de la reciprocidad pluricultural. Otros «mundos posibles» desde los «mundos invisibles» de América. *Revista De Prácticas y discursos* 9(13), 1-22. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7473981.pdf>
- Zapata Silva, C. (2007). Desplazamientos teóricos y proyectos políticos en la emergente historiografía mapuche y aymara. En A. Arpini, C. Maíz & S. Montaruli (Coords.), *Hilar Ideas. Las travesías del pensamiento en América Latina* (pp. 177-184). Universidad Nacional de Cuyo.
- Zapata Silva, C. (2015). *Intelectuales Indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Casa de las Américas.