

El discurso de la dominación en la discursividad indígena.

Matías Rendón, Ana.

Cita:

Matías Rendón, Ana (2020). *El discurso de la dominación en la discursividad indígena*. Sincronía. Revista de Filosofía, Letras y Humanidades, XXIV (78), 641-671.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/ana.matias.rendon/6>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pvDf/sMo>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.



El discurso de la dominación en la discursividad indígena.

The Discourse of Domination in the Indigenous Discursivity.

DOI: 10.32870/sincronia.axxiv.n78.29b20

Ana Matías Rendón

Universidad Nacional Autónoma de México (MÉXICO)

CE: anmarendon@outlook.com / ID ORCID: 0000-0001-5524-0288

Esta obra está bajo una *Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional*

Recibido: 19/02/2020

Revisado: 23/03/2020

Aprobado: 14/04/2020

RESUMEN

En este trabajo se reflexiona sobre el discurso de la dominación, en el cual al indígena se le etiqueta como “dominado”; discurso que también ha puesto al indígena como personaje central de la rebelión latinoamericana. Sin embargo, el análisis que se propone es la de mostrar que su camino es más intrincado que un concepto por el que se le conoce. La filosofía indígena muestra que dicha complejidad tiene un sentido más amplio que el expresado en español.

Palabras clave: Epistemología indígena. Diglosia social. Dislocaciones discursivas. Categorías indígenas. Espacio-tiempo indígena.

ABSTRACT

This essay reflects on the Discourse of Domination, in which the indigenous person is the “dominated”, and put him as the central character of the Latin American rebellion. However, the analysis that is proposed is to show that its path is more complex than a concept for which we know the indigenous people. Indigenous Philosophy shows that this complexity has a broader meaning than that expressed in Spanish.

Keywords: Indigenous epistemology. Social diglossia. Discursive dislocation. Indigenous categories. Indigenous space-time.



En la cima se lee el tiempo venidero
sobre el palacio Ocho Venado Garra de Jaguar,
estrellas, nubes y vientos repletos de gráficas
discurrirán en el silencio frío de la noche.

Lorenzo Hernández Ocampo
(Poeta mixteco)

El discurso es una *conformación*. La relación entre dominador-dominado es un discurso, es un sentido construido para entender cómo funciona el mundo que hemos configurado. Por ello, la lucha de poder es la lucha de sentidos. Ante un hecho, se abren múltiples interpretaciones, el que *decide* al ganador o perdedor, es el que ejerce la autoridad de lo que debe ser dicho, pero no significa que elimine al que se pretende ocultar.

El discurso se escinde cuando la explicación de un hecho involucra lenguajes dispares, uno de los cuales parece estar por encima del otro. Así, el segundo persigue el impulso imaginario del primero, creando situaciones *sui generis* sobre el entendimiento del fenómeno u objeto; al tratar un fenómeno social, el problema se profundiza cuando tiene un efecto determinado en la acción misma que combate o contrapone. Con ello, el objetivo de esta disertación es analizar las dislocaciones epistemológicas que surgen del contenido de la expresión en la segunda lengua (español) por los indígenas y el discurso producido por los hispanohablantes.

Ahora bien, ¿por qué estudiar el discurso indígena, forma singular, cuando los pueblos originarios se distinguen por la pluralidad lingüística? Esto no es un problema en el método de estudio, tampoco es una falta de rigor, se trata del idioma en el que es expresado: el español. Igualmente, por ello, se propone el concepto “discursividad” más que el discurso. Entiéndase la discursividad como el flujo constante de un río que se extiende a través de las montañas, que si bien, se alimenta de varios manantiales, estos llegan al mismo por diferentes cauces, así, la



discursividad es la que se conforma de varias lenguas maternas, las cuales al traducirse en español corren paralelas sobre un mismo río. El esfuerzo para analizar la discursividad indígena se concentra en el segundo idioma, pero tiene claro que no puede desdeñar el fondo, cuya naturaleza se define por las diferentes lenguas originarias que le dan un sentido particular.

Para el presente trabajo desgloso sólo una pequeña reflexión de una indagación más amplia sobre los discursos, que se abre con la pregunta: ¿cómo el planteamiento *dominador-dominado* implica en la discursividad indígena? Dicha exploración me permitirá dar un acercamiento general al vínculo entre lenguaje y ruptura epistemológica, o bien, las dislocaciones epistemológicas que surgen entre dos lenguajes dispares. Cabe indicar que, parto del supuesto que las sociedades originarias se han transformado, aun cuando mantienen una base de su pensamiento milenario.

Jeremy Refkin abre uno de los capítulos de *La era del acceso* de la siguiente manera:

Los grandes cambios históricos, aquellos que realmente modifican nuestros modos de pensar y actuar, se van introduciendo sigilosamente en la sociedad. Un día advertimos que todo lo que conocíamos ya es pasado y, de repente, nos encontramos en un mundo completamente nuevo. (2002, p. 187).

Cualquier individuo, cultura, sociedad o nación descubrimos, al voltear hacia atrás, que hace mucho que hemos cambiado, asimismo, damos cuenta de lo que seguimos defendiendo. Los miembros de los pueblos originarios, como las naciones, no son la excepción.

El aceleramiento del tiempo puede ser un efecto actual de la acumulación de capital, cuya lógica nos copele a actuar de forma rápida si no deseas que el sistema te devore, pero el cambio está ahí, aún sin la velocidad. Efectivamente, un día volteamos y nos damos cuenta de nuestra transformación, aunque en ocasiones la neguemos. Y la negación tiene sus propios motivos. Es entonces que los motivos de la negación nos hacen preguntarnos ¿por qué? Las transformaciones se dan, desde diversos planos y grados. Al decir: “pueblos originarios”, aquí “originario” no es lo “original” que remite al pensamiento pre-hispano, sino que hace referencia a un lugar, al lugar del



enunciamiento. Al hablar de un discurso indígena, es confrontarlo con el discurso de sus alteridades, y más allá de dar cuenta sobre cómo nos hemos transformado, es detectar de qué modo esta transformación nos condiciona para actuar, de qué manera nos modulamos a partir del lenguaje y las construcciones de sentidos:

Toda reflexión científica, de manera abierta u oculta, se realiza a partir de ciertas concepciones, sea sobre la realidad, sobre qué significa conocer y cómo alcanzar conocimiento, sobre la relación individuo-sociedad y muchas otras. Ellas definen el horizonte de visibilidad de la reflexión, los problemas y preguntas que se plantea, lo que ilumina y lo que queda a oscuras. (Osorio, 2004, p. 11).

A partir de una nueva lectura y resignificación del mundo, podemos comprender los ocultamientos que ha dejado la imposición de una lengua sobre otra.

I

El lenguaje funciona a través de las prácticas sociales, pues los sujetos al estar condicionados por su contexto histórico (político, económico, social, cultural) enuncian una lengua bajo ciertas legalidades construidas, más aún, cuando en una territorialidad nacional debes delegar tu lengua materna, su expresión y contenido, para sujetarte a una segunda. Así las lenguas indígenas pierden cotidianidad en la oficialidad legal y moral del español, sobrellevando el desplazamiento del contenido.

Por ello, hay que considerar las implicaciones de los cambios socio-históricos que afectan al discurso, pero valorando que el *status quo* determina “oficialmente” lo que debe ser expresado. La epistemología de Marx desentrañó la compleja red de relaciones que se viven en sociedad, dejando claro que para entenderla hay que analizar sus procesos: “Este es un aspecto central de las categorías empleadas por Marx. Si habla de capital entiende que ‘no es una cosa, sino determinada relación social de producción perteneciente a determinada formación histórico-social [...]’” (Osorio,



2004, p. 12). Los conceptos pueden devenir en categorías del pensamiento, estructuras para pensar. El “capital” se volvió un concepto para el entendimiento de las relaciones socio-históricas y económicas, pero en América también surgieron los propios. El “indio” devino en un objeto/ser pensable y una categoría conforme se fue configurando, sólo que fue uno de tantos; el mismo vocablo de “América” es otro ejemplo. En la actualidad, tenemos nuevas categorías: “justicia”, “democracia”, “capitalismo”. En la medida que son conceptos, cuyo contenido tienen un proceso histórico-social en Occidente, ¿cómo pueden entenderse en las lenguas amerindias?

Ahora bien, ¿la categoría colonial de “indio” puede ser equivalente a la categoría del “capitalismo”, un concepto contemporáneo que sirve para entender las relaciones, no sólo económicas, sino sociales, políticas, culturales y filosóficas? De ser así, ¿cómo se puede comprender?, ¿cómo afecta a las relaciones sociales actuales? Para Marx, el capital es la mediación entre los dominadores y los dominados, explotador y explotado, por lo tanto, el capitalismo será la expresión de estas relaciones asimétricas. Para las teorías liberales o de la oficialidad política-económica, el “capitalismo” será la expresión del libre mercado. Tenemos, sólo en este caso, dos discursos confrontados. Dos discursos entre otros posibles acerca de una situación concreta.

Para poder llegar al análisis de la discursividad indígena, hay que entender las prácticas discursivas. Marx postula la noción de “totalidad” para entender el capitalismo:

El conocimiento de la totalidad no significa que podamos alcanzar un conocimiento de todo lo que acontece en sociedad (que iría asociado a la idea de completud), sino de los elementos que articulan, organizan y jerarquizan la vida societal y que hacen posible que se reproduzca, material y socialmente, de una manera determinada. (Osorio, 2004, p. 15).

Por ende, dicha noción nos permite entender no sólo el capital, sino otras cuestiones, es decir, el método para atender los diferentes elementos de las relaciones sociales, nos llevan a analizar cómo se van articulando para construir un sentido.



Si bien el pensamiento marxista tiene una base dialéctica hegeliana (en gran parte, porque busca comprender las relaciones contradictorias), sostiene un análisis de la situación concreta, evitando hacerlo sobre *representaciones*. Algo, que va en contra del nacimiento de “América”, el cual se hizo sobre *representaciones narrativas* y no del hecho concreto, de aquí que la *invención de América* de O’Gorman (2006) resulte justamente de una construcción social, una representación:

Por otra parte, se entiende que también las categorías son históricas, que forman parte del proceso de conocimiento en su sentido general, y que como explicación de la realidad tienen validez para momentos históricos específicos, por lo que otras teorías, *en otros momentos, podrán reemplazarlas*, o revolucionarlas. (Osorio, 2004, p. 16).

Agrego, son también sociales y culturales cuando, al compartir un proceso histórico no se comparten los mismos códigos epistemológicos que expliquen el fenómeno de forma semejante, por consiguiente, se desglosan otros planos para comprender un hecho concreto y el trastocamiento del discurso.

Por un lado, la oficialidad del discurso o de lo que *se debe decir* constituye una estructura sobre la que los individuos se pueden mover (plano epistemológico), pero que no es el único, las distintas interpretaciones que surgen le dan un ambiente complejo, lo que se destaca es la imposición para que a partir de ella se realicen las acciones sociales que la confrontarán; no obstante, hay fuerzas que escapan a su hegemonía, así la persona indígena al estar fuera del capitalismo, desconoce la funcionalidad, lo que conlleva que no se adhiera a la estructura, pero cuando lo hace puede *inventar* su lugar (los cooperativismos son muestra de una autonomía, pero que se adentran en el desarrollo capitalista) dentro de la economía y cultura occidental. La cuestión es —como se mencionó—, que las relaciones no son simples.

Así como el “capital” es un concepto que permite entender una relación socio-histórica concreta: el origen desigual de la acumulación y las contradicciones de la sociedad burguesa; el discurso en español por los indígenas permite comprender cómo las prácticas discursivas, las



modulaciones de las subjetividades y la interdiscursividad expresan el cambio discursivo, creando rupturas epistemológicas. Igualmente, como las personas contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad (en la teoría marxista), y condiciona su proceso de vida social, los individuos conforman relaciones discursivas independientes de su voluntad.

El análisis a la noción del “capitalismo” trae varias categorías para pensar las diferentes relaciones que sostiene el capital. Una de ellas es la expresión dialéctica dominador-dominado. Así, estamos ante el reto de entender las relaciones actuales a partir de una posición contemporánea del indígena, cuyo proceso no es suficiente el pensamiento dialéctico, sino modular, en el que las relaciones se vuelven múltiples.

Cabe destacar que el sistema categorial de Marx no se reduce al binarismo, está basado en una red compleja de relaciones sociales. Igualmente, hay que resaltar que, aunque al analizar la posición indígena se pretenda evitar caer dentro del bipartidismo, no se puede soslayar el entendimiento sobre el capitalismo, pues es una configuración que está en marcha, la vivimos cotidianamente. El modo de producción determina las condiciones de vida material, por ello, condiciona una forma discursiva. Sin embargo, una crítica a la relación del dominador-dominado puede nacer de un sistema que no participa del capital. En el caso de la discursividad indígena podemos cuestionar ¿qué es el capitalismo? A partir del planteamiento de las relaciones desiguales entre naciones que crea las diferencias en la acumulación de capital, se puede preguntar: ¿sucede lo mismo con las sociedades indígenas en lo que se ha llamado “colonización interna”?

Las categorías no sólo pueden cambiar con el tiempo, pueden ser diferentes de acuerdo con el lugar de su construcción. El espacio y tiempo son condiciones necesarias, pero las relaciones que surgen a partir del choque de formas espaciales y temporales (ontológicas, lógicas, simbólicas y físicas), gestando puntos de intersección, configuran las transformaciones intersubjetivas e interdiscursivas, como es la confrontación que se da entre el sistema epistemológico indígena (en el que hago converger el pensamiento traducido al español de los pueblos originarios) y el sistema no-indígena (preponderantemente, latinoamericano y europeo).



Las categorías son las condiciones de posibilidad, también el límite para entender el mundo desde otra lógica:

Comprender racionalmente un objeto (es decir, mediante categorías) es reconocer que el contenido de la categoría con la que se lo piensa no es otro que la serie de transformaciones históricas, es decir, de las condiciones de posibilidad que permitieron la irrupción del objeto denotado por tales categorías. (Pérez, 2012, p. 77).

Así, la relación de dominador-dominado pretende explicar las diferencias que provoca la acumulación de la riqueza, en este sentido, tal categoría ha creado la diferencia y nos consiente entender un mismo hecho con una nueva mirada, además ha gestado un vínculo: el dominador existe en tanto existe el dominado.

En la modernidad, al construirse el “indio” (que, dicho sea de paso, el vocablo sólo se llenó de nuevo contenido y renombró a otras personas, desplazando a las que originariamente había designado) se configura el conquistador. La génesis se construye casi al mismo tiempo de la vivencia. La construcción del “indio” (el vencido, salvaje, adorador del demonio, ignorante), como alteridad del conquistador (vencedor, civilizado, cristiano, de razón), se hizo bajo elementos negativos de contraposición –basándose en las *representaciones narrativas*. El desajuste discursivo hace caminar por un lado a las personas de los pueblos originarios con sus propias representaciones y al “indio” (personaje) en otro plano, soslayando una comunicación. De este modo, el planteamiento del conquistador-conquistado funciona para la sociedad occidental, pero no necesariamente en la visión indígena –por lo menos, sólo hasta que entra en juego la expresión en español, y se repite dicho discurso, que se hace obviamente para comunicarse con los *otros*, sujeta a las leyes de la lengua oficial.

La relación de dominación es un paradigma, existe para todas las partes involucradas cuando el definido como “dominado” acepta esta condición: la “resistencia” puede perder valor epistemológico, aunque tal vez, no valor social. La cultura occidental al manifestar que los pueblos



originarios han resistido hace hincapié en el “levantamiento” del colonizado. Por ello, también la relación dialéctica del amo-esclavo, el cual señala que si el esclavo se libera lo hace el amo, sólo puede ser posible si el esclavo se ve como tal y entiende esta condición y la supera. En consecuencia, se puede comprender en el marxismo la “conciencia de clase” para luchar contra el capitalismo.

Latinoamérica es una afrenta a la noción tradicional del capitalismo, como del marxismo ortodoxo, pues las diferentes teorías que han nacido al respecto muestran que las circunstancias particulares le dan un carácter singular. Pero el indio es el agravio para América Latina. El gran problema de los latinoamericanos son los indios, porque sigue estando la cuestión de cómo integrarlos; supuestos continuadores del encargo sobre sus personas, ahora en forma de Estado (e incluso como liberadores de sus infortunios), creen ser poseedores de su destino, ya sea que los eduquen, los mesticen o creen diálogos multiculturales (en un capitalismo que mercantiliza las diferencias, o en defensores de “nuestros” indígenas), ciegamente asumen que los indios y sus territorios son parte de los países a los que están adscritos.

Los indígenas, como “dominados”, entienden esta representación cuando experimentan el choque cultural, primero y únicamente son *maaya, mapuche, ayuuk ja'ay, runa...*, con una historia particular de lucha contra las sociedades nacionalistas. Al entrar en contacto con la segunda lengua, entonces, podrán –o deberán– decir “indio/indígenas”, “mexicanos/chilenos/peruanos”, “latinoamericanos” y *aprehender* la relación de dominador-dominado, que en Latinoamérica tiene sus propias complejidades.¹

Las relaciones de poder son un planteamiento de Michel Foucault que cambia, radicalmente, la forma de comprender las relaciones sociales, ya que el poder no se posee (no es una cosa), se

¹ Por supuesto, hay varias líneas de estudio, como los autores que señalan el proceso del precapitalismo para mostrar cómo las condiciones de América Latina desembocaron en un capitalismo propio y diferenciado. O, también, quienes estudian un Estado Colonial, Oligárquico, Liberal, Nacionalista, como un sistema ininterrumpido del Estado, con diferencias en las estructuras económicas, sociedad civil y política.



ejerce, en cierta medida todos lo ejercemos en un dispositivo, las relaciones de poder son un mecanismo independiente de las personas, aunque estos lo hacen funcionar.

La epistemología histórica de los conceptos foucaultiana ha analizado cómo se ha formado un cierto saber y su implicación en las sociedades. Al evitar las categorías que condicionan el conocimiento objeto-sujeto, se centra en el discurso como “una serie de relaciones entre enunciados, una trama que liga entre sí categorías, conceptos, representaciones que se ofrecen como entidades lingüísticas” (Pérez, 2012, p. 85). Así, la “locura” existe para una sociedad que la ha construido, del mismo modo que se puede establecer el “capitalismo” y las “relaciones de dominación”, “indígena/indio” dentro de una sociedad específica, aunque esto no condiciona a que sólo vivan en ellas, puesto que pueden extenderse conforme se relacionan los individuos: los seres se conforman discursivamente.

Las conexiones y redes son formas de relacionarnos, si las relaciones no son bilaterales, sino múltiples, ¿cuáles son sus implicaciones? Somos moldeados por otras subjetividades, dentro de un entramado de relaciones sociales, económicas, políticas, culturales, etcétera. Quijano señala que:

[...] se trata siempre de una articulación estructural entre elementos históricamente heterogéneos, es decir, que provienen de historias específicas y de espacios-tiempos distintos y distantes entre sí, que de ese modo tienen formas y caracteres no sólo diferentes, sino discontinuos, incoherentes y aun conflictivos entre sí, en cada momento y en el largo tiempo. (2007, p. 98).

Asimismo, Rifkin señala que en la nueva cultura económica:

[...] la estructura de la vida comercial ya no es tan simple. Estamos ante un mundo de símbolos, de redes y bucles de retroalimentación, de conexiones e interacción, cuyas fronteras se oscurecen, donde todo lo sólido se desvanece en el aire. (2002, p. 187).



La Coca-Cola ha sustituido al mezcal o aguardiente como bebida sagrada en las fiestas y costumbres de los pueblos originarios; un nuevo comercial, reproduce los estereotipos de las relaciones entre los “civilizados” y los “indígenas”, al llevar un árbol de navidad y refrescos a *Añuocjm Añu* (Totontepec, Mixe). El signo es un lenguaje que la publicidad ha explotado para romper las barreras idiomáticas. Las relaciones económicas del capitalismo influyen en la vida actual y reconforma el discurso: ¿por qué la relación dominador-dominado tendría que ser diferente?

II

Aníbal Quijano establece una diferencia teórica entre “colonialismo” y “colonialidad”, para advertir cómo la colonización representa una incursión violenta, y no necesariamente por las armas; el “colonialismo” es una estructura de dominación determinada en un periodo de tiempo, es decir, tiene una base histórica, mientras la “colonialidad” impone una clasificación racial y antropológica con implicaciones ontológicas, de ello, que también tenga una base profunda en el pensamiento y la forma de pensar, y se prolongue más allá de un etapa específica:

El colonialismo es, obviamente, más antiguo, en tanto que la colonialidad ha probado ser, en los últimos 500 años, más profunda y duradera que el colonialismo. Pero sin duda fue engendrada dentro de éste y, más aún, sin él no habría podido ser impuesta en la intersubjetividad del mundo, de modo tan enraizado y prolongado. (Quijano, 2007, p. 93).

La colonialidad explica ciertas deformaciones cuando el oprimido asume los valores del opresor como propios –los desvalorativos sobre todo son los que más preocupan–, ejerciendo una forma de pensar que no responde a su propia realidad, con ello también se entiende por qué, bajo esta perspectiva, se puede extender al capitalismo, pues es un proceso continuo que los sujetos perpetúan, formando un lazo intangible pero perceptible. La colonialidad, por lo tanto, es una consecuencia a un proceso largo y profundo en el que interviene la forma en cómo se da sentido al mundo y la realidad y, en contraposición, la decolonialidad buscará romper estos vínculos.



La colonización epistemológica es la reproducción de los patrones del colonizador, aun cuando la relación ya no exista o hayan cambiado los mecanismos de dominación: “El pensamiento decolonial presupone siempre la diferencia colonial (y en ciertos casos, que no voy a analizar aquí, la diferencia imperial). Esto es, la exterioridad en el preciso sentido del afuera (bárbaro, colonial) construido por el adentro (civilizado, imperial)” (Mignolo, 2007, p. 29). A partir de esta relación, se hace necesaria la decolonialidad epistemológica, para crear nuevas significaciones, un “otro mundo” en conjunto, es decir, la decolonialidad del poder contra el “adentro” o “centro”, no obstante, nos hace preguntar que si el poder no es un ente que se pueda poseer, sino una relación que contrae a las personas a ejercerla, si las mismas relaciones sociales, económicas, culturales y políticas las sostienen, que el centro y afuera no son fronteras delimitadas, ¿de qué tipo de rompimiento podríamos hablar?

El pensamiento decolonial pone en una de las críticas anticoloniales a los discursos indígenas –otros, a los indigenistas defensores, como a Las Casas, entre otros personajes– y uno que llama la atención es Guaman Poma de Ayala, quechua del siglo XVI, por el hincapié que se hace sobre los indígenas como “personajes decoloniales”, sobre todo, por la “diferencia” y la “resistencia” que representan para un grupo social que busca íconos. Hay que considerar que, si bien los indígenas *aprehendieron* las formas de pensar de los europeos, éstas no fueron reproducidas ciegamente, tuvieron matices que hacían surgir sus propios sentidos.

Establecer la relación de colonizador-colonizado es un discurso, una forma de entender un hecho, esto no significa que se niegue a los grupos que han sufrido un acto violento ni que otro grupo lo haya infringido, sino que la denominación produce un contenido específico para conocer y generar acciones, por supuesto, la forma de creación está estrechamente relacionado con la forma de pensar y el contexto socio-histórico. Así, como Estermann señala:

El pensamiento colonizado existe gracias al pensamiento colonizador y legitima éste como su sustento. La ‘colonialidad’ refleja una epistemología de sujeto (activo) y objeto (pasivo) que puede reproducirse en los niveles de subalternidad: en el ‘colonialismo interno’, el poder



colonial de antes (“Europa”) ya no necesita imponer sus ideas, las relaciones de poder que se orientan en características de raza y género, sino que el ‘poder satelital’, la nueva burguesía políticamente independizada, se encarga de mantener y perpetuar el mismo orden colonial. (Estermann, 2014, p. 351)

¿No es precisamente esta dialéctica la que está sometiendo al pensamiento indígena a una disyuntiva para suponer que elige una posición que está determinada en un pre-origen, antes de permitirle verse como un sujeto activo que se transforma, a pesar de las condiciones sociales y políticas, y que incluso la resistencia epistemológica sólo puede ser tal, en la medida que los pueblos han sobrevivido a sus transformaciones?

Adoptar un discurso puede provocar un desajuste epistemológico, si, por un lado, este nuevo discurso no responde al contenido de los conocimientos propios, que, dicho sea de paso, se repite para que el otro que lo ha construido entienda “una acción o pensamiento”, por lo que, posiblemente, la expresión quede suspendida en un vacío de sentido, creado a partir de la expresión de dos lenguajes dispares.

La relación de colonizador-colonizado, para el caso de América, supone el axioma de la identidad, dos grupos claros, europeos e indígenas, en el que el segundo no ha cambiado sustancialmente y su resistencia se debe en gran parte a la defensa de su cosmovisión, pero si nos movemos a otro plano, también podremos abrir las puertas a la idea que una identidad no está acabada, que la identidad cultural –como individual–, está sujeta a las modulaciones² con los demás, por lo tanto, el *ser* es una mudanza que *discurre* en el tiempo y las palabras.

Este vínculo dialéctico se ha expresado a lo largo de la historia, desde diversas formas: dominador-dominado, capitalismo-anticapitalismo, razón-otra razón, racional-irracional; si bien, nos ha permitido ver un fenómeno social con otra mirada, es un sentido construido con sentidos

² Para una teoría más ampliada de las “Modulaciones”. (Cf. Gallardo Cabrera, 2011). Aquí sólo se hace referencia a la modulación como un moldeo incesante y variable, es decir, en los términos de subjetivación.



específicos. Quijano muestra que la colonialidad ha asentado la razón por la cual se ha excluido a los demás: “Ese modo de conocimiento fue, por su carácter y por su origen eurocéntrico, denominado racional; fue impuesto y admitido en el conjunto del mundo capitalista como la única racionalidad válida y como emblema de la modernidad” (Quijano, 2007, p. 94). Darío Botero (2005), por su parte, señala que la “razón” es un discurso construido; la “racionalidad”, un patrón de pensamiento que orienta a la acción, es decir, una normativa, estereotipo, una estrategia epistemológica que permite poner en movimiento el dispositivo simbólico para sostener la legitimidad y, por lo tanto, puede cambiar.³

A este respecto, se puede determinar que la forma de conocimiento de la “racionalidad”, sólo es una forma discursiva y de entendimiento entre otras posibles, que las relaciones de poder determinan cuál debe ser el canon general, pero no único. Del mismo modo en que se puede establecer la Colonia por parte de Europa a Latinoamérica, tendría que haber una semejanza entre Latinoamérica y los pueblos indígenas (colonialidad interna), en el que también los discursos de la “otra razón”, como de la “razón”, puedan ser vistos como hegemónicos. Si en la otra-razón se encuentran los países latinoamericanos, estos a su vez han construido, a partir de la resistencia, otredad, indigenismo o anticapitalismo, una serie de “racionalidades” que legitiman sus posturas y en la que “adhieren” a los indígenas –como parte de una conducción paternalista o conjunta para un supuesto enemigo común–, entonces habría que revisar cómo la adopción de estos discursos también han conformado parte de un colonialismo epistemológico, aunque los autores hayan tenido la intención de hacer un anti-discurso⁴ defensivo. Por ello, es la confrontación lo que hace despertar una nueva conciencia, un nuevo entendimiento.

³ Si bien Botero tiene como objeto central de su obra una historia de las ideas, a su vez que su crítica, el pasaje en cuanto a ver la “razón” como un discurso legitimador es de suma importancia para establecer otros discursos que cuestionan la “racionalidad” como único conocimiento posible. (Cf. Botero, 2005, pp. 25-27).

⁴ Enrique Dussel señala a Bartolomé de Las Casas como el primer antidiscurso, por oponerse al discurso europeo. Cf. Dussel, 2003, p. 690.



Sergio Caniuqueo, historiador mapuche, al respecto de la colonización explica: “Si uno profundiza en estos conceptos se dará cuenta de las relaciones asimétricas, de dominante y dominado, involucrando una visión política, de una gran complejidad y cuyos efectos son diversos, pero los que más relevamos son los que involucran coerción. Esta visión tiende a generar una línea entre ‘nosotros’ y los ‘otros’” (Marimán, Caniuqueo, Millalén y Levil, 2006, p. 134). Y esta división, muestra que Latinoamérica y los pueblos originarios no están en la misma línea e, igualmente, la situación indígena no es la misma entre las comunidades, existe una diglosia social que complejiza las relaciones.

Si bien, Caniuqueo data el embrollo de una relación asimétrica, igualmente, su texto es la expresión del conflicto mismo:

[...] muchas veces han superficializado el conflicto, tornándolo en un choque de costumbres. En otros casos plantean fórmulas políticas disfrazadas de cientificidad, en este sentido, no siempre corresponde a lo que los subordinados quieren expresar. Por último, nos enfrentamos al tema de la identidad, al que algunos agregan la palabra cultural, esta postura también considera la opción esencialista, la que muchas veces trata de una cultura milenarista, la cual está en un proceso de restauración, se caracteriza por una atemporalidad, es como si la cultura no estuviera afectada al paso de la historia. (Marimán *et al*, 2006, p. 134).

El problema, en ocasiones, parece una encrucijada si lo estancamos en las dualidades, cuando a lo “indígena” se le permite expresar y estudiarlo bajo sus propios parámetros, el camino se muestra más benefactor: “deja la posibilidad de buscar nuestros puntos de encuentro tanto en la historia como en el presente. Al mismo tiempo, hay que aceptar los antagonismos que jamás van a ser superados”. (Marimán *et al*, 2006, p. 134)

El sujeto de “frontera” tampoco parece que pueda ser una generalidad en el ámbito teórico como cotidiano. Walter Mignolo al considerar a Guaman Poma como un sujeto decolonial señala:



Además, como sujeto colonial, Waman Poma fue una subjetividad de frontera (doble conciencia, conciencia mestiza en la terminología de hoy), subjetividad que no pudo forjar ninguno de los castellanos, incluido Juan de Betanzos, quien se casó con una princesa Inca. El pensamiento fronterizo surge de la diferencia imperial/colonial del poder en la formación de las subjetividades. De ahí que el pensamiento fronterizo no sea connatural a un sujeto que habita la casa del imperio, pero sí lo sea en la formación de sujetos que habitan la casa de la herida colonial. La *Nueva Corónica* es precisamente eso. (2007, p. 35)

El hecho es que, este sujeto de frontera que pudo ser, inicialmente, algo singular se desvanece necesariamente en un conjunto de sujetos que, de forma colectiva se van transformando e, incluso, que no hay bandos específicos, por un lado, los europeos son españoles, italianos, franceses, ingleses y portugueses, cada uno con diferencias entre sí, del mismo modo que los pueblos originarios son mayas, quechuas, mapuches, aymaras, lencas, náhuatl, mixes, etcétera. La frontera se diluye. Las fronteras sólo nos sirven para simplificar la comprensión de las mediaciones, pero evita entender los efectos de los múltiples vínculos formados. Así, ¿es diferente la narración de Guaman Poma con los escritores indígenas actuales, pues mantienen las estructuras occidentales y cierto contenido que proviene de Occidente? Los cronistas indígenas mostraron los primeros cambios. Conforme se fueron extendiendo las prácticas discursivas, se fueron construyendo los nuevos entendimientos, con el tiempo, ¿el indio termina por representar al “indio”?, ¿tiene el mismo sentido que aquél que lo engendró?

El colonialismo ha tenido un efecto, sólo que no está limitado por fronteras claras, puede señalarse en cierto sentido sobre la colonialidad que: “consiste, en primer término, en una colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En una medida, es parte de él” (Quijano, 1992, p. 438). El imaginario que creó el europeo, el imaginario del indio, y posteriormente adoptado, reproduce significaciones concretas, pero también la posibilidad de reinterpretarlo y llenarlo de nuevo contenido. Las relaciones de poder no son un



vínculo unidireccional, son un dispositivo que funciona en el conjunto de las relaciones humanas. El uso de patrones de los dominadores sirvió para comunicarse con ellos, bajo sus reglas, del mismo modo que al introducir el contenido de la lengua dominante a los indígenas, se genera una responsabilidad propia.

Incluso, cuando los indígenas hablan de “decolonialidad” éste no tiene el mismo peso que los hispanohablantes, para ejemplo está el artículo de Francisco López Bárcenas, intelectual y activista mixteco, “El pensamiento indígena contemporáneo”; Javier Castellanos (zapoteco), “Los políticos indígenas” (2016), o el libro *Cosmovisión Indígena Contemporánea. Hacia una descolonización del pensamiento* (Asamblea de Migrantes Indígenas [AMI] 2014), escrito por varios autores nahuas, mixes y totonakús, pues hacen referencia a una lucha que se ha sostenido desde la llegada de los europeos, la cual tiene como propósito defender su vida. Los latinoamericanistas podrán darle el nombre de “decolonialidad amerindia” a esa lucha para su entendimiento y acción, pero no significa que tenga que ser comprendida del mismo modo.

III

Un hecho, múltiples interpretaciones:

Pero si interpretar es ampararse, por violencia o subrepticamente, de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, e imponerle una dirección, plegarlo a una nueva voluntad, hacerlo entrar en otro juego, y someterlo a reglas segundas, entonces el devenir de la humanidad es una serie de interpretaciones. (Foucault, 1988, pp. 5-6).

Las epistemologías indígenas no se basan en la validez sistemática occidental del conocimiento, sino en la comprensión de los diferentes saberes del que *somos* parte de un todo-universo, esto no significa que sea un planteamiento romántico de la unión del ser con la naturaleza; revela una serie de relaciones sociales, filosóficas, religiosas y simbólicas. Como cualquier sociedad, se encuentra con la configuración de sentidos conscientes y los que escapan a su voluntad. Aprender español,



estudiar en escuelas con modelos occidentales y prepararse en universidades, al igual que moverse en una sociedad que incluye a los indígenas en su territorialidad, políticas, modos de producción y creencias, es evidente que moldeará el discurso indígena. Esto mismo, es lo que nos lleva a dejar a un lado las ideas de un mundo acabado o de estructuras limitadas.

Hay una idea recurrente con la extinción de las lenguas amerindias, que dicho sea de paso crean preocupación entre todo tipo de personalidades, Rifkin lo rescata de la siguiente manera:

‘Cuando desaparecen las lenguas, la cultura muere’, escribe Wade Davis en un reciente número especial de National Geographic. Davis advierte pesaroso que, al perder una lengua, ‘el mundo se convierte en un lugar intrínsecamente menos interesante, pues sacrificamos conocimiento en bruto acumulado durante milenios’. (2002, p. 245).

Algo similar ha dicho Miguel León Portilla (2003) y otros estudiosos de las lenguas indígenas. Sin embargo, no es necesario que muera la lengua para perder significados, si se pierde sentido antes que la palabra, la lengua ya habrá muerto; con la muerte de sentido, asistimos al lecho de un moribundo. Mientras más reproduzcamos los sentidos de otra lengua, más tomamos posesión, más nos transformamos, la muerte de la lengua es una consecuencia a un fenómeno que inició mucho antes de que nos percatáramos de la amenaza de la extinción: “Es verdad que son los individuos concretos quienes modifican sus categorías, pero estas modificaciones deben pasar por las reglas que gobiernan las relaciones y las jerarquías internas entre conceptos y categorías” (Pérez, 2012, p. 87).

Al investigar la conformación de la discursividad indígena, notamos que no sólo debemos fijarnos en el pensamiento prehispánico practicado durante siglos, sino que el contenido de la lengua española ha permitido adoptar nuevos significados. En la novela de Marisol Ceh Moo (2011) sobre la Guerra de Castas se pone el siguiente pensamiento en el maya Uicab: “El maya indómito, el indio que no sabe bajar la cabeza, busca los oscuros confines de la selva, se esconde dentro de ese inmenso caparazón verde *en espera de mejores tiempos*” (p. 196). La “esperanza” tiene una



connotación religiosa católica, pero no es excepcional. El filósofo tzotzil, Miguel Hernández Díaz, escribe lo siguiente:

Las etnias mayas de Chiapas tienen una perspectiva a futuro (ta x'éch to), que la vida se mejore próximamente, tienen una esperanza inmensa, habrá un día en que sus condiciones de vida les favorezcan como seres humanos. Ellos esperan que su cultura y su raza sean respetadas por sus opresores como cualquier ser humano. Un día en que ya no existan las diferencias sociales y ya no se les vea como seres inferiores como hasta ahora se les ha considerado [...]. (2007)

En este fragmento además de notar la “esperanza” religiosa apropiada, se distinguen otras formas discursivas, como el entendimiento de la opresión, relación opresor-oprimido (de Bartolomé de las Casas), la inferioridad del indio que surge en la modernidad y las diferencias sociales (creadas a partir de las relaciones de dominación). Pero la religión tuvo, y tiene, un rasgo fundamental en la transformación discursiva y en la acción social, lo que no mengua el *ser indígena*, muestra el proceso discursivo. Aun con explicar las modulaciones de las relaciones sociales del discurso y notar que el contenido de la lengua española se introduce en las lenguas indígenas, los sentidos propios no han sido desplazados, han configurado paradigmas singulares. Por ello, Juan de Dios Simón propone una investigación con categorías propias. (2010, p. 11)

Entonces, la relación de dominación es una categoría que se mezcla con los códigos propios de las estructuras lingüísticas y culturales indígenas, de tal manera que la consecuencia de toma de conciencia, expresada en la lucha por la “justicia”, colisiona con la concepción general de la sociedad occidental, y no es la conciencia de clase ni la conciencia del “dominado” lo que los hace actuar, esto sólo es una fórmula enunciativa a la que en ocasiones recurren, pues están condicionados a las normas oficiales de la expresión en español, pero que está determinado por el contenido de un conocimiento que viene de otra parte. Por ello, es que los discursos indígenas encuentran afinidad en la expresión en español.



Las dislocaciones que se provocan dentro de los sentidos de las modulaciones lingüísticas crean una ruptura epistemológica entre el contenido de la lengua materna y la representación en el segundo idioma, este último sujeto por la oficialidad que marca lo que *debe* ser dicho, ambos creando nuevos discursos. Por lo tanto, la lengua, el discurso, el pensamiento y la persona se van modulando en el ámbito de las relaciones sociales, crean una expresión singular e implicaciones epistemológicas propias, en el poema de Lorenzo Hernández Ocampo (mixteco), se puede ver la dualidad comprendida con otros elementos (hombre-flor), no las contraposiciones occidentales (hombre-animal u hombre/dios):

De lejos dos almas con cabellos de nieve,
el telón del tiempo discurre en silencio,
la dualidad se funde en el complemento
y en el rezago de la noche renace el día.

Hombre y flor, oscuridad y luz,
vida y extinción, caliente y frío,
complemento vital del universo.

(Hernández, 2012, pp. 46-47)

Las categorías que se forman en la discursividad indígena tienen un entramado que obliga a estudiarlos con más detenimiento. Si se postula una epistemología indígena, instemos a que las categorías surgidas no han sido sistematizadas a través de un individuo particular (no habrá nombres como Marx, Hegel, Foucault), pero no significa que no existan (lo cual sería absurdo), sino que fueron creadas a partir de un colectivo, y las podemos rastrear en los textos de los escritores indígenas, además de que la utilización de conceptos como “indio”, “dominación” o “capitalismo” tendrán sus propios contenidos.



La categoría es la unidad sociohistórica de los sentidos construidos, pero dado que el espacio y tiempo son condiciones para su configuración, las relaciones no-simétricas que surgen de las diferentes formas temporales y espaciales, ontológicas, lógicas, simbólicas, políticas y físicas, tienen implicaciones discursivas tan profundas que crean desajustes epistemológicos.

Especificar a qué nación “pertenecen” los pueblos originarios parece un aspecto de sentido común; estudiarlos, acorde a estos límites geopolíticos, parte de una metodología seria, sin embargo, la estipulación de las fronteras geográficas es lo que hace cuestionar los lindes políticos en el territorio milenario de los pueblos originarios. ¿Cómo se sobrellevan los desajustes producidos en la cotidianidad? Claro que estudiar a las regiones indígenas de acuerdo al Estado/Nación al que están inscritos “legalmente”, permite entender cómo la relación específica entre un cierto pueblo y el Estado establecen las singularidades de los problemas, pero igualmente abre el panorama para entrever los conflictos de las sociedades indígenas ante estructuras que las dividen, así los mayas están adscritos a diferentes naciones (México, Guatemala, Belice, Honduras), los quechuas (Bolivia, Chile, Perú, Ecuador) y los mapuche (Argentina, Chile).

El cambio de la concepción de las colonias españolas a estados-nación tiene diversos efectos en las percepciones físicas del espacio, de las representaciones mentales y de los discursos, aunque ambas tienen la misma profundidad en las conducciones contemporáneas, se habla de los no-indígenas con la animadversión hacia los españoles, aunque algunos sean mestizos, los “ciudadinos” se vuelven parte de un imaginario colectivo en el que el “otro” es contra quien se pelea, aunque éste sea muy diverso y no todos sean parte del grupo enemigo. Las emociones cobran un singular valor en las percepciones espaciales, por ende, de sus habitantes. José Millalén (mapuche) expone:

Se nos podrá criticar que estamos metiendo bajo el término *winka* a obreros y patrones, momios e izquierdistas, estudiantes y académicos, flaites y cuicos, hombres y mujeres, secundarios y jubilados, todos en un mismo saco, Y ASÍ ES ... FELEYMAY ... no por maldad, ni por desentendernos de los fenómenos de clases en la sociedad, ni de la territorialidad del fenómeno (los *winka* que llegaron con la ocupación del territorio Mapuche son distintos a los



que emigraron y trabajan en una gran urbe, como Santiago). Evidentemente todos los allí nombrados tienen percepciones y actitudes distintas y contra puestas incluso sobre lo indígena. Sin embargo, ninguno aporta ni ha hecho algo por superar las condiciones de colonialismo que los ponen en una relación de poder respecto a las poblaciones indígenas. (Marimán *et al*, 2006, p. 13)

Ante el proceso de colonización, el despojo de la acumulación del capitalismo, las resistencias y (auto)defensas al territorio, se crean desajustes discursivos sobre la territorialidad física. Las diferentes percepciones colisionan: una territorialidad física, diferentes concepciones espaciales.

Las fronteras geopolíticas conllevan el “discurso nacional”, de modo semejante al “discurso colonial” que tiene como soporte una serie de medidas de conducción de la vida cotidiana a partir de la oficialidad y de estructuras legales. La “nación” establece un encadenamiento jurisdiccional, político y cultural para que los pueblos sean parte de dicha construcción, esta configuración condesa una serie de medidas políticas y sociales que fueron enraizándose para pelear dentro de la “legalidad construida”. Con ello, se fue configurando un plano en el que diferentes grupos se podían mover. La aceptación de la “nación” tal vez tenga una implicación más práctica que teórica, sin que ello nos deslinde de los desajustes, pues precisamente, esta cotidianidad lo ha creado.

El espacio indígena quebrado por las fronteras políticas, roto por los límites imaginarios, se ha transformado; para presentar un ejemplo, se encuentra la idea de “propiedad privada” ante un territorio sin pertenencia exclusiva, pues la tierra es la que contiene a los hombres (los mapuches son la gente *de* la tierra, los mayas se conciben dentro del Maya’ab y el Gran Ceibo), y esta representación tiene efectos, a su vez, en la adaptación del discurso de la relación de dominación; como estos desajustes están mediados por el lenguaje hay que detenerse en las dislocaciones discursivas. La propiedad comunal que permite defenderse ante el avance de las empresas multinacionales como de los intereses políticos nacionales, ha hecho que los pueblos defiendan su territorio a partir de una argucia legal-política.



Los versos de Caleta Manzano, poeta mapuche, revela un pasado nominal:

Maipo pigefuy mapu, chew rupatumum txüγκay fantechimu.	Maipo se llamaba la tierra, lugar donde ahora transitan las carretas. (Huenún, 2003, pp. 55 y 57)
---	--

“Maipo” era el nombre antiguo de la Tierra concebida por los mapuches, nótese su vínculo “mapu” de una concepción más amplia de la territorialidad, es decir, de la totalidad tierra o del planeta Tierra, y de mapuche (mapu=Tierra /che=gente), pues Tierra en este sentido no sólo recoge el territorio físico, sino simbólico y epistemológico (en donde se mueven). La identidad territorial, cultural e individual, no tienen fronteras diferenciales.

Los mapuches ante el choque –proceso prolongado e influido por las diversas categorías históricas– contra los *winka*, crearon en mapudungun nuevas categorías, José Millalén, historiador mapuche, expone que:

Desde el punto de vista propio mapuche el concepto *fütalmapu* se puede entender como la expresión “identidad territorial” o “identidades territoriales” y como tal su existencia antecede al siglo XVI, pues su raíz solo podemos encontrarla y comprenderla a partir de la relación tierra-hombre-naturaleza; o sea, de como se posiciona el *che* (hombre) sobre el *mapu* (tierra), proceso que es distinto y particular según sea el espacio o territorio, naciendo a partir de ella las particularidades. (Marimán *et al*, 2006, p. 42)

Ahora bien, el espacio político creado por la construcción legal de “nación” y sus divisiones políticas, atravesó el mapu, así continúa Millalén:

No obstante, es difícil plantear que los *fütalmapu* hayan constituido una articulación sociopolítica antes de la invasión, acontecimiento este último que sin duda se transformará en un poderoso acelerador de tal proceso, cuando nos imaginamos se difundió por todo el



Wallmapu el *werkün zugu* (noticia) de la entrada del ejército *inka* al *Pikum mapu*. La posterior entrada de los invasores españoles no hizo más que cristalizar, del Bío Bío al sur y en el *puelmapu*, la ancestral identidad de los territorios y su población para transformarse paulatinamente en unidad político-social permanente de la sociedad *mapuche*, la cual solo se verá interrumpida a finales del siglo XIX por la ocupación militar del territorio mapuche y el sometimiento de su población por los Estados chileno y argentino. (Marimán *et al*, 2006, p. 43)

Entonces el “*Wallmapu*” o país Mapuche (con sus cuatro regiones Puel Mapu, Pikum Mapu, Lafken Mapu, Willi Mapu, que son referentes posicionales, aunque han cambiado en límites geográficos de forma histórica) devino en una categoría identitaria en oposición a los *winka*. El “país Mapuche” conlleva en la discursividad una ideología e interdiscursividad, además de una postura *Mapuche*, por lo que da al traste a la formación básica de “pueblos” y “ciudades”.

Paulatinamente, los pueblos originarios pactaron bajo diversas formas (documentos, alianzas de guerra, tolerancia de escuelas, clínicas, ayuntamientos, prácticas religiosas, etcétera) o fueron invadidos y despojados “legalmente”, para entender otra lógica de configuración, tal como lo entendió Magiñ, lonko (líder mapuche) del siglo XIX:

[...] este rápidamente comprendió que sus territorios estaban considerados dentro del país imaginario del *winka*, pues los pactos realizados con éstos, como el de *Tapiwe* del año 1825 bajo el gobierno del general Freire, sucumbían en sus guerras internas y ante las posturas cada vez más expansionistas del estado chileno. (Marimán *et al*, 2006, p. 85).

Un referente común a los pueblos originarios es que la concepción del tiempo no es entendida de forma lineal, pero se debe indicar que tampoco es cíclica, ambos han sido discursos contruidos para entenderlos (la falta de tiempo lineal, para unos, los condena ante el progreso; lo segundo, para otros, defiende la diferencia). Si bien, en los mexicas la medición vuelve continuamente, como los *K’atun* maya, entiéndase que su comprensión ha sido desarticulada por un conocimiento



fracturado por disciplinas y categorías, pero que si intentamos acercarnos desde su propia lógica encontraremos otra forma de entenderla, por ejemplo, un modo más bien espiral y en el que el espacio resulta indivisible, asimismo, la unión con los Señores de la Naturaleza. Por lo tanto, la concepción temporal está ligada con el territorio y lo que suceda en ella, ahora bien, igualmente está en funcionamiento la forma de entender el cambio o *caminar* de las épocas, pues al no ser una concepción lineal ni circular del tiempo, sino una forma de espiral (tridimensional), el pasado, presente y futuro, también se trastocan.

Así, en la concepción del pasado no necesariamente se refiere a un punto histórico preciso (fecha exacta); en la discursividad en español, se indica en frases como “hace mucho tiempo”, “en el tiempo de...”, “cuando tal o cual suceso”. Las situaciones se *miden* de otra manera, mejor dicho, se perciben desde otra lógica, que incluye a su vez, planos diferentes de medición; por ejemplo, el tiempo de la temporada de caballos (mapuche) o el canto ronco y a intervalos de la cigarra (maya).

E. Huenchulaf, mapuche, señala:

Dentro de la cultura mapuche, la concepción de pasado se entiende como un concepto genérico y abstracto sin claros referentes empíricos que indiquen el principio ó fin de algo. Para tal concepción se utiliza la expresión “rupalu chi zugu”. Dentro de esta amplia concepción del pasado, desde el pasado más reciente al pasado más lejano se identifican otras dimensiones que tienen referentes empíricos más o menos definidos. Se relacionan con acontecimientos de los cuales los miembros de la comunidad tienen conciencia. Existen otras dimensiones que no tienen referentes empíricos claros, los cuales la comunidad no los ubica ni temporal ni espacialmente, pero existen en la memoria colectiva y se expresan a través de los *Piam*. (Marimán *et al*, 2006, p. 23)

Por ello, José Millalén indica:

Dentro de esta amplia dimensión temporal del pasado o *Kuyfi*, se encuentra el *Rüf kuyfi em o wera fūxa kuyfi* dimensión que indica el pasado lejano remoto, tiempo en el cual se hallan los



antecedentes fundamentales de la filosofía, la religiosidad, las concepciones de fuerzas y energías que coexisten en el universo, etc. (Marimán *et al*, 2006, p. 23).

Otros pueblos originarios conciben el pasado como el presente, en una *amplia dimensión temporal*; por consiguiente, podemos ver el conflicto entramado de las representaciones diferenciadas del tiempo y el espacio, en donde el “capitalismo”, vocablo en español que aglutina una serie de procesos y concepciones, está intrínseco como parte de una dinámica de los no-indígenas. La concepción de la unidad espacio-tiempo que guía otra forma de vida, cobra una dimensión fundamental, si los sentidos construidos a partir de unidades diferenciadas (tiempo y espacio) a través del español, ahora son concebidas por una sociedad indígena por medio de un solo compuesto (tiempo-espacio), entonces, el “capitalismo” tendrá que ser entendido como lugar y tiempo, espacio e historia, sin que se relacionen con las construidas por los latinoamericanos y europeos.

El desajuste discursivo surgido del contenido de la concepción del tiempo-espacio del conocimiento indígena y de la limitación de la expresión en español, muestra las implicaciones que surgen en diferentes niveles. Ch’aska Anka Ninawaman, poeta e investigadora quechua, expresa en los siguientes versos:

Pitan maytan suyanchis, imaynachá huqnirayñan kay pacha, ima pachan kay pacha; huqniray pacha mana tukukuq pacha t’ikrasqa pacha.	Ya no sé, todo esto, qué es ¿qué tiempo es este tiempo? ¿qué mundo es este mundo? mundo al revés de nunca acabar. (2005, pp. 74 y 76)
--	--



Nótese la repetición de la palabra “pacha” en la lengua originaria, esta connotación quechua *representa* al tiempo y al espacio, no son dos unidades diferenciadas, aunque en español se permite separarlas: *pacha* es lugar, *pacha* es tiempo; ahora para enriquecer la comprensión de los versos, advirtamos la conformación de “*kay pacha*” que en español se traduce como “mundo”, pero que tiene como punto central el tiempo-espacio presente, como lo ha estudiado el investigador quechua Atuq Eusebio Manga Qespi (1994), y para ser referencia al pasado se habla de lo que está fuera de *kay pacha*. *Pacha* también tiene un vínculo indisoluble con los Señores de la Naturaleza: *Pacha k’anchay*, Luz del Sol; *Pacha kuyuchix* al sacudidor del mundo, cuyo don le pertenece a *Pacha Kamax*, Señor del terremoto, y *Pacha Mama*, entidad que representa a la Tierra; y como tiempo, a *Pacha pogoy* que puede referir al mes de abril; por ende, ¿“*ima pachan kay pacha*” sólo es “qué mundo es este mundo”?

Dicho lo anterior, la situación espacio-temporal se complejiza por las cuestiones políticas al territorio del Tawantinsuyo (conformado por los cuatro suyos: Chinchasuyo, Collasuyo, Antisuyo y Contisuyo, además del centro, Cuzco). Otros versos de la poeta, hacen alusión al “pueblo Inca” y ya podemos ver que “*Inka llaqta*” tiene otra representación:

Q’umir kuka k’intuwan saminchasqa k’intusqa inka llaqta; yachay wasi. Sara aqhawan ch’allasqa, llama pichuwan saymasqa; inkakunaq samaykusqan llaqta.	Pueblo de incas templo de coyas, casa de sabios pueblo al revés, a ti siempre te sueño escondido en el espacio perdido en el tiempo; envuelto en hojas de coca. (Anka, 2005, pp. 70 y 73)
--	--



Del mismo modo, el *Ya'ax che'* y el *Maya'ab* maya constituye una problemática discursiva. El Señor Ceibo (*Ya'ax che'*) es el árbol sagrado que se extiende entre el cielo y el inframundo, es la conformación espacio-temporal y el territorio habitado por los hombres. El vínculo sólido con la divinidad se entiende con la palabra "*Kinh*" que refiere al Sol y a la cuenta de los días (*kin*). A decir verdad, la Naturaleza (árboles, flores, animales, el rayo, etcétera) tiene su propio lenguaje, de ahí que en las concepciones indígenas sea más difícil dividir las categorías sin remitirse a otras concepciones.

Tras estos ejemplos, en un plano discursivo indígena, destaquemos las construcciones de las cuatro regiones de la territorialidad, el vínculo indisoluble con la Naturaleza, el tiempo-espacio, la interdiscursividad con el español, subrayemos la cuestión del lenguaje en las representaciones de los espacios y preguntémonos por la equivalencia epistemológica, ¿hablamos de lo mismo al decir *Wallmapu*, *Twantinsuyo*, *Maya'ab*? ¿País Mapuche, Pueblo Inca, Región Maya? ¿Chile, Perú, México? ¿Mapuches-chilenos, quechuas-peruanos, mayas-mexicanos?

Los títulos de propiedad, títulos de merced, leyes de ocupación, leyes agrarias y demás "papeles" construyeron la legalidad, la "oficialidad", por lo cual los términos de ilegalidad y legalidad del país imaginario de los no-indígenas terminó por hacer de los pueblos originarios los "ocupantes ilegales", a luchar por las tierras que el Estado, en un momento dado, les había designado "permisivamente" para que las habitaran (pues el territorio, legalmente, pertenece a la nación) y hablar de "reivindicación" por *derecho*.

Ahora, los espacios sagrados (montañas, casa de los Señores) son atravesados por las carreteras, maldecidos por las maquinarias del progreso, no hay duda, las divisiones regionales y las representaciones simbólicas son percepciones modificadas a partir del contexto social. Los pueblos originarios son reclasificados en "reservaciones", "comunidades", "pueblos", "regiones", pero son más que eso, los desplazamientos y los nuevos asentamientos son prueba de que están más allá de la decolonialidad y la lucha del dominado, son pueblos que han estado antes de los conceptos europeos y latinoamericanos, se han enfrentado a las sociedades, cuyos procesos pretenden



abarcando los territorios y las personas. La historia de los pueblos originarios los coloca antes de la invasión española, por lo que a lo largo de ésta han mantenido una serie de transformaciones, pero la base de lo que son, las personas descendientes, han mantenido su propia epistemología para comprender los fenómenos que nos atraviesan, y en el que el “capitalismo” y el discurso del “dominador-dominado” funcionan en una esfera de simulación discursiva expresada por medio de la lengua española, pero que en el fondo tiene como base defender la vida, a partir de las concepciones más antiguas en contra de una dinámica de invasión que tiene más de 500 años y sociedades, cuyo imaginario los hace creer que son poseedoras de la tierra y de las personas que los habitan.

Referencias:

- Asamblea de Migrantes Indígenas. (2014). *Cosmovisión Indígena Contemporánea. Hacia una descolonización del pensamiento*, México: Asamblea de Migrantes Indígenas (AMI).
- Anka, C. E. (2005). *Poesía en quechua / Chaskaschay*. Quito: Abya-Yala.
- Botero, D. (2005). *El derecho a la utopía* (5ª ed). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Castellanos, J. (2016). Los políticos indígenas. *Ojarasca* (36), 5-6.
- Ceh, M. (2011). *T'ambilák men tunk'ulilo'ob / El llamado de los tunk'ules*. México: Conaculta.
- Estermann, J. (2014). Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la Filosofía Intercultural. *Polis. Revista Latinoamericana*, vol.13 (38), 1-19.
- Foucault, M. (1988). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-textos.
- Gallardo, S. (2011). *La mudanza de los poderes. De la sociedad disciplinaria a la sociedad de control*. México: Aldvs.
- Hernández, M. (2007). Los mayas de Chiapas y su devenir para mejorar su vida cultural. <https://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Los%20Mayas%20en%20Chiapas.pdf>
- Hernández, L. (2012). *Sa'vi dedavi/Poemas de la lluvia*. México: Conaculta.



- Huenún, J. L. (coord.) (2003). *Epu mari ũlkatufe ta fachantü: 20 poetas mapuches contemporáneos*. Versión mapuzungun: Víctor Cifuentes Palacios. Santiago de Chile: LOM.
- León, M. (2003). *Tiempo y Realidad en el Pensamiento Maya. Ensayo de acercamiento* (4ª ed.). México: UNAM.
- López, F. (2 de agosto de 2016). El pensamiento indígena contemporáneo. *La Jornada*. Opinión. <http://www.jornada.unam.mx/2016/08/02/opinion/015a2pol>
- Manga, A. E. (1994). Pacha: un concepto andino de espacio y tiempo. *Revista Española de Antropología Americana* (24), 155-189.
- Marimán, P. Caniuqueo, S.; Millalén, J. y Levil, R. (2006). *¡Escucha, winka!: Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago de Chile: LOM.
- Mignolo, W. (2007). El pensamiento des-colonial. Desprendimiento y apertura: Un manifiesto. En Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (comp.), *En El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad Central.
- O'Gorman, E (2006). *La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del nuevo mundo y del sentido de su devenir* (4a ed.). México: FCE.
- Osorio, J. (2004). *Crítica de la economía vulgar. Reproducción del capital y dependencia*. México: Porrúa.
- Pérez, S. (2012). *Itinerarios de la razón en la modernidad*. México: UAM-Siglo XXI.
- Quijano, A. (1992). Colonialidad y modernidad-racionalidad. En Heraclio Bonilla (comp.). *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las américas* (pp. 437-447). Bogotá: Tercer Mundo Editores-FLACSO.
- Quijano, A. (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (comp.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 93-126). Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad central.



Rifkin, J. (2002). *La era del acceso*. México: Paidós.

Simón, J. D. (2010). *Aproximando el conocimiento indígena. Complejidades de los procesos de investigación*. Finlandia: Helsinki.