



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Aymaras y mapuches: voces en un nuevo espacio
Comunicación, poder e identidad

TESIS

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

PRESENTA:

Lic. Ricardo Ramos Gutiérrez

TUTORA:

Dra. Sofía Reding Blase

Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., a 22 de abril de 2019



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A todos los pueblos originarios de América Latina que siguen en pie de lucha,
a los presos políticos que reivindican sus derechos,
a todos los migrantes y exiliados que hoy son ciudadanos del mundo.

AGRADECIMIENTOS

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) por brindarme la beca de manutención para mis estudios de maestría y la beca mixta para realizar una estancia de investigación en el extranjero

Al Proyecto PAPPIT-DGAPA IB 400113: Afluencias, confluencias y divergencias de los estudios latinoamericanos y los estudios culturales y subalternos y en especial al Dr. Roberto Mora por brindarme la beca “Obtención de grado”.

A la Universidad Nacional Autónoma de México por recibirme nuevamente como miembro de la comunidad estudiantil y al Posgrado de Estudios Latinoamericanos por permitirme continuar con mis estudios.

Al pueblo aymara y al pueblo mapuche. En agradecimiento al apoyo recibido por los representantes de las organizaciones con las que tuve acercamiento, pongo a su disposición el resultado de esta investigación para generar un diálogo con la comunidad, como una manera recíproca de devolver todo lo que me han dado.

Al Dr. Bismarck Pinto Tapia, director del Instituto de Investigaciones en Ciencias del Comportamiento de la Universidad Católica Boliviana “San Pablo” de La Paz, Bolivia y al Dr. Álvaro Bello Maldonado, director del Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera de Temuco, Chile por acogerme dentro de sus casas de estudio y facilitarme todos los medios y las herramientas posibles para la realización de la presente investigación.

Al Dr. Félix Laime y al Lic. Christian Huaiquifil por su valiosa colaboración y aportación de información para la realización de esta investigación.

A las Doctoras Gaya Makaran, Jahel López y Paola Ricarte por su apoyo y confianza en la lectura y orientación en la etapa final de esta tesis. Lamento que las circunstancias no permitieran que fueran parte del sínodo de esta tesis.

A mi tutora: la Dra. Sofía Reding, por su paciencia y constante apoyo y motivación durante mis estudios de maestría y por nunca dejarme solo en este largo camino de la elaboración de la tesis.

A mi pareja Leilani y a mi madre, por el perpetuo acompañamiento en este proceso, por la comprensión de mi ausencia en las reuniones y convivencias sociales y por la paciencia a mi mal humor y estrés.

A Diego Mónsi, tú fuiste el primero que me acompañó en esta aventura.

ÍNDICE

<i>Advertencia.</i>	7
Introducción:	8
I. Narrativa en tres tiempos	8
II. Planteamiento del problema	10
III. Delimitación de la investigación	12
IV. Perspectiva epistemológica	16
V. Estado de la cuestión	18
VI. Tesis	20
VII. Procedimiento metodológico	21
VIII. Estructura de la tesis	23
Capítulo I. El camino entre nuevos y viejos paradigmas:	26
I. La instauración de un modelo global de racionalidad	30
II. La configuración de un nuevo paradigma científico-social: la era de la información y las telecomunicaciones	35
III. Sobre el nuevo paradigma y la necesidad de inclusión a la Sociedad de la Información. Democratización y autonomía	40
Capítulo II. Distintas maneras de ver el mundo:	52
I. <i>Rakiduum mapuche</i> , interpretación del pensamiento y la cosmovisión del Wallmapu	56
II. La cosmovisión aymara, una concepción del mundo desde la tetraléctica	63

III.	Sintonía entre innovadores postulados científicos y el milenarismo pensamiento aymara y mapuche. Construyendo la antropofagia digital	70
Capítulo III. El mapuche a través de los tiempos, batallas precolombinas y luchas contemporáneas:		79
I.	Discusiones sobre la autonomía, la identidad y el Estado	80
II.	Del <i>winka</i> colombino a las consecuencias del régimen militar de Pinochet	91
III.	De las reacciones de la comunidad a las políticas de aniquilamiento del Estado: la creación de organizaciones mapuche	96
IV.	De la lucha por el territorio y el rescate de una historia propia a la autonomía y la libre determinación	102
V.	Sobre las luchas actuales a sus demandas y los procesos de adaptabilidad del mapuche	106
Capítulo IV. Resistencia aymara y movimientos sociales en Bolivia:		113
I.	Discusiones sobre el colonialismo interno y el indigenismo	114
II.	De Tupac Amaru a René Zavaleta	117
III.	Sobre el debate de identidades, del indianismo al katarismo	124
IV.	Las nuevas formas de organización aymara y las nuevas manifestaciones	130
V.	La nueva Constitución y el Estado Plurinacional	134
Capítulo V. Voces en el espacio: poder y comunicación:		138
I.	Las primeras experiencias de los mapuche en Internet	143
II.	Algunos Sitios <i>web</i> Mapuche	151
III.	Los antecedentes de la lucha aymara en Internet	174
IV.	Sitios <i>web</i> aymara	187

Conclusiones	203
Bibliografía	210
Documentos	213
E-Gráficas	215
Prensa	216
Revistas	216

ADVERTENCIA

El título de esta tesis lleva escrito “aymaras y mapuches” de manera castellanizada para enunciar su pluralidad. No obstante, la forma correcta sería *aymaranaka* y *pumapuche* respectivamente.¹ Sin embargo a lo largo de la presente tesis se utilizará la manera castellanizada para enunciar su pluralidad. Todos los términos han sido unificados en cuanto a la ortografía *aymara*, *quechua* y *mapudungun*, esto no significa que las variantes empleadas sean las únicas correctas. Ante la ausencia de una oficialización del modo de escritura de estos idiomas, se respetará la forma del autor en las citas.

A lo largo de este trabajo se procura enunciar a los grupos étnicos del continente americano por sus nombres propios apelando a su autodefinición. Se hará mención de las etnias como “pueblos originarios”, “pueblo”, “nación” y “nación originaria” por ser la manera como la mayoría de estos grupos prefieren ser llamados. Se intentará evitar palabras como “indio”, “indígena” e “indio-campesino” ya que remiten a una connotación negativa e impuesta; a excepción de los casos que apelan a una reapropiación de dichas categorías.

El concepto “originario” hace alusión a su estancia en el territorio americano antes de la conquista y la colonia; considero que “pueblos originarios” es la manera correcta de referirse a las comunidades y que por mucho tiempo han sido nombrados “indígenas”. En algunos casos se hace uso de expresiones peyorativas tales como “indio”, “*q'ara*” o “*winka*” para reflejar relaciones sociales en determinado contexto histórico; entiéndase que en ningún momento es una opinión personal.

Cabe aclarar que debido a una serie de debates respecto a la forma correcta de escribir la palabra Internet. La Real Academia de la Lengua Española, la reconoce como nombre propio, por lo que la primera letra debe ir en mayúsculas y no se le debe anteponer artículos. Si se usa precedido de artículo u otro determinante, es preferible usar las formas femeninas, es decir “*la Internet*”. Por lo tanto, a lo largo de este trabajo se respetarán las normas de la Real Academia de la Lengua.

¹ Para determinar la pluralidad en la lengua aymara se utiliza el sufijo *naka* y para el *mapudungun* (lengua originaria de los mapuche) se antepone la partícula *pu*.

INTRODUCCIÓN

I. NARRATIVA EN TRES TIEMPOS

*

En la década de los noventa no era muy común tener una computadora en casa, eran grandes, costosas y se mantenía un especial cuidado y respeto alrededor de dicho aparato. En algunas casas se le colocaba en un mueble especial; se le forraba con una funda para protegerla del polvo y uso era compartido por todos miembros de la familia. Posteriormente llegó Internet, a mi madre le molestaba ese sonido tan peculiar cuando la línea telefónica estaba ocupada mientras “navegábamos”. Mi hermano y yo sufríamos cuando alguien levantaba la bocina del teléfono, la conexión en ese entonces era tan frágil que cualquier alteración era suficiente para que la señal se desconectara. Con el paso del tiempo eso se solucionó; para el 2000 ya era posible estar conectado y al mismo tiempo usar el teléfono, creo que desde entonces empezamos a pasar más tiempo frente a la computadora.

A pesar del avance tecnológico, escuchar una canción, descargar alguna imagen o visitar algún sitio electrónico en particular, requería de mucha paciencia. Internet era lento, muy lento y algunas veces dejamos la computadora encendida por largo tiempo mientras la barra de descargas informaba del proceso, lo más terrible era llegar al 90%, después de varias horas y terminar con una ventana que anunciaba “error de descarga”. Hoy ya no es así, una descarga común no toma más de un minuto, ya no sólo se nos vende el servicio de Internet, sino la sensación de velocidad.

Recuerdo con nostalgia ese armatoste de computadora, escribir esto desde mi laptop no deja de sorprenderme, en mi infancia las laptops y los celulares estaban reservados al mundo de la televisión y la clase alta. Ahora no sólo tengo acceso a todos estos aparatos electrónicos, sino que incluso veo como la población y uno mismo se vuelve dependiente de ellos y de la necesidad de estar conectado. Ya es normal ver que ofrecen servicio de Internet inalámbrico en cafeterías, restaurantes, escuelas y hasta en los parques y las plazas públicas; al día de hoy lo extraño es estar desconectado.

**

Son las siete de la mañana, una cholita², con su *awayo*³ a la espalda y unos libros abrazados toma el transporte colectivo en la Ceja, ubicada en la ciudad de El Alto, va todo el camino en silencio. Conforme van descendiendo a la hoyada, el tráfico se hace más pesado. Algunos bajan en la Plaza mayor, frente a la Iglesia de San Francisco, pero inmediatamente se vuelven a ocupar los lugares disponibles. La cholita sigue absorta en sus pensamientos hasta llegar a la Plaza Antonio Sucre, baja y camina hacia la Universidad Mayor de San Andrés. Va a tiempo para su primera clase del día. Se encuentra con alguna amiga por el pasillo, cruzan saludos en aymara:

-¡*Kamisak!*

-¡*Walik!* ¿*Jumast?*

-¡*Walikirak!*

Entra a su salón de clases, sonríe a sus compañeros más próximos y toma asiento en la primera butaca que encuentra libre. Detrás de ella viene el profesor.

-Buenos días, vamos a comenzar. Quispe: ¿en qué nos quedamos la clase pasada?

Mientras, Quispe responde, la cholita ha terminado de quitarse el *awayo* de la espalda, lo está desamarrando y de entre las telas saca una laptop.

El sol se va ocultando tras el cerro Ñielol. Una vez que la noche se apodera del cielo se deja escuchar el sonido de un helicóptero, que diariamente vigila desde lo alto los fundo y las grandes casas de Temuco, de vez en vez la luz vigía entra por mi ventana. Al amanecer enciendo el televisor, las noticias anuncian que una banda de carteristas fue detenida en las inmediaciones del metro de Santiago por último una sección especial sobre los preparativos del Festival de Viña

² Mujer urbana con raíces indígenas de la zona del altiplano.

³ Prenda rectangular que tiene varias funciones, se puede utilizar como bolso, abrigo o adorno, usada generalmente por mujeres de ascendencia indígena.

del Mar, después un programa de la farándula resume los últimos acontecimientos de la telenovela “Los Carmona”. Bajo al comedor para tomar el desayuno, hoy prepararon huevos tiernos en paila⁴ y el canasto de la mesa luce atiborrado de marraquetas. En la televisión del comedor ha comenzado un programa de concurso.

Mientras desayuno, enciendo el celular y lo conecto a la señal *Wi-Fi* de la pensión, aparece la leyenda “conectado a internet” inmediatamente el símbolo de sincronización comienza a girar en el centro de la pantalla, el sonido de notificación de mensajes suena 4 o 5 veces. Me han llegado 2 correos y tres mensajes de *WhatsApp*. A la mesa han llegado otros huéspedes, dos estudiantes de pedagogía y un empleado de construcción; su conversación gira en torno a lo cómico de los concursos. La dueña de la pensión me regaña, no le gusta que la gente esté con el celular en la mesa, dice que ya no se convive por culpa de esos aparatos.

Los estudiantes se levantan de la mesa y se preparan para ir a la escuela, el hombre me pregunta si le puede cambiar al canal de la televisión, sólo le respondo con una sonrisa y le acerco el control remoto. De nuevo las noticias, el tema de sensación: el Festival en Viña del Mar. Enciendo nuevamente el celular, acceso a Facebook, en las notificaciones me llama la atención que 6 de 8 son de páginas con temática mapuche informan sobre un mismo suceso: la reciente muerte de una *machi*, líder de un movimiento que demanda la restitución de las tierras y se opone a la construcción de hidroeléctricas, se especula fue asesinada. Una de las páginas me enlaza al sitio *web* mapuche Mapuexpress, ahí leo la nota completa.

II. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En América, el concepto de “indio” fue resemantizado por los conquistadores con la finalidad de diferenciarse de los habitantes nativos del continente; no se les reconoció como iguales, se les subordinó a los intereses del conquistador y fueron englobados todos los pueblos en una sola categoría. Esta dinámica se mantuvo durante toda la colonia hasta el momento de las luchas de independencia, en las cuales los pueblos originarios también participaron, aunque

⁴ Sartén de metal.

no se les reconoce. Posteriormente se conformaron los estados, creando ahora ciudadanos libres que se unían voluntariamente a un convenio político.

El indigenismo, como categoría teórico-política, ha sido la manera que han encontrado los gobiernos de América Latina para solucionar el problema de los indígenas ya que no convienen a sus intereses. En este caso, la mayoría de los pueblos originarios han sido vistos como el problema a resolver, negando que estos puedan opinar sobre su situación. El indigenismo tiene como fin último la homogenización de la población; sin embargo, no resuelve las tensiones y los conflictos que han devenido desde la conquista, la colonia y la formación de los estados nacionales.

En realidad, el origen del problema étnico se encuentra en la imposición de una interpretación histórica donde el pensamiento eurocéntrico se posiciona por encima de las demás formas de pensar, justificando bajo la idea de progreso y civilización una postura evolucionista a través de la modernidad, tornándose un “pensamiento opresor”. Los pueblos originarios y movimientos autonomistas que se mantienen en resistencia a esta postura ejercen demandas en reconocimiento y defensa de sus derechos, territorios y formas de vida. Consideran que la solución al problema étnico no es el indigenismo.⁵

En este punto es necesario hacer una pausa para dejar en claro qué es la modernidad. En primer lugar, se le ubica al norte de Europa en el periodo histórico que transcurre entre los siglos XVII y XVIII. Se caracteriza por la puesta en práctica de los postulados antropocéntricos de la Ilustración, como son el uso de la razón por encima de la superstición y la ignorancia, fe en el progreso, crítica la intolerancia de la religión, etc. Por otra parte, la modernidad propone como camino al desarrollo a la ciencia, la tecnología, el mercado y el individuo. En este proceso, la globalización no es un fenómeno aislado, sino por el contrario, ha sido la radicalización de la modernidad y su universalización. En la presente investigación se entenderá a la cultura occidental como un modelo de modernidad.

El objetivo de esta investigación es mostrar el uso de Internet como una herramienta de lucha, resistencia y emancipación para grupos oprimidos; en particular el caso de los pueblos

⁵ El término resistencia fue acuñado en la Segunda Guerra Mundial y se utilizó para hacer referencia a los grupos de individuos que luchan en contra de las fuerzas de ocupación. En términos generales el concepto resistencia hace alusión a la oposición de una acción determinada mediante la fuerza o la violencia misma.

originarios. Siempre teniendo en claro que la tecnología y la Internet no resolverán por sí mismas los problemas de la humanidad. Este tema me ha generado gran interés por las bondades y contradicciones que presenta Internet en sí misma: bajos costos, fácil manejo, largo alcance, respuesta rápida etc. Sin embargo, existen todavía muchas limitantes, no sólo en México o América Latina, sino en el mundo. Existen regiones que no cuentan con teléfono o electricidad, donde muy pocas son las personas que saben leer o escribir y su prioridad es el agua y el alimento de cada día.

Queda claro entonces que aquellos pueblos que han superado sus necesidades primarias ya pueden pensar en el poder del conocimiento y en el uso de nuevas herramientas de comunicación. Las primeras interrogantes que guían este trabajo son: ¿cuáles son los motivos por los que los aymara y mapuche adoptan Internet como herramienta en sus movimientos culturales y políticos?, ¿cómo aprenden el manejo de ésta?, ¿cuáles son los problemas pragmáticos a los que se enfrentan para acceder a Internet?, ¿su utilización ha arrojado resultados positivos o negativos a los movimientos?

Una vez creada la ruta de trabajo, se da paso a buscar una respuesta a la pregunta de investigación: ¿influye Internet en la construcción óptica e identitaria de los pueblos originarios? De ser así, ¿de qué manera lo hace?

III. DELIMITACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

En esta tesis se analizan las prácticas de dos pueblos originarios en relación con el uso de Internet: aymara y mapuche. Si a primera vista parecen no tener nada en común, a lo largo del camino se verá que, en principio, ambos pueblos comparten sus orígenes. Se tienen muchas incógnitas con respecto a su historia previa a la llegada de los españoles; sin embargo, se sabe que tuvieron una gran influencia de la cultura incaica, pues en la actualidad aún conservan elementos culturales del *Tawantisuyu*,⁶ el gran imperio inca que en la actualidad forma parte de Argentina, Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador y Perú, en mayor o menor medida. Los aymara, se

⁶ Nombre que representa a las 4 regiones del imperio Inca: *Kontinsuyu*, *Qullasuyu*, *Chinchansuyu*, *Antisuyu*. Geográficamente limita al norte con San Juan de Pasto, Colombia, baja hacia el sur hasta el río Maule y parte desde el océano Pacífico hasta la selva amazónica.

ubican en la región del *Qullasuyu* que actualmente corresponde a Perú, Bolivia y el norte de Chile y Argentina, hasta la Cordillera de los Andes y la orilla del Lago Titicaca.⁷ Por otra parte, la región territorial de la cultura mapuche se conoce como *Wallmapu* y actualmente se encuentra ocupada por Chile y Argentina.⁸

Para la realización de este trabajo se compartieron experiencias con organizaciones activistas, culturales y políticas. En la mayoría de los casos mis principales acercamientos se dieron a través de académicos, tanto aymara como mapuche. En el caso del altiplano boliviano, trabajé en las ciudades de El Alto y La Paz; mientras que para el caso de los mapuches las actividades se desarrollaron en la ciudad de Temuco y en segundo grado en Santiago. Elegí estos pueblos como estudio de caso porque aparentemente no presentan los mismos problemas.

El estado chileno reconoce como indígenas a los siguientes pueblos: aymara, colla, diaguita, kawéskar, lickanantay, mapuche, quechua, rapanui y yámana. Pero sólo se contempla en este estudio al mapuche por ser el que tiene mayor población y conflictos territoriales con el estado. Por otra parte, en Bolivia se reconocen 36 naciones a partir de la oficialización de las lenguas de los pueblos originarios según el artículo 5 de la Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia ratificada en enero de 2009 y promulgada en febrero del mismo año.

En líneas anteriores hice la aclaración de que trabajaré la categoría de “pueblos originarios”, pues considero es la manera políticamente correcta de referirse a las comunidades llamadas indígenas.⁹ No existe una definición universal que explique qué o quién es un pueblo

⁷ El *Qullasuyu*. Es la región más austral del *Tawantinsuyu*, corresponde a la región de lo *Qullas* (Collas), nombre por el que conocían los inca a los aymara. Hoy el día este nombre ha sido retomado por distintos movimientos sociales como un modo de identificación frente al estado Boliviano.

⁸ José Bengoa ubica geográficamente al *Wallmapu* de la siguiente manera: el río Maule (a la altura de la actual ciudad de Talca), era el primer límite del territorio mapuche. A partir de allí iba aumentando la población hacia el sur. El río Itata marcaba el límite preciso del territorio araucano; sin embargo, desde muy temprana la conquista esta frontera se corrió al Bio Bio, transformándose este en la separación natural del territorio. Al sur de río Toltén disminuía nuevamente la población, pareciendo que el río Cruces, en la provincia de Valdivia, fuera el límite sur del territorio.

Cfr. José Bengoa, *Historial del pueblo mapuche*, Santiago, LOM Ediciones, 2008.

⁹ Si bien Jorge Fernández Chiti, en su artículo “Pueblos originarios, indios, indígenas o aborígenes”, propone el uso legítimo de la palabra indígena para aludir a los habitantes nativos de América, antes, durante y después de la conquista al argumentar la definición etimológica de la palabra indígena que proviene del latín *inde*: de allí mismo; y del sufijo *genos*: nacido o generado; no debemos dejar de lado que la palabra indígena está cargada de un sentido que va más allá del significado mismo que puede brindar su etimología.

originario. En principio, porque algunas organizaciones indígenas suponen que las definiciones contempladas en instrumentos internacionales como en las legislaciones nacionales no son satisfactorias por ser ambiguas, contradictorias, insuficientes y hasta paternalistas. Consideran que ellos son los únicos a quienes les corresponde el derecho de elaborar una definición. Al respecto Stavenhagen señala:

No existe una definición que englobe a todas las poblaciones que pudiera responder a este concepto. Cada país ha planteado el problema de la definición a su manera, habiéndose llegado así a soluciones que abarcan una amplia gama de criterios de diferenciación, desde factores exclusivamente, o casi exclusivamente raciales, hasta consideraciones en que predominan criterios socioculturales.¹⁰

Otra dificultad es la reducción a dos términos con los cuales se les hace referencia a si se trata de poblaciones, pueblos, comunidades, grupos, etc. Este problema se ha reducido a dos términos: ¿son pueblos o poblaciones? Desde el derecho internacional a los pueblos les asiste el derecho de libre determinación o de autodeterminación, no así a las poblaciones. De allí que para el caso específico de los pueblos originarios se haya utilizado durante mucho tiempo el término de población en vez de pueblo, por el temor a que el derecho de libre determinación pudiera ser interpretado como derecho a la secesión. El Convenio 169 de la OIT, ha optado por utilizar específicamente el término “pueblos”, dejando atrás el de “poblaciones” que fue utilizado en el Convenio 107, despertando gran polémica.

Las Naciones Unidas declaran que todos los pueblos deben disfrutar del derecho a la libre determinación. Llevando al derecho inatacable de todos los pueblos a establecer libremente su propio régimen político, económico, social y estatuto internacional. La definición del término “pueblo” influye sobre las medidas que se han de tomar en relación con ciertos aspectos de la cuestión, en particular el aspecto político del ejercicio del derecho de libre determinación (el derecho de los pueblos a elegir su estatus político internacional). De esta manera, el vocablo “pueblo” designa una entidad social que posee una identidad evidente y tiene características propias; implica una relación con un territorio incluso si el pueblo del que se trata ha sido

Véase: Jorge Fernández Chiti. “Pueblos originarios, indios, indígenas o aborígenes”. En: http://www.condorhuasi.org.ar/docs/pueblos_originarios_indios_indigenas_o_aborigenes.pdf (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

¹⁰ Rodolfo Stavenhagen. Citado en: OIT “Definición de pueblos indígenas” Serie jurídica-colección IDIES. En: http://biblio3.url.edu.gt/IDIES/nuevo_enfo/4.pdf (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018), p. 8.

injustamente expulsado de él y reemplazado artificialmente por otra población. “Pueblo” no debe confundirse con las minorías étnicas, religiosas o lingüísticas.

Martínez Cobos, en su *Estudio del Problema de la Discriminación contra las Poblaciones Indígenas* señala, en 1987:

Son comunidades, pueblos y naciones indígenas las que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos de otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en sus territorios o en partes de ellos. Construyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales.¹¹

En cuanto a la definición de la categoría “persona indígena” la OIT propone:

Desde el punto de vista individual, se entiende por persona indígena toda persona que pertenece a esas poblaciones indígenas por autoidentificación como tal indígena (conciencia de grupo) y es reconocida y aceptada por esas poblaciones como uno de sus miembros (aceptación por grupo).¹²

Así el Convenio 169 de la OIT considera como “pueblos indígenas”, lo que a lo largo de la presente tesis se entenderá por “pueblos originarios”: aquellos que descienden de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o de la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas. En esta parte hay que tener cuidado con la expresión “todas sus propias instituciones” pues como todo pueblo evoluciona, por lo que sí han surgido recientemente nuevas instituciones, costumbres, etc., no debe dejar de considerárseles como tal.

Esta tesis propone ver al indígena como el actor específico en el uso de la *web*, acotando la investigación a las organizaciones ubicadas en las regiones ya antes mencionadas. Para este trabajo se llevó a cabo una estancia de investigación en Bolivia y en Chile durante tres meses en cada país, donde se realizaron charlas con miembros de organizaciones que se reconocen como indígenas y que trabajan a través de la *web*. El trabajo de campo fue particularmente complicado.

¹¹ Martínez Cobos. Citado en OIT “Definición de pueblos indígenas”, *op. cit.* p, 14.

¹² *Ibidem.*

Algunas organizaciones de base se negaron a dar entrevistas o información al respecto de sus actividades. Primeramente, es difícil tener acceso a las mismas, dependiendo las circunstancias son desconfiados y hasta prefieren mantenerse en el anonimato. Segundo, muchas de estas organizaciones rechazan a los estudiantes e investigadores extranjeros. No son muy abiertos a las entrevistas. En última instancia, se dio el caso de que algunas organizaciones ya no estaban en activo.

Dadas estas circunstancias no se realizaron entrevistas en forma, pues como ya se mencionó este tipo de dinámicas eran rechazadas y provocaban la desconfianza y el distanciamiento tanto de los aymara como mapuche. Las charlas casuales, acompañado de algún contacto o informante (quienes en su mayoría solicitaron mantenerse en el anonimato al momento de redactar esta investigación), generaban más apertura y confianza, por lo que muchas veces era imposible grabar las conversaciones o realizar anotaciones. En otros casos, se concretaron reuniones con académicos, periodistas, y especialistas ligados a la comunicación de los pueblos originarios. Cabe mencionar que estos últimos permitieron algún acercamiento a las organizaciones o fungieron como enlace con algunos contactos.

En varias ocasiones fue imposible contactar con algunas personalidades, otros se negaron o las circunstancias no fueron favorables para concretar dicha actividad; tal fue el caso en Bolivia con Víctor Hugo Cárdenas, Felipe Quispe, Pedro Portugal y Silvia Rivera Cusicanqui; en lo que corresponde a Chile se puede mencionar a José Bengóa, Pedro Cayuqueo Millaqueo. Richard Curinao y Rodrigo Nahuelpan.

IV. PERSPECTIVA EPISTEMOLÓGICA

Para una mayor comprensión de este tema, considero se debe tomar en cuenta el contexto histórico determinado en el que se desarrolla el pensamiento opresor,¹³ ya que presenta varios niveles de desigualdad entre los grupos dominantes y los dominados, según el tiempo y el espacio. Cabe dejar en claro que me posiciono de manera externa con respecto a las

¹³ En este caso se hace referencia al pensamiento occidental/eurocéntrico/moderno que se posiciona por encima de otras formas de pensar, justificando bajo la idea de progreso y civilización una postura evolucionista.

organizaciones indígenas y la vida cotidiana de los pueblos originarios; lo que me permite tener un punto de vista diferente en torno a la construcción de su mundo.

El origen de la problemática de los pueblos originarios se ubica en la Colonia; es el momento de la invención del indio, pasa por la creación del Estado-nación, hasta llegar a un colonialismo interno,¹⁴ que es impulsado por la burocracia estatal, a través de políticas indigenistas y los cuestionamientos a las mismas. Al respecto del fenómeno de colonialismo interno, Jaime Torres Guillén comenta en su artículo “El concepto del colonialismo interno” que Wright Mills utilizó la expresión por primera vez, pero fue González Casanova quien la convirtió en un concepto analítico.¹⁵

La construcción teórica del colonialismo interno se desarrolló al interior de la teoría de la dependencia y fue en este contexto donde Pablo González Casanova acuñó el término, mostrando que las relaciones de desigualdad económica, social, política y cultural típicas del colonialismo que se vivían entre la metrópoli y la colonia se trasladan a la relación que tienen la elite dominante de un estado-nación y las poblaciones nativas colonizadas. En este sentido, las organizaciones indígenas proponen la superación de la explotación económica y la discriminación social.

Partiendo de la interrogante sobre la actual situación que viven los aymara y los mapuche, me posiciono desde la teoría de la decolonialidad; con la intención de comprender y generar un nuevo conocimiento en torno a las circunstancias políticas, económicas y sociales por las que atraviesan los pueblos originarios. Desde esta teoría autores como Boaventura de Sousa Santos, Walter Mignolo y Aníbal Quijano, entre otros; han escrito sobre la colonialidad del poder, el eurocentrismo y la descolonización.

Debemos empezar por constatar que si bien las poblaciones indígenas de nuestro continente han sido las primeras en ser históricamente colonizadas, [...] no han sido las únicas

¹⁴ Por colonialismo interno se entiende aquel fenómeno que viven las poblaciones nativas colonizadas por un estado-nación al habitar un territorio sin gobierno propio, vivir en desigualdad frente a las élites y etnias dominantes, no participan de los altos cargos políticos ni militares del gobierno central; además, este último regula e impone los derechos de sus habitantes, su situación económica, política, social y cultural.

Cfr. Pablo González Casanova. “Colonialismo interno (una redefinición)”. En: http://conceptos sociales.unam.mx/conceptos_final/412trabajo.pdf (Fecha de consulta: 14 de febrero de 2019).

¹⁵ Cfr. Jaime Torres Guillén. “El concepto del colonialismo interno”. En: https://www.academia.edu/34242352/EL_CONCEPTO_DE_COLONIALISMO_INTERNO (Fecha de consulta: 14 de febrero de 2019).

en sufrir ese atropello. Europa, lo que llamamos “occidente”, ha colonizado después África y Asia; se ha enseñoreado en todo el mundo. Y, después de la colonización ha existido un fenómeno llamado descolonización, mediante el cual los pueblos oprimidos reconquistaron su independencia.¹⁶

Desde la teoría de la decolonialidad, asumo que el estudio de las organizaciones indígenas permite construir conocimiento sobre los mismos, al mismo tiempo que esta teoría es utilizada por los pueblos originarios para la elaboración de alternativas descolonizadoras. Así pues, considero se establece un lenguaje común entre la presente investigación y el trabajo que realizan los pueblos originarios; además, esta perspectiva epistemológica propone superar los paradigmas del pensamiento fundamentado en la ciencia y el positivismo.

V. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Los pueblos originarios han pasado de ser un objeto de estudio a ser sujetos políticos. Esto ha sido el resultado de sus múltiples luchas a lo largo de la historia. Por tal razón, considero es de suma importancia ampliar los campos de investigación con la finalidad de complejizar la información sobre la problemática de los pueblos y su manera de relacionarse con la *web*. Para ello es necesario revisar los siguientes temas: a) la concepción del tiempo y el espacio en la cosmovisión aymara y mapuche, b) los conflictos que surgen con los primeros encuentros entre los pueblos originarios y los españoles, c) las luchas y los tratados de paz durante la colonia y la creación de los Estado-nación; y por último, d) La conformación de una élite intelectual indígena.

El rastreo y la revisión de información arrojaron interesantes resultados. La existencia de dos fuentes principales de información: la escrita por indígenas y la de no indígenas. Es por ello que el último punto enlistado en el párrafo anterior trata sobre este reducido sector de intelectuales que hay en los pueblos originarios. Precisamente, porque los resultados de la investigación mostraron que esta elite intelectual es la que toma el liderazgo en la lucha, la que crea las organizaciones y sobre todo, es la que se posiciona detrás de los ordenadores creando nuevos discursos.

¹⁶ Pedro Portugal, “Condiciones para una verdadera descolonización”. En Pedro Portugal, (et. al.) *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia*, La Paz, Fondo Editorial Pukara, 2010. En: <http://periodicopukara.com/archivos/historia-coyuntura-y-descolonizacion.pdf> (Fecha de consulta 05 de marzo, 2018), p. 92.

Esta tesis parte de los trabajos elaborados por Rodolfo Stavenhagen para definir la élite intelectual indígena, “en la medida en que más y más jóvenes indígenas pasan por el sistema educativo formal y logran obtener posiciones profesionales como agrónomos, maestros, médicos, abogados etc., [...] intelectuales indígenas están involucrados activamente en desarrollar el "nuevo discurso indígena" que otorga a estas organizaciones su legitimidad y sus identidades distintivas”.¹⁷ Al respecto, también se puede consultar el artículo “Origen y función de los intelectuales indígenas” de Claudia Zapara Silva y el libro *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano* de Natividad Gutiérrez Chong.

En el proceso de investigación, mientras analizaba las concepciones del tiempo y el espacio, pude observar que la literatura realizada por miembros de los pueblos originarios muchas veces rechaza los escritos de los académicos no indígenas. Los estudios realizados en torno al tema de los medios de comunicación indígena son muy amplios, desde la década de los noventa aparecen trabajos realizados por Vincent Carelli¹⁸ y Terence Turner¹⁹ que tratan sobre el video y la cuestión étnica de los pueblos de Brasil. Por su parte Rodolfo Stavenhagen en su artículo “Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina” y Nelly Arvelo en el artículo “Movimientos etnopolíticos contemporáneos y sus raíces organizacionales en el sistema de interdependencia regional del Orinoco” ya enunciaban algunas referencias sobre la apropiación de los medios con fines políticos.

A partir del 2000 surge un despunte en estos tópicos. De manera particular, en México se encuentra la investigación de Elena Nava sobre la Radio Zapoteca,²⁰ el texto de Ramos “Treinta años de radio indigenista: incidencia, vigencia y sostenibilidad”; entre otros. Al ampliar el panorama de los medios de comunicación indígena más allá de América latina encontramos textos sobre el proceso de “indigenización” de los medios planteado así en el artículo “Visual Antropology” de Harald Prins publicado en el libro *A Companion to the Anthropology of American*

¹⁷ Rodolfo Stavenhagen. *Los Pueblos Originarios: el debate necesario*, Buenos Aires, CLACSO, 2010, p. 45.

¹⁸ Véase: Vincent Carelli “Video in the Villages: Utilization of Video-Tapes as an Instrument of Ethnic Affirmation among Brazilian Indians”. *Commission on Visual Anthropology Newsletter*, pp. 10-15.

¹⁹ Véase: Terence Turner. “Representing, Resisting, Rethinking: Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness.” En: George W. Stocking, (ed.) *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*. Madison: University of Wisconsin Press. 1991, pp. 285-313.

Terence Turner. “The Kayapo Appropriation of Video”. *Anthropology Today*, Vol. 8, núm. 6, diciembre, 1992, pp. 5-16. En: https://www.jstor.org/stable/2783265?seq=1#page_scan_tab_contents

²⁰ Véase: Elena Nava, *Totopo al aire: Radio comunitaria y comunalidad en el istmo de Tehuantepec*. CIESAS-Casa Chata, México, 2018.

Indians, editado por T. Biolsi; así como su trabajo con los pueblos originarios de Siberia en “Digital Revolution: Indigenous Peoples in Cyberia”. Faye Ginsburg expone los resultados de su investigación sobre la apropiación de los medios en su artículo “From Little Things, Big Things Grow: Indigenous Media and Cultural Activism”.

Libros como *Global Indigenous Media: Cultures, Poetics and Politics* editado en Londres por Pamela Wilson y Michelle Stewart. *The New Media Nation: Indigenous Peoples and Global Communication* autoría de Alerie Aliat. *Indianizing Film: Decolonization, the Andes, and the question of Technology (New Direction in International Studies)* publicado en el 2009 por Freya Schiwy y el artículo “The cultural politics of minority language media” de Mike Cormack publicado en el 2005 en el *International Journal of Media & Cultural Politics*. Vol. 1, núm. 1, febrero 2005 entre muchos otros textos muestran una parte del camino arado sobre la relación existente entre los pueblos originarios y los medios de comunicación.

Con respecto a la principal línea de investigación: el uso de Internet en la población indígena. Éste un tema que prácticamente no se trabaja en Bolivia, pues no se encontraron fuentes al respecto. No así el caso de Chile, ya que las circunstancias particulares de este país, así como la de los mapuche permite ver que es un tópico que se trabajó precariamente desde el año 2000, según las fuentes que encontré; aun así, se puede observar que la mayoría de la bibliografía utilizada es de reciente manufactura.

VI. TESIS

En esta tesis sostengo que el grueso de los pueblos originarios se encuentra lejos de ser integrado plenamente a una sociedad de la información.²¹ Que el trabajo en activo que se lleva a cabo para la defensa y resistencia de los pueblos originarios en la *web* es realizada por un pequeño grupo de indígenas intelectuales que en algunos casos llega a idealizar el quehacer de los pueblos

²¹ El concepto “sociedad de la información” se trabaja desde el aspecto económico, tecnológico, cultural, ocupacional y global. Se utiliza para identificar a una sociedad caracterizada por el uso de tecnologías de la información pues de esta depende su calidad de vida, la perspectiva de cambio social y el desarrollo económico. Es decir, los estándares de vida, el mercado y el sistema educativo y laboral están influenciados por el avance e incremento de las TIC en un entorno global.

Cfr. Joel Estudillo García, “Surgimiento de la sociedad de la información” En: Revista *Biblioteca universitaria nueva época*, Julio-Diciembre 2001, vol. 4, núm. 2. En: <https://es.scribd.com/document/356231568/Surgimiento-de-la-sociedad-de-la-informacion> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018), p. 77-78.

originarios. No obstante, el uso de la *web* ha permitido que los pueblos originarios puedan posicionarse no sólo como actores locales sino alcanzar dimensiones globales. Esto se debe principalmente a las ventajas que tiene esta herramienta comunicacional, como son el fácil acceso y la rapidez de comunicación a nivel mundial.

Estas cualidades han sido comprendidas y aprovechadas por una gran cantidad de pueblos y sus organizaciones, para crear un nuevo espacio-tiempo en donde expresar sus propuestas, demandas y discursos. Sin embargo, desde una visión occidental, aquellas comunidades indígenas que no tienen acceso a estos servicios no podrán superar la brecha digital y serán víctimas de los mecanismos de exclusión, al no engranar ni ser compatibles con el nuevo paradigma existente. En general, el propósito principal de las distintas páginas electrónicas, ya sean de alguna institución, organización o de carácter personal, es informar sobre la coyuntura política.

Todo este trabajo que están realizando hoy en día las elites intelectuales indígenas a través de Internet, me lleva a reflexionar sobre las consecuencias que tendrán las acciones que hoy realizan en las futuras generaciones de estos pueblos. Partiendo de esta idea, se propone como hipótesis para la presente tesis que el uso de Internet por parte de indígenas, tiene que ir más allá de ser un usuario que busca salir del atraso para encontrar el progreso; tiene que ser una herramienta que permita construir códigos que promuevan campañas internacionales contra la dominación y la exclusión, deberá ser una herramienta de liberación que rompa los códigos constituidos e instituidos por la élite dominante.

VII. PROCEDIMIENTO METODOLÓGICO

Esta tesis parte de una triada de conceptos: comunicación, poder e identidad, las cuales interactúan entre ellas y funcionan como ejes analíticos para el estudio de los aymara y mapuche; así como su relación con otras culturas permitiendo conocer el distinto posicionamiento de los pueblos originarios, ya sean como actores sociales y/o sujetos políticos reconocidos dentro y fuera de su comunidad. Por ello procedí a realizar un análisis de la situación actual que viven tanto los aymara como los mapuche desde la comunicación, la identidad y el poder.

El interés por la experiencia de los pueblos originarios en relación con la *web* me llevó a realizar entrevistas (semiestructuradas) a académicos, enfocándome en el papel que juegan las organizaciones no gubernamentales y las instituciones educativas en la capacitación de los miembros de los pueblos aymara y mapuche en el uso de Internet, se realizó observación participante y se tomaron como referentes las necesidades y los intereses de los pueblos de introducirse a la sociedad de la información. El diario de campo que se realizó durante la investigación será parte del cuerpo de la tesis.

Conforme los avances de la investigación las interrogantes expuestas en el “Planteamiento del problema” se fueron puliendo y delimitando dando como resultado las siguientes preguntas: ¿cuáles son las problemáticas que viven los pueblos originarios para tener que buscar solución/apoyo con la creación de sitios electrónicos, cómo obtienen el conocimiento y los materiales físicos para el manejo de Internet, qué tipo de plataforma y/o red social se utiliza para transmitir los mensajes, cuáles son las principales temáticas expuestas por los aymara y mapuche en la *web*, existen similitudes entre las páginas electrónicas de ambos pueblos? y por último ¿realmente las poblaciones originarias se ven beneficiadas con las TIC o sólo la élite intelectual logra beneficiarse?

Para resolver estos cuestionamientos, de igual manera, me apoyaré en las charlas tenidas con miembros/voceros de las organizaciones indígenas y de los periódicos digitales. Revisaré algunos sitios *web*, pues serán la fuente principal de información que se recopilará, para tener un acercamiento a otras realidades culturales, será una especie de trabajo de campo cibernético, identificando a las comunidades en línea, observar la interacción y la participación (en caso de existir) de los miembros de la comunidad; determinar si los sitios *web* pueden ser clasificados y reconstruir los significados de los usuarios desde sus propias posturas. Como en los casos anteriores, espero encontrarme con una serie de similitudes y diferencias entre los aymara y los mapuche.

A modo de aportes concluyentes para esta investigación propongo las categorías: *interculturalidad virtual* y *antropofagia digital* las cuales pretenden dar cuenta de dos fenómenos emergentes. La primera categoría parte del concepto de interculturalidad entendiendo por ello la interacción entre distintos grupos humanos, con diferentes costumbres, siempre bajo el principio de horizontalidad y rechaza todo tipo de jerarquización o imposición arbitraria. A pesar de ser

un concepto de reciente utilización se han generado gran cantidad de debates en torno a su significado; al respecto se puede consultar *Interculturalidad. Vivir la diversidad* de José Estermann. *La Interculturalidad como herramienta de emancipación. Hacia una redefinición de la Interculturalidad y de sus usos estatales* escrito por Jorge Viaña Uzieda. *Construyendo Interculturalidad Crítica*, trabajo en conjunto de Jorge Viaña, Luis Tapia y Catherine Walsh.

En esta tesis la propuesta de interculturalidad virtual parte del debate sobre la interculturalidad y la comunicación intercultural, concepto que utilizó por primera vez el antropólogo Norteamericano Edward T. Hall en su libro *El lenguaje silencioso* en 1959 para referir al intercambio de información entre distintas culturas. En este caso a la creación de páginas electrónicas por parte de los pueblos originarios, donde exigen el cumplimiento de sus derechos, la mejoría de condiciones de vida de su población; y sobre todo, han creado espacios de intercambio de experiencias y conocimientos entre pueblos y naciones de diferentes países a través de la *web*.

La segunda categoría, *antropofagia digital*, se construye entendiendo antropofagia como el acto de ingerir carne humana en un ritual con fines religiosos; pero principalmente en el *Manifiesto Antropófago* de Oswald de Andrade, quien propone el acto de la antropofagia como una apropiación, una recreación de los medios técnicos, por parte de los pueblos de América Latina para la producción artística con validez para toda la humanidad. En el caso concreto de esta tesis, la *antropofagia digital* enuncia el proceso de emancipar la Internet de su uso hegemónico, para posteriormente asimilarla, digerirla, reconstruirla, reestructurarla y resemantizarla; permitiendo un libre uso de esta tecnología que va más allá de lo cotidiano. Es así que esta categoría remite a una apropiación de Internet y mayor participación en la tecnopolítica.

VIII. ESTRUCTURA DE LA TESIS

Este trabajo se estructura de manera interdisciplinaria, permitiendo explicar desde diferentes contextos la problemática político-social que viven los pueblos originarios. En el primer capítulo “El camino entre nuevos y viejos paradigmas” se hará mención de las revoluciones tecnológicas que traen consigo el remplazo masivo de una tecnología por otra, a su modernización y el cambio profundo de organización, habilidades y hábitos en la gente para

comprender que los procesos civilizatorios generales desencadenan y configuran procesos específicos y a partir de éstos emergen nuevas civilizaciones. Además, estos fenómenos están estrechamente relacionados con la aculturación, que ocurre cuando una civilización de mayor nivel tecnológico se expande sobre pueblos que no se encuentran al mismo nivel.

En este capítulo, la discusión teórica se compone a través de tres autores: Boaventura de Sousa Santos,²² Carlota Pérez²³ y Darcy Ribeiro,²⁴ este último con la finalidad de integrar la categoría de *proceso civilizatorio*, para entender cómo a cada revolución tecnológica pueden corresponder uno o más procesos civilizatorios de los cuales se desprenden diversos vectores o las posibilidades de transformación de la vida material y sociocultural; en este caso, de los pueblos originarios.

El segundo capítulo, titulado “Distintas maneras de ver el mundo”, tiene la finalidad de comprender al otro, tratar de entender una cosmovisión diferente y así conocer cómo es que desde otra manera de ver la realidad se toman las herramientas de un paradigma determinado y se reconstruyen partiendo de las posturas de tiempo y espacio que pueda tener cada pueblo. Considero que esta sección sentará las bases teóricas para dar respuesta a la interrogante sobre la construcción óptica e identitaria de los pueblos originarios en su relación con Internet y su proceso de adaptación/conservación/defensa/resistencia de las expresiones culturales de los pueblos a tratar.

El capítulo III “El mapuche a través de los tiempos, batallas precolombinas y luchas contemporáneas” y el IV “Resistencia aymara y movimientos sociales en Bolivia” proponen un análisis histórico/antropológico que permita dar cuenta de la situación actual de los aymara y los mapuche, partiendo desde los orígenes de sus conflictos con el otro. En el capítulo tercero se discute el tema de las autonomías y la libre determinación por ser las principales demandas del pueblo mapuche. Como marco teórico para esta discusión partiré desde Miguel Alberto Bartolomé, Natividad Gutiérrez y Gilberto Giménez para plantear las bases conceptuales de nación, identidad, Estado.

Con respecto al concepto de etnias en esta investigación será elaborada una definición que permita comprender lo amplio de concepto entendiendo comunidades históricas, sociales y

²² Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del sur*, México, Siglo Veintiuno - CLACSO, 2009.

²³ Carlota Pérez, *Revoluciones tecnológicas y capital financiero*, México, Siglo Veintiuno, 2004.

²⁴ Darcy Ribeiro, *El proceso civilizatorio*, México, Extemporáneos, 1982.

culturales, cuyos sistemas organizacionales e ideológicos se manifiestan como interpretaciones de la realidad, es un orden mitificado por la misma colectividad. Mientras que en el capítulo cuarto se desarrollan los tópicos del colonialismo interno²⁵ y el indigenismo La intención de estos capítulos es darle al lector las herramientas necesarias para ubicar estas comunidades y comprender los problemas sociales, económicos y políticos que los aquejan.

Por último, en el capítulo V “Voces en el espacio: poder y comunicación”, se procederá a desarrollar el tema de las prácticas que se han gestado tanto en el caso aymara como mapuche en el uso de medios de comunicación alternativos (donde se utilizan distintas herramientas, desde los panfletos, boletines y las radios comunitarias hasta llegar al uso de la Internet) para generar denuncias, demandas y soluciones a sus problemas. En este capítulo se realizará un análisis de algunos sitios *web* creados por organizaciones indígenas como medio de resistencia y reivindicación cultural, con un recorte temporal del año 2000 al 2015.

²⁵ Anteriormente se expuso el colonialismo interno como aquel fenómeno que viven las poblaciones nativas colonizadas por un estado-nación al habitar un territorio sin gobierno propio, vivir en desigualdad frente a las élites y etnias dominantes, no participan de los altos cargos políticos ni militares del gobierno central; además, este último regula e impone los derechos de sus habitantes, su situación económica, política, social y cultural. Este tema será desarrollado de manera más amplia en el capítulo IV.

Véase: Pablo González Casanova. “Colonialismo interno (una redefinición)”. En: http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/412trabajo.pdf (Fecha de consulta: 14 de febrero de 2019).

Véase: Jaime Torres Guillén. “El concepto del colonialismo interno”. En: https://www.academia.edu/34242352/EL_CONCEPTO_DE_COLONIALISMO_INTERNO (Fecha de consulta: 14 de febrero de 2019).

CAPÍTULO I

EL CAMINO ENTRE NUEVOS Y VIEJOS PARADIGMAS

Valoramos mucho el conocimiento, pero nuestra visión de éste es que debe ser socialmente compartido, debe ser colectivo. Aspiramos a poner los conocimientos al servicio de la comunidad para que ésta se desarrolle y a partir de ahí trascienda al desarrollo individual integral. Creemos firmemente que el conocimiento es producto de la creación colectiva y que, por lo tanto, sus frutos, sus logros deben servir al desarrollo colectivo. Sin embargo, la cultura dominante a nivel mundial camina en sentido contrario.

Rigoberta Menchú.

“La interculturalidad como utopía”. p.12.

Las tecnologías digitales tienen dos caras. Por un lado, ayudan a los pueblos originarios en su solicitud de democratización de la información y, por otro, son un medio para su exclusión social y política en pro de intereses mercantiles y particulares. En respuesta a esto, los pueblos han alzado la voz, a través de demandas en diversos congresos, en reclamo de un acceso a las Tecnologías de Información y Comunicación (TIC), algunos ya están reafirmando su cultura y reclamando un acceso al ciberespacio al mismo tiempo que comienzan a interactuar con un mundo globalizado con la finalidad de reducir la “brecha digital”.

El concepto de “brecha digital” procede del inglés *digital divide*, fue utilizado por primera vez por Lloyd Morriset para hacer referencia a la división de población estadounidense entre los “conectados” y “no conectados”. En la actualidad hace referencia a la dificultad de una población al acceso y aprovechamiento de las nuevas tecnologías a causa del acaparamiento de los recursos tecnológicos y la centralización del poder en unas cuantas manos. Así mismo marca la diferencia entre los que tienen acceso a la Sociedad de la Información y aquellos que aún no; o que tienen dicho acceso, pero no saben cómo usar la tecnología.

El concepto “Sociedad de la Información” se trabaja desde el aspecto económico, tecnológico, cultural, ocupacional y global. Se utiliza para identificar a una sociedad caracterizada por el uso de tecnologías de la información pues de esta depende su calidad de vida, la perspectiva de cambio social y el desarrollo económico. Es decir, los estándares de vida, el mercado y el sistema educativo y laboral están influenciados por el avance e incremento de las TIC en un entorno global.²⁶

Existe una gran cantidad de discursos que plantean la necesidad de incluir a todos los sectores de la población a nivel mundial a la Sociedad de la Información a través del uso de las tecnologías de la información viendo en ello grandes ventajas para la humanidad. Estas propuestas se han perdido en debates sobre aspectos cuantitativos, destacando estadísticas sobre cuantos han accedido y cuantos aún faltan; otros discuten ya no sólo por el acceso sino la calidad y la disponibilidad de la conexión, así como los costos para los usuarios.²⁷ Tal es el caso del proyecto “TIC para el desarrollo” encabezado por Mario Duran Chuquimia.²⁸ En una reunión personal con el ciberactivista en una cafetería de la ciudad de La Paz me comentó:

Hay un sinfín de aristas que nos permiten ver al Internet como una herramienta de desarrollo. Puede ser como una herramienta que nos hace cuestionarnos el copyright, porque nos permite compartir información. Sin embargo, la opinión general que se tiene sobre el internet en Bolivia es que es caro y lento, una de las ideas del activismo de este grupo es cambiar esa visión. En comparación a los telecentros [de ENTEL y VIVA] nosotros hemos tratado de disminuir los costos y aumentar las velocidades, entonces la gente ya empieza a conocer un Internet más rápido, a través del ancho de banda con una conexión de 8 o 10 megas.

¿Qué otras actividades realizan ustedes para reducir la brecha digital en la población?

[...] Nosotros hemos trabajado en talleres donde tomamos una laptop con acceso a internet y nos vamos a las comunidades, al Alto a explicar qué es el internet, en esto hemos visto que hay muchos miedos sobre el internet en Bolivia, nosotros hacemos los cursos y la gente nos ve extraño y se pregunta ¿Por qué hacen esto, por qué nos enseñan algo y no nos cobran? Existe desconfianza por parte de la gente, desconfianza de por qué compartes el conocimiento.

²⁶ Joel Estudillo García, “Surgimiento de la sociedad de la información”. *Op. cit.*

²⁷ *Cfr.* Benjamín Barber. “¿Hasta qué punto son democráticas las nuevas tecnologías de telecomunicación?”. En: Segundo Congreso sobre Internet, derecho y política: análisis y Prospectiva. *IDP. Revista de Internet, Derecho y Política*. No. 3. En: https://observatorio.iti.upv.es/media/managed_files/2008/11/20/barber_1_.pdf [Fecha de consulta 05 de marzo, 2018.]

²⁸ Durán se hizo conocer en Bolivia porque fue un ferviente activista del movimiento conocido como “Más y Mejor Internet para Bolivia”. Posteriormente formó parte del Ministerio de Comunicación, primero como Técnico en Sistemas y posteriormente, en abril del 2016 como Director General de Redes Sociales; cargo al que renunció en mayo del 2017.

Coméntame un poco más sobre los talleres que imparten en el Alto y otras zonas rurales, ¿cómo responden los jóvenes?

Te comento que yo en un principio alfabetizaba, nos hemos ido a distintas zonas no muy lejos pero trabajamos con lo que tenemos, el presupuesto sale de aquí mismo para hacer los talleres, [...] la intención es mostrar que con un mínimo de recursos se pueden hacer muchas cosas. Una ocasión en Achacachi había un grupo de jóvenes que tenían miedo a las computadoras, pero había otro tipo que ya sabía manejarlo y le he preguntado:

—Y ¿cómo conoces tú?

Y me dice:

—Mi hermano me ha enseñado y cuando queremos hablar con él hablamos por Skype y siempre me pide que grabe y le envíe videos.

Lo interesante de estos grupos es que pueden hacer muchas cosas con Internet y hay otros grupos que no saben y tienen que aprender.

En los diversos talleres que hemos hecho, se han armado grupos de comunidades aymaras que interactúan a través de redes sociales y ellos han empezado a relacionarse con la ONG, *Rising Voice*, los de *Global Voices*, entonces están haciendo diccionarios en lengua Aymara, Wikipedia en Aymara, y han armado una mesa sobre el movimiento boliviano, este es el caso más exitoso, otro problema es que no todos se integran pero los que se apropian [de esta tecnología] generan nuevas actividades, hacen mucho más cosas, su aprendizaje es expandido. Los que no, es más que todo por la limitación económica. Asuntos del Sur, [otra organización] nos han apoyado con talleres de capacitación. Sin embargo, como te comentaba, la gente siempre tiene miedo, te reclaman el por qué lo haces gratis, no sé si sea por desidia o miedo pero no se animan [...] no entienden por qué estas compartiendo el conocimiento. Lo importantes es compartir, difundir, no he ganado plata con esto. [...] Los principales problemas de la población es que no tiene los medios económicos para acceder al internet y yo quiero hacer esto [darles conectividad].²⁹

Tal parece ser que el nuevo paradigma tecnológico ha creado una nueva forma de exclusión, una brecha ahora digital. Se le impone a la sociedad circular a través de la autopista de la información, el correo ha evolucionado; las nuevas dinámicas de comercio, la consulta de información reciente, hasta la realización de diversos trámites se deben llevar a cabo a través de la *web*. Pareciera que es una injusticia quedarse “fuera” es por ello que distintos grupos han creado la Campaña *Communication Right in the Information Society* apelando a derechos de comunicación.

²⁹ Charla realizada con el Ingeniero Mario Duran Chuquimia. La Paz, Bolivia. 18 de septiembre, 2013.

Después de revisar la charla con el Ing. Duran, sostengo que invocar una “brecha digital”, desde un modelo desarrollista, promueve la exclusión y fomenta aún más el ver a los pueblos originarios, que no quieren integrarse a la Sociedad de la Información como rezagados al nuevo modelo económico basado en la inserción del nuevo modelo social a las tecnologías digitales. Este planteamiento parece ser validado en el documento presentado por la CEPAL para la Quinta Conferencia Ministerial sobre la Sociedad de la Información de América Latina y el Caribe, celebrado en la Ciudad de México en agosto de 2015.

Los países de la región han progresado a muy distintas velocidades, como era de esperarse dada su extrema heterogeneidad en términos de ingreso por habitante, productividad y desarrollo social. Mientras los más avanzados se aproximan a las tasas de penetración y uso de los países desarrollados, en los más rezagados los avances se logran con ritmos demasiado lentos y la brecha entre unos países y otros está ensanchando.³⁰

Así mismo en el documento de la CEPAL se reconoce que la economía mundial es una economía digital por lo que considero que en la mayoría de los casos la inclusión a las TIC se centra en el consumo y se induce que de “no acoplarse a una revolución digital conduce a un rezago en el crecimiento económico y en el desarrollo social”.³¹

El sitio *web* <www.ezln.org> creado por Justin Paulson desde Estados Unidos, y por ende escrito principalmente en inglés, ayudó a difundir la información de manera objetiva sobre los acontecimientos que se vivían en Chiapas. Al respecto, David Harvey comenta en su libro *Espacios de esperanza*:

El caso zapatista ha fascinado a la izquierda por diversas razones buenas y malas. Para empezar, los zapatistas utilizaron medios modernos de comunicación con buenos resultados. Resaltaron de qué forma los movimientos pueden utilizar Internet como herramienta movilizadora para promover campañas internacionales sobre derechos de los trabajadores, derechos humanos, derechos de la mujer, justicia medioambiental, etc.³²

³⁰ “La nueva revolución digital. De la Internet del consumo a la Internet de la producción”. Documento presentado por la CEPAL para la Quinta Conferencia Ministerial sobre la Sociedad de la Información de América Latina y el Caribe, celebrado en la Ciudad de México en agosto de 2015. En: http://www.http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/38604/S1600780_es.pdf (Fecha de consulta: 05 de marzo, 2018), p. 11.

³¹ *Ibidem.* p. 12.

³² David Harvey, *Espacios de Esperanza*, Madrid, Akal, 2005, p. 93.

El uso de Internet en manos de pueblos originarios puede ser vista/usada como una herramienta que influencia en la configuración de una conciencia colectiva, para el establecimiento de un nuevo orden moral llegando a millones de hombre y mujeres a lo largo y ancho del mundo; por ejemplo, se puede mencionar el caso de México con el movimiento del EZLN,³³ que cuestiona al sistema político sobre las promesas de modernidad, protestan ante el Tratado de Libre Comercio de América de Norte (TLCAN) y como respuesta son reprimidos militarmente. Retomo este hecho porque me permite ejemplificar el principal uso que se le dio a este medio de comunicación: fue el vehículo para denunciar la discriminación, la exclusión, la violencia y la represión ejercida por el Estado y los terratenientes contra los indígenas.

I. LA INSTAURACIÓN DE UN MODELO GLOBAL DE RACIONALIDAD

En América Latina es muy común la exclusión de los pueblos originarios y sus prácticas sociales, porque la mayoría se mantiene en una constante lucha en torno de una resistencia cultural y la producción de alternativas al capitalismo y al colonialismo, por lo que algunos pueblos tomarán el mismo camino del EZLN integrándose al nuevo paradigma tecno-económico,³⁴ para construir nuevos espacios donde levantar la voz y difundir sus denuncias y exigencias.

Los saberes de estos pueblos se han visto suprimidos, marginalizados y negados por un paradigma hegemónico,³⁵ que únicamente da cabida a la “ciencia normal”.³⁶ No es mi intención en este trabajo desarrollar o analizar los distintos tipos de colonialismo que aquejan a la región;

³³ Cfr. Sarely Martínez Mendoza, “Estrategias de comunicación del EZLN en tiempos de incertidumbre” En: <http://www.dialogosfelafacs.net/wp-content/uploads/2012/01/75-revista-dialogos-estrategias-de-comunicacion-de-elzn.pdf> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

³⁴ La categoría de *paradigma tecno-económico* será explicada a lo largo del presente capítulo.

³⁵ A lo largo de este trabajo se entenderá por “paradigma hegemónico” al pensamiento occidental, moderno y eurocéntrico. Por lo que corresponde a “eurocéntrico” se entenderá no sólo la perspectiva cognitiva de los europeos, ni de los promotores del capitalismo mundial, sino de todo aquel que se ha formado bajo su hegemonía.

³⁶ Para Thomas Kuhn “ciencia normal” significa investigación que está basada en una o más realizaciones científicas, que alguna comunidad en particular reconoce. En la actualidad esas realizaciones son relatadas por libros de texto científicos, que exponen el cuerpo de la teoría aceptada.

Cfr. Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 70.

basta dejar en claro que el campo teórico, sea cual sea, en que hoy nos movemos fue establecido por científicos que se pueden ubicar entre el siglo XVIII y los primeros veinte años del siglo XX.

A partir de la revolución científica de finales del siglo XVI y comienzos del XVII, se instauró un modelo de racionalidad que devino en el dominio de las ciencias naturales y posteriormente se fue extendiendo hacia las ciencias sociales. Desde entonces se puede hablar de un modelo global de racionalidad: “Siendo un modelo global, la nueva racionalidad científica es también un modelo totalitario, en la medida en que niega el carácter racional a todas las formas de conocimiento que no se pautan por sus principios epistemológicos y por sus reglas metodológicas”.³⁷

La revuelta intelectual contra esa perspectiva y contra ese modo eurocéntrico de producir conocimiento nunca estuvo exactamente ausente, en particular en América Latina. Pero no levanta vuelo realmente sino después de la segunda guerra mundial, comenzando, por supuesto, en las áreas dominadas y dependientes del mundo capitalista. Cuando se trata del poder, es siempre desde los márgenes desde donde suele ser más visto, y más temprano, por que entra en cuestión la totalidad del campo de relaciones y de sentidos que constituyen tal poder.³⁸

Para hablar de los paradigmas tecno-económicos es necesario comprender que, bajo un modelo desarrollista, las revoluciones tecnológicas conllevan el remplazo masivo de una tecnología por otra, a su modernización y por último, promueven el cambio profundo de organización, habilidades y hábitos en la gente. Existe una gran concordancia entre teóricos en cuanto a la determinante influencia de la tecnología en el contenido social e ideológico y a las posibilidades de discernir etapas de desarrollo tecnológico en la evolución del ser humano.³⁹

Carlota Pérez,⁴⁰ comenta en su libro *Revoluciones tecnológicas y capital financiero*: “una revolución tecnológica puede ser definida como un poderoso y visible conjunto de tecnologías,

³⁷ Boaventura de Sousa Santos, *Una epistemología del sur*, México, Siglo Veintiuno - CLACSO, 2009, p. 21.

³⁸ Aníbal Quijano, “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. En: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf> (Fecha de consulta: 05 de marzo, 2018) p. 344.

³⁹ Al respecto se pueden mencionar a Gilles Lipovetsky, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Manuel Castells, Slavoj Žižek y Zygmund Bauman. Pero para el presente capítulo se tomarán teóricos de corte latinoamericano: Boaventura de Sousa, Carlota Pérez y Darcy Ribeiro.

⁴⁰ Economista e investigadora venezolano-británica, sus trabajos han contribuido a la comprensión del impacto socio-económico del cambio tecnológico y en las condiciones históricamente cambiantes para el crecimiento, el desarrollo y la competitividad. Es Centennial Professor de Desarrollo Internacional en la London School of Economics (LSE); Catedrática de Tecnología y Desarrollo, Universidad Tecnológica de Talín, Estonia, y Profesora Honorífica de SPRU (Centro de investigaciones sobre política científica y tecnológica), Escuela de Negocios, Gerencia y Economía, Universidad de Sussex, Reino Unido.

productos e industrias nuevas y dinámicas, capaces de sacudir los cimientos de la economía y de impulsar una oleada de desarrollo de largo plazo”,⁴¹ que se dinamiza a través de paradigmas tecno-económicos que promueven el uso intensivo de los insumos asociados a la tecnología más novedosa, definiendo el modelo de las nuevas prácticas.

Otro enfoque teórico al respecto se encuentra en la obra *El proceso civilizatorio* de Darcy Ribeiro, desde una lógica desarrollista, busca explicar la historia de las sociedades humanas a través de la sucesión de revoluciones tecnológicas y procesos civilizatorios. Las intenciones del autor en esta obra son sistematizar los esquemas faseológicos y los principios dinámicos de la evolución sociocultural formulados en los estudios clásicos y modernos, con la intención de contribuir a determinar las etapas básicas de desarrollo tecnológico que se han sucedido a lo largo de la evolución humana, a discernir los modos de vida correspondientes a los avances evolutivos partiendo de las formaciones socioeconómicas y socioculturales, y a definir las condiciones en que las sucesiones avanzan, regresan, retardan o estancan según sea el caso.

El concepto de “proceso civilizatorio” que utiliza Darcy Ribeiro “destaca en su acepción global, la apreciación de los fenómenos de desarrollo progresivo de la cultura humana tendientes a homogeneizar configuraciones culturales”.⁴² Este concepto ayuda al autor a trabajar desde una perspectiva que permite concebir la diversificación y homogeneización de las sociedades y de sus culturas como el resultado de inversiones originales y/o la adopción de desarrollos alcanzados por otros pueblos por medio de la difusión y expansión civilizadora.

Darcy Ribeiro propone el concepto de “revoluciones tecnológicas”, lo permite ubicar las transformaciones que suceden en el equipamiento que se utiliza sobre la naturaleza, como categorías nuevas dentro del proceso evolutivo sociocultural. “Dentro de esta concepción, suponemos que al desencadenamiento de cada revolución tecnológica, o a la propagación de sus efectos sobre contextos socioculturales distintos, a través de los procesos civilizatorios, tiende a corresponder la aparición de nuevas formaciones socioculturales”.⁴³

Son ocho las revoluciones que enumera Darcy Ribeiro en su texto:

⁴¹ Carlota Pérez, *Revoluciones tecnológicas y capital financiero*, México, Siglo Veintiuno, 2004, p. 32.

⁴² Darcy Ribeiro, *El proceso civilizatorio*, México, Extemporáneos, 1982, p. 28.

⁴³ *Ibid.* p. 33.

- La revolución agrícola, que transfiguró la condición humana con la introducción del cultivo de plantas y la domesticación de animales;
- La revolución urbana, considera un nuevo progreso, dicotomiza a la sociedad en urbana y rural y crea una estratificación de clases sociales;
- La revolución del regadío, proporciona las bases tecnológicas para la configuración de las primeras civilizaciones, a través de la construcción de caminos, canales de irrigación, escrituras ideográficas, sistemas de medidas y desarrollos científicos entre otros;
- La revolución metalúrgica, en la cual se perfeccionó y difundió la técnica del hierro forjado;
- La revolución pastoril, proporciona el empleo de animales para la tracción y caballería de guerra;
- La revolución mercantil, responsable de la ruptura con el feudalismo;
- La revolución industrial, emerge en la Europa Occidental con el descubrimiento y generalización de convertidores de energía inanimada para mover dispositivos mecánicos;
- La revolución termonuclear, que está en marcha con la electrónica, la energía atómica, la automatización y otros elementos.

Por su parte, Carlota Pérez propone cinco revoluciones tecnológicas:

- La revolución industrial;
- La era del vapor y los ferrocarriles;
- La era del acero y la electricidad;
- La era del petróleo y el automóvil;
- La era de la informática y las telecomunicaciones.

Tanto en el caso de Darcy Ribeiro como de Carlota Pérez, la sucesión de las revoluciones tecnológicas no explica por sí sola la totalidad del proceso evolutivo, es por ello que se requiere del concepto de “proceso civilizatorio”.

[Debido a que] no es la investigación original o reiterada de una innovación lo que genera consecuencias, sino su propagación sobre diversos contextos socioculturales y su aplicación a diferentes sectores productivos. En este sentido, a cada revolución tecnológica pueden corresponder uno o más procesos civilizatorios a través de los cuales se desenvuelven las

potencialidades de transformación de la vida material y de transfiguración de las formaciones socioculturales.⁴⁴

Estos procesos determinan la crisis de un paradigma dominante. En *Una epistemología del sur*, Boaventura de Sousa Santos,⁴⁵ analiza las señales de crisis de esa hegemonía,⁴⁶ y distingue entre las condiciones sociológicas de la crisis y las condiciones teóricas, planteando dos principios fundamentales: el primero, que la crisis es irreversible y profunda; el segundo enuncia que estamos viviendo un periodo de revolución científica.⁴⁷ Para complementar la idea, Thomas Kuhn concibe las revoluciones científicas como aquellos episodios extraordinarios en lo que se producen cambios en los procesos profesionales. “Se trata de los procesos destructores-de-la-tradición que complementan a la actividad ligada-a-la-tradición de la ciencia normal”.⁴⁸

Para Darcy Ribeiro existen dos tipos de procesos civilizatorios: los generales y los específicos. Los primeros, corresponden a las secuencias evolutivas genéricas en los que se difunden los efectos de la irrupción de innovaciones culturales como un movimiento de dinamización desencadenada por la revolución tecnológica en determinados pueblos que se propagan, mezclándose racialmente y uniformizando a otros pueblos e incorporándolos a nuevas formaciones socioculturales en relaciones dependientes. Los segundos, son concebidos como las secuencias históricas concretas en que se extienden los procesos civilizatorios generales. En el texto de Ribeiro se puede ver con claridad que los procesos civilizatorios generales desencadenan y configuran procesos específicos y a partir de éstos emergen nuevas civilizaciones.

Los procesos generales y específicos están estrechamente relacionados con el fenómeno de la aculturación. Para Darcy Ribeiro el concepto de aculturación es utilizado “para indicar

⁴⁴ *Ibid.* pp. 34-35.

⁴⁵ Doctor en sociología del derecho por la Universidad de Yale, profesor catedrático y director del Centro de Estudios Sociales y del Centro de Documentación 25 de abril en la Universidad de Coimbra; y profesor distinguido del Institute for Legal Studies de la Universidad de Wisconsin.

⁴⁶ Según Gramsci, la supremacía de una clase no se manifiesta solamente por el dominio y la fuerza, también se puede realizar por medio del consenso y la capacidad de dirección ideal con respecto a las clases aliadas y subalternas. Mientras que el dominio se ejerce mediante los aparatos coercitivos de la política, la dirección se ejerce mediante los aparatos hegemónicos de la sociedad civil, tales como la iglesia, la escuela, los partidos, los sindicatos etc. La “hegemonía” es entendida entonces como una dirección moral, es una modalidad de ejercicio del poder. Cabe resaltar que este autor utiliza el concepto de “hegemonía” de distintas maneras, a veces se refiere a una capacidad dirigente, otras a la dirección y el dominio en conjunto, a diferencia de Lenin quien le da toda la carga semántica de dirección.

⁴⁷ *Cfr.* Boaventura de Sousa, *op. cit.*, pp. 17-57.

⁴⁸ Thomas S. Kuhn, *op. cit.*, p. 64.

también los movimientos de confluencia de altas tradiciones culturales y su expansión sobre complejos culturales más atrasados como el principal proceso de formación y transfiguración de etnias”.⁴⁹ Es decir, es un fenómeno que ocurre cuando una civilización de mayor nivel tecnológico se expande sobre pueblos que no se encuentran en el mismo nivel, que posteriormente serán sojuzgados y susceptibles de ser asimilados o de experimentar la reconstrucción de una nueva identidad étnica.

Darcy Ribeiro propone que “Sólo a través de largos periodos tales culturas pueden rehacerse por la combinación de rasgos sobrevivientes de su antiguo patrimonio con elementos tomados del complejo cultural en expansión, madurando para aspirar a recobrar la autonomía en la conducción de su destino”.⁵⁰ En el caso de la quinta revolución tecnológica, según Carlota Pérez, que da paso a “la era de la informática y las telecomunicaciones”. El paradigma tecno-económico propone/promueve el uso intensivo de la información con base en las TIC, la integración descentralizada, el conocimiento como capital, la heterogeneidad, diversidad y adaptabilidad; la segmentación de los mercados y la interacción entre lo global y lo local, entre otras acciones.

II. LA CONFIGURACIÓN DE UN NUEVO PARADIGMA CIENTÍFICO-SOCIAL: LA ERA DE LA INFORMACIÓN Y LAS TELECOMUNICACIONES

La enunciación del paradigma tecno-económico de la quinta revolución tecnológica permite ver que el uso de computadoras conectadas por medio de Internet ha implementado redes descentralizadas y flexibles, con sistemas de comunicación rápida. Cabe resaltar que estas transformaciones van más allá de la economía, pues logran penetrar en esferas de la política e incluso ideológicas. Cuando la sociedad ha aprendido a dirigir el potencial de las nuevas

⁴⁹ Darcy Ribeiro, *op. cit.*, p. 39.

El autor entiende por etnia: unidades operativas del proceso civilizatorio, cada una correspondiente a una colectividad humana, exclusiva en relación con las demás, unificada por la convivencia de sus miembros a través de generaciones y por la coparticipación de todos ellos en la misma comunidad de lengua y de cultura.

⁵⁰ *Ibidem.*

tecnologías hacia sus propios intereses, se puede decir que se ha completado la asimilación de la revolución tecnológica.

Por ejemplo, en el caso del capitalismo se busca por todos los medios acelerar el tiempo de rotación y circulación del capital, revolucionando los tiempos del desarrollo, a la vez que va reduciendo las barreras espaciales adaptando el espacio a su propia dinámica. A través del tiempo, este espacio ha sido transformado continuamente por las innovaciones tecnológicas para reducir el costo de traslado de un punto a otro; la construcción de infraestructura que le permita el aumento de producción, intercambio, distribución y consumo de productos llegando a la creación de un ciberespacio como la suprema desmaterialización del espacio donde se puedan coordinar actividades económicas de manera instantánea. En el capítulo II se desarrollará de manera más extensa la discusión sobre las concepciones del tiempo y el espacio.

Los paradigmas pasan por distintos procesos antes de ser asimilados completamente: la fase de irrupción, frenesí, el intervalo de reacomodo, la fase de sinergia y la madurez. En primero lugar, en la fase de irrupción, se gesta una batalla por el poder entre la nueva y la vieja tecnología a través de oleadas de crecimiento discontinuo,⁵¹ desde los países centro hacia las periferias. En la primera oleada encontramos dos periodos: el periodo de instalación, donde las nuevas tecnologías irrumpen en una economía madura, desarticulando el tejido instalado y se construyen nuevas redes industriales e infraestructura, a continuación el periodo de despliegue consiste en convertir en modelo óptimo de práctica al tejido económico del nuevo paradigma.

La divergencia entre lo viejo y lo nuevo es característica de [la fase de irrupción.] Dentro de los partidos políticos, tanto de izquierda como de derecha, tiene lugar una división entre modernizadores y nostálgicos, la cual a veces conduce a divisiones, a recomposiciones o movimientos completamente nuevos. Hay también una notable revitalización del mercado de valores, primero en relación con la nueva industria y luego con nuevos instrumentos y diversas formas de especulación.⁵²

La era de la informática y las telecomunicaciones requiere de una serie de cambios para una buena asimilación, como en su momento lo requirieron las revoluciones tecnológicas que la precedieron: el establecimiento de una red de servicios interconectados con infraestructura específica, suplidores especializados y canales de distribución entre otras necesidades como la

⁵¹ Cfr. Carlota Pérez, *op. cit.*, p. 79.

⁵² *Ibid.* p. 81.

adaptación cultural a la lógica de la nueva revolución tecnológica. Por ejemplo, sin electricidad no se pueden usar computadoras; sin embargo, sin suficientes computadoras no sería rentable el servicio de Internet.

Entrando en materia, la fase de frenesí es el momento en que prevalece el capital financiero; el individualismo florece en lo económico como en lo político en una constante confrontación con grupos anti-tecnológicos. En esta etapa la riqueza ha crecido y se ha concentrado en pocas manos, permitiendo ver nuevos ricos a un extremo y una exclusión creciente al otro. El intervalo de reacomodo es la tercera fase que permite el equilibrio entre los intereses individuales y sociales, el frenesí del individualismo extremo se canaliza hacia la atención del bienestar colectivo, a través de la intervención del Estado y la participación de la sociedad civil.

La fase de sinergia se concibe como la época de bonanza para el bienestar y satisfacción que otorga la tecnología, la lógica del nuevo paradigma domina sobre la economía el gobierno y la educación. Por último la fase de madurez muestra un ocaso a la sinergia, se llega hacia una saturación gradual de los mercados con tecnología y productos con ciclos de vida cada vez menor y el escenario se empieza a preparar para la caída de la revolución tecnológica así como la llegada del nuevo paradigma.

El nuevo paradigma: “La era de la informática y las telecomunicaciones”, para Sousa Santos sólo se puede ver de manera especulativa, no obstante Carlota Pérez ha logrado desplegar la configuración del nuevo paradigma satisfactoriamente. Ambos autores coinciden en que el nuevo paradigma, no es sólo científico sino que también es social, pues surge de una revolución científica que ocurre en una sociedad revolucionada por la ciencia misma y puede conllevar a una mejoría en el devenir de la sociedad. Pero ¿de qué sociedad se está hablando?

Lo que Carlota Pérez llama “era de la informática”, recibe el nombre de “revolución digital” en el documento presentado por la CEPAL para la Quinta Conferencia Ministerial sobre la Sociedad de la Información de América Latina y el Caribe. Bien podría ser la novena revolución en la propuesta de Darcy Ribeiro. En este documento cepalino se dibuja perfectamente la sociedad que ha de ser beneficiada por el nuevo paradigma:

Hay una clara correlación positiva entre las capacidades de un país para desarrollar la economía digital, medidas por el índice de disponibilidad de red [...] y su ingreso per cápita. [...] sugiere tanto que los países con mayores capacidades digitales son más ricos como que los países más ricos han desarrollado más esas capacidades. El círculo virtuoso es evidente.⁵³

Los paradigmas tecno-económicos buscan expandirse en círculos concéntricos, hasta abarcar todo el mundo. De esta manera, la asimilación de una revolución tecnológica moldea y adapta el ambiente y la economía a fin de proponer una coherencia entre todas las esferas de la sociedad hasta el punto de considerarse sentido común universal. Sin embargo, estas condiciones que pueden favorecer a una sociedad al ser incluida en el paradigma tecno-económico, se convierten en un poderoso mecanismo de exclusión, para todo aquello que sea incompatible o no engrane de manera adecuada con el nuevo paradigma existente, como se apuntará más adelante.

El círculo concéntrico que nace en el país-centro, se expande gradualmente hacia la periferia; conforme se va propagando el nuevo paradigma se van generando avances tecnológicos en los países rezagados, mientras que en el país-centro una nueva revolución tecnológica se está gestando. La difusión del paradigma tecno-económico, de las nuevas tecnologías y la digitalización de los países en vías de desarrollo es un proceso lento e irregular, es por ello que en cuanto se introduce la tecnología digital en los países-periferia, ésta llega primero a las ciudades y gradualmente avanza hacia las zonas rurales y campesinas. Tal caso se verá reflejado en los capítulos posteriores cuando veamos las condiciones sociales y geográficas de Bolivia y Chile.

El paradigma de la quinta revolución tecnológica promueve el uso intensivo de la información con base en las Tecnologías de Información y Comunicación (TIC), la integración descentralizada, el conocimiento como capital, la heterogeneidad, diversidad y adaptabilidad; la segmentación de los mercados y la interacción entre lo global y lo local, entre otras acciones. Complementando la idea de Carlota Pérez, Boaventura agrega: “en el paradigma emergente el conocimiento es total, tiene como horizonte la totalidad universal [...] Pero siendo total también es local. Se constituye alrededor de temas que son adaptados por grupos sociales concretos con proyectos de vidas locales”.⁵⁴

⁵³ “La nueva revolución digital. De la Internet del consumo a la Internet de la producción”. *Op. cit.* p. 18.

⁵⁴ Boaventura de Sousa, *op. cit.*, pp. 48-49.

El quehacer de una gran cantidad de pueblos originarios coincide con la propuesta de Sousa Santos en el momento que dice: “La ciencia del paradigma emergente, siendo que, [...] se acepta como analógica es también asumidamente traductora, o sea, incentiva los conceptos y las teorías desarrollados localmente a emigrar para otros lugares cognitivos a modo de poder ser utilizados fuera de su contexto de origen”.⁵⁵ Al respecto, se puede leer a David Harvey en el caso de los obreros y las luchas de clases:

Además, los modernos sistemas de comunicación ponen en contacto a los obreros de diferentes localidades permitiendo de esa manera que las numerosas luchas locales, que en todas partes revisten el mismo carácter, se centralicen en una lucha nacional, una lucha de clases. Este proceso al extenderse por encima de las fronteras, priva a los trabajadores de todo carácter nacional.⁵⁶

No se debe olvidar que las TIC pueden ser usadas también como instrumentos ideológicos de campañas reaccionarias donde los medios de comunicación, además de ser una herramienta útil para la creación de deseos y necesidades completamente nuevas que benefician la economía mundial, también sirven en un proceso de desinformación. Al respecto de los paradigmas tecnológicos, Gilles Deleuze comenta: “las sociedades de control actúan mediante máquinas de un tercer tipo, máquinas informáticas y ordenadores”.⁵⁷ En el mismo tenor, Claudio Katz, en *Elementos para una lectura crítica de América Latina*, escribe: “el principal estandarte [de los neoliberales] es la "libertad de prensa", que identifican con la impunidad de los grandes diarios o las emisoras para manipular la información”.⁵⁸

Bajo el argumento de una amenaza de guerra en el ciberespacio y ante la preocupación de un apagón general y/o la paralización de la bolsa, países como Estados Unidos han implementado divisiones de espionaje informático en los Servicios de Inteligencia. Además de la “policía cibernética”, se utiliza la censura. Por ejemplo, en la mayoría de los países de América Latina aún existe la censura, se encarcelan periodistas y se cierran señales independientes; en algunos otros, se ve con desprestigio la democratización de la información, se observa a los

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ David Harvey, *op. cit.*, p. 39.

⁵⁷ Gilles Deleuze, *Conversaciones*, Valenia, Pre-textos, 1995, p. 283.

⁵⁸ Claudio Katz, *Elementos para una lectura crítica de América Latina*, Bogotá, Espacio crítico Centro de estudios, 2010, p. 45.

medios de comunicación como el principal canal de transmisión de la ideología conservadora, generando una brecha digital.⁵⁹

III. SOBRE EL NUEVO PARADIGMA Y LA NECESIDAD DE INCLUSIÓN A LA SOCIEDAD DE LA INFORMACIÓN. DEMOCRATIZACIÓN Y AUTONOMÍA

Como antecedentes a las actividades que los pueblos originarios vienen realizando, se puede mencionar la *Declaración del Encuentro Indígena Interamericano Preparatorio para la Cumbre Mundial: Sociedad de la Información* que se llevó a cabo del 8 al 10 de octubre del 2003 en Brasil,⁶⁰ donde los representantes de los Pueblos de *Abya Yala* exigen los reconocimientos a los derechos de comunicación e información, se manifestaron en contra de los enfoques unilaterales del uso de la tecnología y pidieron a la ONU la inclusión de los pueblos originarios para formar una Sociedad de la Información y la Comunicación (SIC) más completa.

Otro ejemplo es el *Informe de la Conferencia Temática Indígena de Planificación para la CMSI en Túnez*,⁶¹ el cual presenta un resumen de las discusiones que se realizaron en la Cumbre Mundial de la Sociedad de la Información (CMSI) que se llevó a cabo el 17 y 18 de marzo de 2005 en Ottawa, Canadá. El propósito de la Conferencia Temática fue buscar opciones para reducir la brecha digital entre pueblos indígenas y no indígenas, así como fomentar el uso de las tecnologías de información y comunicación en los pueblos originarios en pro de un desarrollo sostenible.

⁵⁹ México no es la excepción a la regla. Miguel Concha Malo, defensor de los derechos humanos, advierte en el periódico *La Jornada*, el 20 de abril de 2014, que la iniciativa sobre las leyes secundarias en telecomunicaciones vulnera derechos constitucionales, criminaliza la protesta social y censura la Internet. Otro caso a mencionar sería el despido de la periodista Carmen Aristegui por MVS Noticias el 15 de marzo de 2015, al sacar la nota de la Casa Blanca de Enrique Peña Nieto y Angélica Rivera. Por último, hago memoria del asesinato del fotoperiodista Rubén Espinosa en la colonia Narvarte de la capital mexicana, quien abandonó su residencia en Veracruz por acosos debido a su profesión.

⁶⁰ Declaración del Encuentro Indígena Interamericano Preparatorio para la Cumbre Mundial: Sociedad de la Información. En: <http://www.llacta.org/organiz/coms/com390.htm> (Fecha de consulta: 05 de marzo, 2018).

⁶¹ “Informe de la Conferencia Temática Indígena de Planificación para la CMSI en Túnez”. En: <http://www.itu.int/wsis/docs2/thematic/canada/final-report-indigenous-es.pdf> (Fecha de consulta: 05 de marzo, 2018).

En el punto seis de este informe se puede ver que los temas se centraron en la conectividad indígena:

- Los medios de comunicación indígena y las artes;
- La cibersalud;
- Gobierno en línea;
- Objetivos de Desarrollo del Milenio y la conectividad (sobre todo la reducción de la pobreza y la educación);
- Los conocimientos tradicionales y los derechos de propiedad intelectual;
- La diversidad cultural y la igualdad de género.

Este informe hace mención a la importancia del impacto y repercusión de los medios de comunicación masiva que se ejerce sobre las comunidades, la necesidad de impartir educación indígena en su propia lengua, la aceptación de miembros de sus comunidades en instituciones de educación a distancia, el manejo de temas éticos relacionados con conocimientos tradicionales y la sostenibilidad de los medios de comunicación que se encuentran en manos de los pueblos originarios. También figuran el apoyo a la creación de un servidor de noticias, foros virtuales dedicados a la Cumbre Mundial Sociedad de la Información (CMSI) y a la Agenda Indígena, apoyar la creación de portales nacionales e internacionales y crear redes virtuales de periodistas, todo con un sello indígena; así como reconocer por parte de los estados el derecho de los pueblos a establecer medios de comunicación en sus propias lenguas.

El uso de las nuevas tecnologías está transformando el espacio y la forma de socializar, por lo que pueblos originarios están buscando la manera de adaptarse a estas nuevas relaciones en el tiempo y el espacio para no quedar fuera o rezagados. Sin embargo, el camino no es fácil. A lo largo del capítulo se enunciaron las necesidades y los procesos para integrarse a un nuevo paradigma; para formar parte de la “autopista de la información” es necesario pagar un peaje, ¿cuánto se debe pagar y a quién? Se dice que Internet es gratis, pero parece que en la práctica no lo es. ¿Quién o quiénes son los dueños de Internet? Al día de hoy resulta muy fácil conectarse a Internet, sólo se necesita de una computadora, un módem, un proveedor de servicio, y claro, electricidad. ¿Quién fabrica las computadoras, quién crea el software y quién provee el servicio?

Microsoft está presente en el 85% de los ordenadores del mundo y da acceso a las más modernas redes de comunicación. [...] Internet es una red abierta, pero no es una cooperativa. Los sistemas

de transmisión (cables y satélites), los de acceso (servidores) y los de navegación tienen dueño. La convergencia creciente de las tecnologías impulsa la de sus poseedores. [...] En realidad chinos, árabes, rusos, japoneses, americanos o europeos utilizan una idéntica interfaz en la red, conocida popular y comercialmente como *Windows*, y a la que podemos considerar como un verdadero idioma. Pero se trata de un idioma que no es neutral, pues constituye el resultado de una victoria comercial en la dura pugna por la competencia. [...] Por otra parte, se trata de algo por lo que tenemos que pagar y seguiremos haciéndolo cada vez que una mejora en el sistema de navegación, o en las interfaces de usuario, salga al mercado de la mano de Microsoft.⁶²

En general, se puede ver que Internet se encuentra controlado hegemónicamente por corporaciones norteamericanas, públicas y privadas que han cultivado la falsa idea de la gratuidad de Internet como un bien común. Para mostrar quiénes son “los dueños del Internet”, me apoyaré en el esquema de cinco niveles que Mariano Zukerfeld,⁶³ presenta para explicar cómo está conformada la red de redes: *Infraestructura*, *Hardware*, *Software*, *Contenido* y *Red Social*; que están íntimamente relacionadas con la propiedad privada física y la intelectual.⁶⁴

En la base de este esquema se encuentra el nivel de la *Infraestructura*, que bien, viene a ser la parte que menos se toma en cuenta por parte de los usuarios y donde se encuentra la mayor cantidad de dinero en juego, este nivel está conformado por los satélites, los cables submarinos y los grandes tendidos de fibra óptica. Los corporativos que invierten y controlan este nivel son principalmente AT&T, Verison, Alcatel y Lucent. El siguiente nivel, *Hardware*, está conformado por los aparatos que se utilizan para tener acceso a la *web*: los servidores que proveen un espacio en Internet y almacenan datos (*hosting*), los servidores que proporcionan el servicio de Internet, el módem, los *routers*, las computadoras, las tabletas y los teléfonos inteligentes.

En el segundo nivel encontramos empresas que dan servicio de *hosting* como GoDaddy, en México: Uninet de Telmex y Digitalserver; para América Latina se encuentran empresas como Orongo, Xpress y Neothex entre muchas más. En este nivel, como principales fabricantes de computadoras, tabletas y celulares inteligentes destacan Apple, Dell, HP, Lenova, Motorola,

⁶² Juan Luis Cebrían, *La Red. Como cambiarán nuestras vidas los nuevos medios de comunicación*, Madrid, Taurus, 1998, pp. 87-90. Cursivas del autor.

⁶³ Investigador del CONICET; Doctor en Ciencias Sociales y Magister en Ciencia Política y Sociología. Profesor de la Maestría en Propiedad Intelectual de FLACSO Argentina, de la Maestría en Ciencia Tecnología y Sociedad de la UNQui, y de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, Dirige el equipo de Estudios sobre Tecnología, Capitalismo y Sociedad (e-TCS) del Centro CTS.

⁶⁴ Mariano Zukerfeld, “De niveles, regulaciones capitalistas y cables submarinos: Una introducción a la arquitectura política de Internet”. En: VIRTUAlis, vol 1, núm. 1. En: <http://aplicaciones.ccm.itesm.mx/virtualis/index.php/virtualis/article/view/18> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

Nokia, Samsung y Sony. El tercer nivel, que corresponde al *Software*, se encuentra compuesto por los sistemas operativos, los programas y las aplicaciones instaladas en los equipos para que funcionen, entre estos destacan *Windows* de Microsoft, propiedad de Steve Ballmer, quien en el 2014 le compró a Bill Gates 4.6 millones de acciones de dicha empresa; *Mac OS* y *iOS* de Apple (empresa pública), *Linux*, que a pesar de ser un software libre es distribuido por *Red Hat*, una empresa que cotiza en la bolsa de valores y *Android* de Google.

El cuarto nivel, de *contenido*, así como el anterior; empiezan a tratar, ya no con la propiedad física, sino con la propiedad intelectual. Aquí está toda la información que el usuario deposita y busca en la *web*: la música los videos, las imágenes y todo tipo de información digital que pueda ser utilizada *on line* o descargada. Son los bienes informacionales primarios que pasan a ser propiedad de la compañía donde la deposita el usuario. Es decir, todas las imágenes que se “cuelgan” en la nube, pasan a ser propiedad de *Dropbox* y los puede utilizar como mejor le convenga. El quinto y último nivel, está constituido por los usuarios mismos que en la mayoría de los casos terminan cediendo su derecho intelectual a las grandes empresas.

Como alternativa al software privativo se procura la validación del software libre, la libertad de expresión en la sociedad de la información, la pluralidad de medios y el empoderamiento de mujeres e igualdad de género en el uso de las nuevas tecnologías. Estos puntos y otros más se pueden encontrar en el *Informe Final de la Fase II de la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información (CMSI)* que lleva por título: *Los pueblos Indígenas y la Sociedad de la Información: “Hacia un portal Indígena Internacional”*.⁶⁵ A pesar de todo el trabajo realizado no se ha logrado incluir plenamente la diversidad étnica a la Sociedad de la Información. Esta sociedad conlleva a su vez a otro tipo de implicaciones, políticas, sociales y culturales para los pueblos originarios que no han logrado superar la brecha digital.

De los pueblos que ya superaron (voluntariamente) esta brecha, algunos procuran no usar las TIC de manera superficial, sino con fines activistas, a este fenómeno lo he llamado *antropofagia digital*. Esta categoría analítica que propongo consiste en una emancipación al uso hegemónico de las herramientas de comunicación, procurando una asimilación, reconstrucción, reestructuración y resemantización de la tecnología permitiendo un libre uso que vaya más allá

⁶⁵ “Informe Final de la Fase de la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información. Los pueblos Indígenas y la Sociedad de la Información: Hacia un portal Indígena Internacional”. En: http://www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/report_es.pdf (Fecha de consulta: 05 de marzo, 2018).

de lo cotidiano. La *antropofagia digital* se debe entender como el proceso de apropiación y politización del Internet. La presente categoría analítica se explica de manera más amplia al final del capítulo II de este trabajo.

El fenómeno de la antropofagia digital ha sido posible gracias al *software* de código abierto (*open source*) el cual cuenta con una licencia que permite su estudio y modificación con total libertad. Este tipo de sistema, que apareció en 1980, ha resultado ser una gran alternativa económica y productiva ya que permite compartir, modificar y estudiar el código fuente de un sistema informático, promoviendo la colaboración de los usuarios.

A través de las nuevas tecnologías los grupos étnicos busca tener una mayor participación y atención en los programas de organismos institucionales y han entrado en debate con las organizaciones que tratan de integrar las TIC a estos pueblos, con la finalidad de exigir que sean ellos mismos los únicos que decidan sobre cómo, cuándo y en qué condiciones incorporar las TIC a sus comunidades. En un texto de la COICA⁶⁶ se lee:

Estos grupos de interés trajeron las necesidades y todos los valores que antes solamente conocíamos en los mitos. La ausencia de un diálogo intercultural, nos transformó de autónomos y libres a pueblos dependientes, empobrecidos y excluidos. Como mano de obra, estamos cada vez más involucrados en las redes del mercado del sistema mercantilista, [...] hemos experimentado esta nueva forma de realidad social, en que los jóvenes con tal de ganar un sueldo, dejan la vida comunitaria, para convertirse en peones de las haciendas, empresas forestales, mineras, [...] debilitando el sistema de reciprocidad [...] La ignorancia y el egoísmo de los colonizadores [...] impide que vean cuan sostenible era y sigue siendo nuestros sistemas sociales y económicos.⁶⁷

Todo este actuar por parte de pueblos originarios ha dado frutos y algunos ya están creando páginas electrónicas, donde exigen el cumplimiento de sus derechos, la mejoría de condiciones de vida de sus poblaciones, sobre todo, han creado espacios de intercambio de experiencias y conocimientos entre pueblos y naciones de diferentes países generando, lo que he

⁶⁶ Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), fue creada en la ciudad de Lima, Perú; el 14 de marzo de 1984 y hasta el 2011 estaba conformada por los pueblos indígenas amazónicos y las organizaciones de nueve países: Bolivia (CIDOB), Brasil (COIAB), Ecuador (CONFENIAE), Colombia (OPIAC), Guyana (APA), Guyana Francesa (FOAG), Perú (AIDSESEP), Venezuela (ORPIA) y Surinam (OIS).

⁶⁷ “Volviendo a la Maloca”, Coordinadora de las organizaciones indígenas de la cuenca amazónica. En: <https://es.scribd.com/document/4088382/coica> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018) p. 14.

La Maloca es una casa que utilizan los pueblos del Amazonas, donde se reúnen las autoridades políticas, las religiosas y la población en general a modo de consejo. La construcción de la misma se hace con el apoyo de toda la comunidad y su uso es comunal. La casa, representa la vida misma y a su interior, con apoyo de distintos elementos se recrea el orden del cosmos. La Maloca representa la unidad social tradicional según sus costumbres milenarias.

llamado, una *interculturalidad virtual* a través de la *web*. Sobre esta categoría se hablará más detalladamente en el capítulo III. La demanda de ir ganando terreno digital se debe principalmente al deseo de integrarse al nuevo paradigma tecno-económico, a la sociedad de la información y obtener la democratización y autonomía de la red así como la reconfiguración de un nuevo tiempo y espacio recreando su oralidad, sus símbolos y su narrativa entre otros elementos que implementan en el ciberespacio, para crear nuevos paradigmas y herramientas que les permiten reconfigurar sus formas de organización social a modo de resistencia, buscando/construyendo espacios para reivindicarse.

Partiendo de la propuesta de Ziley Mora Penroz quien argumenta que “se puede visualizar en la base estructural de la lengua mapuche, patrones salvadores, fecundos paradigmas creadores de realidades, estructuras epistemológicas que superen el agotado y limitado racionalismo dualista occidental”,⁶⁸ considero que esta idea no se limita únicamente a la lengua mapuche, sino que en la base estructural de todas las lenguas originarias se pueden encontrar patrones salvadores y paradigmas creadores de nuevas formas de ver el mundo y estructuras epistemológicas que ayuden, si no a superar, si a enriquecer el racionamiento occidental.

La naturaleza teórica del conocimiento científico parte de los presupuestos epistemológicos y reglas metodológicas que aspiran a la formulación de leyes que permitan prever el comportamiento futuro de los fenómenos y ver al mundo bajo una lógica de orden/estabilidad/estaticidad/eternidad que fluctúa en un espacio general. Las leyes de la ciencia moderna, son entonces un tipo de causa formal que privilegian el *cómo funcionan* en lugar de *cuál es el fin* de las cosas, permitiendo que el conocimiento científico se superponga/rompa/anule sobre el conocimiento del sentido común.

En el artículo “Sitios mapuches en Internet” la autora Carmen Gloria Godoy asegura que el aumento de la presencia de los indígenas, en particular de los mapuche, en los *mass-media*, se debe a los conflictos entre las comunidades y empresas forestales, la construcción de una represa en territorio pehuenche y el tratamiento distorsionado de los hechos noticiosos.⁶⁹ Partiendo de la afirmación de que esta comunidad se ha adentrado al mundo de Internet para

⁶⁸ Ziley Mora Penroz, *Filosofía Mapuche. Palabras arcaicas para despertar el ser*, Santiago, Cerro Manquehue, 2009, p. 10.

⁶⁹ Carmen Godoy, “Sitios Mapuches en Internet: Reimaginando la Identidad”. En: *Revista Chilena de Antropología Visual*, número 3, Santiago, Julio, 2003. En: <http://www.rchav.cl/imagenes3/imprimir/godoy.pdf> (Fecha de consulta: 05 de marzo, 2018).

generar un espacio donde pueda ser escuchada y para comunicarse con otras comunidades nacionales e internacionales, Gloria Godoy plantea la creación de una comunidad internacional entre iguales. Por lo cual, me surgen las siguientes interrogantes: ¿quiénes son esos iguales que tienen acceso a una computadora con Internet, quiénes son los conectados y los desconectados de esta comunidad internacional?

Ya con anterioridad se expuso que la era de la informática y las telecomunicaciones requieren de una serie de cambios en el espacio, para una buena asimilación. Como son el establecimiento de una red de servicios interconectados con infraestructura específica, suplidores especializados y canales de distribución entre otras necesidades como la adaptación cultural a la lógica de la nueva revolución tecnológica. En el caso de los pueblos originarios, éstos han visto grandes cambios, empezando por la superación latente de sus índices de pobreza para poder acceder a los medios informáticos que Internet exige:

De entrada hace falta que disponga de una línea telefónica, a la cual hay que sumarle un ordenador a la red telefónica [o un servidor de banda ancha]; una serie de programas informáticos y un servidor que proporcione el servicio. Y claro está, tener algo que damos por descontado que todo el mundo tiene: suministro eléctrico.⁷⁰

Existen diferencias infraestructurales y económicas, diferencias entre el capital social⁷¹ y cultural⁷² de Chile y Bolivia, lo cual repercute en el proceso de reducción de la brecha y la pobreza digital así como para medir el acceso y la promoción del internet.

En Chile, pese a ser considerado un país de ingreso alto, las encuestas de CASEN presenta desigualdad de ingreso en la población, aumentando la gran brecha social entre pobres y ricos, este país ha mantenido una importante carencia económica que no se ha podido subsanar, esta desigualdad ha sido atribuida al neoliberalismo, a una economía extractivista que sólo favorece a una élite. Con respecto a la educación, esta se encuentra regida por la Ley General de Educación de 2009, La Constitución chilena estableciendo la educación obligatoria hasta me

⁷⁰ José Manuel Cózar (ed.), *Tecnología, civilización y barbarie*. Barcelona, Anthropos, 2002, p. 292.

⁷¹ Comprende normas, redes y organizaciones que contribuyen a la cohesión, el desarrollo y el bienestar de la sociedad. El capital social está constituido de ciertos recursos humanos (afecto, confianza mutua, normas afectivas y redes sociales) de las personas, derivados de sus relaciones sociales y son utilizados como instrumentos para aumentar la capacidad de acción y satisfacción de determinados objetivos y necesidades. Pierre Bourdieu lo describe como un capital de obligaciones y relaciones sociales.

⁷² El capital cultural, Pierre Bourdieu lo define como las formas de conocimiento, educación, habilidades y ventajas que puede llegar a tener una persona.

nivel medio; sin embargo, existe una problemática con respecto a la calidad y el acceso a la educación, sobre todo a nivel superior.

Bolivia es un país en vías de desarrollo, ha liderado el crecimiento económico de la región; se considera uno de los tres países más seguros de América Latina. En el tema de la educación, el Sistema Educativo alcanza cerca del 85% de la población, del cual solo el 65% continúa estudiando después del nivel básico, las mujeres son más propensas en desertar a sus estudios; la principal razón de abandono escolar es la necesidad de trabajar; la escasez de escuelas con más de tercer grado de primaria y la falta de secundarias en áreas rurales, obligando a la población a migrar. A continuación se mencionarán algunos datos estadísticos sobre las condiciones de avance tecnológico e infraestructural de cada país con respecto a la conexión y costos para el acceso a Internet. Para el 2015, sólo en América Latina se estimó una población de 617.049,712 habitantes, de los cuales 344.824,199 son usuarios de Internet.⁷³

En Chile, la Subsecretaría de telecomunicaciones (SUBTEL) es la encargada de llevar el control de la cantidad de conexiones a Internet que existen dentro del país. En su sitio *web* informa que a finales del año 2000, existían 585,489 conexión fijas a Internet con una penetración de 3.78 por cada 100 habitantes. Para el 2005, la penetración de este tipo de conexión fue de 5.54, en el 2010 alcanzó la cifra de 10.60, y para el 2015 llegó a 15.08, teniendo un total de 2,729,232 conexiones fijas.

La población mapuche se concentra principalmente en la novena región⁷⁴ de Chile y en la región metropolitana, por lo que me permitiré mencionar aquí más a detalle la cantidad de conexiones fijas para acceder a Internet. En el año 2000 la novena región presentó 15,293 conexiones mientras que en la región metropolitana se contabilizaron 364,709. Para el 2015, el año cerró en la región de la Araucanía con 89,999 conexiones registradas y 1,350,050 para la región metropolitana.

Los números permiten ver que las condiciones de conectividad en Chile han sido muy favorables, por lo que considero indispensable contabilizar el acceso a Internet a través de las

⁷³ Los datos de población están basados en agencias locales de cada país.

Fuente: <http://www.exitoexportador.com/stats2.htm> (Fecha de consulta: 05 de marzo, 2018)

⁷⁴ La República de Chile actualmente está dividida en 15 regiones, las cuales se subdividen en provincias. La novena región lleva el nombre de región de la Araucanía, su capital es Temuco. Colinda al norte con la región del Biobío y al sur con la región de Los Ríos, al oeste con el océano Pacífico y al este con Argentina.

conexiones móvil. El servicio de conexión móvil a internet es proporcionado por tres empresas mismas que ofrecen el servicio de conexión fija: Movistar, Claro y Entel; sin embargo, cómo no hay un dato preciso de cuándo se comienza a prestar este servicio en el país, me limitaré a proveer la información a partir del año con que inicia el sitio *web* de la SUBTEL en este rubro. Es así que las gráficas de información de la SUBTEL comienzan el 2009 con un total de 3,690,832 conexiones móviles que incluyen la tecnología 2G y 3G. Estas cifras aumentarán para diciembre de 2015 a un total de 11,185,581 conexiones móviles, que además ya contemplan la tecnología 3G y 4G; una cifra sorprendentemente alta en comparación con el total de conexiones fijas.⁷⁵

En Bolivia las circunstancias son muy diferente, tal es el caso que el Observatorio Regional de Banda Ancha (ORBA) de la CEPAL ha considerado que Bolivia tiene el Internet más caro y lento del mundo. Según el ORBA, la causa más importante de los altos costos se debe al tipo de tecnología que utiliza. Fernando Rojas, coordinador de ORBA comenta al respecto: “todos los países tienen cables submarino pero Bolivia –que no tiene acceso marítimo– tiene que pagar por el transporte de la conexión, el cual es un transporte único que hace parte de un mercado sin competencia. Y eso lo hace más caro”.⁷⁶

Con respecto a la cantidad de usuarios que hay en Bolivia, cifra que asciende a 4,214,504, es decir el 39% de penetración; esta cifra puede parecer elevada, pero si la comparamos con Chile, que tiene un 72.3% de penetración, no lo es tanto. Aun así, como marco de referencia en este mismo estudio se establece que México tenía en junio de 2015, un 48.6% de penetración en la población.⁷⁷ Con relación a los costos de conexión de banda ancha (Internet de alta velocidad) me apoyaré en un *rankin* realizado por la CEPAL, que tomó como referente un nivel de conexión básico de 1Mbps en torno al PIB mensual de los 14 países examinados.

El *rankin* ordenó desde el país más caro hasta el más barato. Es así que Bolivia encabezó la lista pues en el 2015 1Mbps cuesta \$90, lo que representa más del 50% del PIB mensual. Chile por su parte se colocó en el penúltimo lugar, con un costo por Mbps de \$13.32 (1,29% del PIB

⁷⁵ Información presentada por la Subsecretaría de Telecomunicaciones del gobierno de Chile proporcionada por los operadores y actualizada hasta diciembre de 2017.

Fuente: <http://www.subtel.gob.cl/estudios-y-estadisticas/internet/> (Fecha de consulta: 05 de marzo, 2018)

⁷⁶ Fernando Rojas, citado en: Daniel Pardo, “Por qué internet es tan costosa en América Latina”. En: http://www.bbc.com/mundo/noticias/2012/06/120611_tecnologia_internet_costosa_america_latina_dp.shtml (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

⁷⁷ Fuente: <http://www.exitoeexportador.com/stats2.htm> (Fecha de consulta: 05 de marzo, 2018).

mensual). Y por si tiene curiosidad de qué puesto ocupa México, en nuestro país 1Mbps costaba 13,42(1,77% del PIB mensual) por lo que se posiciona en el *rankin* número 11 de 14. Estos costos fueron comparados con los costos en Europa como por ejemplo España, que obtiene 1Mbps de conexión por \$4.53 (0,18% del PIB mensual o Francia que paga \$2,07, lo que representa sólo el 0,06% de su PIB mensual.⁷⁸

Estos son los elementos que se van incorporando al espacio cotidiano de los pueblos originarios conforme la expansión de los círculos concéntricos, que van moldeando el espacio, el ambiente y la economía para integrarse al nuevo paradigma tecno-económico. Los miembros de los pueblos son cada vez más activos en esferas y herramientas del mundo occidental, uno de los casos a enunciar es el uso de Internet para visibilizar su presencia política y cultural al resto del mundo, rompiendo con los estereotipos del imaginario social que se ha construido en torno al indígena como una figura atrasada o ajena al progreso y la modernidad.

La mayoría de personas que pertenecen a un pueblo originario y que hacen uso de la herramienta de comunicación más poderosa del mundo globalizado son aquellas, que principalmente pertenecen a una clase media/alta y por un proceso de migración a espacios urbanos han tenido acceso a la universidad. Se han logrado conformar como una élite intelectual indígena,⁷⁹ que se dedican a estudiar, investigar y difundir lo que pasa en sus territorios. En la literatura sobre la problemática de los pueblos originarios se puede dar cuenta de este nuevo fenómeno, Fueron estos intelectuales los primeros en imaginar una nación, resaltando, reforzando y reinterpretando su historia y su cultura con la intención de crear una conciencia nacional. Por ejemplo, José Bengoa dice: “Estamos frente a un conflicto moderno, propio de las sociedades modernas. Los jóvenes comuneros se movilizan, sabiendo lo que hacen, estudian, muchos de ellos son profesionales”.⁸⁰

A medida que más y más jóvenes indígenas pasan por el sistema educativo formal y logran obtener posiciones profesionales [...] ha ido surgiendo una elite intelectual indígena en varios países latinoamericanos, que se está transformando en la fibra vital de las nuevas

⁷⁸ Gunther Ketterer, “El costo de Internet es demasiado alto en América Latina”. En: <http://coyunturaeconomica.com/análisis/costo-de-internet-es-demasiado-alto-latam> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

⁷⁹ Cfr. Rodolfo Stavenhagen, “Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina”. En: *Revista de la CEPAL*, núm. 62, Santiago, agosto 1997, pp. 61-74.

⁸⁰ José Bengoa, “El viento que agita los trigales”. En: José Bengoa, (et. al.) *Rebelión en Wallmapu. Resistencia del pueblo-nación mapuche*, Santiago, Aún creemos en los sueños, 2013, p. 14.

organizaciones, Los intelectuales indígenas están involucrados activamente en desarrollar el “nuevo discurso indígena” que otorga a estas organizaciones sus identidades distintivas. No sólo se ocupan de formular la agenda política de sus movimientos, también redescubren sus raíces históricas, se preocupan por la lengua, la cultura y la cosmogonía, y participan activamente en “inventar tradiciones” y construir nuevas “comunidades imaginarias”.⁸¹

Esta nueva élite que se va conformando, no siempre ha tenido una cosmovisión propia de su pueblo; al contrario, en algunos casos son jóvenes a los cuales sus padres prefirieron enseñarles la lengua oficial en vez de su lengua materna para una fácil adaptación y aceptación a la sociedad criolla. Sin embargo, una vez en la escuela, estos recuperan sus elementos identitarios. Gaya Makaran comenta: “en el caso de los grupos indígenas, podemos observar en las últimas décadas su tránsito de identidad devaluada, negativa (quiero ser el Otro por vergüenza de ser quien soy) a la autoafirmación y el orgullo étnico”.⁸² De esta manera la recuperación de su pasado, de sus héroes y de los sistemas económico-sociales precolombinos.⁸³

Rodolfo Stavenhagen describe como los cargos de representantes de los pueblos u organizaciones indígenas, han transitado de ser ocupadas por las generaciones más viejas de la localidad (no siempre son lo más preparados para enfrentar los retos de la modernidad) a ser ocupados por generaciones más jóvenes, (muchos de ellos profesionistas que se han desarrollado en un ambiente no indígena y han tenido mayor acceso a distintas herramientas occidentales). Es así que dando respuesta una de las primeras interrogantes de esta investigación, el acceso/adopción/empoderamiento de dichas herramientas se debe en principio al acercamiento mismo que han tenido con esta cultura, ya sea por procesos de integración de estos elementos a sus comunidades o el conocimiento de las mismas a la llegada de migrantes a distintos espacios urbanos.

El proceso de dar a conocer sus demandas y visibilizar su cultura desde Internet ha generado a nivel internacional, un apoyo a sus causas y luchas por parte de distintas ONG, en la elaboración y defensa de instrumentos legales que legitiman las luchas de los pueblos originarios. Sin embargo ¿acaso la exclusión es el único destino para las comunidades que se mantienen

⁸¹ Rodolfo Stavenhagen, *op. cit.* p. 65.

⁸² Gaya Makaran, *Identidades confrontadas. Conflictos identitarios en Bolivia*, México, UNAM - CIALC, 2012, p. 18.

⁸³ Dada la importancia que representa para la construcción del imaginario de las nuevas generaciones los elementos mencionados es por ello que dedico un capítulo a la cosmovisión de los pueblos originarios que se trabajan en la presente investigación para comprender cuales son los sistemas económico-sociales que se proponen, y otros dos capítulos más a la historia de los aymara y los mapuche, ya que esta es la herramienta con la cual reivindican sus derechos y su cultura como pueblos originarios.

“desconectadas” por una brecha digital? ¿Qué pasará con las comunidades que desean voluntariamente mantenerse al margen, serán marginadas o se les integrará por la fuerza?

CAPÍTULO II

DISTINTAS MANERAS DE VER EL MUNDO

Todos los mundos son uno sólo,
todo está hecho de lo mismo:
los dioses, los espíritus, las estrellas,
las plantas, las piedras y las gentes.
Todo cambia y se mueve
Pero no se muere;
nuestro espíritu es cómo un árbol:
nace, crece, florece, y da semillas.
Nunca terminamos de vivir
porque sólo cambia la cáscara de la semilla.

Epigrama mapuche

Uno de los muchos relatos que explica la existencia de la gran cantidad de culturas que existen en el mundo, cada una con su propia lengua, se encuentra en la Biblia: el capítulo II del Génesis narra cómo Jehová, al ver que los hombres construían una arrogante torre cuya cúspide llegaría al cielo, decidió confundir su lengua de modo que no se entendieran unos con otros y se esparcieran por la faz de la tierra. Por otra parte, la historia ha demostrado que muchas culturas han desaparecido por distintas razones: dominación, asimilación, fenómenos naturales y fusión; entre otras. Los pueblos, que hasta el día de hoy permanecen vivos, se encuentran, en distintos grados, trastocados por elementos culturales distintos a los propios. Pero sin duda alguna cada pueblo tiene una tradición oral que narra su origen.

La intención de este capítulo procura evitar los estragos comunicacionales de una nueva torre de Babel, se hablará sobre la cultura mapuche y aymara, se procurará dar un reflejo de su forma de ver el mundo, de vivir y pensar desde su propia existencia, así como las convergencias y divergencias que pueden existir entre ellas, con la finalidad de comprender al otro, considero enteramente necesario entender paradigmas diferentes al tratado en el primer capítulo de la presente obra para asimilar cómo es que Internet es concebido y posteriormente reconstruido partiendo de la cosmovisión de cada pueblo, según sus nociones de tiempo y espacio.

Tiempo y espacio son categorías que han preocupado a pensadores y filósofos, al grado de llegar a consolidar una “sociología del tiempo”, dejando ver que es un constructo social histórico. Para Aristóteles el tiempo estaba relacionada con el movimiento, para Agustín de Hipona radicaba en el alma, en Kant tiempo y espacio son formas apriorísticas de la contemplación sensorial, Hegel considera que estos dos elementos son categorías del espíritu absoluto. Émile Durkheim defiende que estas categorías existen porque como seres humanos somos seres sociales. En cuanto a la relación tiempo y espacio, desde la física clásica, Newton considera que son dos elementos cada uno independiente del otro. Posteriormente Albert Einstein, formula la teoría de la relatividad, donde plantea que estos dos conceptos están íntimamente relacionados en un continuo espacio-tiempo de cuatro dimensiones: tres espaciales y una temporal.⁸⁴ Sobre la discusión del tiempo la teoría giddeana comenta:

En las sociedades que se suelen denominar “modernas” conviven simultáneamente una variedad de temporalidades determinadas en función de criterios económicos, religiosos, políticos, sociales y/o culturales. Incluso en aquellas situaciones de mayor complejidad tecnológica, el tiempo no siempre corre de la misma manera.⁸⁵

El tiempo, visto desde el pensamiento moderno, se puede interpretar desde la física y de psicología. La primera designa al tiempo como una magnitud física que consiste en atribuir un valor cuantitativo a la duración o separación de acontecimientos; los cuales son ordenados secuencialmente para establecer un pasado, un presente y un futuro que se concibe popularmente como una flecha de tiempo. De manera general, el tiempo se divide en tres intervalos, dibujando de esta manera una línea recta (imaginaria) en su transcurrir del pasado al futuro, pasando por el presente, y que siempre va hacia delante pues es irreversible.

Esta flecha es fundamental para entender el concepto psicológico del tiempo, pues éste considera que el tiempo está conformado por la constante acumulación de datos en la memoria; es decir nuestros recuerdos conforman el pasado. El futuro, claro está, es aquel porvenir que ignoramos; sin embargo, existe una postura llamada retro-progreso, propuesta por Salvador

⁸⁴ El término espacio-tiempo y la postura tetradimensional, la debe Albert Einstein a su profesor Minkowski. Cfr. Albert Einstein, *Mis ideas y opiniones*, Barcelona, Bon Ton, 2002, pp. 202-221.

⁸⁵ Antony Giddens. Citado en: Regina Martínez Casas, “De la orilla de la eternidad a la temporalidad del ritual: Indígenas urbanos del Siglo Veintiuno”. En: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 188-189, México, mayo-diciembre, año/vol. XLVI. En: <http://www.redalyc.org/pdf/421/42118909.pdf> (Fecha de consulta: 05 de marzo, 2016) p. 196.

Pániker,⁸⁶ que consiste en plantear un tiempo híbrido, innovador y tradicional, una filosofía ambivalente; sin embargo, este tema se desarrollará al final del presente capítulo.

Milton Santos,⁸⁷ trabaja el concepto tiempo-mundo, es decir, el tiempo que rige al mundo; el de las instituciones y las empresas multinacionales, el cual no descarta la existencia de escalas inferiores del tiempo donde se encuentran los subespacios como son las pequeñas y medianas empresas, los gobiernos provinciales y locales. En otras palabras, todos los lugares existen con relación a un tiempo-mundo dominante, aunque no todos los lugares sean alcanzados por él, se propone que a partir del tiempo-mundo los otros tiempos son llamados tiempos-internos.

En la actualidad, con el desarrollo y el avance del paradigma tecno-económico, la segmentación del tiempo se ha llevado a su máxima expresión para obtener mayor provecho de los milisegundos que puede tardar una operación electrónica en procesarse. Las nuevas tecnologías se diseñan para controlar y coordinar millones de operaciones en tan sólo unos segundos; mientras más rápida sea la operación mayores beneficios se obtendrán al respecto. Por ejemplo, en el proceso de la circulación del capital el tiempo y espacio se conciben de la siguiente manera:

En primer lugar, el capitalismo está siempre sometido al impulso de acelerar el tiempo de rotación y la circulación del capital y, en consecuencia, revolucionar los horizontes temporales del desarrollo. Pero sólo lo puede hacer mediante inversiones a largo plazo [...] Por otro lado, una de las principales estratagemas para evitar la crisis es absorber el capital sobre-acumulado en proyectos a largo plazo. [...] En segundo lugar, el capitalismo está sometido al impulso de eliminar todas las barreras espaciales, «aniquilar el espacio a través del tiempo» como dice Marx, pero sólo lo puede hacer mediante la producción de un espacio adaptado. El capitalismo produce, por lo tanto, un paisaje geográfico [...] adecuado a su propia dinámica de acumulación en un momento particular de su historia, sólo para tener que destruir y reconstruir ese paisaje geográfico y adaptarlo a la acumulación en una fecha posterior.⁸⁸

Hoy en día, tanto los objetos como las personas y la información se trasladan más rápido de un lugar a otro. Los medios de comunicación juegan un papel importante en esta conformación de una nueva cultura e identidad global/occidental. Las implicaciones de la

⁸⁶ Doctor en Ingeniería Industrial y en Filosofía, es fundador y director de la Editorial Kairós. Es hijo de un padre indio y madre catalana. Su hermano, Raimon Pániker, también es filósofo y teólogo.

⁸⁷ Cfr. Milton Santos, *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*, Barcelona, Ariel, 2000.

⁸⁸ David Harvey, *Espacios de Esperanza*, Madrid, Akal, 2005, pp. 76-77.

incorporación de las nuevas tecnologías en la vida cotidiana, han creado un imaginario con un nuevo ritmo de vida, el cual repercute en las experiencias y las relaciones de los individuos con la sociedad. “En este enfoque asumimos que el uso de estas nuevas herramientas como Internet o los celulares no es la relación pragmática con un objeto, sino con el universo de representaciones culturales con las cuales esa tecnología se articula”.⁸⁹

Ya se ha explicado que los medios de comunicación y las últimas revoluciones paradigmáticas, han producido cambios significativos en la organización de la producción y el consumo de mercancías, así como en la definición de deseos y necesidades completamente nuevos. Para David Harvey,⁹⁰ el desmantelamiento del espacio en el campo de las comunicaciones tuvo sus orígenes en el aparato militar y posteriormente fue aprovechado por instituciones financieras y el capital multinacional para coordinar sus actividades instantáneamente en el espacio. Como consecuencia se ha formado un *ciberespacio*. El espacio y el tiempo de los medios y las comunicaciones, según Harvey, ha implosionado en un mundo en el que la monopolización del poder de los medios de comunicación se ha convertido en un problema cada vez mayor a pesar de las proclamas de democratización a través de Internet.

Los cambios que ha vivido la sociedad de la información son determinados por la velocidad en la que éstos suceden; es así que, en la discusión de tiempo y espacio, la velocidad se ha vuelto una prioridad, se exige en la transmisión de información, en la transformación y perfeccionamiento de la tecnología, tanto del *hardware* como del *software*; y lo más importante, en la incorporación de nuevos usuarios a Internet. J. Luis Cebrián asegura que la velocidad es la que revoluciona el fenómeno por lo que las sociedades modernas se están viendo limitadas en su capacidad de orientación y control del proceso ante la velocidad que ellas mismas demandan.⁹¹

Como sociedad occidentalizada, pareciera que estamos condicionados a vivir a toda prisa procurando realizar la mayor cantidad de actividades en menor tiempo, y como dice J. Luis Cebrián: “La velocidad es contraria a la reflexión, impide la duda y dificulta el aprendizaje”.⁹² Además, la rapidez con que se vive conlleva a perder la noción del tiempo. Es así que el *ciberespacio*

⁸⁹ Dan Adaszco, citado en: Rosalía Winocur, *Robinson Crusoe ya tiene celular*, México, Siglo Veintiuno, 2009. p.19.

⁹⁰ David Harvey, *op. cit.* pp. 80-81.

⁹¹ Juan Luis Cebrián, *La Red. Como cambiarán nuestras vidas los nuevos medios de comunicación*, Madrid, Taurus, 1998, p.179.

⁹² *Ibidem*.

nos da la sensación de desplazarnos a través del tiempo, o mejor aún, que este ha desaparecido; sin embargo, en la realidad no es así para los usuarios de Internet.

Hasta este punto se ha explicado la concepción tiempo-espacial del pensamiento moderno; sin embargo, es claro que tanto la cosmovisión aymara como mapuche tienen distintas maneras de concebir ambas categorías. A continuación, presentaré las interpretaciones de estos dos pueblos originarios, con la intención de esclarecer las interrogantes sobre la posibilidad de que los aymara y los mapuche modifiquen su interpretación del tiempo y el espacio ante la utilización del Internet. De igual manera considero que los dos siguientes acápite son de gran relevancia para dicha investigación, pues permitirán dar a conocer los elementos simbólicos y culturales que al día de hoy rescatan los pueblos originarios para reivindicar su cultura e identidad a través del uso de la *web*.

I. RAKIDUAM MAPUCHE, INTERPRETACIÓN DEL PENSAMIENTO Y LA COSMOVISIÓN DEL WALLMAPU

Es menester comprender cómo conciben el tiempo y el espacio los aymara y mapuche. Es de recalcar que nuestra visión, como constructo social/cultural condicionado históricamente debe ser más flexible y abierta para poder comprender y entender la visión del “otro”, este ejercicio trata de mostrar que hay muchas más formas del ver el mundo que como lo conocemos. Es por ello que convido al lector a romper los límites de su mundo que han sido creados por interpretaciones de un paradigma particular/hegemónico, en este caso el cartesiano-cientificista.

El filósofo chileno Ricardo Salas Astraín,⁹³ plantea que el pensar y el conocimiento autóctono mapuche se resignifica y enriquece por la relación con otras culturas y modos de vida a través de distintos procesos históricos, esto permite romper con la idea de que el mapuche tiene un pensar hermético. Los mapuche han sabido responder desde una dinámica reflexiva,

⁹³ Cfr. Ricardo Salas, “La filosofía Mapuche”. En: Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohórquez, (eds.) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”*. México, Siglo Veintiuno, 2011.

tomando en cuenta su contexto endógeno y ancestral al devenir actual. Así pues, procuran un pensamiento en constante articulación con otras maneras de ver y entender el mundo, que van siendo apropiadas y resignificadas a su modo de vida. El conocimiento mapuche (*kimiin*) se afirma, resiste y cuestiona la hegemonía de visiones y posturas extranjeras (*pu winka*) que pretenden imponerse en su territorio.

Esta propuesta de la resignificación y enriquecimiento del pensamiento mapuche también se encuentra plasmada en el texto *Filosofía Mapuche* del filósofo Ziley Mora, donde se muestra una relación dialéctica de las cosmovisiones: “A través de nuestro método de indagación etimológica y conexión asociativa de los campos semánticos, se pueden visualizar en la base estructural de la lengua mapuche, patrones salvadores [...] que superan el agotado y limitado racionalismo dualista occidental”,⁹⁴ y agrega: “Lo primero que salta a la vista [de la cosmovisión mapuche] es que presenta una asombrosa sintonía con los más innovadores y recientes postulados de las ciencias cognitivas”.⁹⁵

La cosmovisión mapuche se entiende como aquel pensamiento (*rakiduum*) que brota desde un mundo de vida asociado a normas y valores específicos de su cultura, de su tierra originaria que, según Ricardo Salas, se expresa de manera histórica en las texturas de su lengua, en la estructura social y en la forma de vida espiritual, donde el ser humano/gente (*che*) y el cosmos/lugar/región (*mapu*) no están disociados. El *che*, para los mapuche, está en constante construcción, se conforma de mente y espíritu que continúan después de la muerte en el mundo de los ancestros y las divinidades. El cosmos (*mapu*) se entiende como la tierra habitada por el *che* (humano), es una noción polisémica que además de incluir los cuatro puntos cardinales toma en cuenta una serie de niveles que se superponen de manera vertical.

MAPU o PÜLLÜ: Tiene para nuestros antepasados un sentido profundo. Es la madre que da vida, protege y proyecta a sus hijos. No se limita al suelo que se cultiva y que da sustento: sino que es todo lo que en ese suelo habita y existe: árboles, animales, insectos: aves, esteros, vertientes, volcanes, piedras montañosas, mar, personas, espíritus, aire. Todos ellos forman el MAPU. Esa es nuestra tierra, nos dicen nuestros antepasados.⁹⁶

⁹⁴ Ziley Mora, *Filosofía Mapuche. Palabras arcaicas para despertar el ser*, Santiago, Cerro Manquehue, 2009, p. 10.

⁹⁵ *Ibid.* p. 14.

⁹⁶ Armando Marileo. “Mundo Mapuche”. En: *Memorias del 1er Seminario Taller: Cosmovisión Indígena y Biodiversidad en América Latina*. Cochabamba, COMPAS/AGRUCO, 2001. p. 256

Para Álvaro Bórquez Scheuch, el mapuche concibe el mundo como una superficie cuadrada donde ellos se encuentran al centro; por encima tenían cuatro planicies/pisos (*ñom*) y por debajo otras tres, benéficas las primeras y maléficas las inferiores. Nuestro autor hace una equivalencia al cielo y al infierno, donde el primero es llamado por los mapuche *Wuen-ñom* o *Wenu-mapu* y el segundo era conocido como *Minche-ñom* o *Anca-mapu*.⁹⁷ Esta postura es compartida con el filósofo Ziley, cuando menciona que el universo mapuche se conforma de siete pisos cósmicos, los cuales se reflejan en los peldaños del *rewe*⁹⁸ y en los siete estados del alma. También cabe mencionar que cada una de estas superficies se subdivide en cuatro niveles con cuatro subdivisiones cada una. Por lo que el número 4 es de gran valor para los mapuches.⁹⁹

Las regiones están relacionadas con el uso de los colores, las *ñom* maléficas están ligadas al rojo y el negro; las benéficas con el blanco, el amarillo, el azul, el celeste y el verde. Cabe resaltar que estos colores son característicos de elementos naturales como son el cielo, el mar, el sol y las nubes entre otros:

El *meli ñom wenu* aparece siempre dividido en cuatro plataformas, numeradas del 1 al 4, en orden ascendente. El *anka wenu* está ubicado casi unánimemente entre el *mapu* y el *meli ñom wenu*. Sin embargo, hay algunos aspectos divergentes: Contra ocho testimonios que mencionan la existencia de seis plataformas cósmicas, hay siete que coinciden en señalar la presencia de una séptima plataforma, el *minche mapu*. Dicha plataforma es una región subterránea que recibe varias denominaciones: *trufkén mapu* (tierra de las cenizas), *lastrache mapu* (tierra de la gente pequeña) y *kofkeche mapu* (tierra de la gente del pan). La omisión de esta plataforma puede ser interpretada como un conocimiento de antiguo origen que esté en proceso de extinción, o bien como un préstamo cultural cristiano de origen reciente.¹⁰⁰

El mapuche toma una postura etnocéntrica, al ubicarse en el centro de los cuatro puntos cardinales (que se le conoce como *anën mapu* "tierra donde estamos sentados", *nelfjün mapu* "la tierra de nosotros" o *raniñ mapu* "el medio de la tierra"). La historia oficial clasifica a los mapuche según los puntos cardinales: "De acuerdo a su orientación espacial, guiada por los puntos cardinales, los hombres mapuche se dividen en cuatro grandes familias que residen en las cuatro regiones de la tierra. Estas son *pevenches* (gente del Este), *williches* (gente del Sur), *pikunches* (gente

⁹⁷ Cfr. Álvaro Bórquez, "La filosofía mapuche". En: *Revista Humboldt*, núm. 55, XVI, 1976. p. 72.

⁹⁸ Escalera sagrada, tallada en un tronco de roble, que recibe el ascenso de la *machi*.

⁹⁹ Cfr. Ziley Mora, *op. cit.* p. 127-128.

¹⁰⁰ María Ester Grebe, Sergio Pacheco y José Segura. "Cosmovisión Mapuche". En: *Cuadernos de la realidad nacional*. núm. 14, 1972. En: <http://meli.mapuches.org/spip.php?article95> (Fecha de consulta: 05 de marzo, 2015). p. 51.

del Norte) y *lafkenches* (gente del Oeste)”.¹⁰¹ Sin embargo resulta de mayor interés conocer la propia división que hacen los mapuche, de acuerdo a su identificación territorial:

pehuenche (pewenche, gente del pehuén o de la Araucanía, en la cordillera de los Andes), huenteche (wenteche, gente de las tierras altas, en Chile), nagche (gente de las tierras bajas) y lafkenche (gente de la costa). Bajo todas estas denominaciones, debemos reconocer a un mismo pueblo-nación originario.¹⁰²

El Este (*puel mapu*) es el más importante, esto se explica porque, así como el cosmos vertical se divide según lo positivo y negativo; lo mismo pasa con el cosmos horizontal, donde cada punto cardinal recibe una carga de bien o mal, dependiendo su ubicación y relación con fenómenos, climáticos y geográficos.

Reiterando, el Este (*puel mapu*) es la región más positiva, con buen viento, buena cosecha, la abundancia y la salud; está relacionado con los espíritus benéficos, se ubica en la Cordillera de los Andes, por ahí sale el sol y se oculta del lado del mar, en el Oeste (*lafkén/ nau mapu*), aquí se contiene la carga más negativa de todos los puntos cardinales, pues está ligado a la oscuridad, al temporal, los maremotos, la lluvia, la nieve y las heladas, a la ruina del cultivo, a las enfermedades y la muerte. El Sur (*willi mapu*), representa la bonanza, el buen trabajo, la buena cosecha y la salud, pero no es tan benéfico como el Este. Por último, el Norte (*piku mapu*) también es visto como algo negativo, presenta mal tiempo: lluvia, heladas, enfermedad y muerte.

En esta región la construcción de las casas (*rukas*) y las puertas de las habitaciones se orientan hacia el Este. La explicación a este fenómeno está dada por el movimiento que genera el sol y que se realiza en rituales, ceremonias, actividades cotidianas y danzas, de Este a Oeste, de derecha a izquierda, recordando el movimiento del astro (fig. 1). Existe una estrecha relación entre los cuatro puntos cardinales con el tambor mapuche (*kultrín*)¹⁰³ pues en la membrana de este instrumento ceremonial se hace alegoría de estos puntos representados en un microcosmos (fig. 2).

¹⁰¹ *Ibid.* p. 62.

¹⁰² Carlos Ruíz Rodríguez, “Síntesis histórica del pueblo mapuche (siglos XVI-XX)”. En: José Bengoa, (et. al.) *Rebelión en Wallmapu. Resistencia del pueblo-nación mapuche*, Santiago, Aún creemos en los sueños, 2013, p. 51.

¹⁰³ El *kultrín* es la representación simbólica de la cosmovisión mapuche; el *lonko* (cabeza) es la figura más importante de la comunidad, el líder; la *machi* es la persona encargada de mantener la conexión y la armonía entre la gente y la tierra; por último, el *nimín* también es una representación simbólica del cosmos, esta figura coincide con el simbolismo de la *chakana* de los aymara, es la cruz andina.

El movimiento que se gesta por la trayectoria del astro solar, contrario a las manecillas del reloj desde la cosmovisión mapuche y su relación con los puntos cardinales nos permite comprender que el espacio y el tiempo están íntimamente unidos: “En efecto, al realizarse en la práctica las actividades ceremoniales, ellas transcurren en el tiempo y sirven como una medida temporal según el número de veces que se repite el giro circular completo”.¹⁰⁴

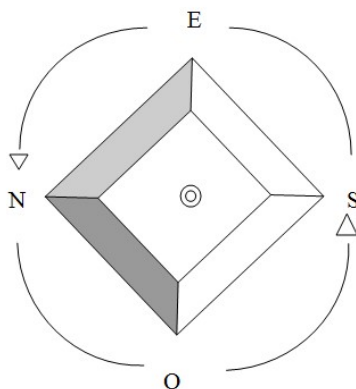


Figura 1. *Meli Wiltranmapu*, las cuatro esquinas del *mapu*.



Figura 2. Representación de la simbología de un *Kultrín*.

¹⁰⁴ María Ester Grebe, *op. cit.* p. 56.

Contrario al pensamiento hegemónico-occidental que fomenta la individualidad, los mapuches ven todo en dualidad. El cosmos está compuesto, como ya se ha mencionado, de la tierra de arriba (lo sobrenatural) y la tierra de abajo (lo material), en estas concepciones también se encuentran dualidades y contrarios como masculino y femenino, donde no existe competencia o disputa de poder entre ambos, por ende no existe la imposición del primero sobre el segundo ni viceversa, lo que existe entre ambos es una complementariedad, un equilibrio.

Para el mapuche hay, además, un dualismo cósmico que mantiene la civilización agraria planeada en un orden de coexistencia universal entre la madre tierra que produce el alimento para subsistir y el cielo paternal que crea y fecunda mediante la lluvia [...] De todo lo anterior se deduce, que la cosmovisión mapuche, de estructura dual, se basa sobre la vinculación de los elementos contrarios que entran en el juego de su existencia. El bien opuesto al mal, colores positivos y negativos, cielo e infierno [...] De la contradicción de estos dos poderes resulta la estabilidad y el equilibrio social de los aborígenes chilenos, al encontrar la armonización de las tensiones.¹⁰⁵

“El acercamiento al pensar mapuche no ha sido escudriñado más que parcialmente por las ciencias occidentales [...] ligadas a la definición de racionalidad científica predominante”.¹⁰⁶ No obstante se sabe que la comunidad está estrechamente ligada a una afirmación de la memoria ancestral y a su configuración del presente. Para la cultura mapuche, al igual que los aymara, como se hará mención más adelante, el futuro está atrás y el tiempo está dotado de una capacidad cíclica basada en las estaciones climáticas y el movimiento del astro solar y lunar. Es por ello que el círculo es la figura más importante de la cultura mapuche.

“Toda la visión de mundo del pueblo mapuche es de orden circular o semicircular. Para el mapuche el Universo es un sistema, nada se hace por hacer, nada es separado de nada”.¹⁰⁷ Para sembrar se le pide permiso a la tierra, se conversa con ella, con el cosmos mismo, el mapuche es parte de la tierra donde habita, no dueño de la misma. De ahí que la tierra no representa su valor en lo económico, sino en un atributo de su ser. Así mismo, se cuida la naturaleza por ser parte de ella y se procura el respeto a los animales. Esto es muestra de un pensar holista e integral de la cultura mapuche, donde todo convive manteniendo un equilibrio bajo una lógica de reciprocidad. Esta postura holista es un elemento que se comparte con el pueblo aymara, más adelante se desarrollará esta discusión.

¹⁰⁵ Álvaro Bórquez, *op. cit.* p. 73.

¹⁰⁶ Ricardo Salas, *op. cit.* p. 42.

¹⁰⁷ Juan Ñanculef, citado en: Liliana Oyaneder Shultz, *Iconografía mapuche*, Santiago, LOS, 1999, p. 25.

Retomando la cita antes mencionada de Armando Marileo, sobre el *mapu*, se entiende como el pensamiento holista se hace presente al explicar la forma de ver la realidad. Todos los elementos de la naturaleza son parte del todo, hermanos del hombre. En varios textos sobre la cosmovisión mapuche se puede leer que el ser humano es parte de la tierra y ella es parte de nosotros. Este es el argumento principal que permite generar una relación de respeto, protección y armonía entre todos los seres. El holismo es un elemento que también se encuentra en la cosmovisión aymara, pero de esto se hablará en el siguiente acápite.

Para comprender mejor esta concepción de equilibrio y armonía es necesario explicar el concepto de *Nag Mapu*, el cual da nombre a un espacio ubicado entre el *Wenu mapu* y el *Minche mapu*, y representa el equilibrio y armonía que se produce por ambas energías. El *Nag mapu* (tierra de abajo) es un espacio no concreto, es decir no tiene límites ni fronteras, no representa un territorio determinado y únicamente se concibe su existencia. En esta dimensión se dan las relaciones hombre-naturaleza-energía en un territorio delimitado que se le conoce como *Mapu/Wallmapu*, donde habitan y coexisten los hombres, los animales, las plantas, y las energías positivas y negativas.

Estas concepciones de equilibrio también se vierten en la relación que mantienen los hombres entre ellos, el *ad mapu*, que se concibe como el arte de la armonización, es la administración de la justicia para compensar algún daño o delito. Este sentido de justicia descansa en la compensación del desequilibrio que se produce en la naturaleza al momento que se comete un delito. “Cometer una transgresión al orden de las cosas era atentar contra la homeostasis del cosmos, contra el equilibrio o justa armonía de las fuerzas que interactúan y sostienen el ser y la vida de las cosas”.¹⁰⁸

Junto con el concepto de armonía trabaja la compensación, las faltas cometidas se equiparan, se compensan, pero no se borran. En el cosmos del mapuche se encuentra la ley de reciprocidad. La reciprocidad en el pensamiento mapuche se expresa en el *chaltumay*, palabra que enuncia el compromiso que puede existir entre dos personas para devolver lo tomado, pues en la cosmovisión de este pueblo no existe la idea de lo gratuito; esta ley se desarrollará de manera más amplia en el siguiente acápite, pues también se encuentra en el aymara.

¹⁰⁸ Ziley Mora, *op. cit.* p. 109.

Esta sección se escribió con la intención de exponer los elementos simbólicos que recuperan los mapuche para dar fuerza a su identidad, y que además retoman para reivindicarse frente al otro, ante el discurso hegemónico del estado-nación. A continuación, se presentará la cosmovisión aymara junto con sus elementos simbólicos más representativos, de tal manera que se construya una base teórica para conocer y reconocer en los siguientes capítulos si esta información es vertida y empleada por parte de los creadores de los sitios *web* y con qué intención se utiliza.

II. LA COSMOVISIÓN AYMARA, UNA CONCEPCIÓN DEL MUNDO DESDE LA TETRALÉCTICA

Al trabajar el tema de las cosmovisiones, los autores lo enuncian de distintas maneras, la mayoría utilizan los conceptos “pensamiento” y “cosmovisión”; mientras que los menos le llaman “filosofía”. Esta situación responde a la problemática que se ha venido tratando desde el inicio de la tesis: el no reconocimiento de los pueblos originarios por parte de la cultura occidental. Josef Estermann, en su obra *Filosofía andina*, defiende este pensamiento como una auténtica filosofía y propone una serie de argumentos para que no sea rechazado por la filosofía occidental.

Estermann considera que es necesario “romper con el eurocentrismo y occidentalismo [...] implícitos en la misma definición y delimitación de lo que se considera pensamiento filosófico o filosofía”.¹⁰⁹ Para ello pone en entre dicho el argumento de que la filosofía es un privilegio exclusivo del Mediterráneo griego-occidental. Recordemos que la filosofía, en un sentido amplio, es aquel esfuerzo que realiza el hombre para entender su entorno; sin embargo, en un sentido más estricto, la filosofía remite a una racionalidad lógica, a una metodología sistemática y una actitud antimitológica que coincide con las categorías occidentales de verdad, autenticidad y pureza.

¹⁰⁹ Josef Estermann, *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, La Paz, ISEAT, 2006, p. 11.

Partiendo desde la postura eurocéntrica, en América Latina no habría existido una filosofía como tal. Hasta la llegada de la filosofía occidental, la cual se yuxtapuso a las cosmovisiones de los pueblos originarios, tomando una postura reduccionista y excluyente, posicionándose como una filosofía universal.

Esta concepción occidental moderna tiene graves consecuencias para cualquier tipo de pensamiento que no se adecúe al canon de la supuesta universalidad y atemporalidad [...] de la filosofía occidental. No sólo las grandes tradiciones orientales [...] pasan a ser cosmovisión pensamiento y religión.

De la concepción occidental dominante de la filosofía se deriva *a priori* que no puede existir filosofías africanas e indígenas lado a lado con la occidental, ni filosofías pre-occidentales [...]. Cada pensamiento no occidental llega a convertirse filosofía en la medida en que logra adaptarse a criterios occidentales del quehacer filosófico, o sea, en la medida en que renuncia a su propia cultura.¹¹⁰

Los pueblos originarios en su lucha por reivindicar su pensamiento han buscado formas de horizontalidad entre las que destaca la interculturalidad y la decolonialidad; sin embargo, antes de desarrollar estos temas es necesario explicar el pensamiento aymara, para ello se parte del concepto de *Pacha*, que no sólo refiere a la tierra o Madre-Tierra; es un concepto mucho más amplio, es el espacio y el tiempo, el aquí y el ahora, es la capacidad de ser parte del universo; es una eternidad que se renueva sin tener inicio ni fin, donde el mundo se concibe como una entidad viva sean objetos animados o inanimados. Existen distintas posturas al respecto de la interpretación del concepto *Pacha*; uno de los más representativos postula tres dimensiones, partiendo de su relación con lo social, lo divino-ancestral y lo natural, las cuales no están separadas. Estas dimensiones son *Alax Pacha* (el mundo de arriba, lo celestial), *Aka Pacha* (el mundo físico) y *Manqha Pacha* (el mundo de abajo).¹¹¹ El indiano Chukiwanka¹¹² integra una dimensión más: *Alay Pacha*, que hace referencia al mundo de las lluvias y el viento. Además propone cuatro tiempos: *Walupacha* (tiempo antiguo), *Wasapacha* (tiempo reciente), *Qharapacha* (tiempo pronto) y *Jupapacha* (tiempo futuro).¹¹³

¹¹⁰ *Ibid*, pp. 26-27.

¹¹¹ Esta postura se crea con la llegada de los españoles, es por ello que existe una similitud entre los tres mundos andinos con el cielo, la tierra y el infierno, que son una propuesta del catolicismo.

¹¹² El nombre verdadero del Inka Waskar Chukiwanka es Germán Choque Condori. Miembro fundador y Exdiputado por el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP). Se adscribe como el diseñador de la actual *Wiphala* de siete colores en cuarenta y nueve cuadros en 1977. Fundó la Universidad Indígena Tawantisuyu y es docente en la Universidad del Siglo XX, de la UPEA y la UMSA.

¹¹³ *Cfr.* Waskar Chukiwanka, *Origen y constitución de la Wiphala*. [i.e. Wiphala] La Paz, Fondo editorial de los Diputados, 1993.

Otra postura sobre la cosmovisión andina explica la existencia de dos fuerzas/energías: *Pachamama* que es una fuerza telúrica y *Pachakama* que proviene del cosmos, con las cuales se puede afirmar la existencia de la vida de lo orgánico y lo inorgánico, aquí se proponen cuatro dimensiones/mundos que están constituidos por las dos fuerzas. De las fuerzas celestiales aparecen *Alaxpacha* y *Kawkipacha* y por las fuerzas telúricas están *Manqhapacha* y *Akapacha*.

El primer mundo (*Alaxpacha*) es donde se encuentran las estrellas, el sol, la luna y el rayo, es el plano superior tangible y en relación con el ser humano significaría el cuerpo invisible. El segundo (*Kawkipacha*) corresponde a lo desconocido, lo que está más allá de lo visible; en cuanto al ser humano es lo que está más allá de lo tangible, se le puede entender como la esencia de la vida. El *Manqhapacha*, significa el mundo de abajo. Esta interpretación no debe ser confundida con la idea del infierno católico; para el pueblo aymara, aquí se halla la fuerza de la madre tierra y para el ser humano representaría el subconsciente. El cuarto y último mundo es donde se desenvuelve toda la vida, el *Akapacha* corresponde al cuerpo físico y el consciente del ser humano. Esta postura también propone otra división del tiempo: *Nayra Pacha* (tiempo pasado), *Jicha Pacha* (tiempo actual), *Jutir Pacha* (tiempo que viene), *Winay Pacha* (eterno tiempo) y *Sinti Pacha* (tiempo intenso).¹¹⁴

Los ejemplos anteriores, muestran las distintas fuentes históricas y literarias en las que me ha basado, entre ellas las fuentes secundarias están fundamentadas en narrativas orales. Todas ellas son apenas una pequeña muestra de la gran diversidad de posturas que existen sobre la cosmovisión aymara, las posturas antes mencionadas son recolectadas por indianistas que basan sus fuentes en lo que dicen y cuentan los ancianos sobre cuestiones esotéricas y místicas del mundo aymara. Es por eso que para trabajar de manera más detallada el tópico del tiempo, he decidido retomar a Thérèse Bouysse-Cassagne, etnohistoriadora del Instituto Francés de Estudios Andinos, la cual toma como fuentes primarias textos de los cronistas del siglo XVI. Bouysse-Cassagne comenta que para comprender la concepción del tiempo aymara se debe partir del *nayra* (la palabra que está ante nosotros/la palabra de antaño/ojo) el cual se opone al *quipha* (futuro). Rafael Núñez los ubica metafóricamente como aquellos que van remando de espaldas hacia su destino, rescata la importancia del testimonio ocular en la cultura aymara por lo cual sólo hay certidumbre de los hechos pasados y presentes, nunca de los futuros.

¹¹⁴ Cfr. Oscar Olmedo, *Paranoiaimara*. La Paz, Plural, 2006, pp. 104-110.

La representación de tiempo es, para el aymara, mirar su pasado ante sí, porque ha sido vivido/visto; por lo tanto, el futuro queda atrás, no ha sido visto. Una postura completamente opuesta a la concepción que puede tener el occidental. Bouysse-Cassagne propone tres edades temporales o *pachas*: la edad del *Taypi* que se puede entender como el término medio entre dos extremos, el centro; la edad del *Puruma* hace referencia a lo desértico, lo virgen, al descanso de la tierra y lo salvaje; por último, la edad del *Pachakuti* o *auca* que se entiende como el tiempo de la guerra, más específicamente *auca* es el enemigo, el contrario, es el momento de la alternancia, un *kuti*.¹¹⁵

Para entender la concepción espacial del mundo aymara, es necesario ampliar un poco más la visión de *Pachakuti*. La idea de los contrarios es la base del pensamiento aymara, son elementos que no pueden estar juntos, pero que se complementan: el día y la noche, el agua y el fuego, son ejemplos que permiten entender la dualidad en la cosmovisión aymara, dualidad que sufre un doblamiento más. Entonces se plantea un arriba al cual se le opone un abajo, una derecha con oposición de una izquierda, con un eje central que es el *Taypi*, los especialistas llaman a esta partición: tetraléctica. Cabe resaltar que este pueblo lee su espacio tomando como referencia el sur.¹¹⁶ La cosmovisión de esta cultura andina tiene su origen en el astro Cruz del Sur, su referente geográfico, o como ellos le llaman: *Chakana* (fig. 3). La cual es el punto de partida para entender la bipartición y tetrapartición, de ahí que existan cuatro *Suyunaka*.¹¹⁷ De este mismo astro surge la *Wiphala*, la bandera de los aymara, tema que será tratado en el capítulo IV.

El tiempo del mundo aymara es único, se estrecha logrando conjuntar el pasado, presente y futuro en uno. Es así que la memoria histórica de este pueblo, no es sólo ejercer la acción de recordar, es hacer cotidiano lo vivido por generaciones anteriores. Este es el momento cuando convergen/divergen los tres tiempos; para el aymara es un *kuti*, que se entiende como un volverse hacia adentro donde sintetiza el tiempo-espacio. Desde el presente se vuelve hacia el pasado, a los orígenes de la cosmovisión para proyectar hacia el futuro.

¹¹⁵ Cfr. *Ibid.* pp. 84-85.

¹¹⁶ Cfr. *Ibid.* p. 88.

¹¹⁷ *Suyu*, se puede traducir al español como provincia o distrito. Respetando la gramática aymara, al agregar el sufijo *naka* de carácter nominal, la palabra que precede se vuelve plural.

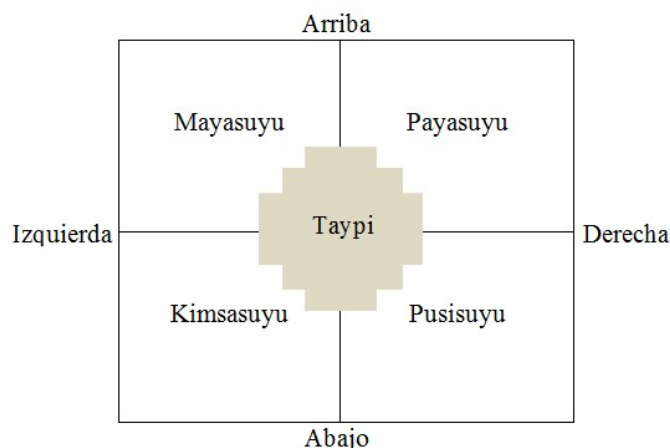


Figura 3. *Chakana* con representación gráfica de la tetrapartición.

Según Joseff Estermann actualmente se ha dado un proceso de resurgimiento de la identidad indígena en la región de los Andes, revalorando la figura del *amauta*, los cuales son los encargados de interpretar la sabiduría milenaria de los Andes, son los intermediarios entre la Pachamama y el cosmos con la gente. Después de haber analizado en el capítulo primero el surgimiento de las elites intelectuales indígenas ya no resulta extraño el fenómeno del resurgimiento de la identidad, como lo llama Estermann.¹¹⁸ Del mismo modo, el análisis de la cosmovisión nos servirá para comprender cómo a través del uso de Internet se reivindica este pueblo originario.

La lógica del pensamiento aymara,¹¹⁹ es contraria a los postulados Aristotélicos del principio del tercer excluido, el principio de no contradicción y el principio de identidad. El aymara se rige bajo una dinámica trivalente, donde integra un tercer valor que va más allá de la dialéctica de los opuestos, pensada desde postulados occidentales, representa la idea de lo ambiguo y permite la existencia de un equilibrio temporal y físico del medio. El pensamiento aymara tiene como base cuatro principios: seminal, comunitario, holista y recíproco.

¹¹⁸ Josef Estermann, “Pensadores y filósofos de los pueblos originarios. AMAUTAS: Filósofos andinos”. En: Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Carmen Bohórquez, (eds.) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”*. México, Siglo Veintiuno, 2011, p. 702.

¹¹⁹ En este trabajo usamos el término “lógica” como aquella que denota un modo de razonar; deriva del *logos* (pensamiento, palabra, idea y argumento).

El primero de éstos está conformado por un modelo de desarrollo biológico donde se puede observar una relación personal del individuo con su entorno; el cual se ve reflejado en un sentimiento de cariño y comprensión basada en la observación de los fenómenos naturales permitiendo generar un lenguaje para sintonizarse con la naturaleza, es decir a partir de la contemplación el hombre capta la verdad inmediata. En otras palabras, se puede decir que el pensamiento seminal se parece en gran medida a la generación de conocimiento de manera empirista. Es un saber directo que emerge de la afectividad del hombre con el todo; por lo cual, el conocimiento es concebido como un producto desde la concepción aymara, es decir el conocimiento no puede ser una posesión, se debe de mantener libre.

Lo comunitario, es un postulado que establece que el territorio es un espacio común, en el cual se desarrolla el intercambio y la reciprocidad. Dentro de la cosmovisión aymara la unidad es incompleta, se necesita del otro para complementarse; es por ello que los intereses son comunes. Dentro del *ayllu*¹²⁰ permea la confianza permitiendo el trabajo en conjunto y la complementariedad entre los miembros de la comunidad. Cabe resaltar que este paradigma se mantiene vigente en zonas periféricas a las ciudades y espacios rurales. La comunidad no sólo es un grupo de personas, sino que esta forma de ser permite la unificación de los miembros, anulando las barreras entre ellos.

El holismo le permite al aymara apreciar y aprehender la totalidad de las cosas, y éstas mismas en su contexto, pues las partes del todo están en constante interacción. En este pensamiento no se sobrevalora una parte sobre otra, cada una se complementa en un todo. Este posicionamiento permite ver una lógica de igualdad, reciprocidad y diálogo entre todas las partes del cosmos, sea el hombre mismo, los animales, las plantas montañas y ríos. El holismo aymara liga las distintas formas de reflexión antes mencionadas e integra la reciprocidad. El dos es considerado como el supremo bien, todo es dos, hombre-mujer, día-noche y así se construye la unidad.

Para entender mejor la postura de reciprocidad y de no-gratuidad para el mundo aymara y mapuche respectivamente, es preciso tratar el tema del *don-dar*, para lo cual me apoyaré en *El ensayo sobre el don* de Marcel Mauss, que trata sobre la economía de, lo que él llama, las sociedades

¹²⁰ Forma de comunidad familiar extensa con descendencia común que trabaja en forma colectiva en un territorio de propiedad común.

arcaicas y la construcción de relaciones por correspondencia entre grupos. En esta dinámica los intercambios se realizan en forma de regalos voluntarios, pero en realidad son entregados y devueltos por obligación. Al respecto Marcel Mauss explica: “En esos fenómenos se expresa a la vez y de un golpe todo tipo de instituciones: religiosas, jurídicas y morales [...] y éstas suponen formas particulares de la producción y el consumo [...] sin contar los fenómenos estéticos a los que conducen esos hechos”.¹²¹

El carácter, presuntamente voluntario de dar un regalo o un presente, se utiliza para los eventos sociales aymara, donde el dar está regulado por la necesidad del que pide y en un determinado momento el segundo devolverá el favor, también de manera supuestamente libre, al primero, completando así un círculo. El principio de reciprocidad se encuentra en el *ayni* (reciprocidad/correspondencia) por el cual se debe trabajar todo el año y se entrega en especie. Más adelante se verá cómo la práctica del *don dar* es considerada por Eric Raymond,¹²² defensor del *software* libre, como un antecedente y una reinterpretación del *software* libre.

Es comprensible que esta manera de ver y pensar el mundo no se haya mantenido estática, y mucho menos cerrada. El aymara en principio tiende a adaptar y apropiarse de todo lo que le sirve para seguir construyéndose; por ejemplo, las relaciones mercantiles que se han gestado en los pueblos originarios a la penetración de una economía de mercado, los comuneros han aprendido a combinar esta economía con sus principios de reciprocidad y complementación en beneficio de la comunidad misma. Algunos de estos valores se han visto modificados a raíz de la conquista y la colonia. Posteriormente estos pobladores de los Andes fueron sometidos a un colonialismo interno,¹²³ que también ha modificado en mayor o menor medida sus formas de pensamiento. Sin embargo, la cosmovisión aymara se mantiene aún vigente entre la población de esta cultura.

¹²¹ Marcel Mauss, *Ensayo Sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires, Katz, 2009.

¹²² Informático y escritor estadounidense, autor de *La catedral y el bazar*, *Colonizando la noosfera* y *El caldero mágico*. Está comprometido con la culta hacker y los proyectos de código abierto. Además, es uno de los fundadores del Open Source Initiative (Iniciativa para el código abierto).

¹²³ Al principio de la investigación se estableció que el colonialismo interno se entiende como aquel fenómeno que viven las poblaciones nativas colonizadas por un estado-nación al habitar un territorio sin gobierno propio, vivir en desigualdad frente a las élites y etnias dominantes, no participan de los altos cargos políticos ni militares del gobierno central; además, este último regula e impone los derechos de sus habitantes, su situación económica, política, social y cultural. Este tema será desarrollado de manera más amplia en el capítulo IV.

Al igual que el acápite anterior, esta sección procura rescatar elementos identitarios del aymara para resistir frente al discurso del estado boliviano. Además, esta información servirá como base en el capítulo V para identificar si estos elementos son empleados por parte de los programadores de las *web*.

III. SINTONÍA ENTRE INNOVADORES POSTULADOS CIENTÍFICOS Y EL MILENARIO PENSAMIENTO AYMARA Y MAPUCHE. CONSTRUYENDO LA ANTROPOFAGIA DIGITAL

Es comprensible que cada visión aquí planteada seapreciada por sus respectivos pueblos; sin embargo, estas cosmovisiones son constructos culturales, que han sido históricamente condicionados. La intencionalidad de los acápites anteriores ha sido mostrar otras visiones del mundo, que desde nuestro posicionamiento sociocultural podríamos ignorar. Ahora lo que se propone hacer es mostrar la sintonía que existe entre uno de los elementos más innovadores y recientes de los postulados de los científicos occidentales con la cosmovisión aymara y mapuche.

Por ejemplo, el modelo postulado por Pániker¹²⁴ propone la recuperación de formas pasadas para su conciliación con las nuevas tecnologías; plantea volver a identificarse como parte del cosmos, fenómeno que se ha ido perdiendo conforme se van adoptando conceptos abstractos construidos por la sociedad. Se busca la sustitución de la idea de progreso por la de retro-progreso. El retro-progreso plantea un tiempo híbrido, innovador y tradicional, una filosofía ambivalente. Estos principios son explicados por Pániker en una entrevista que se le realiza: “en la era retro-progresiva todo tiende a ser híbrido, a la vez innovador y tradicional [...] en algunos aspectos una metáfora parecida a esta es la que nos da la física moderna, que nos habla del principio de no separabilidad”.¹²⁵

¹²⁴ Doctor en Ingeniería Industrial y en Filosofía, es fundador y director de la Editorial Kairós. Es hijo de un padre indio y madre catalana. Su hermano, Raimon Pániker, también es filósofo y teólogo.

¹²⁵ Entrevista realizada a Salvador Pániker, realizada por Hugo Cerda. En: *Revista Técnica Industrial*, número 250, Septiembre, 2003. En: <http://www.tecnicaindustrial.es/tiadmin/numeros/8/44/a44.pdf> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

En otras palabras y de manera resumida, la filosofía de la ambivalencia enseña a ser retroprogresivos, en avanzar de manera simultánea hacia el futuro y hacia el origen, poniendo permanentemente en crisis los presupuestos de partida. El tiempo híbrido, que se concibe a través del retro-progreso, comulga con los postulados temporales aymara y con la manera de construir el tiempo desde Internet; el cual, bien podría ser el tiempo-mundo postulado por Milton Santos, que se explicó al inicio del capítulo. El tiempo del mundo occidental, el andino y el mapuche coinciden o se cruzan en el presente perpetuo de la Internet. Entiéndase aquí al presente como un continuo dejar de ser, un tender hacia el no ser.¹²⁶

Paul Virilio,¹²⁷ propone al Internet como un espacio virtual sin temporalidad, un presente perpetuo con una aceleración temporal que sobrepone un tiempo-mundo sobre el tiempo-local, que rompe con la idea lineal del mismo. Al respecto, Manuel Castells opina que la transformación de la conciencia del tiempo, bajo el paradigma de la tecnología de la información hace que nos encontremos en las fronteras de la atemporalidad y se generen nuevas prácticas sociales.¹²⁸ Estas nuevas prácticas son precisamente las que permiten congeniar las concepciones del tiempo de los pueblos originarios con la que se construye constantemente en Internet. El pasado milenario, el presente urbano y el futuro posible se reúnen en la Internet

Estas nuevas prácticas sociales se desarrollan bajo una cultura de lo eterno y lo efímero según Castells.¹²⁹ En esta era de la información, los medios electrónicos ofrecen un universo de expresiones culturales que tienen posibilidad de llegar de un extremo al otro del planeta, pero estas expresiones dependen del contexto y objetivo de construcciones culturales específicas. Una de estas expresiones culturales son precisamente las alternativas que ofrecen los pueblos originarios a los modelos culturales de la modernidad. Por ejemplo: el *mapudungun*, es un lenguaje que tiene un sistema de significaciones abierta, la cual es un medio de acceso al ser y por el cual se participa de su verdad pero que así mismo da pautas para crear posibilidades nuevas en ese ser mismo. Es decir, su lengua es polivalente, el hablar permite transformar y transformarse para seguir modificando el mundo creado, en este caso, el moderno.

¹²⁶ Propuesta que se retoma de Agustín de Hipona.

¹²⁷ Paul Virilio. Citado por Carmen Godoy, "Sitios Mapuches en Internet: Reimaginando la Identidad". En: *Revista Chilena de Antropología Visual*, número 3, Santiago, Julio, 2003. En: <http://www.rchav.cl/imagenes3/imprimir/godoy.pdf> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

¹²⁸ Cfr. Manuel Castells, *La era de la información*, vol. 1, México, Siglo Veintiuno, 1996, p. 463.

¹²⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 497.

No se puede, ni se debe negar que la utilización de Internet en los sistemas de información, educación, salud y entretenimiento, influye para la globalización y mundialización de una economía, una política y una organización social determinada que transforma las dinámicas sociales volviéndolas cada vez más complejas. Esta complejidad ha sido tratada de explicar desde distintos postulados: el *ethos* barroco de Bolívar Echeverría, la hibridez que propone Nestor García Canclini y las sociedades abigarradas de René Zabaleta, entre otras. Sin embargo, considero que estos estudios han sido rebasados por los fenómenos que actualmente se gestan con la Internet, por lo que me permito proponer la categoría de *antropofagia digital*.

Antes de comenzar a desarrollar la categoría que propongo para este trabajo, comenzaré por plantear un esbozo de las propuestas teóricas que antes mencioné. Comenzando por el *ethos* barroco, el cual entiendo como un fenómeno social y cultural que permite vivir con y en la modernidad, en su modo capitalista; surge como resultado de la capacidad del hombre para generar nuevos proyectos de vida para organizar su entorno. De este modo, el *ethos* barroco surge como una forma de supervivencia de los pueblos originarios a través del mestizaje, metafóricamente, es una puesta en escena de los modelos europeos.

Al ver el fenómeno del uso de Internet por los pueblos originarios desde el cristal del *ethos* barroco, se podría decir que el aymara y mapuche crean su propia modernidad a través de la continua incorporación y resignificación de la tecnología, junto con otros elementos del mundo occidental, permiten la sobrevivencia de la cultura propia de los pueblos originarios, aunque las tecnologías no se están conciliando con rituales y quehaceres propios de estos pueblos, que en su mayoría conviven con el ritmo de vida urbana; además. Bolívar Echeverría diría:

El mundo que vacila es el de la modernidad, el de la confianza en una cultura que enseña a vivir el progreso como una anulación del tiempo. A fundar el territorio en una eliminación del espacio, a emplear la técnica como una eliminación del azar [...] El *ethos* barroco [...] consiste en una estrategia de hacer “vivable” algo que básicamente no lo es.¹³⁰

El *ethos* barroco es, entonces, una plataforma de salida en que las comunidades afirman su singularidad cultural. Así, los miembros de estos pueblos han hecho vivible la Internet y la han acoplado a sus necesidades a través de un comportamiento activo trascendiendo las formas

¹³⁰ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2000, pp. 14-15.

culturales propias y ajenas para afirmarse en una nueva. No es el tiempo indígena ni el occidental el que se impone; se crea uno nuevo en el porvenir. Sin embargo, contrario a este postulado, Jorge Luis Soza Soruco plantea que la *episteme* andina se está reconstruyendo como una opción a la crisis del pensamiento occidental y agrega: “el Internet por ejemplo es un medio para hacer circular información que los apologistas de esta cosmovisión [aymara] han explotado sin límites, este hecho revela que cuando se trata de sacar beneficios de los adelantos tecno-científicos, los adeptos del ‘pensamiento andino’ dejan de lado su crítica”.¹³¹

Caso contrario sucede cuando se ve el uso de Internet como un proceso de aculturación en pueblos originarios, éstos tienden a rechazar su propia cultura y preferir la impuesta. “Se produce una inversión cultural que se proyecta negativamente en su universo simbólico, y esto estalla en su estabilidad emocional y experiencia cognitiva, manifestándose en su quehacer diario”.¹³² Así mismo, Beatriz Carbonell agrega que los mapuche, y yo creo que esto aplica para la mayoría de los pueblos, están inmersos en relaciones asimétricas, en el momento que han sido despojados de su cosmovisión, territorios y lengua, se ven obligados a colocar a sus hijos de manera estratégica en el mundo del conquistador, para que no sufran lo mismo que ellos.

El fenómeno del uso de Internet por pueblos originarios, puede también ser visto como hibridez, “*entendiendo por hibridación procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas.*”¹³³ Estas combinaciones se han llevado a cabo en gran parte por la reducción de fronteras locales, de las autonomías de las tradiciones locales que a su vez son resultado de procesos globalizadores. De esta manera, la hibridez permite ver otra manera de concebir la modernización latinoamericana: más que como una fuerza ajena que opera por sustitución de lo tradicional y lo propio, como un intento de renovación que parte de la heterogeneidad multitemporal de distintas naciones. En este caso de la aymara con la boliviana y la mapuche con la chilena.

Los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas, del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas. [...] un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales.¹³⁴

¹³¹ Jorge Luis Soza, *El discurso de la “Cosmovisión andina”*, La Paz, El Viejo Topo, 2012, p. 30.

¹³² Beatriz Carbonell, “El Ser Mapuche en la Era de la Globalización”. En: <http://www.mapuche.info/mapuint/Carbonell011027.html> (Fecha de consulta 05 de marzo de 2018).

¹³³ Néstor García Canclini, *Culturas híbridas*, México, Debolsillo, 2009, p. III.

¹³⁴ *Ibid.* p. 71.

Una de las intenciones de este acápite consiste en exhibir el discurso dominante/dicotómico que valida que aquellas sociedades que no son modernas, luego entonces son atrasadas. René Zavaleta parte del concepto de sociedad atrasada para explicar la dicotomía entre sociedad homogénea y sociedad heterogénea. Tema ampliamente tratado en el primer capítulo de esta tesis; sin embargo, es importante recalcar que no necesariamente se debe tener un pensamiento moderno para que éste sea válido. Tal es el caso, que se debe comprender que los pueblos originarios conciben su identidad originaria desde la contemporaneidad, que no es fija, sino que por el contrario se recrea constantemente, trayendo lo tradicional a lo contemporáneo.

“Se trata de una sociedad abigarrada, según el concepto de René Zavaleta, donde la diferencia remite a la disparidad y al conflicto. Frente a una hibridez que cancelaría la tensión o un mestizaje que homogeneizaría la diferencia”.¹³⁵ Zavaleta propone la categoría de “sociedades abigarradas” para mostrar la yuxtaposición y la complejidad en las relaciones asimétricas de poder de distintas sociedades, con sus respectivos modos de producción, unas más visibles que otras, pero no por ello dejan de tener formas de interacción heterogéneas.

La idea de forma social abigarrada permite pensar la coexistencia de varios tiempos históricos, varios modos de producción, cosmovisiones, lenguas, procesos de reproducción y, sobre todo, estructuras de autoridad y formas de autogobierno. Esta noción refleja la idea de sociedades sobrepuestas, como colores que coexisten sin mezclarse y que sólo se enlazan en varios puntos y de mala manera.¹³⁶

Así, se puede visualizar un puente en proceso de construcción desde ambas culturas. Empero, no se debe ignorar que mientras la cultura hegemónica-occidental procura procesos de integración, con cambios crecientes en comunicación, leguaje virtual y transcultural, como respuesta/defensa; muchas comunidades que aún se manejan bajo un sistema de transmisión oral de sus saberes, proponen una resistencia cultural; la cual es considerada un atraso cultural que favorece la brecha digital. Estas comunidades pueden ser vistas como espacios territoriales

¹³⁵ Meritxell Hernando Marsal, “Más allá de la hibridez: la ciudad *ch'ixi* de Juan Pablo Piñero”, *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal*. En: <http://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/6698/5409> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018), p. 169.

¹³⁶ Giovanna Valenti “Palabras desde la FLACSO-México”. En: Norma de los Ríos, Maya Aguilu, (coords.) *René Zavaleta Mercado: ensayos, testimonios y re-visiones*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2006, p. 27.

“libres” de la modernización; sin embargo, por distintas cuestiones las personas que aquí se encuentran se mueven en ambos mundos.¹³⁷

Para el caso de América Latina se debe comprender que el modernismo no es la expresión de la modernización socioeconómica, sino la manera en que las élites se hacen cargo de las intersecciones de diferentes temporalidades históricas y tratan de elaborar con ellas un proyecto global.¹³⁸ Las propuestas teóricas antes mencionadas (*ethos* barroco, aculturación, hibridez y abigarramiento) exponen relaciones asimétricas entre un paradigma determinado que se impone o se construye sobre otro. Ante tal situación, los pueblos originarios proponen una relación intercultural.

En este caso la interculturalidad, es entendida como un proceso en construcción que comprende la interrelación que surge del reconocimiento de la diversidad; y sobre todo, del respeto a la diferencia. Ésta aspira a la existencia de una interacción horizontal entre las personas, sus prácticas y su conocimiento. Va en contra de las relaciones asimétricas que consideran que un pueblo puede ser considerado inferior y por ende representa un obstáculo para el desarrollo de la cultura dominante. Así mismo la interculturalidad no busca desaparecer la diferencia cultural, sino genera un puente de interacción entre las distintas identidades y una interacción entre pasado y presente.

Desde hace algunos años, teóricos latinoamericanistas han venido trabajando en la propuesta de una “interculturalidad crítica”,¹³⁹ que no solo promueva el dialogo, sino que tenga una propuesta descolonizadora ya que consideran que “la noción de interculturalidad, en su acepción dominante, pretende ser el sustituto de la noción de multiculturalidad, manteniendo sin embargo el mismo horizonte y fundamentos conservadores”.¹⁴⁰

La filosofía intercultural crítica y libertadora presupone el proceso de esta “descolonización”, y a la vez la induce. Lo presupone en el sentido de la toma de conciencia de la “colonialidad” de estructuras, relaciones de poder, valores, introyectos, esquemas mentales y el régimen jurídico, y lo induce como una *condition sine qua non* de la interculturalidad. Una filosofía intercultural crítica parte de la constatación de una asimetría entre culturas, de la hegemonía de ciertas culturas sobre otras (en el caso actual: la hegemonía de la “cultura” occidental

¹³⁷ Cfr. Beatriz Carbonell, *op. cit.*

¹³⁸ Cfr. *Ibíd.*

¹³⁹ Entre estos teóricos se puede mencionar a Catherine Walsh, Luis Tapia y Jorge Viaña, entre otros.

¹⁴⁰ Jorge Viaña, “Reconceptualizando la Interculturalidad”. En: Jorge Viaña (et. al.) *Construyendo Interculturalidad crítica*, La Paz, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2010, p. 10.

globalizadora neoliberal), de relaciones de poder dentro de las culturas y de la asimetría de las relaciones de género dentro y entre culturas. Este hecho tiene que ver con lo que venimos denominando la “colonialidad”, sea en sentido económico y político, sea en sentido cultural y de género.¹⁴¹

Explicar fenómenos emergentes, como el uso de Internet por parte de las comunidades indígenas a partir de categorías, tales como *ethos* barroco, aculturación, hibridez y abigarramiento resulta insuficiente para la investigación. Para tratar de entender este nuevo fenómeno, el investigador debe posicionarse en otro paradigma, donde se respeta el derecho a la otredad, donde no existan los prejuicios de atraso cultural o de exclusión; así mismo, debe conocer las demandas de autodeterminación y autonomía de los pueblos originarios. Desde este nuevo posicionamiento, entonces es posible, vislumbrar un proceso que he llamado: *antropofagia digital*. Esta categoría que propongo, consiste en emancipar Internet de su uso hegemónico, a través de un proceso de digestión, asimilación, reconstrucción, reestructuración y resemantización; permitiendo un libre uso de esta tecnología yendo más allá de lo cotidiano.

Internet, como toda tecnología es una herramienta creada por el hombre para resolver determinados problemas; empero, el uso puede ser tan beneficioso como peligroso para la persona que la usa. Por eso la importancia del aprendizaje¹⁴² de su uso ya que permite al hombre una mejor adaptación al medio en que vive. El aprendizaje humano consiste en adquirir, procesar, comprender y aplicar una información. En la actualidad la mayoría de las personas que saben usar las TIC no saben cómo funciona una computadora, aplicación, programa o algún otro dispositivo de comunicación, es por eso que la *antropofagia digital* procura ir más allá.

La *antropofagia digital* consiste en la apropiación y uso político de Internet; pero recordemos, éste es un proceso que principalmente realizan los jóvenes de clase media/alta que han migrado a la ciudad y accedido a la universidad: la élite intelectual indígena, con la intención de crear redes sociales donde puedan participar y ser escuchados. Cuando los miembros de la comunidad han digerido todo el potencial de las nuevas tecnologías de información y comunicación se puede decir que se ha completado la asimilación de la revolución tecnológica en turno. Anteriormente se mencionó que tanto los aymara como los mapuche, responden de

¹⁴¹ Josef Estermann, “Colonialidad, descolonización e interculturalidad: Apuntes desde la Filosofía Intercultural”. En: Jorge Viaña, *Interculturalidad crítica y descolonización*, La Paz, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2011, pp. 63-64. Entrecorillado, cursivas y paréntesis del autor.

¹⁴² El aprendizaje se comprende como el proceso mental a través del cual se adquieren una serie de habilidades y conocimientos, se asimila una información o se adopta una nueva estrategia de conocimiento y acción.

una manera reflexiva, tomando en cuenta su contexto endógeno al devenir actual, procurando un pensamiento e constante articulación con otras maneras de ver y entender el mundo; en otras palabras, estos grupos originarios se apropian de todo lo que les sirve, adoptándolo y adaptándolo para seguirse construyendo ontológicamente.

El origen de esta categoría está inspirado en el *Manifiesto antropófago* de Oswald de Andrade donde la cultura brasileña, metafóricamente degluta y digiere la experiencia europea, para asimilarla y ponerla posteriormente a su disposición. La idea de Oswald de Andrade parte del discurso del “indio” salvaje que devora al colonizador, para reivindicar esta práctica. El punto medular está en no oponerse a la cultura moderna, sino tomar de ella los elementos benéficos y desechar aquello que no sirve. La propuesta consistía en no copiar los modelos europeos, sino digerirlos para crear algo nuevo, único y autónomo. Conjunto al proceso antropofágico, la categoría analítica de *antropofagia digital* encuentra sustento y propuesta en las teorías decoloniales.

En pocas palabras la decolonialidad consiste en que la ideología hegemónica deje de imponerse como tal. Lo cual permitirá nuevas formas de articular el conocimiento. Para Walter Dignolo la decolonialidad es un paradigma que permite pensar de forma diferente las normas que determinan la estructura social y redescubrir las manifestaciones culturales de las distintas sociedades que coexisten en un mismo territorio, con la finalidad de comprender distintas formas de producir conocimiento y concepciones del mundo, las cuales servirán para posibilitar nuevas lecturas sobre los procesos de desarrollo en América Latina.

Waman Poma y Cugoano pensaron y abrieron la ranura de lo impensable en la genealogía imperial de la modernidad, tanto en sus facetas de derecha como en sus facetas de izquierda. Ellos abrieron *las puertas al pensamiento otro* a partir de la experiencia y la memoria [...] Ya no se trata de las puertas que conducen a la “verdad” (*aletheia*) sino a otros lugares: a los lugares de la memoria colonial; a las huellas de la herida colonial desde donde se teje el pensamiento decolonial [...] 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) constituido por el adentro (civilización, imperial); [...] El giro decolonial es la apertura y la libertad del pensamiento y de formas de vida-otra.¹⁴³

Considero que el nuevo paradigma tecnológico, tiene las posibilidades de permitir una sociedad plural, en tanto se de ese giro decolonial, y los pueblos originarios digieran la nueva

¹⁴³ Walter Dignolo, “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura, un manifiesto”. En: Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial*, Bogotá, Siglo del hombre, 2007, p. 29. Entrecomillado, cursivas y paréntesis del autor.

tecnología. Empero no se debe ignorar la posibilidad de que se mantenga ignorante a la población sometiéndola a un exceso de datos que ya forma parte de la “sociedad de la información”; o peor aún, que el usuario se enajene ante la creencia de que el acceso a la red es la solución a su necesidad de libertad como ciudadano del mundo y termine tomando una actitud pasiva. Es por ello que la *antropofagia digital* procura confrontar la ideología dominante, no para imponer la voluntad del *otro*, sino para cuestionar la viabilidad del sistema y proponer nuevas alternativas gracias a la emancipación de Internet, previamente asimilada, digerida, reconstruida, reestructurada y resemantizada. La finalidad de esta propuesta es la de generar una interconexión de sociedades humanas a través de un uso no-hegemónico de la tecnología, para combinar conocimientos y acceder a la tecnopolítica.¹⁴⁴

¹⁴⁴ La tecnopolítica refiere al uso de nuevas herramientas tecnológicas para hacer más fácil y posible la acción y la participación política.

CAPÍTULO III

EL MAPUCHE A TRAVÉS DE LOS TIEMPOS, BATALLAS PRECOLOMBINAS Y LUCHAS CONTEMPORÁNEAS

La lista de intolerancia y la represión es larga. El Estado colonial español y luego el republicano chileno, han entendido que todo aquel que exige algún grado de autonomía como se dice hoy, es terrorista.

José Bengoa

En páginas anteriores se hizo mención que los pueblos originarios de América Latina están emergiendo como actores sociales y políticos en los últimos años, la relación con el estado está cambiando, han dejado de ser sujetos pasivos, para exigir demandas en distintos rubros: derechos humanos, democracia y desarrollo; han construido el discurso de una identidad étnica, misma que ha servido como amalgama para varias organizaciones indígenas. De igual manera, se reflexionó entorno a la irrupción de nuevos paradigmas y su posible armonía con la cuestión “étnica”, que por mucho tiempo ha sido invisibilizada.

A continuación, se verá que el eje central de las demandas de los movimientos indígenas se enfoca en los derechos colectivos ya que estos no se centran en un sólo sujeto, sino en un grupo social. Al respecto “Érica-Irene A. Daes [ex-presidenta relatora del grupo de trabajo sobre poblaciones indígenas de la ONU] expresó que el derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación debe entenderse como la demanda para la construcción tardía de una nación”.¹⁴⁵ Esto permite entender el inicio de una etapa donde se legisla, no para reconocer derechos, sino para que la clase política no pierda legitimidad; de esta manera la mayoría de los estado-nación en América Latina reformaron sus constituciones políticas para incorporar/reconocer a los pueblos originarios y algunos de sus derechos, pero sin descuidar los intereses particulares del capital. Sobre este punto se tratará más adelante.

¹⁴⁵ Francisco López Bárcenas. “Las autonomías indígenas en América Latina” en: Zibechi, Raúl. (et. al.) “Introducción” en: *Pensar las autonomías*. México, Sísifo Ediciones Bajo tierra, 2011. pp. 80-81.

La intención del presente capítulo es visibilizar las problemáticas que ha vivido el pueblo mapuche de manera integral, es decir, la lucha por la defensa de su territorio ante la constante invasión del otro, un proceso que va desde los tiempos precolombinos, hasta nuestros días, en que la tierra ha sido privatizada y militarizada, motivo por el que el pueblo mapuche apela a la autonomía de su territorio. Se puede decir que la construcción de autonomías desde una postura indígena surge de la necesidad de formular una política que responda a la pluriétnicidad de las sociedades latinoamericanas, lo cual implica modificar los fundamentos de los estados nacionales con la finalidad de incluir/reconocer a los pueblos originarios como actores políticos y parte integrante de los estados.

I. *DISCUSIONES SOBRE LA AUTONOMÍA, LA IDENTIDAD Y EL ESTADO*

Antes de comenzar, es pertinente dejar en claro el concepto de autonomía. Por un lado, la forma en que se plantea la lucha actual por la autonomía parte del reconocimiento fundamental del otro, de los otros, de los distintos, y se basa en un diálogo eficaz, el cual necesariamente tiene que ser intercultural. Al respecto, muchos grupos están inventando mundos autónomos desde sus propios espacios locales, con la finalidad de crear relaciones sociales que van más allá del capital y están en abierta resistencia al sistema político dominante. Estas iniciativas son un claro anticipo de la sociedad por venir; sin embargo, desde otra óptica, la autonomía también se comprende como una redefinición de la transición política que los partidos y las élites quieren reducir como un privilegio exclusivo para ellos.

Desde 1981 la ONU ha trabajado, desde el Consejo de Derechos Humanos¹⁴⁶ y la Subcomisión de Prevención de Discriminación y protección a las minorías, en la elaboración de una Declaración Universal de Derechos de los Pueblos Indígenas;¹⁴⁷ estableciendo, entre otras cosas, que los pueblos originarios tienen derecho como colectividad y como individuos, a todos

¹⁴⁶ Antes Comisión de Derechos Humanos.

¹⁴⁷ Aprobada por el Consejo de Derechos Humanos en junio del 2006 junto con la revisión del actual Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

los derechos humanos; reconoce el derecho a su autodeterminación y a preservar y fortalecer sus diferentes instituciones políticas, legales, económicas, sociales y culturales.¹⁴⁸

Con el tiempo se vio que los pocos derechos reconocidos no eran suficientes para salir del colonialismo en el que se encontraban los pueblos indígenas; la principal razón radicaba en que el reconocimiento se encontraba limitado a criterios de derechos individuales y a principios que no reconocían más que normas estatales.¹⁴⁹ En respuesta, los pueblos indígenas potenciaron sus movimientos apelando a su cultura, experiencias de resistencia pasadas, estructuras propias, relaciones con otros movimientos sociales y cosmovisiones concretas y particulares. De esta manera, los movimientos indígenas no sólo cuestionan el autoritarismo y la antidemocracia, sino también las formas de organización que seguían la lógica de los dominadores. Como resultado, a las luchas por la construcción de las autonomías en América Latina se les puede reconocer tres grandes tendencias: las autonomías autoritarias, las regionales y la reconstrucción de los estados étnicos.

Las primeras luchas surgieron como expresión concreta de resistencia al colonialismo. Las autonomías regionales aparecieron como una respuesta a la necesidad de superar el espacio comunitario de los pueblos indígenas y de buscar otros superiores a la comunidad y al propio gobierno; éstas tienen su fuente de inspiración en las regiones autónomas del estado español. Y por último la refundación de los estados con base en culturas indígenas procura la consolidación de las autonomías comunales y que éstas decidan la amplitud de la región, de manera que la comunidad funcione como base de la estructura regional.

El pueblo Aymara y Mapuche tiene en común, en algunos momentos de la historia, la búsqueda de la autodeterminación, debido a que este camino puede ser la vía para construir una “nación igualitaria y multiétnica”.¹⁵⁰ Muchas veces este camino es mal interpretado desde la

¹⁴⁸ *Cfr.* Miguel Concha. “Obstáculos ideológicos e inercias políticas para reconocer en México los Derechos de los pueblos indígenas”. Ponencia presentada en el Senado de la República en la Mesa de Derechos Humanos y Derechos Indígenas, el miércoles 21 de abril de 2014.

¹⁴⁹ Los derechos humanos han sido clasificados en cinco generaciones, de acuerdo a su naturaleza, origen, cronología y contenido. La primera generación refiere a los derechos civiles y políticos; la segunda constituye los derechos económicos, sociales y culturales. La tercera generación también se conoce como derechos de los pueblos y de la solidaridad, entre estos se encuentra la autodeterminación; la cuarta generación está enfocada a la protección de los animales, la quinta generación, la más reciente, se enfoca a las máquinas, los robots y el software libre.

¹⁵⁰ Esta categoría es utilizada por Silvia Rivera Cusicanqui en su análisis sobre la historia de las rebeliones y luchas indígenas en sus enfrentamientos con el paternalismo de las Leyes de Indias.

occidentalidad y se cree que los pueblos originarios buscan una vuelta a los orígenes primitivos y al pasado. Las propuestas de autonomía son variables, desde un desarrollo endógeno autogestivo (como sería un caso particular de autonomía mapuche) hasta el Buen Vivir (*Suma Qamaña*) en Bolivia y el *Kime Mognen* mapuche.

En América Latina la conformación de los estados trajo consigo la creación de un instrumento político que busca la centralización, unificación y uniformación del país a través del monopolio legítimo de la violencia; a diferencia del estado, la nación se caracteriza por tener una comunidad de cultura, conciencia de pertenencia en los sujetos que la integran, un pasado fundacional y un devenir en común y un territorio específico. Sin embargo, con el surgimiento de los estado-nación se yuxtaponen en ideas distintas de la nación; por un lado, se encuentran las etnias o pueblos originarios, con diversos grados de continuidad y rupturas; por el otro, las naciones creadas hegemónicamente.

Thwaites Rey señala que el concepto de autonomía tiene múltiples significados, de los cuales muestra algunas perspectivas.¹⁵¹

- Autonomía del trabajo frente al capital. Se refiere a la capacidad de los trabajadores para gestionar la producción con independencia del poder de los capitales en el lugar de trabajo.
- Autonomía en relación con las instancias de organización que puedan representar intereses colectivos (partidos políticos, sindicatos). Plantea la existencia de organizaciones de la sociedad que no se someten a la mediación de los partidos políticos y operan de manera independiente para organizar sus propios intereses.
- Autonomía con referencia al estado. Supone la organización de clases oprimidas de modo independiente de las estructuras estatales dominantes.

Véase: Thomson Robert “Pachakuti: Perspectivas Indígenas, Decrecimiento Convivial y Eco-Socialismo” En: Agencia Latinoamericana de Información-América Latina en movimiento. En <http://alainet.org/active/41914> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

¹⁵¹ Cfr. Mabel Thwaites Rey. “La autonomía: entre el mito y la potencia emancipadora” en: Zibechi, Raúl. (et. al), *Op. Cit.* pp. 145-207.

Mabel Thwaites Rey es Doctora en Derecho Político por la Universidad de Buenos Aires y Magister en Administración Pública-UBA. Es Profesora Titular de la Carrera de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Entre el 2011 y 2014 dirigió el Instituto de Estudios para América Latina y el Caribe (IEALC) de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA y el Proyecto UBACyT “El Estado argentino post crisis de 2001: ¿ruptura o continuidad con el neoliberalismo?”.

- Autonomía de las clases dominadas respecto de las dominantes. Refiere a la no subordinación a las imposiciones sociales, económicas, políticas e ideológicas de las segundas sobre las primeras.
- Autonomía social e individual. Es la visión que propugna una recomposición radical de las formas de concebir y actuar en el presente, pone en tela de juicio todas las instituciones y significaciones, en vistas a construir la emancipación plena.

Complementando las perspectivas de la autonomía, la autora invita a distinguir sobre los siguientes postulados:

- La autogestión y el auto-gobierno popular como horizonte de organización social superadora del capitalismo; como forma de expresión del socialismo al que se aspira a llegar como meta, una vez alcanzado el poder del estado.
- La ampliación de las formas autonómicas como anticipatorias del socialismo; como formas de construcción de relaciones anticapitalistas en el seno mismo del capitalismo.
- La ruptura completa y presente de las formas de organización social capitalista, sean de producción o políticas.

Me aventuro a afirmar que los movimientos indígenas son una preocupación para los grupos políticos y económicos dominantes al resistir a sus políticas nacionalistas y neoliberales. Las élites hegemónicas responden a la resistencia de los pueblos originarios desarrollando políticas contra la insurgencia, bajo el argumento de la defensa de la soberanía nacional. Estas políticas no necesariamente están ligadas al uso de la violencia; algunas se apoyan en “estrategias envolventes”, con la finalidad de recuperar espacios perdidos a través del uso de partidos políticos como formas de control y desarticulación que en un inicio prometen acceso al poder.

En este marco [para el caso mexicano] el fenómeno de la multiculturalidad se encuentra ausente, y se considera la aplicación de políticas públicas asimilacionistas como el único camino a seguir, ya que nunca se menciona a los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derecho, pues estos no existen en cuanto tales como objeto de reflexión en la doctrina. A ello se debe que tanto el Ejecutivo como los legisladores hayan mostrado hasta el momento su desinterés por que se dé un reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas como sujetos colectivos de derecho.¹⁵²

¹⁵² Miguel Concha. *Op. cit.*

Miguel Concha Malo es Doctor en Teología, cuenta con un diplomado en ciencias sociales; es cofundador y Presidente del Centro de Derechos Humanos “Fray Francisco de Vitoria, O.P.” Es también Vicepresidente de la

Los pueblos indígenas no luchan contra los poderes establecidos para ocupar los espacios gubernamentales de poder, sino para construir nuevas dinámicas de organización, donde se les reconozcan como sujetos políticos; sin embargo, existen excepciones que si buscan los espacios de poder. Por ello, cuando los pueblos deciden construir autonomías, toman decisiones que van en contra de las políticas del estado, y para ello se han creado redes de poder que logren enfrentarse al estado mismo. Estas redes están construidas para relacionarse con otros sectores de la sociedad. Cabe mencionar que se debe tener cuidado con quién se establecen dichas alianzas, porque existen organizaciones que discursivamente defienden los derechos indígenas, pero en la práctica hacen lo contrario.

En este punto de la tesis, considero prudente abrir un paréntesis para discutir la interculturalidad. Debe quedar claro, que toda cultura se ha formado a partir de su relación con el otro, dando así, paso a intercambios culturales. Esta relación deviene, principalmente, en la aceptación o la negación de aquel que es diferente a uno. De esta manera, la interculturalidad presupone la relación respetuosa entre distintas culturas, incluyendo aceptación, diálogo y buena convivencia. Al respecto podemos mencionar el caso del sitio *web* SERVINDI, una agencia de noticias de origen peruano, que promueve la comunicación intercultural, independiente, reflexiva y plural manteniendo como característica principal la horizontalidad.

Considero que la presente tesis permite mostrar los resultados de las luchas de los pueblos originarios, a través de Internet. La importancia de esta investigación consiste en presentar aportes que contribuyen a un cambio de paradigma en la visión que se tiene hacia el indígena: de ser un objeto de estudio a un sujeto político. Procura acabar con la imagen de que los pueblos originarios son atrasados y ajenos a la tecnología; por el contrario abre una discusión sobre la creación de un fenómeno llamado *interculturalidad virtual* que consiste en la creación de redes a través de internet entre los pueblos. Este trabajo tiene como finalidad llegar a los pueblos aquí mencionados y sirva de referencia para que las organizaciones sigan trabajando en pro de su autonomía.

Academia Mexicana de Derechos Humanos y Miembro del Consejo Directivo de la Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de Derechos Humanos. Concha Malo explica que el enfoque individualista de los derechos humanos rechaza los derechos colectivos. Sin embargo, se ha venido planteando la necesidad de reconocer los derechos colectivos, como mecanismo para la protección de los derechos individuales.

En el capítulo anterior se explicó como la quinta revolución tecnológica ha permitido la interconexión de computadoras por medio de Internet implementando redes descentralizadas y flexibles con un sistema de comunicación rápida. La *interculturalidad virtual*, es aquel fenómeno que identifico como el resultado de una red entre dos o más culturas enlazadas por medio de Internet a través de variadas plataformas permitiendo una comunicación directa entre ellas; resultando beneficioso sobre todo para comunidades que físicamente han estado aisladas una de otras. Este tipo de interculturalidad ha permitido el reconocimiento por parte del estado y la lucha por la autonomía y el intercambio de conocimientos y experiencias entre pueblos y naciones

La mayoría de las etnias de América Latina no tienen cabida dentro de los actuales estados uninacionales; es por ello que actualmente se encuentran reivindicando su propia nacionalidad e identidad como pueblos originarios y en resistencia ante un embate homogeneizador/integracionista/colonialista por parte de los estados-nación. En Chile el censo de población del 2012 informa que 1.842.607 personas pertenecen a algún grupo étnico, de los cuales 1.508.722 corresponden al pueblo mapuche lo que representa al 9.7% de la población total de Chile (15.429.759).¹⁵³ Como minoría, los mapuche no tienen representación en los órganos electivos de decisión política, es por ello que se ha gestado un interés en esta población por incidir o participar de manera directa en estos órganos. Como antecedentes a este proceso se pueden mencionar la constante participación por parte de los mapuche entre 1924 y 1973 en las elecciones parlamentarias, obteniendo doce triunfos y ocho diputados en distintos periodos; sin embargo esta actividad se vio interrumpida con el golpe militar de 1973.¹⁵⁴

Nuevos candados fueron puestos a la participación mapuche en la política, posterior a la dictadura militar, con la imposición de un sistema político electoral basado en distritos circunscripciones binominales para una configuración parlamentaria. El sistema binominal excluye a las minorías y no representa a las diversidades étnicas, sociales y regionales del país, porque se constituye a partir de representaciones de la segunda mayoría política nacional. De la misma manera, la Ley Orgánica Constitucional de partidos políticos excluye la existencia de

¹⁵³ Fuente: <http://www.ine.cl/estadisticas/censos/censos-de-poblacion-y-vivienda> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

¹⁵⁴ Cfr. "Representación y participación política de los pueblos indígenas del Chile". Elaborado para la Comisión Bicameral encargada de dar cumplimiento al artículo 6to del Convenio 169 de la OIT. En: Biblioteca del Congreso Nacional. En: https://www.bcn.cl/obtienearchivo?id=repositorio/10221/17846/1/Representacion%20y%20participacion%20politica%20indigena%20en%20Chile_v3.doc (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

partidos de carácter regional, afectando directamente a los mapuche en su poca o nula participación política.

El pueblo mapuche se autoadscribe como una nación. Para Miguel Alberto Bartolomé la nación mantiene una relación estructural con la etnia, sobre todo si se asume que ambos conceptos son configuraciones sociales, resultado de procesos históricos de comunidades etnoculturales similares. A su vez nuestro autor declara que “una etnia organizacional es básicamente una colectividad adscriptiva y por lo tanto identitaria, basada en sistemas culturales que pueden cambiar con el tiempo y eventualmente estar sustentados por una lengua compartida”.¹⁵⁵ Para Gilberto Giménez, la nación y la etnia son comunidades culturales que tienen en común mitos de origen, lengua, historia común y sentido de lealtad entre otros elementos, no obstante, la relación con el territorio no es la misma.

La nación, como colectividad cultural, está plenamente identificada con un territorio. La etnia, según Gilberto Giménez, en casos muy específicos; es una comunidad cultural que ha sido despojada, desplazada y disociada real o simbólicamente de su territorio,¹⁵⁶ sin embargo esta definición no aplica para todas las etnias. Para Eduardo Restrepo la especificidad del proceso de etnización radica en la formación de un sujeto político en un sentido amplio (un nosotros/ellos), y de unas subjetividades (unas identificaciones), en nombre de la existencia (supuesta o efectiva) de un “grupo étnico”. Por tanto, se entiende por etnización el proceso en el cual unas poblaciones son constituidas y se constituyen como “grupo étnico”.

Para las etnias el territorio es un objeto de reclamo. Natividad Gutiérrez, a su vez, plantea que la etnicidad está asociada con lo marginal y es vista como la antítesis del progreso que debe ser erradicada, por el contrario la cultura es el marco de dignidad en el que se representa la nación. Es por ello que desde un estado-nación, en casos particulares de América Latina, las minorías tienen etnicidad y la nación posee cultura.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Miguel Alberto Bartolomé. “Etnias y naciones. La construcción civilizatoria en América Latina” en: Reina, Leticia. (coord.) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del Siglo Veintiuno*. CIESAS/INI/Porrúa, México, 2000. p. 155.

¹⁵⁶ *Cfr.* Gilberto Giménez. “Identidades étnicas: estado de la cuestión” en: Reina, Leticia. *Op. cit.*

¹⁵⁷ *Cfr.* Natividad Gutiérrez. “El resurgimiento de la etnicidad y la condición multicultural en el estado-nación de la era global” en: Reina, Leticia. *Op. cit.* p. 96.

En lo personal, las definiciones anteriores demuestran lo ambiguo que puede resultar el concepto de etnia y de nación, para esclarecer un poco la discusión es necesario diferenciar la nación cultural de la nación política. Mientras la primera se hereda, pues apela a lo étnico, la segunda se construye apelando a ciertos intereses; es la que corresponde a los estados-nación, cuya principal característica es la soberanía lo que permite al estado, ejercer autoridad sobre un territorio determinado. Este segundo fenómeno de nación, en América Latina ha desplazado al primero. Retomando las palabras de Anderson Benedict:

Con un espíritu antropológico propongo la definición siguiente de la nación: una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es *imaginada* porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas [...] pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión. Es *limitada* porque incluso la mayor de ellas [...] tiene fronteras finitas aunque elásticas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones. [...] Se imagina *soberana* porque el concepto nació de una época en que la Ilustración y la Revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino dinástico jerárquico divinamente ordenado. [...] Por último se imagina como *comunidad* porque, independientemente de la desigualdad y la explotación [...] la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal.¹⁵⁸

Al respecto de lo étnico debe quedar en claro que no existe una sola definición para este concepto, por lo que de ahora en adelante se entenderá por etnias el siguiente constructo, elaborado para la presente tesis: son comunidades históricas, sociales y culturales, cuyos sistemas organizacionales e ideológicos se manifiestan como interpretaciones de la realidad, es un orden mitificado por la misma colectividad. Gilberto Giménez agregaría que, en determinadas circunstancias la etnia es una nación desterritorializada. Para Darcy Ribeiro las etnias son:

unidades operativas del proceso civilizatorio, cada una correspondiente a una colectividad humana, exclusiva en relación con las demás, unificada por la convivencia de sus miembros a través de generaciones y por la coparticipación de todos ellos en la misma comunidad de lengua y de cultura [...] Hablaremos de *etnia nacional* cuando estas entidades se construyen en estados organizados políticamente para dominar un territorio; y de *macroetnias*, cuando tales estados entran en expansión sobre poblaciones multiétnicas con la tendencia a absorberlas mediante la transfiguración cultural.¹⁵⁹

Es necesario comprender que las colectividades que hoy son llamadas etnias son el resultado de un proceso histórico llamado etnicización, el cual comienza en el siglo XVI y encuentra sus orígenes principalmente en la expansión europea y el colonialismo, las migraciones

¹⁵⁸ Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas*. México, FCE, 2006, pp. 23-25. Cursivas del autor.

¹⁵⁹ Darcy Ribeiro, *El proceso civilizatorio*, México, Extemporáneos, 1982, p. 32. Cursivas del autor.

internacionales y el proyecto homogeneizador de los Estados-Nación. Este proceso implica la desterritorialización de comunidades/colectividades que pasarán a ser concebidas como extranjeras en sus propios territorios.¹⁶⁰ La etnicización implica la disociación entre cultura y territorio. Muestra que en el proceso de territorializar un continente, se fragmentan las entidades sociales preexistentes en razas, tribus y etnias. Es un proceso en el que se politiza la etnicidad.

Existen otros tres tipos de etnicización que son retomados por Gilberto Giménez. El primero es el caso de la negación de parte una cultura dominante, a la participación plena en lo económico y lo político a una colectividad inmigrada que adopta el país de la cultura dominante como patria. El segundo caso se da cuando una colectividad desde mucho tiempo atrás en el territorio de un Estado, considera que sus raíces están fuera de dicho territorio. Por último, se da la etnicización por integración y homogeneización a naciones, que coexisten dentro de un territorio estatal, en un sólo pueblo. Por último, este proceso también se da por la negación de derechos humanos básicos y el reconocimiento de ciudadanía a trabajadores migrantes en países extranjeros, o en casos contrarios, cuando los migrantes rechazan la identidad y la aceptación como connacionales que se les ofrece.¹⁶¹

Por lo tanto, las identidades étnicas no son esenciales/estáticas, sino cambiantes e históricas, construyéndose dentro de procesos sociales de identificación. La identidad étnica se manifiesta como diferente, se confronta y complementa a otras identidades dando paso a lo multiétnico; por lo tanto, la identidad “supone la asunción de una lealtad fundamental y totalizadora tanto desde el punto de vista objetivo como subjetivo; en tanto que la condición se manifiesta como una adscripción coyuntural”.¹⁶²

La identidad es el conjunto de repertorios culturales que han sido interiorizados, a través de los cuales se demarcan fronteras y se distinguen unos de otros. Esta breve definición que es formada por Gilberto Giménez, permite ver que la identidad forma un binomio con la cultura. Cabe recordar que la afirmación de una identidad debe ser reconocida por los demás actores para poder existir socialmente. Es por ello que para los pueblos originarios el reconocimiento de su identidad es objeto de lucha y movilización social.

¹⁶⁰Cfr. Gilberto Giménez. *Op. cit.* p. 46.

¹⁶¹Cfr. *Ibid.* p. 47.

¹⁶²Miguel Alberto Bartolomé. *Op. cit.* p. 155.

La identidad es un concepto que se construye desde dos planos: el individual o el colectivo. La identidad individual se desarrolla junto con el Yo, en un proceso de auto-reconocimiento de ser un individuo distinto de otro. Cabe aclarar que la construcción identitaria del Yo es un proceso dinámico, no se mantiene estático. Así como la identidad individual, la identidad colectiva tampoco es estática, se puede comprender como un Yo colectivo, a partir de donde el individuo se construye, asimila y apropia de aspectos característicos de las personas que lo rodean sin llegar a transformarse en el otro. La identidad colectiva se construye de manera dialéctica entre el pasado común la lengua y la cultura, así como el devenir. En otras palabras, en un individuo confluyen la identidad individual y la colectiva en una constante tensión entre lo idéntico y lo diferente.¹⁶³

Varios de los movimientos/organizaciones/coordinadoras que son mencionados en el presente trabajo, construyen una identidad común con la intención de constituirse como un sujeto colectivo importante para articularse de mejor manera con el Estado-Nación. Sin embargo, en su interior, las actuales configuraciones étnicas manifiestan la presencia de múltiples identidades sociales. Esta identidad colectiva se ha politizado y ha permitido la construcción de una nación, la nación mapuche.

Muy pocos teóricos son aquellos que no identifican a la nación con el Estado. La nación puede ser entendida, desde Otto Bauer, como una filiación histórica, una continuidad de destino, concebida como la participación en un pasado compartido que se proyecta hacia el presente y futuro de una comunidad cultural. Por su parte, Marcel Mauss entiende la nación como una sociedad moral y materialmente integrada, con fronteras delimitadas y que se acata al Estado y sus leyes. Este concepto de nacionalismo, que surge en el siglo XVIII, representa una forma de identidad colectiva, que según Habermas, está ligada a la modernidad, por lo que sus integrantes se vieron obligados a redefinir sus sistemas de relaciones sociales y culturales a partir de normas fijadas por el Estado.¹⁶⁴

¹⁶³ Cfr. Humberto López y Cecilia Rodríguez. “El debate sobre identidad individual e identidad colectiva, aportes de la psicología social.” En: Revista Digital de Ciencias Sociales, volumen 1, número 1, Mendoza, 2014. En: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/millca-digital/article/view/218> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018), pp. 99-107.

¹⁶⁴ Cfr. Miguel Alberto Bartolomé. *Op. Cit.* p. 157-158.

Anderson Benedict, comenta que una nación no se puede distinguir por su falsedad o legitimidad, sino por el estilo en que son imaginadas, anteriormente ya se explicó que para este autor las naciones son comunidades limitadas, soberanas e imaginadas. Además, declara que este concepto surge en el momento de la Ilustración promoviendo así una cultura nacionalista moderna, que se autovalora por encima de otras culturas prontas a deber ser integradas/civilizadas. Las naciones modernas se hicieron imaginables por la fortuita interacción entre un sistema de producción capitalista y el nacimiento de la imprenta.¹⁶⁵

¿A caso se puede decir que los pueblos originarios de América Latina se están imaginando como naciones, siguiendo los postulados de B. Anderson, debido a ciertos fenómenos actuales como la falta de reconocimiento por parte de un Estado-nación y el alcance que ha tenido Internet? Una de las características principales de la nacionalidad es la identificación colectiva construida por el Estado, a través de la participación ciudadana. Max Weber afirmó en su obra *La política como vocación* que el Estado es una entidad jurídico-política cuya función es proporcionar a sus ciudadanos protección; está dotado de soberanía política sobre un territorio definido y mantiene el monopolio legítimo de la violencia.

El Estado se apoya del nacionalismo que él mismo promueve para manipular y/o movilizar a la ciudadanía bajo el discurso de la unidad nacional, que no es otra cosa que la homogeneidad interna. Este discurso tiene una lógica incluyente, sin embargo, resulta excluyente al no aceptar otros grupos que difieren en su discurso hegemónico, la manera de incluir a estos *otros* es hacerlos parecer a nosotros, a partir de un proyecto estatal con apoyo de aparatos ideológicos. Se busca imponer a las poblaciones étnicamente diferenciadas de la élite dominante la idea de que forman parte de un Estado homogéneo y de la nación que este promueve. Por otra parte, el deseo colectivo de mantener una identidad distinta recibía el nombre de “falsa conciencia”.¹⁶⁶ Esta identidad diferenciada reclama una forma de vida original, una lengua, un territorio y, en principio, reconocimiento.

Las etnias [entendiendo por ellas exclusivamente a los pueblos originarios] han sido percibidas como irregularidades sociales heredadas de un pasado, que deben ser diluidas en el torrente nacional. Por ello, la reivindicación nacional que esgrimen ahora los movimientos indios, aunque tomando prestado el término y asustando a los estados-nacionales, en realidad apela a un

¹⁶⁵ Cfr. Anderson Benedict. *Op. Cit.* pp 22-70.

¹⁶⁶ Natividad Gutiérrez. *Op. Cit.* p. 95.

instrumento semántico que permita aceptar que su diferencia es legítima y que merece un reconocimiento político similar al de la sociedad dominante.¹⁶⁷

El nacionalismo indígena, en el caso de Chile, es un constructo que parte de un etnocentrismo para consolidarse, superando los estigmas impuestos/adjudicados a la condición étnica. En la mayoría de los casos no se aspira a la dominación, sino a un reconocimiento como sujeto colectivo/activo con pasado, presente y futuro. Estas demandas surgen como respuesta a “un creciente cuestionamiento a la asimilación, la integración y la homogeneidad como aspectos fundamentales de sociedades modernas”.¹⁶⁸

II. DEL WINKA COLOMBINO A LAS CONSECUENCIAS DEL RÉGIMEN MILITAR DE PINOCHET

Hablar de la resistencia mapuche remite a la lucha contra los Incas¹⁶⁹ en los tiempos precolombinos; posteriormente a la llegada de los españoles, mientras otros pueblos fueron colonizados, el pueblo mapuche sostuvo una guerra de casi 300 años contra los españoles, la llamada Guerra de Arauco, el territorio se mantuvo independiente y reconocido por la corona gracias a los parlamentos celebrado entre el gobernador en turno de Chile y los *lonko*. Sin embargo, posterior a la conformación de Chile como una república independiente se inicia la Pacificación de la Araucanía, fenómeno que tiene lugar entre 1859 y 1882,¹⁷⁰ y con ella la intervención militar y política de la región. A los mapuche se les usurpó casi la totalidad de su territorio y la población fue reducida a menos de la mitad.

¹⁶⁷ Rita Ramos. Citada en: Reina, Leticia. *Op. cit.* p. 162.

¹⁶⁸ Natividad Gutiérrez. *Op. cit.* p. 93.

¹⁶⁹ En una charla con Cristian Huaiquifil el encargado de la Biblioteca Mapuche Autogestionada *Mogelearn Kimiün*, me narró que en la época precolombina los mapuche relacionaban el nombre de los Inca con unos invasores y ladrones, años después, durante la conquista, se acuña el nombre de *winka* para referirse a los españoles y con el tiempo será transmitido al chileno, al no-mapuche, al extranjero, pero siempre con una connotación negativa.

¹⁷⁰ *Cfr.* Carlos Ruíz Rodríguez. “Síntesis histórica del pueblo mapuche (siglos XVI-XX)”. En: José Bengoa, (et. al.) *Rebelión en Wallmapu. Resistencia del pueblo-nación mapuche*, Santiago, Aún creemos en los sueños, 2013, p. 54.

Así como en el caso Aymara, durante la Guerra de Arauco surgieron algunas personalidades que se volverán icono de la lucha de los pueblos originarios de la Araucanía. Tal es el caso de Lautaro, un sirviente de Valdivia, que conociendo las estrategias de lucha de los españoles, dirigió una rebelión contra estos, la llamada Batalla de Tucapel, la primera batalla perdida por los españoles, donde se le dio muerte a Pedro de Valdivia. Posteriormente Lautaro comandó el combate de Marihueñu donde nuevamente resultó victorioso.

Otro personaje de la historia del pueblo mapuche es Caupolicán, sucesor *toqui* (jefe militar) de Lautaro, quien dirigió sus batallas montado en un caballo blanco. En febrero de 1558, este fue apresado y muerto; sin embargo, la manera en que murió Caupolicán siguió inspirando a la lucha y la rebelión. Cuatro décadas después aparecieron nuevos guerreros mapuche entre los que destacaron Pelantarú, Lientúr, y Alejo. Hoy en día varias calles, monumentos, plazas y edificios públicos llevan los nombres Caupolicán y Lautaro por su proeza y fuerza en casi todo Chile.

Las constantes luchas llevaron a la Monarquía española a reconocer la soberanía del pueblo mapuche a través de parlamentos; es decir una serie de reuniones entre autoridades españolas y mapuche, que procuraban cesar la Guerra de Arauco y se reconocía por parte de los españoles un territorio mapuche y la libertad de este pueblo: por su parte los mapuche se comprometían a liberar a los presos de guerra, permitir el libre acceso a misioneros y se comprometían a reconocer como enemigo a los enemigos españoles. Estos parlamentos tuvieron cabida desde 1612, hasta 1825, con el Segundo parlamento de Tapihue que se realizó entre el pueblo mapuche y el, ya consolidado, Estado chileno.

Entre 1612 y 1825 se dieron algunas batallas y conflictos, violando los acuerdos de los parlamentos. “Durante la guerra de independencia (1810-1825) muchos mapuche prefirieron apoyar a los españoles, ya que en los parlamentos habían prometido ser aliados, y no creían en las promesas de igualdad hechas por los patriotas, cuya política era integrar a los mapuche a la sociedad”.¹⁷¹

¹⁷¹ Carlos Ruíz Rodríguez. “Síntesis histórica del pueblo mapuche (siglos XVI-XX)” En: José Bengoa, (et. al.) *Rebelión en Wallmapu. Resistencia del pueblo-nación mapuche*, Santiago, Aún creemos en los sueños, 2013, p. 54.

Una vez consolidado el Estado Chileno, en marzo de 1819 se reconoció la independencia de los Mapuche a través de la carta que les envió Bernardo O'Higgins a este pueblo; en 1825 se firmó un tratado: el parlamento de Tapihue, que tenía como principal objetivo reconocer la autonomía mapuche, con la finalidad de garantizar la paz entre las fronteras. Este tratado fue violado durante la ocupación de la Araucanía. Actualmente no se reconoce el parlamento de Tapihue en la historia oficial de Chile, pues sería un sólido argumento para la exigencia mapuche a la recuperación de sus tierras que los independentistas decidieron repartir entre empresarios y latifundistas, que para su protección militarizaron las tierras. A este proceso se le conoce como la Pacificación de la Araucanía: la Cuarta declaración de historiadores respecto de la cuestión nacional mapuche la define como:

[...] una prolongada campaña militar, el Estado de Chile ocupó a sangre y fuego la Araucanía y, utilizando los métodos más violentos y crueles, usurpó grandes extensiones de tierra indígena que subastó a bajo precio o regaló a colonos chilenos y extranjeros. [...] La violencia actual, es fruto de la expropiación e intento de sometimiento de los mapuches por parte del Estado chileno y de los latifundistas nacionales y extranjeros.¹⁷²

Este problema intentó solucionarse bajo el gobierno de Salvador Allende con la propuesta de la Ley 17.729 promulgada por la Unidad Popular en septiembre de 1972; ésta procuraba restituir los derechos a los campesinos e indígenas que les habían sido postergados por el Estado, así como acelerar el proceso de Reforma Agraria expropiando y redistribuyendo las tierras que se encontraban en manos de los latifundios.

Es hasta 1973, con la Reforma Agraria que se da a partir del golpe militar del 11 de septiembre,¹⁷³ que la legislación indigenista sufre un retroceso en Chile. A partir de esta fecha se propicia una supuesta igualdad ante la ley, dividiendo y liquidando las comunidades, desintegrando social y culturalmente al pueblo mapuche mediante el despojo de sus tierras ancestrales, que habían recuperado con la Ley 16.640¹⁷⁴ y 17.729.

¹⁷² “Cuarta declaración de historiadores respecto de la cuestión nacional mapuche”, En: José Bengoa, (et. al.) *Rebelión en Wallmapu. Resistencia del pueblo-nación mapuche*, Santiago, Aún creemos en los sueños, 2013, p. 17.

¹⁷³ El golpe militar fue una acción llevada a cabo por las Fuerzas Armadas de Chile contra el presidente Salvador Allende, este golpe de estado marcó el fin del gobierno de la Unidad Popular y se estableció una junta militar a cargo de Augusto Pinochet que devino en una dictadura cívico-militar que tuvo fin hasta 1990.

¹⁷⁴ La Ley de Reforma Agraria No. 16.640 entra en vigor en julio de 1967. Esta ley se encarga de ampliar el marco de expropiaciones, introduce la causal de exceso de superficie, establece normas para el pago diferido, fija nuevos procedimientos para la toma de posesión de los predios expropiados y facilita la asignación de la tierra a cooperativas campesinas.

El régimen militar suprimió el Instituto de Desarrollo Indígena (IDI) junto con sus programas especiales para indígenas que cubrían las áreas de educación, cultura y desarrollo. Las cuarenta organizaciones que representaban al pueblo mapuche fueron desintegradas y sus principales dirigentes fueron puestos en prisión, dando paso a una oleada de violaciones en el tema de los derechos humanos. El régimen militar tuvo su propia política indigenista: la igualdad entre todos los habitantes, procuraba la plena integración del pueblo mapuche a la nación chilena. En otras palabras, para Pinochet no existían los indígenas:

La estrategia avanzada por las organizaciones, estaba marcada por una ideología integracionista, que impulsaba la incorporación del pueblo Mapuche a la «civilización». En ese contexto, las contradicciones entre la sociedad Mapuche y la chilena eran percibidas no como resultado de un conflicto de intereses sino el producto de la limitada integración Mapuche a la sociedad chilena.¹⁷⁵

En lo social, se buscó erradicar la marginalidad del pueblo mapuche que se encontraba inmerso en la pobreza. La manera de solucionar este problema fue promoviendo la propiedad individual mediante títulos de dominio a los mapuche, bajo la premisa de que el acceso al mercado los sacaría de su situación de marginalidad. Se dividieron las tierras comunales, legitimando la propiedad privada, desapareciendo con ello la propiedad colectiva, que es la base identitaria del pueblo mapuche. Desaparecen las medidas de reconocimiento de los pueblos originarios, para convertirlos en chilenos. Con la supresión del IDI, se crea el Departamento de Asuntos Indígenas (DASIN) del Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP), el cual se encarga de dividir y liquidar a las comunidades.

La eliminación de la condición indígena llega a tal grado de decretar la Ley 2.568, la cual establece que en Chile no hay indígenas, todos son chilenos por lo que las hijuelas resultantes de la división de las reservas dejaron de considerarse tierras indígenas e indígenas a sus dueños y adjudicatarios. Este proceso de división y liquidación se volvió cada vez más sencillo. El proceso era tan eficiente que durante el gobierno militar se liquidó el 100% de las comunidades.

Para 1977, el gobierno militar intervino al interior de las comunidades creando el Consejo Regional Indígena (CRI). La intención de este organismo era mantener el control ideológico y político de los pueblos originarios para promover la Ley de división y liquidación entregando títulos de propiedad a los poseedores de las tierras; sin embargo, una gran cantidad de miembros

¹⁷⁵ Estanislao Gacitúa. “Hacia un marco interpretativo de las movilizaciones mapuches en los últimos 17 años” En: Nüttram, Año VIII, N° 28, 1992. p. 29.

de la comunidad, que se encontraban fuera de sus localidades por distintas razones (estudios, trabajo u otros), no fueron “beneficiarios” de este proyecto; lo que provocó una gran población de desalojados que posteriormente darían paso al fenómeno del indígena migrante o urbano.

Al no existir la propiedad comunitaria, los sistemas comunitarios de producción se vuelven inoperantes, los sistemas de redes que sostenían a la sociedad mapuche se rompen, volviendo a las sociedades más estáticas, así la *rukātún*,¹⁷⁶ pierde validez comunitaria y cuando alguna familia necesita ayuda de la comunidad debe pagar por ella. Los espacios sagrados y ceremoniales se vieron perdidos por muchas comunidades, pues estos pasaron a ser patrimonio de un sólo individuo y ya no de la comunidad, por lo que se dejó de practicar mayoritariamente el *Nguillatún*, máxima ceremonia religiosa mapuche, causando que se debilitara el sentimiento de pertenencia.

El caso del migrante urbano fue causa y consecuencia de la fragmentación demográfica y sociocultural de la población mapuche. Además, el indígena se volvió un actor urbano como consecuencia del asentamiento temporal o permanente en las ciudades. Sin embargo, estos migrantes recrearon la cultura tradicional en las urbes y han sabido estructurarse internamente por una amplia y expresiva diversidad, lo que les ha permitido sobrevivir como colectivo. Además, estos sectores mapuche-urbanos, o algunos miembros de éstos, han sido los principales responsables de activar movimientos y procesos reivindicatorios de la identidad mapuche. Enrique Antileo ve a estos grupos de migrantes como diásporas, “alude a la dispersión de comunidades, de pueblos que han debido dejar su territorio de origen [...] para instalarse en el seno de otra sociedad [...] pero esta sociedad sigue siendo vista por sí misma y por los otros como diferente”.¹⁷⁷

En mi opinión el acceso al crédito, el subsidio a la vivienda rural y la promesa de superación de la pobreza y la discriminación estaban condicionados a la división de la tierra. Claramente se puede observar que la división y liquidación de la propiedad comunitaria, conllevó a la desintegración cultural del pueblo mapuche y otras comunidades que ni siquiera eran reconocidas por el gobierno. Contrario a lo que se proponía, la pobreza, el desempleo y el

¹⁷⁶ Proviene de *Ruka* nombre de la casa tradicional mapuche. *Rukatún* se puede entender como el trabajo comunitario para la construcción de una casa, un camino o un puente.

¹⁷⁷ Enrique Antileo. “Colonialismo, migración y diáspora en el Bicentenario chileno-argentino” En: *Azkiñuwe*. Año 7. No. 44. Septiembre-Octubre de 2010. p. 23.

aumento de migración fueron los resultados inmediatos. Un 60% de la población se encontraba en condiciones de pobreza. Bien se puede afirmar, que el pueblo mapuche ha sufrido un etnocidio.¹⁷⁸

III. DE LAS REACCIONES DE LA COMUNIDAD A LAS POLÍTICAS DE ANIQUILAMIENTO DEL ESTADO: LA CREACIÓN DE ORGANIZACIONES MAPUCHE

La Ley 2.568, las políticas de aniquilamiento, la marginalidad y la pobreza provocaron reacción en las comunidades creando, en septiembre de 1979, con apoyo de la iglesia católica y ONG relacionadas con los Derechos Humanos, la primera organización post-dictadura que lucharía por la defensa de los derechos y libertades del pueblo mapuche. Se organizaron los Centros Culturales Mapuche (CCM) que declaraban que:

[...] existe un vacío de dirección, de auténtica representación que guíe, oriente, defienda, planifique el desarrollo y la prosperidad del Mapuche. [...] llamamos a todos los Mapuches... a unirse en un solo movimiento [...] manteniendo y perfeccionando lo que en nuestra razón de ser-Mapuches, gente de la tierra.¹⁷⁹

Estos CCM buscaron fortalecer un proyecto socio-político que fuera más allá de posturas reivindicativas frente a un gobierno militar, tenían como misión construir un espacio en donde diferentes sectores mapuche pudieran confluír teniendo la defensa de la tierra y la identidad como elementos comunes y seguir de cerca las decisiones que tomaba el gobierno con relación a los pueblos originarios de Chile, lo que provocó ciertas molestias a las autoridades políticas y, en consecuencia, los miembros y las organizaciones indígenas sufrieron de fuertes y constantes

¹⁷⁸ Entendiendo el etnocidio como la destrucción sistemática de los modos de vida y la manera de pensar de grupos sociales, bajo el argumento de que estos pueden mejorar al imponérseles un modelo diferente al suyo. *Cfr.* Pierre Clastres. *Investigaciones de Antropología Política*. Barcelona, Gedisa. 1981.

¹⁷⁹ Estanislao Gacitúa. "Hacia un marco interpretativo de las movilizaciones mapuches en los últimos 17 años" En: *Op. cit.* p. 30.

represiones. Los dirigentes de estas organizaciones se vieron cada vez más hostigados y llegaron a ser apresados y sufrir atentados.

Es interesante mencionar que los líderes de estos movimientos sociales son de procedencia urbana, ilustrados y militantes de partidos políticos por lo que no ostentaban cargos de autoridad o dignidad tradicional mapuche. Esto permite ver que el *lonko*,¹⁸⁰ pasó a ser complementado por dirigentes políticos.

Los CCM promovieron una postura culturalista, manifestaron un rechazo a la división de las comunidades, pues temían que este proceso divisorio provocara la pérdida de los rasgos culturales mapuche y sus habitantes fueran asimilados a una cultura criolla occidental.¹⁸¹ A los CCM se sumaron nuevos actores con sus propias posturas políticas; por lo cual, a partir de los 80, el proceso mostró diferencias y particularidades frente a otros movimientos, formando asociaciones y reivindicaciones autónomas que criticarán la intermediación de los partidos políticos. Por su parte, los CCM siguieron luchando por la derogación de la Ley 2.568.

Para 1979, las movilizaciones trabajaban a partir de reuniones públicas, las cuales se llevaban a cabo por las organizaciones mapuche, con el objetivo de discutir y presentar demandas específicas a la sociedad chilena.¹⁸² Empero, los mapuche tuvieron que buscar nuevas estrategias de movilización ante factores como la manipulación política, la continua división de las comunidades, la propaganda política del régimen militar y la censura de los medios de comunicación alternativos. Para el resto de la sociedad, los indígenas siguieron siendo un “problema” en su proceso de articulación; sin embargo, los mapuche poco a poco fueron ganando espacios dentro de partidos políticos con lo que se fue fortaleciendo el proyecto democratizador en la sociedad chilena.

De las líneas antes mencionadas es pertinente rescatar el siguiente análisis: antes de la década de los 80, la mayoría de las organizaciones mapuche se mantienen al margen de las actividades de los partidos políticos, esto se puede entender por la represión que sufrieron obligando a algunas organizaciones a trabajar desde la clandestinidad; sin embargo, esto cambió

¹⁸⁰ La cabeza, el jefe de una comunidad mapuche.

¹⁸¹ Cfr. “12. La lucha por el reconocimiento”. En: Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato 2003. En: http://www.serindigena.org/libros_digitales/cvhynt/v_i/1p/v1_pp_4_mapuche_c1_los_mapuche-12_.html (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

¹⁸² Cfr. Estanislao Gacitúa. *Op. cit.* p. 26.

a partir de los 80, la población mapuche fue ganando terreno dentro de la política, permitiendo que el movimiento se moviera en diferentes esferas políticas a tal grado que al día de hoy se ha registrado un partido político mapuche en la región de la Araucanía, el *Wallmapuwen*.¹⁸³

De los CCM también se desprenden otro tipo de ideologías y tendencias como fue el caso de la izquierda, que en el año de 1984 formó la Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos Mapuche “Ad Mapu”, un grupo que luchó de manera frontal contra el régimen militar y realizó movilizaciones para la recuperación de sus tierras por lo que ante la represión, persecución y encarcelamiento de los dirigentes, pasaron de la lucha pública a la clandestinidad.

Ante la creciente cantidad de organizaciones, los dirigentes se vieron en la necesidad de crear, en 1987, la Coordinadora de Organizaciones Mapuche (COM), también conocida como *FUTA TRAWUN*.¹⁸⁴ Con la COM se hizo presente el discurso político de las organizaciones mapuche, exigiendo con mayor fuerza el reconocimiento de su identidad, como pilar fundamental de la relación inter-étnica y la autonomía, llegando a elaborar la propuesta constitucional de los pueblos indígenas de Chile.

En 1988 surgió la Comisión Técnica de Pueblos Indígenas, que en 1990 se transformó en el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), logrando agrupar a distintas organizaciones mapuche, aymara y al Consejo de Ancianos de Rapa Nui. Es en este momento cuando salen a la luz organizaciones indígenas urbanas, que se habían mantenido en la clandestinidad. El CNPI obtuvo gran fuerza al unirse con la COM y todas las organizaciones se adhirieron al Consejo a excepción del Ad Mapu y Newen Mapu.¹⁸⁵

¹⁸³ Primer proyecto de partido político mapuche de la historia, fundado en el 2005, reconocido oficialmente hasta el 2015. Su principal objetivo es lograr un estatuto de autonomía para la región de la Araucanía. Su presidente Ignacio Astete define a la agrupación como de ideología de izquierda democrática, nacionalista mapuche, autonomista y laico.

¹⁸⁴ El Gran Consejo. En esta coordinación participaban las organizaciones Ad-Mapu, A. G. Arauco, Callfulixan, los CCM, Choin Folilche, La junta de Cacique Buta-Wuillimapu, Lautaro Ni Aylla-Rehue, Newen Mapu, La Sociedad Arauca, Federación Araucana y La Unión Araucana.

¹⁸⁵ Durante mi estancia en Temuco, obtuve la dirección de la organización Newen Mapu, caminé por un largo rato en la calle de Recreo, bajo el fuerte sol, era justo las doce del día, miraba cada una de las casas, esperando entender la secuencia numérica de aquel lugar, pero no lograba identificar la casa con el 0380, por la hora y el clima no había nadie en la calle que pudiera auxiliarme, hasta que decidí a tocar a una puerta sin número, salió un hombre descubierto de dorso. Cuando pregunté por el 0380 de Recreo me dijo: “Ese número que busca ya no existe, estaba allá en frente, pero se quemó hace como ocho años”. Me fui de aquel lugar pensando que la “fuerza de la tierra” ardió en llamas.

En 1989, con los acuerdos firmados en Nueva Imperial se intentó que el Estado diera reconocimiento constitucional a los derechos económicos, sociales y culturales de los pueblos originarios. Se propuso un reconocimiento formal de estos en la Constitución bajo la categoría de “pueblo” con la única condición que los pueblos originarios utilizaran la vía legal para resolver sus demandas; sin embargo, “la Derecha se encargó en el Parlamento de cercenar el Convenio 169 de la OIT, tachar la palabra –pueblo- de la Ley Indígena y –bajar- algunos planteamientos políticos acordados en Nueva Imperial”.¹⁸⁶ Con este hecho, visto como un retroceso político aunado a la construcción de una hidroeléctrica en Ralcón, el Consejo de Todas las Tierras¹⁸⁷ levantó la voz planteando la autodeterminación.

Paralelo a los procesos que fueron viviendo las distintas organizaciones indígenas, desde la década de los 80 en la octava y novena región de Chile se comenzaron a instalar forestales, lo que conllevó a importantes cambios en el ecosistema: los bosques de araucaria, árbol milenario del mapuche, fueron sustituido por plantaciones de pino, erosionando la tierra, secando y contaminando los ríos. Fenómeno que afecta fuertemente a la cosmovisión mapuche. Posteriormente, en la década de los 90, mientras el Estado Chileno transitaba hacia un modelo democrático, los mapuche construían un proyecto que consistía en la reconstrucción del *Wallmapu*.

El 12 de octubre de 1994 la comunidad Pascual Coña de la comunidad de Cañete se declaró en conflicto con el empresario Osvaldo Carvajal, propietario de la hacienda Lleu Lleu. El 23 de diciembre de 1996, la comunidad Juana Millajual de la comunidad de Contulmo reivindicó su territorio ancestral ahora en propiedad de la Forestal Mininco. [...] Ambos procesos son el antecedente para un suceso gravitante en la historia de las demandas territoriales mapuche. El 12 de octubre de 1997 las comunidades de Pichiloncoyan y Pilinmapu iniciaron el proceso de recuperación de sus tierras ancestrales que estaban a título de la Forestal. [...] La discusión había cambiado de eje, las demandas ya no eran sobre espacios simbólicos de tierra, los mapuches [sic] ahora recamaban su territorio.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Fernando Pairican “Rebelión en Wallmapu”. En: José Bengoa, (et. al.) *Rebelión en Wallmapu. Resistencia del pueblo-nación mapuche*, Santiago, Aún creemos en los sueños, 2013, p. 22.

¹⁸⁷ El Consejo de Todas las Tierras es una organización, también conocida como Aukiñ Wallmapu Ngulam, que se dedica principalmente a la recuperación de tierras usurpadas por el gobierno chileno; se fundó en 1990, un año después de deslindarse de la organización Ad Mapu. Su actual líder es Aucan Huilcaman. Lo más novedoso del Consejo de Todas las Tierras es que impulsó la reinterpretación de las tradiciones y la cultura mapuche ya no como una actividad folclórica, sino como la afirmación de un pueblo.

¹⁸⁸ Felipe Gutiérrez. *We aukiñ zugu Historia de los medios de comunicación mapuche*. [s/país de edición], Mapuexpress informativo-iwgia, [s/año de edición], p. 52-53.

No es una coincidencia la fecha y el hecho sucedido en 1997, después de que las dos comunidades en la zona de Lumaco, se asociaron para recuperar sus tierras que estaban siendo ocupadas por la Forestal Arauco S. A. a través de trámites y ocupaciones simbólicas que conllevaron a la represión de niños, mujeres y ancianos; se decidieron radicalizar las acciones quemando tres camiones forestales llenos de madera de pino a manos de mapuches, que en febrero de 1998 conformaron la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco (CAM). Este hecho logró poner bajo los reflectores el conflicto mapuche que por mucho tiempo se había invisibilizado.

La CAM, en efecto, mostró una nueva forma de operativizar los planteamientos ideológicos y marcó un punto de inflexión en el desarrollo del Movimiento Político Mapuche. Desde ese momento la historia giró a favor del término del estado subalterno mapuche, comenzando un ascenso en su movimentalidad, que también se replicó en el desarrollo de intelectuales mapuche. [...] El surgimiento de la CAM posicionó aspectos ideológicos de importancia. Señaló en un primer eje que el neoliberalismo era un modelo perjudicial para el pueblo mapuche, por ende, era viable resistirlo.¹⁸⁹

El movimiento mapuche definió como enemigo al sistema capitalista y al Estado chileno por defender los intereses de dicho sistema. La CAM concretó una estrategia de dos ejes, por un lado, la oposición a las inversiones capitalistas; y por otro, la reconstrucción de la nación mapuche, se recuperó la figura de autoridad tradicional: el *lonko*, y los militantes de la Coordinadora se asumieron como *weichafe* (guerrero), un actor político clave de la historia mapuche. Iniciaron la reconstrucción del ser Mapuche y del mundo que los constituía a través de un programa político denominado proceso de Liberación Nacional Mapuche.

Para la CAM, la autonomía tenía tres dimensiones, una referida a la independencia organizativa, la segunda como autoafirmación de la identidad y finalmente, la autonomía de pensamiento, basada en un proceso de descolonización ideológica. La CAM usó la violencia como mecanismo de resistencia, lo que conllevó a poner tras las rejas a varios de sus miembros bajo los cargos de operaciones terroristas según la Ley antiterrorista 18.314, instaurada durante el régimen del general Augusto Pinochet y aunque en lo medular ha conservado sus aspectos más importantes, ha sido modificada y perfeccionada en varias ocasiones; tipifica conductas o delitos terroristas, estableciendo penas más gravosas que los delitos comunes.

¹⁸⁹ Fernando Pairican “Rebelión en Wallmapu”. En: José Bengoa, (et. al.) *Rebelión en Wallmapu. Resistencia del pueblo-nación mapuche*, Santiago, Aún creemos en los sueños, 2013, p. 23-23.

Cabe resaltar que esta Ley ha sido fuertemente criticada en los enfrentamientos entre las autoridades policíacas y militares contra los mapuche que son comúnmente acusados de cometer actos de esta índole. En los últimos años se ha visto un aumento en el número de causas criminales en el conflicto mapuche bajo pretexto de esta Ley. Para el 2002 el Ministerio de Interior pone en marcha el Plan Paciencia como reacción a las actividades realizadas por la CAM, considerando a la Coordinadora como una organización terrorista. Las conductas terroristas son tan ambiguas que cualquier delito común puede ser considerado terrorismo, con la intención última de criminalizar la protesta. Esto ha devenido en el encarcelamiento de presos políticos mapuche y la práctica de huelgas de hambre como protesta a la violación del derecho a un juicio justo.

Con el incremento de las movilizaciones mapuche, los gobiernos, [...] han generado distintas iniciativas enmarcadas en una estrategia para frenar las expresiones del movimiento mapuche autónomo y libertario. Dos son las líneas muy claras, por un lado la violenta: represión, cárcel, muerte, judicialización, planes para atemorizar, desarticular, estigmatizar, etc.; y por otro lado, las políticas sociales, los llamados planes de desarrollo: proyectos productivos, subsidios, asistencia técnica, áreas de desarrollo indígena, todos planes para cooptar, dividir y desestructurar.¹⁹⁰

En el 2006 la Coordinadora de Organizaciones Mapuche (COM) reiteró la necesidad de contar con medidas especiales para poder ejercer sus derechos políticos a las comunidades y organizaciones agrupadas a la COM, a través de “cupos” en el Parlamento y en los consejos regionales y municipales. Ante las problemáticas que han vivido los indígenas mapuche para hacer válido su derecho a la participación política en 2009, el Gobierno de Bachelet somete a consulta un proyecto de ley que promueve la participación política de los pueblos indígenas a través de un registro electoral con elecciones de diputados y consejeros indígenas.

¹⁹⁰ José Huenchunao. “Resistencia y reconstrucción del pueblo-nación mapuche”. En: José Bengoa, (et. al.) *Rebelión en Wallmapu. Resistencia del pueblo-nación mapuche*, Santiago, Aún creemos en los sueños, 2013, p. 29.

IV. DE LA LUCHA POR EL TERRITORIO Y EL RESCATE DE UNA HISTORIA PROPIA A LA AUTONOMÍA Y LA LIBRE DETERMINACIÓN

Con base en lo antes descrito se deduce que el origen del movimiento mapuche es en principio la lucha por el territorio, la asimilación forzada del siglo XIX, la integración cultural del siglo XX y más recientemente la invasión de forestales e hidroeléctricas en territorio mapuche. Así mismo se puede decir que ante las distintas formas de manifestación mapuche, el Estado ha impulsado una política de criminalización, llevando a la cárcel a varios mapuche, entre ellos menores de edad, por el supuesto delito de terrorismo. Las huelgas de hambre que se realizan dentro de las cárceles, en demanda de un juicio justo, son silenciadas por los medios de comunicación oficiales.

A este movimiento se le han sumado nuevas demandas: el respeto a la diferencia, demandas a la educación, recuperación de la memoria como pueblo, la necesidad de rescatar una historia propia y el derecho a la participación política. El respeto a la diferencia y el acceso a la educación son y han sido uno de los estandartes de los movimientos sociales en Chile por parte de los mapuche. Tal es el caso de la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía,¹⁹¹ que se fundó en Temuco el 3 de julio de 1910, y que plantea en principio la defensa de la tierra, y posteriormente la demanda de la educación y el respeto a la diferencia. En cuanto a lo histórico, las palabras preliminares de Felipe Curivil en la revista *Azkintuwe* son “Cuando el Estado Chileno se prepara para conmemorar su Bicentenario, los mapuche miramos hacia nuestra memoria histórica”.¹⁹²

Esta memoria histórica muestra cómo el Estado ha tomado una posición asimétrica con el pueblo mapuche, de colonizador a colonizado. El Estado dibuja al pueblo mapuche como débil y desde ahí justifica su intervención colonialista en favor de un protectorado. El discurso mapuche “guarda sintonía con teorías poscoloniales, o más aún decoloniales, las cuales reclaman el -derecho a la diferencia-”.¹⁹³ Esto conlleva a hablar de autonomía, y cuando los mapuche

¹⁹¹ Esta organización marca el partegua de los movimientos sociales en Chile, es la primera organización que adquiere un perfil sociopolítico y tenía aspiraciones de representación global.

¹⁹² Felipe Curivil. “Rakiduum, palabras preliminares” En: *Azkintuwe*. *Op.Cit.* p. 3.

¹⁹³ Entrecorillado del autor. Claudio Alvarado. “Preguntar y escuchar. Estado, Nación y Territorio Mapuche... ¿De qué estamos hablando?” En: *Azkintuwe*. *Op. cit.* p. 6.

hablan de ello, se refieren a la libre determinación.¹⁹⁴ La libre determinación se asume de dos formas: externa e interna. Es decir, la vertiente externa se expresa cuando el pueblo se separa del Estado para convertirse él mismo en Estado, o adherirse a uno ya existente. La versión interna consiste en que el pueblo decide (libremente) seguir perteneciendo a un Estado-nacional siempre y cuando el Estado lo reconozca como pueblo. En la versión externa se da paso a la soberanía, en la segunda a la autonomía.

En el siglo XVII, como anteriormente ya se mencionó de manera más amplia, la autonomía mapuche se expresaba en los parlamentos que fueron firmados por la Corona española, los cuales reconocían la territorialidad mapuche, su jurisprudencia y el *lonko* como jefe político territorial. Posteriormente, como pasó en muchas regiones de América Latina, con la formación de los Estado-Nación se rompe con esta autonomía, dando fin a los pueblos originarios y buscando la anexión del territorio mapuche a la nación; de manera paralela se establece el discurso de la barbarización de los pueblos de la región.

Los mapuches, y los indígenas en general (especialmente campesinos) son pobres entre los pobres. Quizá lo único que cobre sentido repetir es que la pobreza mapuche es una creación directa de la intervención del Estado en la vida de los mapuches. Una consecuencia directa de la derrota militar de los mapuche, de la explotación del territorio [...] y de su incorporación política en calidad de individuos y no de una comunidad étnica con derechos.¹⁹⁵

Actualmente una gran cantidad de intelectuales aseguran que el pueblo mapuche se encuentra en una situación colonialista y se toma como punto de partida la ocupación del *Wallmapu*,¹⁹⁶ cuando se pierde el poder político, económico y la nación mapuche se somete a nuevos regímenes de propiedad. Este colonialismo ha tenido varias caras, desde la idea de la eliminación de los indígenas, el racismo, la construcción de estereotipos negativos hasta un colonialismo que ha devenido desde la asimilación, la integración y el indigenismo. La ocupación del *Wallmapu* llevó a la instauración de un sistema de reducción de territorio. La población mapuche respondió acomodándose a este nuevo espacio y luchando para que no se siguiera disminuyendo y en otros casos se provocó la migración.

¹⁹⁴ La libre determinación de los pueblos originarios se puede entender como el derecho humano a decidir sus propias formas de gobierno, de desarrollo económico, social y cultural; sin injerencias externas y de acuerdo con el principio de igualdad

¹⁹⁵ José Mariman. "Bicentenario: Conflicto étnico en Chile y proyecciones" En: Azkintuwe. *Op. cit.* p. 12.

¹⁹⁶ Nombre que designa al territorio de la Nación mapuche.

El pueblo mapuche como parte de su lucha comenzó a revivir su lengua, desde la década de 1980. Además, los mapuche han sabido adaptarse a las condiciones sociales en las que se han visto inmersos a lo largo de la historia, aprendieron las estrategias militares de los españoles para hacerles frente en la batalla y con el paso del tiempo se adaptaron a las formas institucionales de la Corona, obteniendo paz a través de los Parlamentos. Después de la derrota militar se adecuaron a las condiciones impuestas por el colonialismo chileno. Esto es mencionado con la intención de mostrar que los mapuche no son propiamente un pueblo conservador; al contrario, al momento de hacer política el pueblo mapuche se muestra como un pueblo en constante reinención y adaptación a las condiciones históricas que le ha tocado vivir.

Tomando en cuenta lo que se mencionó en el Capítulo II, la cosmovisión mapuche permite entender de dónde viene la autodeterminación. Reiterando esta idea, los abuelos dicen: *maputa choyüciñmeu, mapumu ta lligyin, feimu ta mapuchengein* (De la tierra nacemos, de la tierra brotamos, por eso somos mapuche).

La extrema pobreza en que se debaten, unida a la dura lucha por la supervivencia y la subsistencia, ha reforzado esta concepción material y concreta del más allá como una respuesta desesperada frente a la injusticia social y económica que por mucho tiempo ha predominado en su hábitat. [...] Esta oposición revela nuevamente la esencia dualista del pensamiento mapuche. La vida terrestre y la sobrenatural forman una pareja de oposiciones, una antítesis dual. Frente a la imposibilidad de mejorar su situación actual en el mundo terrestre -en el cual se ha consolidado un sistema injusto- ellos reaccionan buscando refugio en su cosmovisión como única solución existencial posible.¹⁹⁷

El Estado ha criminalizado las protestas ejercidas por el pueblo originario en demanda a sus derechos. Al igual que en Chile, en gran parte de los países de América Latina se mantuvo “una fuerte postura homogeneizadora, que se niega a reconocer la diversidad de los pueblos indígenas y la plantea incluso como problemática”.¹⁹⁸

A raíz de este desalojo territorial, el pueblo mapuche se ha mantenido en una constante resistencia, desde procesos reivindicativos, hasta levantamientos armados. Al día de hoy se sigue en pie de lucha para la recuperación de esos territorios que han sido usurpados a lo largo de la historia chilena. De manera paralela, se buscan propuestas y caminos para una

¹⁹⁷ María Ester Grebe, Sergio Pacheco y José Segura. “Cosmovisión Mapuche”. En: *Cuadernos de la realidad nacional*. núm. 14, 1972. En: <http://meli.mapuches.org/spip.php?article95> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018) p. 58.

¹⁹⁸ Miguel Concha. *Op. Cit.*

autodeterminación ante el constante abuso del Estado chileno y empresas forestales, hidroeléctricas y mineras.

En el caso mapuche, la autonomía¹⁹⁹ ha sido un tema de gran importancia en las candidaturas de alcaldías, pues se parte de dos variantes “una que insiste en que en la autonomía es una camino que debe hacer el pueblo mapuche por sí solo; la otra que debe ser dado por el Estado chileno”.²⁰⁰ La segunda consiste en reponer lo que se les quitó en el pasado y con apoyo de la CONADI, se busca establecer una red entre los gobiernos locales y las comunas.

El mapuche no está mirando hacia atrás. Hay algunas cosas que queremos recuperar de lo que hemos perdido. Pero también estamos mirando hacia el sistema de la modernidad, de acuerdo al desarrollo. La autonomía mapuche nosotros la veíamos de esa forma. Por supuesto que si nosotros empezamos por la participación política, nosotros queremos que el gobierno reconozca el Convenio 169, que reconozca que el pueblo mapuche es, mínimo, el 10% a nivel nacional, y que sus recursos le corresponderían de acuerdo a la Constitución política. Todas esas cosas se discuten en la organización: el reconocimiento constitucional. Nosotros veíamos que si eso sucediera, ese recurso llegaría hacia el pueblo mapuche, y con ese recurso tendríamos autonomía.²⁰¹

En general, la autonomía como es concebida desde el pueblo mapuche comienza con la autodeterminación de elegir a sus propias autoridades dentro de la estructura política chilena, y de ahí parte a una construcción de espacios de poder que respondan a los intereses del pueblo mapuche para posteriormente incluir el manejo de los recursos locales, este trabajo va de lo micro a lo macro hasta lograr impedir la subordinación impuesta por algún grupo externo. Quiero aclarar que la autonomía de los pueblos originarios en ningún momento es volver al pasado, sino una alternativa para desarrollarse e incorporarse con sus propios medios a la sociedad por venir.

¹⁹⁹ De manera general se puede entender a la autonomía como la forma concreta de ejercer la libre autodeterminación. No debe confundirse con soberanía, pues la autonomía permite la libre determinación “interna”, no externa, entendamos por esta, el establecimiento de relaciones directas con otros estados de manera dependiente.

²⁰⁰ Rolf Foerster y Jorge Vergara. “Algunas transformaciones de la política mapuche en la década de los noventa”, *Anales de la Universidad de Chile*. Número VI serie: n° 13, agosto, 2001. En: <http://www.anales.uchile.cl/index.php/ANUC/article/view/2528> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

²⁰¹ Irene Huenchumilla. Entrevista realizada por Rolf Foerster y Javier Lavanchy. En: Rolf Foerster y Jorge Vergara. *Op. cit.*

V. SOBRE LAS LUCHAS ACTUALES A SUS DEMANDAS Y LOS PROCESOS DE ADAPTABILIDAD DEL MAPUCHE

El presente acápite procura ser un reflejo de los actuales procesos de lucha que se gestan en el territorio chileno por parte de la nación mapuche, en busca de un reconocimiento a la libre determinación de sus prácticas políticas, económicas y sociales, así como al libre uso y oficialización de su idioma, con base en el reconocimiento del Convenio 169 de la OIT. Así mismo se busca mostrar cómo se han afectado las relaciones políticas entre el Estado chileno y la Nación mapuche.

Como antecedentes de lucha/reconocimiento/reivindicación del pueblo Mapuche, a partir de los años 90 se da una incursión en el ámbito de la política estatal, pues miembros de la población buscan acceder a puestos dentro de una municipalidad, para constituir una forma de poder autónomo en el espacio local; porque desde la municipalidad se puede controlar la actividad de la localidad y la opinión pública de las comunas más pequeñas. De alguna manera se está tratando de aprovechar la estructura del Estado, ya que los alcaldes tienen autonomía frente al resto de los poderes del Estado.²⁰²

Para su lucha, los mapuche recurren a su cultura, prácticas identitarias; cuestionan la forma vertical de la política y construyen otras de carácter horizontal; para ello recuperan su memoria histórica, con la finalidad de fundamentar sus demandas y prácticas políticas. Finalmente, no se debe dejar de lado la existencia de organizaciones indígenas que se han constituido conforme a las reglas del Estado, las cuales proponen ocupar puestos administrativos dentro del gobierno, y desde ahí transformar las dinámicas del poder.

Estas prácticas políticas, ejercidas por el pueblo, son una muestra más de su adaptabilidad al entorno social en el que se encuentra. Es prueba de cómo el mapuche adopta los sistemas políticos del chileno para, a partir de esta estructura, lograr ejercer autonomía desde un discurso que en principio les es ajeno. En contraparte, desde el Estado chileno, se puede observar muy

²⁰² Cfr. Millabur. Entrevista realizada por Rolf Foerster y Javier Lavanchy. en: *Ibid.*

poco trabajo al respecto. Por ejemplo: en el proceso que se ha llevado a cabo para la ratificación del Convenio 169 de la OIT.

Este convenio fue enviado al Congreso Nacional en 1991, y no fue sino hasta el término del régimen militar de Pinochet que se aprobó por la Cámara de Diputados en el 2000; pero fue impugnado por partidos de derecha ante el Tribunal Constitucional, quienes argumentaron que las normas de este Convenio contravenían el derecho de propiedad. Mientras esto transcurría, en 1993 el Congreso aprobó la Ley sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas No. 19.253, con la que se creó la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) dando paso a la ratificación del Convenio 169 de la OIT en el 2008 y entró en vigor el 15 de septiembre de 2009. No obstante, al pueblo no se le reconoce como tal, sino como etnia; “lo que quita posibilidad de exigir sus derechos como pueblo originario”.²⁰³ No se les reconocen sus organizaciones tradicionales, autonomía, sistema de justicia propio ni derecho territorial sobre los recursos naturales. Al respecto en la Ley No. 19.253, Título 1, párrafo primero, Art. 1 se lee:

El Estado reconoce como principales etnias indígenas de Chile a: la Mapuche, Aimara, Rapa Nui o Pascuenses, la de las comunidades Atacameñas, Quechuas, Collas y Diaguitas del norte del país, las comunidades Kawashkar o Alacalufe y Yámana o Yagán de los canales australes. El Estado valora su existencia por ser parte esencial de las raíces de la Nación chilena, así como integridad y desarrollo, de acuerdo a sus costumbres y valores.²⁰⁴

Estas son las razones por las que el pueblo mapuche se congregó el mes de enero del 2014 para celebrar *La II Cumbre por la Autodeterminación Mapuche*, la cual viene a ser uno de los trabajos más recientes en el tema de la autodeterminación; en la que se reafirma que “Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación y en virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”.²⁰⁵

Este derecho a la libre determinación, para su implementación integral, plantea los siguientes imperativos:

- Construcción de una voluntad colectiva, que surge de la voluntad individual de cada Mapuche;

²⁰³ Carlos Ruíz Rodríguez. “Síntesis histórica del pueblo mapuche (siglos XVI-XX)” En: José Bengoa, (et. al.) *Rebelión en Wallmapu. Resistencia del pueblo-nación mapuche*, Santiago, Aún creemos en los sueños, 2013, p. 56.

²⁰⁴ Ley Sobre protección, fomento y desarrollo de los Indígenas No. 19.253.

²⁰⁵ *Cfr.* Declaración de la II Cumbre por la Autodeterminación Mapuche: Principios, acuerdos y acciones.

- crear un contingente de personas mapuche con capacidad y mentalidad de gobernante;
- un sistema de gobierno, tradicional/clásico/no mapuche;
- un estatuto de autogobierno mapuche.

En esta actividad se retomaron planteamientos de la *Primera Cumbre Sobre Autogobierno MAPUCHE, Cumplimiento y Aplicación de los Tratados y la Desmilitarización*, efectuada el día 16 de enero 2013 en el Cerro Ñielol, IX región, Temuco-Chile; los cuales siguen vigentes y considerados parte de la Agenda del Pacto Mapuche por la Autodeterminación (PACMA) y condicionantes elementales para cualquier entendimiento con el Estado chileno:

- La firme voluntad de diálogo con el Estado chileno, sociedades civiles, partidos políticos y organismos de partidos políticos entre otros.
- Los mapuche participantes y adheridos a la Primera Cumbre anuncian el comienzo de su tránsito hacia la conformación de un autogobierno Mapuche.
- Se reafirmó la vigencia de los tratados/parlamentos Mapuche.
- Se reafirmó que el derecho al territorio Mapuche tiene relación con los fundamentos del art. 28 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.
- Eventual reconocimiento constitucional, el cual debe incluir el derecho a la libre determinación y el reconocimiento de los tratados/parlamentos Mapuche.
- Reafirman la convicción de que la Pacificación de la Araucanía constituyó un acto de lesa humanidad; se debe reparar e indemnizar al Pueblo Mapuche por el daño causado.
- Se exhortó al Estado chileno y sus autoridades a pedir perdón por el daño moral, cultural, espiritual, material, intelectual y patrimonial causado al pueblo mapuche y al mismo tiempo reparar e indemnizar;
- En cuanto a la militarización del territorio mapuche, se manifestó el más enérgico rechazo a lo que consideraron una nueva ocupación militar.

En la II Cumbre por la Autodeterminación, luego de un diálogo entre mapuches, se establecieron las bases para un *Estatuto para la Autodeterminación Mapuche*. Este Estatuto estipula la potestad, facultad, competencia y funcionamiento orgánico del Autogobierno Mapuche.

Convocamos a todos los Mapuche interesados alrededor del derecho a la autodeterminación a participar activamente en el diálogo interno entre Mapuche el día lunes 06 de enero 2014, a efectuarse en la ciudad de Temuco, oportunidad en que abordaremos todas las cuestiones que conciernen al Estatuto de Autodeterminación Mapuche que presentaremos en la Segunda Cumbre. Dicha convocatoria comprende a las autoridades ancestrales y sus comunidades, profesionales, jóvenes, mujeres, artistas, y quienes se encuentran en el exterior, entre otros.

El día 16 de enero 2014, la Segunda Cumbre por la Autodeterminación Mapuche tendrá dos momentos. El primero, un diálogo interno entre Mapuche oportunidad en que se presentará formalmente el Estatuto de Autodeterminación Mapuche y en segundo lugar, un diálogo con la sociedad chilena, momento en que se le entregará a cada uno de los participantes dicho Estatuto [i.e. estatuto].

Con el objeto a que las autoridades del país tomen conocimiento de la ruta por la autodeterminación Mapuche y la presentación del Estatuto, invitaremos formalmente al presidente de la república [i.e. República] Sebastián Piñera y a la presidenta electa señora Michelle Bachelet.²⁰⁶

En este estatuto se establece:

- el ámbito jurisdiccional del autogobierno;
- los símbolos que lo identifican, tanto al interior como al exterior;
- se declara el *mapudungun* y el castellano como lenguas oficiales;
- las relaciones con las intendencias, gobernaciones y municipios;
- los derechos humanos, libertades y deberes fundamentales;
- las relaciones políticas del autogobierno mapuche con el Estado chileno;
- las facultades de las autoridades mapuche que conforman el autogobierno;
- los principios de relaciones políticas;
- asuntos recíprocos y relación bilateral con el Estado de Chile;
- poderes de autogobierno;
- asuntos legislativos y normativos;
- administración de justicia, competencias y órganos jurisdiccionales;
- las políticas públicas con comunidades mapuche;
- derecho a la educación y derechos culturales;
- economía, presupuesto y patrimonio;

²⁰⁶ Convocatoria a la II Cumbre por la Autodeterminación Mapuche.

- de las tributaciones e ingresos financieros;
- las relaciones con la comunidad internacional y representación en el exterior;
- cooperación transfronteriza con los Mapuche de Argentina;
- solidaridad y cooperación al desarrollo;
- territorio y sus recursos y las disposiciones transitorias.

El proceso de autodeterminación Mapuche tiene dos momentos históricos solemnes (legitimación):

- Una Constituyente mapuche para la adopción del estatuto del autogobierno
- Una Constituyente mapuche para la conformación y establecimiento del autogobierno.

La II Cumbre también trató los siguientes asuntos:

- La Derogación del Decreto Supremo N° 66,²⁰⁷ el cual mutila en todas sus formas el Convenio 169 de la OIT.
- Con base en la vigencia y reconocimiento de los Tratados Mapuche celebrados anteriormente con el Estado chileno, se le insiste al Estado la conformación de una Comisión Paritaria, y se le pide al presidente Piñera que haga prevalecer el respeto a los Tratados celebrados con el Estado Peruano, considerando que los Tratados Mapuche tienen un estatuto jurídico internacional.
- Se recuerda y exige al actual y próximo gobierno la inmediata implementación de las recomendaciones del Comité Internacional para la eliminación de la Discriminación Racial sobre tierras ancestrales Mapuche, que fueron presentadas el 30 de agosto del 2013.
- Se solicita dejar sin efecto a la “Ley Araucanía para el pueblo Mapuche”, porque su objetivo es hacer renunciar al derecho a la tierra por un bono compensatorio.
- Se manifestó el más enérgico rechazo a lo que se considera una nueva ocupación militar en las comunidades mapuche. El accionar de las fuerzas policíacas ha generado terror en

²⁰⁷ Decreto anunciado por Piñera el 22 de noviembre de 2014, que regula el procedimiento de consulta indígena en virtud del art. 6 n° 1 letra “A” y n° 2 del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

los niños, mujeres y ancianos. Se exige el retiro inmediato de las fuerzas policiales del territorio.

- De la misma forma, se manifiestan en contra de la permanencia de forestales (que depredan y destruyen la tierra)
- Así mismo, se rechaza la aplicación de la Ley Antiterrorista y la Ley de Seguridad Interior del Estado,²⁰⁸ y de toda aquella ley que pretenda criminalizar las demandas o atropella los derechos del pueblo mapuche.
- La instauración de aviones, helicópteros y diversos elementos tecnológicos que vigilan (espían) las 24 horas. en territorios Mapuche constituyen una agresión y amenaza a la cultura Mapuche y una violación a la propiedad, garantizada en la constitución política. Por lo cual se exige al actual y futuro gobierno el retiro inmediato de los aviones vigía.
- El día 27 de enero de 2014 el Edo. Chileno será sometido al Examen Periodo Universal EPU del Consejo de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas. Por lo tanto, se exige al gobierno que informe de manera previa y con la brevedad debida se informe sobre los contenidos y alcances del informe que se presentará ante el Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas.
- Se anuncia que el Pacto por la Autodeterminación Mapuche (PACMA) presentará su propio informe al Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas.

El Convenio 169 de la OIT,²⁰⁹ como instrumento jurídico internacional de sobre los derechos humanos de los pueblos indígenas, define a los pueblos indígenas, en el artículo 1° inciso b, como aquellos que descenden de poblaciones que habitaban en algún país o región geográfica a la que pertenece el país en la época de la Conquista o la Colonización y que conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas o parte de ellas. En lo referente a la libre autodeterminación de los pueblos, varios artículos del Convenio hacen mención al respecto (art. 7, 14, 15, 16, 17 y 18). En ellos se menciona que los pueblos

²⁰⁸ Ley chilena que tipifica delitos contra la soberanía nacional y la seguridad exterior del estado, contra la seguridad interior del estado, contra el orden público y contra la normalidad de las actividades nacionales, fijando la jurisdicción, procedimiento y la prevención de tales delitos; asimismo, indica las facultades ordinarias del Presidente de la República para velar por la seguridad del estado, el mantenimiento del orden público y de la paz social y por la normalidad de las actividades nacionales. Esta ley permite a los tribunales de justicia acelerar los procesos, pudiendo dictar sentencia con mucha mayor rapidez. Todas aquellas personas que condenadas por delitos previstos en esta ley quedan inhabilitadas para ejercer cargos y oficios públicos, de acuerdo a las normas del Código Penal.

²⁰⁹ Ratificado por el estado chileno el 15 de septiembre del 2008.

deberán tener derecho a decidir sus prioridades en lo que atañe al proceso de desarrollo, en la medida que éste afecta sus vidas; así como participar en la formulación, aplicación y evaluación de los planes y programas de desarrollo nacional y regional susceptibles de afectarles directamente.²¹⁰

²¹⁰ OIT, Convenio No. 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales, 1989, citado por Concha Malo, Miguel *Op. cit.*

CAPÍTULO IV

RESISTENCIA AYMARA Y MOVIMIENTOS SOCIALES EN BOLIVIA

A lo largo de la presente tesis ya se ha establecido que una de las problemáticas que viven actualmente los pueblos originarios es que se les sigue viendo como colonias, sufren un colonialismo interno. Por ello, los estandartes que llevan en sus movimientos sociales son de resistencia y emancipación. Al respecto, López Bárcenas rastrea el fondo de la problemática del indígena desde la Colonia; el momento de la invención del indio pasa por la creación del Estado-nación, hasta llegar al colonialismo interno que es impulsado por la burocracia estatal, a través de políticas indigenistas y los cuestionamientos a las mismas.²¹¹

Partiendo de la tesis de Pablo González Casanova, el colonialismo interno se vive en lo económico, político, social y cultural. “La definición del colonialismo interno está originalmente ligado a fenómenos de conquista, en que las poblaciones de nativos no son exterminadas y forman parte, primero del Estado colonizador y, después, del Estado que adquiere una independencia formal”.²¹² Por colonialismo interno se entiende aquel que viven las poblaciones nativas colonizadas por un Estado-nación al habitar un territorio sin gobierno propio, vivir en desigualdad frente a las élites y etnias dominantes, no participan de los altos cargos políticos ni militares del gobierno central; además, este último regula e impone los derechos de sus habitantes, su situación económica, política, social y cultural.

Para el Estado, la propiedad era privada, por lo que no se reconoce la posesión colectiva de la misma en manos de un pueblo indígena. Desgraciadamente la mayoría de los pueblos originarios no tuvieron más remedio que aceptar esta forma de organización política. Sin embargo, muchos otros, prefirieron el camino de las rebeliones y los levantamientos al luchar por la tierra; algunos más, optaron por la autoexclusión y el aislamiento.

²¹¹ Cfr. Francisco López Bárcenas. “Las autonomías indígenas en América Latina” en: Zibechi, Raúl. (et. al.) “Introducción” en: *Pensar las autonomías*. México, Sísifo Ediciones Bajo tierra, 2011. p. 69.

²¹² Pablo González Casanova. “Colonialismo Interno (Una redefinición)” En: Revista Rebeldía, número 12, octubre, 2013. En: http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/412trabajo.pdf (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018) p. 410.

I. DISCUSIONES SOBRE EL COLONIALISMO INTERNO Y EL INDIGENISMO

López Bárcena se apoya en la tesis de Pablo González Casanova para argumentar que el problema del indígena es un problema de colonialismo interno. Sin embargo, de manera paralela los pueblos originarios sostienen relaciones de clase que se definen en torno al trabajo y la propiedad. Posteriormente se crearon instituciones estatales dirigidas a estos pueblos, en las que se busca solucionar el problema del colonialismo interno, el problema de los no-indios respecto a los grupos étnicos, El primer indigenismo tuvo un carácter incorporativo y comenzó con el Congreso de Pátzcuaro realizado en 1940, el cual procuraba la asimilación de las comunidades indígenas a la cultura nacional. Estas políticas indigenistas resultaron ser etnocidas.

Posterior a la Revolución del 52, en Bolivia se da el indigenismo de participación, el cual, como su nombre lo indica, busca la participación de las comunidades indígenas en el diseño de los programas gubernamentales; sin embargo, el indigenismo no dejó de ser una política diseñada por no-indígenas para indígenas en la incorporación de los segundos a la vida nacional. En contraparte, los pueblos originarios no permanecieron pasivos a estas políticas; existieron diversas manifestaciones de resistencia, desde las movilizaciones contra las políticas estatales en foros internacionales, hasta la creación de redes de colaboración con otros sectores sociales.

Para 1992, en el marco de la campaña continental *500 años de resistencia indígena, negra y popular*, los movimientos indígenas transforman sus formas de manifestación política, convirtiéndose ellos mismos en sujetos políticos que denuncian el colonialismo interno en el que viven y reclaman su derecho a la libre determinación “como nuevos actores políticos y sociales de América Latina: se están transformando en sujetos activos en vez de continuar siendo objetos pasivos del cambio histórico [...]. Se puede decir con razón que las organizaciones indígenas [...] constituyen un nuevo tipo de movimiento social y político en la América Latina contemporánea”.²¹³

²¹³ Rodolfo Stavenhagen. “Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina”. En: Revista de la CEPAL Núm. 62, Santiago de Chile, agosto, 1997. En: http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/12060/062061073_es.pdf?sequence=1 (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018) p. 62-63.

Es así, que desde 1992 se puede considerar que la mayoría de los movimientos indígenas son movimientos de resistencia y emancipación, que la demanda principal de los movimientos es el derecho a la libre determinación y la autonomía, la cual empieza a fundamentarse en los derechos internacionales. Es muy importante resaltar que el aymara entiende la libre determinación como la reconfiguración del Estado uninacional en plurinacional.

Al respecto, Francisco López Bárcenas comenta que muchos Estados latinoamericanos se han apropiado del discurso indígena promoviendo una nueva relación entre los pueblos indígenas y el gobierno; sin embargo, no se han dejado de impulsar programas indigenistas, los cuales son rechazados por los pueblos indígenas, quienes en contraparte denuncian a las organizaciones políticas y administrativas que constituyen estructuras de demarcación y políticas ajenas a ellos y que procuran la subordinación de los pueblos al poder estatal.

En estos procesos de conformación de un Estado-nación se genera la exclusión y negación de los sujetos sociales pertenecientes a los pueblos originarios; recuperando sólo algunos elementos culturales de las etnias para la constitución de un folklor en el imaginario colectivo de un Estado con raíces en el pasado.²¹⁴ Al respecto, Bolivia es el país de América Latina con mayor porcentaje de población indígena, la cual está constituida por distintas etnias, pero en su mayoría está conformada por los grupos aymara y quechua.²¹⁵ Es un crisol cultural con distintas identidades²¹⁶ regionales y locales. Al respecto se pueden mencionar cinco grandes regiones geo-culturales: el altiplano,²¹⁷ los valles,²¹⁸ el oriente²¹⁹, la amazonía,²²⁰ y el chaco.²²¹

²¹⁴ Cfr. Gilberto López. (coord.) “Introducción. Algunos referentes teóricos” en: *Autonomías Indígenas en América Latina. Nuevas formas de convivencia política*. México, Plaza y Valdés, 2005. pp. 29-32.

²¹⁵ Bolivia es el país con mayor porcentaje de población indígena de América Latina (el 66% según la UNICEF, 2001).

Fuente: Censo Nacional de Población y Vivienda 2012. En: <http://ibce.org.bo/images/publicaciones/Resultados-Censo-2012.pdf> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

Fuente: “Los pueblos indígenas de América Latina” En: https://www.unicef.org/lac/pueblos_indigenas.pdf (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

²¹⁶ Existen distintos tipos de identidades, la individual y la colectiva. De la segunda se derivan las étnicas, las nacionales, las locales y las regionales; estas últimas están determinadas por la relación que mantiene un grupo o individuo con un determinado territorio.

²¹⁷ Corresponde a los departamentos de La Paz, Oruro y Potosí.

²¹⁸ Compartida por Cochabamba, Chuquisaca y Tarija.

²¹⁹ Solo incluye a Santa Cruz.

²²⁰ Comparte el norte de La Paz, el norte de Cochabamba, el Beni y Pando.

²²¹ Incluye parte de Chuquisaca, Santa Cruz y Tarija.

En los comienzos de la conformación del Estado-nación boliviano, los pueblos originarios no fueron reconocidos por la sociedad criolla, que imitaba un modelo europeo. La élite se encargó de construir y difundir un discurso oficial que colocaba a estos pueblos como un lastre y un problema social a resolver, un ente incapaz de razonar, ajeno a la idea de progreso y civilización; por otra parte, el mestizo fue visto como la conglomeración de los vicios del indígena y del blanco. Posteriormente se postula la idea de hispanizar al grueso de la población procurando su integración a la sociedad dominante.

Pese a las estrategias integracionistas, el Estado boliviano, así como la gran mayoría de los países de América Latina, no logró articularse como una nación de manera inmediata. Recordemos que para Benedict Anderson la nación es una comunidad imaginada, limitada y soberana. Se mencionó que existieron distintas posturas del Estado frente a los pueblos originarios y como respuesta a ellas, diferentes sectores sociales de pueblos originarios, se levantaron en busca del reconocimiento a su etnicidad, su lengua y el derecho a la otredad/diferencia que devendrá en la necesidad/exigencia de transformar las estructuras políticas y económicas.

Es así como se expondrá que los aymara presentaron un rechazo a un Estado uninacional, que de poco a poco se ha trasformado sin tener en claro aún, cuál será el resultado. Tales son las circunstancias que se habla de dos Bolivias: un de “indios” y otra de “blancos”, conformada por población criollo-mestiza. A pesar de las distintas posturas que tomó el Estado frente a los pueblos originarios, la relación no fue muy diferente a la que mantenía la oligarquía durante la colonia.

II. DE TUPAC AMARU A RENÉ ZAVALETA

Previo a la llegada de los españoles, el imperio Inca, vivía una guerra civil, encabezada por los hermanos Huascar y Atahualpa; cuarto y quinto *inca*²²² del Tawantisyu, respectivamente. Posterior a ellos se encuentran los Incas de Vilcabamba, los cuatro sucesores de Atahualpa, que se rebelaron, y en algunos casos estableciendo negociaciones con los conquistadores españoles defendiendo el Imperio Inca: Manco Inca Yupanqui, Sayri Tupac Inca, Titu Cusi Yupanqui y Tupac Amaru I, el último inca reinante; su rebelión procuraba la restauración del Tawantisyu y fue ejecutado por órdenes del virrey Toledo en 1572-1573.

Dos siglos después de que Tupac Amaru I iniciara la rebelión contra los españoles rechazando el Tratado de Acobamba; José Gabriel Condorcanqui, descendiente de Tupac Amaro I, lideró el levantamiento más grande de América contra los españoles, proclamado el 4 de noviembre de 1780. Trató de “restablecer el incario; no en un régimen semejante al del antiguo Imperio del Sol, sino en uno que, manteniendo la monarquía de los aborígenes, sustituyera al español. Tenía pensado proclamarse inca o rey y que bajo su autoridad se mantuvieran cuatro virreyes”.²²³ El plan de Condorcanqui, quien llegó a ser conocido con el nombre de Tupac Amaru II, incluyó en su manifiesto a los criollos y españoles americanos, quienes también tenían que soportar al mal gobierno; propuso la expulsión de los peninsulares, la supresión de la *mita*²²⁴ y la devolución de las tierras a sus dueños originales.

Condorcanqui-Tupac Amaru II es capturado el 6 de abril de 1781 y llevado a Cuzco, fue torturado e interrogado para entregar información sobre sus compañeros de la rebelión. Se cuenta que una ocasión fue interrogado directamente por el visitador José Antonio de Areché y la única respuesta que obtuvo fue: “Solamente tú y yo somos los culpables, tú por oprimir a mi pueblo, y yo por tratar de liberarlo de semejante tiranía. Ambos merecemos la muerte.” Fue ejecutado el 18 de mayo de 1781 junto con su familia y seguidores. Los prisioneros fueron arrastrados por caballos hasta llegar a la Plaza de Armas de Cuzco. Tupac Amaru II fue obligado

²²² Gobernante del imperio incaico.

²²³ José de Mesa y Terea Gisbert. “Libro IV. El Virreinato, la sociedad mestiza 1700-1800”. En: Mesa Gisbert, Carlos de (et. al.) *Historia de Bolivia*. 8ª ed. La Paz, Editorial Gisbert, 2012. p. 215.

²²⁴ La *mita* unto con el *pongueaje* son sistemas de trabajo obligatorio de la época incaica que se mantiene hasta después de la colonia, en forma de relaciones serviles.

a presenciar la tortura y muerte de toda su gente, después se le cortó la lengua; se le intentó descuartizar vivo, atando sus extremidades a cuatro caballos. Ante el fracaso de tal operación, se optó por decapitarlo y despedazarlo. A pesar de que los miembros de los sentenciados fueron exhibidos en distintas plazas públicas, con la intención de mitigar la rebelión, esta fue encabezada por Diego Cristóbal-Tupac Amaru.

Paralelo a los levantamientos de Tupac Amaru II, en la provincia de Chayanta²²⁵ se da, de manera conjunta, una insurrección iniciada por Tomás Katari, en descontento por los abusos de los españoles, quien perdió la vida en manos de Juan Antonia Acuña. Casi al mismo tiempo del Asesinato de Tomás Katari, estalló la rebelión del aymara Julián Apaza, quien se hizo llamar Tupac Katari,²²⁶ quien también tuvo contacto directo con Tupac Amaru II. Tupac Katari vio y vivió la explotación colonial, nunca perteneció a la clase noble indígena por lo que tuvo que recurrir al apoyo de las comunidades locales, eso explica su reacción violenta y su dura política frente los españoles y criollos con privilegios; sin embargo, estableció alianzas con mestizos, mulatos y negros.

La rebelión de Tupac Katari estalló en marzo de 1781, al tomar el control de distintas provincias consiguió sitiar la ciudad de La Paz durante 109 días provocando hambruna en la población, empero no se lograron adueñar de la ciudad por falta de armamento adecuado. Posteriormente se intentó sitiar nuevamente la ciudad, pero ahora construyendo un dique para inundar la ciudad; sin embargo, tal proeza no tuvo los resultados esperados. Finalmente, su esposa, Bartolina Sisa, fue tomada presa y ahorcada; Tupac Katari fue traicionado por Tomás Inca Lupe y condenado a ser descuartizado.

Se cuenta que al momento de morir ejecutado, Tupac Katari pronunció las siguientes palabras: “Nax jiwawa Akat qhiparux waranq, waranqanakaw kutt'anixa” que en su traducción al español significa “Hoy me matarán, pero mañana volveré y seré millones.” Las rebeliones de Tupac Amaru II, en el Alto Perú y Tupac Katari en la actual Bolivia, promovieron más sublevaciones antes, durante y después de la guerra de independencia en denuncia a la explotación, el reconocimiento y la defensa de la tierra comunales.

²²⁵ Ubicada en el departamento del Potosí, Bolivia.

²²⁶ Adoptando este pseudónimo en honor a Tupac Amaru II y Tomás Katari.

Como ya se mencionó, el Estado Boliviano, posterior a la Independencia, no había conformado una nación. La exclusión, la discriminación y la invisibilización de los pueblos originarios siguieron presente en Bolivia; repetidamente se decretó la abolición de la *mita* y el *pongueaje*, sin tener resultado favorables. Después de la derrota de Bolivia contra Chile en la Guerra del Pacífico (1879-1883) apareció el positivismo, que bajo la proclama de “orden y progreso” luchó contra la barbarie personificada en los pueblos originarios culpables del atraso del país. Las autoridades estatales procuraban únicamente los intereses de la élite criollo-mestiza; quienes bajo un discurso de superioridad de la raza blanca, seguían abusando del “indio”.

En otras palabras: la “Bolivia de blancos” se mantenía de la exclusión y explotación de la “Bolivia de indios” bajo el *pongueaje* y la *mita*; lo que conllevó a nuevos levantamientos aymara. Zarate Willka es uno de los aymara más importantes de la historia republicana de Bolivia durante una guerra civil conocida como la Guerra Federal de 1898, al aliarse con José Manuel Pando; llevando al pueblo aymara y quechua a luchar contra los conservadores, bajo la promesa de recuperar la tierra de los “indios”. Durante esta lucha Salió a la luz el manifiesto de Willka que se conoce como *La Proclama de Caracollo*. Las ideas de Zarate Willka inspiradas en un nacionalismo basado en la equidad y la tolerancia buscaban la regeneración de Bolivia, en una república donde el “blanco” respete al “indio”, demandaba la devolución de las tierras a sus dueños legítimos y declaraba la guerra contra las minorías corruptas y propone la creación de Peñas de gobierno comunal.

La fundación de Peñas de gobierno comunal, al ser planteadas como administraciones autónomas al Estado boliviano, fueron vistas como una amenaza a la independencia e integridad nacional, provocando el encarcelamiento de Willka. En esta lucha se puede ver como “el movimiento indígena [...] se independizó [...] del control de los federales para actuar por cuenta propia. Zarate Willka, [...] buscó un gran levantamiento del altiplano y valles que reivindicara a los indios y organizara una nueva sociedad”.²²⁷ El 22 de abril de 1899 Zarate es tomado prisionero nuevamente y el movimiento comenzó a ser reprimido y finalmente disuelto.

Esta dicotomía “indio” *versus* “blanco”, presente en la propuesta de las dos Bolivias fue puesta al descubierto con la Guerra del Chaco (1932-1935).

²²⁷ Carlos de Mesa Gisbert “Libro VII. La república de la nación oligárquica, el germen del nacionalismo 1880-1952”. En: Mesa Gisbert, Carlos de (*et. al.*) *Historia de Bolivia*. 8ª ed. La Paz, Editorial Gisbert, 2012. p. 423.

La guerra supuso el encuentro de los bolivianos, [...] Los intelectuales mestizos y los mineros indios se encontraron como hermanos de lucha [...] Los criollos-mestizos, convertidos en soldados, descubrieron con asombro toda la diversidad étnica y lingüística de su país hasta entonces ignorada y emprendieron la búsqueda de un denominador común que uniera a todos los bolivianos. [...] El “indio”, por su parte, fue adquiriendo confianza en su valor como persona, convirtiéndose de un ser aparentemente pasivo, en un rebelde, consciente de su situación social y ansiosos por cambiarla.²²⁸

La Guerra del Chaco marcó un parteaguas, no sólo por poner al descubierto la realidad que se vivía, sino por dar paso a nuevas formas de gobierno influenciadas por ideas liberales y republicanas, así como partidos de corte socialista, fascista y de izquierda, como fue el caso del MNR²²⁹ (Movimiento Nacionalista Revolucionario). Este partido fue el más importante de la segunda mitad del siglo XX, con una ideología nacional revolucionaria. La tesis de Walter Guevara Arce (Miembro constituyente del MNR) “Manifiesto a los ciudadanos de Ayopaya” define claramente la esencia del Movimiento, considera inviables el nazismo y el fascismo, se distancia del marxismo y la lucha de clases, procura un nacionalismo producto de la alianza de clases y propugna una democracia verdadera. Paz Estenssoro fue jefe del MNR, desde su fundación hasta 1990, siendo sustituido por Gonzalo Sánchez de Lozada, en este periodo se pasó del nacionalismo revolucionario al liberalismo económico.

El indigenismo en Bolivia comienza a gestar en 1941, con la creación del Instituto Indigenista Boliviano y con la celebración del I Congreso Nacional Indígena, que se llevó a cabo en La Paz, el año de 1945, provocando en la población originaria las primeras denuncias por los abusos que cometía la oligarquía terrateniente. Todos estos cambios permearon las condiciones que devinieron en la Revolución del 52. Es en este momento cuando se intenta construir una comunidad nacional boliviana, donde se incluya a todos sus habitantes.

Entre los cambios más importantes en la vida política del país, que se dieron como resultado de la Revolución del 52, se encuentra la nacionalización de las minas, la reforma agraria, el voto universal y la reforma educativa; los cuales influyeron directamente en la población originaria. Por ejemplo, la reforma agraria de 1953 pretendía incorporar a la población andina a las dinámicas de propiedad individual de la tierra; el voto universal reconocía la ciudadanía plena de los indígenas y la reforma educativa su integración plena a una nación mestiza.

²²⁸ Makaran, Gaya. *Identidades confrontadas*. México, UNAM-CIALC, 2012, p. 34. Entrecorrido de la autora.

²²⁹ Fundado en 1938.

El programa del MNR anunciaba la fe en “la fuerza de la raza india mestiza”. El pasado precolombino era glorificado y debía constituir el motivo de orgullo nacional. Aludir al carácter indígena de Bolivia se convirtió en el elemento obligatorio del discurso revolucionario. [...] La recuperación del pasado indio era necesaria para la creación de una nueva historia boliviana gloriosa, donde, con un esfuerzo titánico de conciliar dos historias inconciliables, se ponía en una fila a los héroes criollos de la independencia y a Tupaq Katari o Zárate Willka.²³⁰

De manera que el primer modelo de Estado-nación homogéneo fue resultado de la Revolución Nacional del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) donde se procedió a “bolivianizar al indio y no indianizar a Bolivia”.²³¹ Haciendo de la cultura autóctona el folclor nacional. Se mantuvo una postura paternalista frente al indígena por miedo y precaución a sus constantes levantamientos; sin embargo, la revolución provocó en los pueblos originarios la rebeldía para sentir nuevamente orgullo de sí mismos. René Zavaleta Mercado es uno de los filósofos más destacados de Bolivia, que se dedicó a analizar la Revolución del 52 y su pensamiento se sigue retomado hasta el día de hoy para la reivindicación de los pueblos originarios.

Entre las principales aportaciones de René Zavaleta, al campo de las ideas, encontramos dos principales: “sociedades abigarradas” y “democracia con autodeterminación” además propone la idea de una “nación fáctica”. A Zavaleta se le reconocen tres periodos. El primero, fuertemente nacionalista, que se aprecia en su obra *Bolivia: El desarrollo de la conciencia nacional* (1967). El segundo, ya bajo un marxismo ortodoxo, que se puede apreciar en el libro *El poder dual* (1974). Y por último, su etapa de marxismo crítico, cuando escribe sus obras *Las masas en noviembre* (1983) y *Lo nacional-popular en Bolivia* (1986).

Zavaleta parte de una “forma primordial” de articulación entre el Estado y la sociedad civil de manera dialéctica, propia de constituciones modernas, para mostrar que esta “forma moderna” encuentra limitaciones en países donde existe diversidad cultural, pues la diversidad se desborda ante la posibilidad de existir en uno de los dos espacios. En el caso de los países de América Latina, donde persisten modos de vida comunitaria y la interacción es más heterogénea, Zavaleta postula que la articulación de la vida social se da bajo condiciones de abigarramiento, donde distintas sociedades conviven/coexisten sin mezclarse y que sólo se articulan en puntos

²³⁰ Makaran, Gaya. *Identidades confrontadas*. México, UNAM-CIALC, 2012, p. 64. Entrecorrido de la autora

²³¹ Makaran, Gaya “Bolivia en la encrucijada”. *Estudios Latinoamericanos*, núm. 26. Varsovia-Poznan, Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos, 2006. p. 58.

determinados. “La idea de forma social abigarrada permite pensar la coexistencia de varios tiempos históricos, varios modelos de producción, cosmovisiones, lenguas, procesos de reproducción y, sobre todo, estructuras de autoridad y formas de autogobierno”.²³²

El concepto “sociedad abigarrada” permite a René Zavaleta mostrar la emergencia de sujetos sociales en las esferas políticas. En este caso, se habla de los pueblos originarios que desde su propia matriz cultural, se organizan de manera paralela al Estado para modificarlo es así que este pensador utiliza su concepto para hablar de la complejidad social de Bolivia y la diversidad latinoamericana, esto con la finalidad de “conocer para transformar” y no adoptar idealizaciones.

En el concepto “democracia con autodeterminación” lo que René Zavaleta propone es un proceso de autodeterminación de la masa que se da en la “sociedad abigarrada” boliviana, la cual presenta una intersubjetividad constituida de prejuicios sociales. En *Lo nacional-popular en Bolivia*, el autor expone el problema de una intersubjetividad heterogénea, donde lo estatal tiende hacia la unidad en la diversidad subordinando a una clase determinada, la masa. En este caso, la masa es entendida como la sociedad civil en acción hacia la autodeterminación.²³³

Para comprender la idea de “nación fáctica”, René Zavaleta ubica a Bolivia como un país semi-colonial donde la nación sobrevive como un *factum* disperso en las clases nacionales, frente a los intereses y el acecho extranjero. Es así que la “nación fáctica” es aquella nación inevitable y carnal que está siempre presente y existente, aunque de manera pasiva, que sobrevive a pesar de los asedios extranjeros. Se comprende como el conjunto de sectores populares configurados por campesinos, indígenas, trabajadores de diverso tipo y también por las capas medias urbanas. Posteriormente esta “nación” tendrá que encontrar los factores que le permitan reingresar al país para pasar de la nación fáctica a la nación para sí misma y construir un Estado nacional propio para reemplazar las formas estatales creadas por extranjeros.

²³² Giovanna Nigrini. “Palabras desde la FLACSO-México” En: Aguiluz, Maya y De los Rios, Norma. (coords.) *RENÉ ZAVALA MERCADO Ensayos, testimonios y re-visiones*. UNAM-PPELA-FLACSO—CIDES-UMSA-UMSS-CESU-Miño y Dávila. Buenos Aires, 2006. P. 27

²³³ *Cfr.* René Zavaleta Mercado. “Cuatro conceptos de la democracia” En: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/zavaleta/09cuatro.pdf> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

Este autor considera que la Revolución del 52, fue un intento de nacionalizar el poder, que estuvo usurpado por la oligarquía antinacional. Además, este filósofo considera que el concepto de etnia es anticuado y debe ser superado a la hora de pensar en la nación boliviana moderna, sustituyendo “indio” e “indígena” por “campesino” y “proletario”. Después de la victoria de la Revolución del 52, los indígenas fueron integrados a la nación homogénea, bajo el nombre de “campesinos” y “obreros”; siguiendo los postulados de René Zavaleta, el indio pasó a formar parte de las clases social y se le organizó mediante sindicatos.

Al respecto, las autoridades bolivianas, hasta cierto punto, no interfieren en los asuntos locales de las comunidades; sin embargo, procuran la ampliación de los márgenes de inclusión en el Estado. Todo esto con una doble intención: conservar la autonomía propia y buscar la inclusión. La principal temática de la discusión política en Bolivia ha sido la contradicción entre las formas de organización moderna y tradicional; por ello, se mencionará más adelante el tema de los sindicatos aymara, pues son un instrumento político moderno que ha sido aprovechado por los miembros de los pueblos originarios de Bolivia para organizarse en la búsqueda de sus intereses.

En el caso de la mayoría de los pueblos originarios de América Latina que vivieron dinámicas colonialistas y de aculturación, algunos pueblos reservaron esa identidad al espacio privado y otros prefirieron dejar atrás sus elementos culturales propios para no sufrir la discriminación y la exclusión. Sin embargo, Stavenhagen comenta al respecto que los grupos originarios:

[...] lograron construir una identidad indígena transcomunitaria, incorporando un número creciente de comunidades locales y haciendo de la identidad étnica un vínculo unificador y un agente movilizador. Así surgieron algunas organizaciones étnicas en el escenario político, cuyos líderes hablarían en nombre del grupo étnico como tal en vez de hablar solamente a nombre de tal o cual comunidad rural. Muy pronto a este nivel de organización siguieron las asociaciones regionales, que incluían a varios grupos étnicos.²³⁴

Las políticas integracionistas no lograron erradicar la discriminación y la marginación; la cual apuntaba hacia los campesinos que ahora eran sinónimo de “indio”. Estas políticas

²³⁴ Rodolfo Stavenhagen. “Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina”. En: Revista de la CEPAL Núm. 62, Santiago de Chile, agosto, 1997. En: http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/12060/062061073_es.pdf?sequence=1 (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018) p. 64.

provocaron que los miembros de los pueblos originarios sintieran vergüenza del color de su piel, de su lengua y de sus raíces, llegando a cambiar sus nombres y apellidos por otros de origen español. Posteriormente estos pueblos humillados y sojuzgados, comenzaron a reivindicar su identidad étnica y a sentir un orgullo de ser descendientes de las grandes civilizaciones precolombinas. Como se ha mencionado en el presente capítulo, tanto los aymara y quechua han permanecido en una constante resistencia; por lo que todo acto de discriminación y exclusión pasó ha reforzado en estos pueblos su identidad étnica.

III. SOBRE EL DEBATE DE LAS IDENTIDADES, DEL INDIANISMO AL KATARISMO

Con el paso del tiempo, algunos miembros de los grupos originarios han construido una identidad india; pero ¿en qué consiste esta identidad? Es menester mencionar que el concepto de “indio” fue un calificativo que los españoles dieron a todo nativo sin distinguir etnias; recordemos que anteriormente hemos hablado de las dos Bolivias, una de “blancos” y otra de “indios” donde se engloba a los miembros de todos los grupos étnicos de la región; este concepto también permite crear la idea de poder donde el “indio” es aquel personaje oprimido y discriminado racial, cultural y económico por el “blanco”. El concepto “indio” tiene una carga negativa, por lo que ha sido ampliamente rechazado en la mayoría de las esferas sociales; sin embargo, algunos intelectuales quechua-aymara han tratado de resemantizar esta palabra para auto identificarse.

Así con la palabra que han sido maldecidos, es con la que ahora buscan liberarse, Fausto Reinaga es uno de los primeros intelectuales en realizar esta labor. Proclama el fin de la cultura occidental y el retorno a los valores autóctonos. Su pensamiento, de influencia marxista, fue tornándose cada vez más indianista, al grado de cambiar su nombre a Inca Rupaj Katari, ya que su madre era descendiente de Tomás Katari. Reinaga fundó el Partido Indio de Bolivia (PIB) en Tiahuanaco y firma el acta de la fundación en el mismo lugar donde fue descuartizado Tupac

Katari II. Se dio cuenta que el pensamiento marxista-comunista no deja de ser una herramienta de dominación occidental que podía solucionar el problema de clase, pero no de etnia.

No soy escritor ni literato mestizo. Yo soy un indio. Un indio que piensa; que hace ideas; que crea ideas.

Mi ambición es forjar una ideología india; una ideología de mi raza.

Era solo; ahora seré millones. Vivo o muerto, lúcida conciencia vital o hecho polvo, seré millones. Y haré pedazos a la infame muralla de “silencio organizado” con que me ha puesto cerco la Bolivia del cholaje... Y llegará el día en que esta Sodoma-gomórrica sociedad aulle de dolor y llore sangre por causa de mi palabra...

Cuando el Partido Indio de Bolivia (PIB) conquiste el Poder y mi raza re-instaure su cultura, mi pensamiento será germen y abono de la Nueva Sociedad.

Ondulará la Wiphala, el auténtico estandarte de la Patria, al impulso del soplo huracanado de mi verbo.

Arrojaré, como oprobio mi europeo nombre Fausto Reinaga, y en su lugar me podré **Rupaj Katari**, el propio y genuino patronímico mío; el que he heredado del grande y glorioso Tomás Katari, mi padre...²³⁵

Estas son las palabras con las que Fausto Reinaga inicia su obra, al escribir “yo soy un indio” está reivindicando su posicionamiento respecto de este concepto y cambia su sentido negativo al agregar cualidades: “que piensa”, “que hace”, “que crea”. Deja en claro su intención: forjar una ideología india, no está hablando de una ideología propia de un solo grupo, aymara o quechua; está procurando una ideología que englobe a estos y otros pueblos; es así que en su pensamiento integra la categoría de “nación india”. Fausto Reinaga, al igual que muchos intelectuales indígenas recuperará la historia oral de su pueblo para reivindicar una lucha; es así que continuamente nos encontraremos con las últimas palabras de Tupac Katari II: “seré millones”. Reinaga deja ver su postura negativa hacia el cholaje,²³⁶ y hacia el actual sistema político en el que vive; por lo que apela a una recuperación del Poder, una re-inauguración de su cultura y un regreso a los símbolos y estandartes de su “patria” que es Bolivia. Por último cambia su nombre y reclama en él las cualidades de un guerrero: Tomás Katari, por derecho de sangre.

²³⁵ Fausto Reinaga. “Mi palabra”. *La Revolución India*. 6ª ed. La Paz, Impresión Wa-Gui, 2013. p. 45. Entrecorridos y negritas del autor.

²³⁶ Miembros de pueblos originarios que por distintas circunstancias han adquirido una cultura impuesta/ajena hasta olvidar/negar la propia.

Fausto Reinaga, rechazó la ideología nacionalista de Bolivia y superó su ideología marxista, considerándola también, extranjera. Vio entonces la necesidad de crear una ideología propia: el indianismo; que busca despertar las conciencias y apela a una lucha de contrarios entre “indios” y “blancos”, los *q'ara*,²³⁷ donde todo lo que viene de occidente corrompe a la “raza india”, como la llama Fausto Reinaga. Este filósofo invierte las polaridades, lo positivo, lo bien visto, será su cultura milenaria; mientras que la nación construida por los criollos será vista como el gran problema de la patria por ser una conciencia colonizada y la cultura extranjera es cargada de elementos negativos que contaminan a la “raza india”. Esta postura deja ver en el indianismo, una filosofía del “indio” llena de violencia y odio racial.

Hilda Reinaga, sobrina y asistente personal de Fausto Reinaga, propone que el pensamiento de su tío tuvo tres etapas: la marxista, la indianista y la amáutica. Reinaga adopta la corriente marxista cuando llega a la Universidad de Chuquisaca en Sucre; era la época en que estaba entrando el socialismo y el marxismo a Bolivia. Después de graduarse como abogado, Reinaga cambió su nombre a Reinag. En 1957 viajó a Alemania y a la Unión Soviética, es con esta experiencia que el filósofo se desencanta del marxismo; a su regreso a Bolivia comienza sentir un orgullo por ser “indio”. Entre 1963 y 1964 inicia su segunda etapa, la cual madura hasta 1970, con la propuesta de una ideología que libere al indio. Por último, la etapa amáutica, la más compleja de las tres, comienza con la obra *La revolución amáutica* (1981).²³⁸

El indianismo es una de las primeras ideologías que busca romper con el pensamiento blanco-mestizo; esta corriente ha sido fuertemente adoptada por una élite intelectual aymara en la construcción de un nacionalismo y una identidad propia, que recupera de la historia oral a los grandes personajes que lidiaron batallas en nombre de su pueblo, para integrarlos al imaginario simbólico de la aymaridad. Estos intelectuales aymara, resultado de las migraciones campo-ciudad, consecuencias de la Reforma Agraria del 53, iniciaron un trabajo de base concientizando a la población de su condición, recuperando símbolos propios como la *Wiphala*²³⁹ (fig. 4), la

²³⁷ Q'ara, en aymara, es la manera despectiva para referirse a los extranjeros, para designar al “otro” que no es “indio”. También se le nombra así a la élite económica y política no india en La Paz, Bolivia.

²³⁸ Cfr. Gustavo Cruz. “El *soplo vital* del indianismo revolucionario: Fausto Reinaga (1906-1994)” En: Makaran, Gaya (coord.) *Perfil de Bolivia (1940-2009)*. México, UNAM-CIALC, 2011. pp. 45-54.

²³⁹ *Wiphala*: bandera que es una representación histórica de origen y creación andina. Simbólicamente representa el equilibrio cósmico, como contraste al caos y desorden social, que hoy impera en el mundo hegemónico de la cultura occidental. Es, a su vez, un calendario social-cósmico que hace referencia al *Tawantinsuyu*, representa la unión en la diversidad cultural de los pueblos. Está conformada por cuatro lados, cada lado con 6 recuadros de color y uno en blanco, haciendo un total 49 paneles que representan a los 49 ayllus o pueblos principales de la nación andina

Chakana y la memoria colectiva. Además, se comenzó a revalorizar la cultura y la lengua aymara a través de nuevos medios: los sindicatos, los partidos políticos, la prensa, la radio y la televisión.

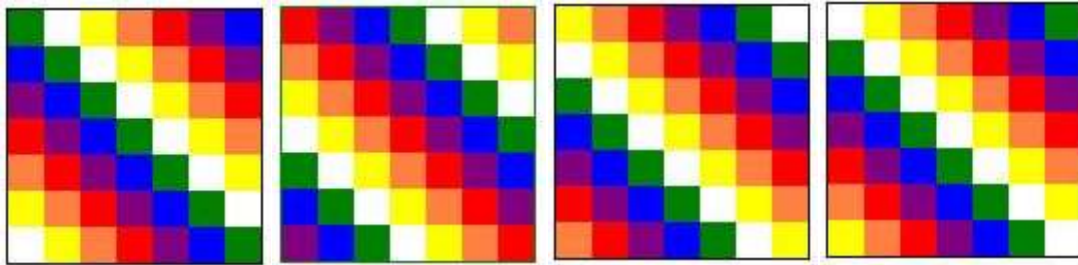


Figura 4. La *Wiphala*, de izquierda a derecha: la bandera del Antisuyu, Chinchaysuy, Kuntisuyu y Qullasuyu.

El katarismo fue un movimiento político, promovido por la élite intelectual aymara, cuyo nombre fue inspirado en Tupac Katari II, rescatando elementos mesiánicos bajo la expresión “Me matarán, pero mañana volveré siendo millones”. El pensamiento katarista busca recuperar la identidad propia oponiéndose al nacionalismo del Estado boliviano y promueve la reelaboración de un pasado histórico propio, diferente de la versión oficial del dominante; el katarismo combina las tradiciones inca y pre-incaica con las movilizaciones de la Revolución Nacional de 1952 y la Reforma Agraria de 1953.

De este movimiento surgen dos vertientes: la etnoclasista y la indianista; la primera, de línea moderada, está vinculada a la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB)²⁴⁰ y la segunda, más radical, al Movimiento Revolucionario Tupac Katari (MRTK) influenciado por Fausto Reinaga. Paralelo al MRTK se encuentra el Movimiento Indio Tupac Katari (MITK) que rechaza la existencia de una nación boliviana y que Bolivia es un

incaica. Existen cuatro banderas, una por cada *suyu*; en el caso de Bolivia se retoma la bandera del Qullasuyu, que se caracteriza porque el blanco es la línea diagonal central que divide a la bandera, representa la luz infinita que se proyecta en el tiempo y espacio.

²⁴⁰ La Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) se funda en 1979 estuvo afiliada a la Central Obrera Boliviana (COB) que proclamó la independencia de los sindicatos frente al gobierno y una alianza entre campesinos y obreros.

Estado sin legitimidad. El principal representante del katarismo es Felipe Quispe Huanca,²⁴¹ el cual critica la estructura del Estado y busca la reivindicación del factor étnico en el discurso oficial.

La vertiente katarista influenciada por las ideas indianistas de Fausto Reinaga, quien considera que la civilización india es incompatible con la occidental, propone una reindianización de Bolivia. Como ya se mencionó, el pensamiento de Reinaga reivindica al “indio” a sentir orgullo de sí mismo, le invita a despertar y levantarse contra el “blanco”. El primer documento público del movimiento katarista fue el *Manifiesto de Tiwanaku*,²⁴² escrito como un reclamo histórico de los pueblos aymara y quechua a las actuales dinámicas coloniales que sufren por parte del Estado y la sociedad boliviana.

Este escrito expresa el sentimiento de explotación económica, así como la opresión cultural y política que viven los pueblos de Bolivia. Se invita a un despertar de conciencia campesina aymara y quechua a través de la valoración de su cultura y de un desarrollo económico a partir de sus propios valores adoptando otros valores. “Debemos tecnificar y modernizar nuestro pasado pero de ningún modo debemos romper con él. Todo intento de europeización o de -yanquización-, como se ha querido hacer a través de la educación y de la vida política, no será más que un nuevo fracaso”.²⁴³

De las reflexiones que se hacen en el *Manifiesto* se menciona el hecho de que la colonia no supo respetar ni reconocer su cultura y que además ésta fue aplastada y sojuzgada; durante la independencia, lejos de darle libertad al indio, éste fue tratado como actor pasivo y carne de cañón en las guerras; que la república no fue más que otra política de dominación; que la reforma agraria no trajo todos los bienes que se esperaban por ser establecida bajo un esquema individualista; que el Voto Universal sólo desconoce la participación orgánica de las comunidades indígenas en la vida política; y por último, hace un llamado a la necesidad de crear

²⁴¹ Felipe Quispe es licenciado en historia por la UMSA, político y activista, fundador del Movimiento Indígena Tupac Katari y del Ejército Guerrillero Tupac Katari. Fue como secretario de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia que toma una actitud menos violenta.

²⁴² El *Manifiesto de Tiwanaku* fue leído el 30 de julio de 1973 ante los grupos aymara y quechua congregados en el Centro Arqueológico de *Tiwanaku*, y que fue firmado por la Unión Puma de Defensa Aymara, el Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink'a, el Centro Campesino Tupac Katari, la Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia y la Asociación Nacional de Profesores Campesinos. Los integrantes de estas organizaciones crecieron dentro de la Revolución Boliviana y lograron tener una visión crítica a los logros de ésta.

²⁴³ Primer Manifiesto de Tiwanaku. En: <http://marianabruce.blogspot.mx/2010/06/primer-manifiesto-de-tiwanaco-1973.html> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

auténticas organizaciones campesinas de identidad aymara y quechua, ya que estos pueblos no han pertenecido a ningún partido político.

De esta manera es como se ve y se verá que la presencia étnica, deviene de nuevos actores que se distinguen por su participación en las luchas sociales y políticas en la búsqueda de una reivindicación étnica y el reconocimiento como interlocutor frente al Estado. En el libro *Los ritmos del Pachakuti*, escrito por Raquel Gutiérrez²⁴⁴ la autora ubica el *Pachakuti* como el trastrocamiento de lo que hasta entonces había sido considerado como normal y cotidiano. La población fue partícipe de este cambio de paradigma a partir de la visibilización y el rechazo de los mecanismos de dominación política y social a la que eran sometidos.

Raquel Gutiérrez se apoya en el concepto de *Pachakuti* entendiéndolo como una vuelta/inversión de tiempo y de espacio, el cual hace referencia a un tiempo mítico de redención en el cual los oprimidos volverán a reinar. Así, la hipótesis principal de Raquel Gutiérrez defiende que el significado comunitario que tenía el *Pachakuti* se enredó con el discurso de izquierda sobre la toma de poder. Sobre el curso que ha tomado la reflexión aymara en cuanto a límites, perspectivas y caminos a seguir. El *Pachakuti* también se comprende como la alteración del adentro hacia afuera y supone la transformación de los modos de convivencia social. La autora entiende la noción de *Pachakuti* como:

[...] la ambición, el anhelo, la búsqueda de una inversión del orden fundamental de las cosas. Básicamente, como una inversión del orden político donde lo que estaba adentro, en las comunidades, como su lógica más íntima [...] ahora queda colocado como lo visible, lo válido, lo legítimo, “lo de afuera” y “arriba”: se trata pues de un trastrocamiento general del modo de convivir, no sólo de una modificación en quienes ejercen el gobierno o el mando.²⁴⁵

Durante los noventa se hace visible la vertiente radical del katarismo con “el *Mallku*”: Felipe Quispe, quien considera que de existir una nación boliviana, ésta estaría conformada por criollos y burgueses. El katarismo de Quispe hace un llamado a los aymara, quecha y demás

²⁴⁴ En este trabajo se narran los movimientos y levantamientos que se llevaron a cabo en distintas regiones de Bolivia entre el 2000 y el 2005 lo cuales marcan una ruptura con la hegemonía neoliberal; esta capacidad de organización de miles de hombres y mujeres da pauta a lo que la autora plantea como el concepto *alcance práctico de una lucha* que consiste en la fuerza material real, en la capacidad disruptiva, de permanecer y avanzar; y en las redes asociativas que puede mantener. Así mismo se plantea un *horizonte interior* que se entiende cómo lo que se hace y no se dice, entre lo que se dice y no se hace y en lo que se exhibe implícita o explícitamente; es decir la subjetividad colectiva se gesta durante los momentos de ruptura entre lo cotidiano y en los cuales se entre ven posibilidades comunes y se articulan como horizontes utópicos.

²⁴⁵ Raquel Gutiérrez. *Los ritmos del Pachakuti*. Textos rebeldes, La Paz, 2008. p. 129. Entrecorillado de la autora.

etnias indígenas para alcanzar la “Unión de las Naciones Socialistas del Qullasuyu”, promoviendo la lucha armada como único medio de liberación de los pueblos indígenas. El 14 de noviembre de 2000, con la finalidad de recordar los 219 años del descuartizamiento de Tupac Katari, Quispe funda un nuevo partido, el Movimiento Indígena Pachakuti (MIP), característico por su radicalismo en las demandas y el uso de la fuerza. El partido político permite “al Mallku” el uso de “dos brazos” uno democrático y otro “debajo del poncho” el primero trabajo por medio de las urnas y el segundo ejerciendo presión al gobierno a través de movilizaciones fuera del parlamento.

El MIP propone la creación de un Estado propio de aymaras, quechuas y pueblos indígenas del oriente, rechazando la propuesta del pluriculturalismo; propone la reconfiguración filosófica y económica de los valores del Qullasuyu y los principios del *ama sua, ama llulla y ama q'ella*. Así Felipe Quispe apela a la existencia de una “nación originaria” que ha sido oprimida y negada por los blancos. Quispe en sus discursos agrega el concepto de “nación qullasuyana” y que su bandera es la *Wiphala*. Para esta etapa, Felipe Quispe apuesta más por la lucha ideológica, sin dejar de lado algunos tintes de violencia. Posteriormente en los discursos del *Mallku* la “nación originaria” se extenderá a ser comprendida como la “nación tawantisuyana” ante el llamado de todos los pueblos indígenas del continente. Algunas de las interrogantes al presente discurso serían ¿Cuáles fueron los procesos de los aymara para constituirse en una comunidad imaginada? ¿Por qué el aymara adopta el concepto de nación siendo este, ajeno a las organizaciones propias del Tawantisuyu?

IV. LAS NUEVAS FORMAS DE ORGANIZACIÓN AYMARA Y LAS NUEVAS MANIFESTACIONES

La importancia de los sindicatos radica en su utilización como instrumentos políticos modernos aprovechado por los miembros de los pueblos originarios de Bolivia para organizarse en la búsqueda de sus intereses. La principal estructura sindical, que se puede mencionar al

respecto es la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB) la cual proclamó la independencia de los sindicatos frente al gobierno y una alianza entre campesinos y obreros. La CSUTCB, patente en la figura de Felipe Quispe, entre las principales demandas y denuncias que realiza “la más importante, y de un claro orden estructural, es la permanente situación de marginación y falta de representación de los indígenas en el Estado”.²⁴⁶ La elección de Felipe Quispe como secretario ejecutivo de la CSUTCB en 1998, permitió que el movimiento sindical retomara las banderas de la lucha indígena.

En Bolivia, para el año 2000, el 20% de la población de clase alta concentraban casi el 70% del total de ingresos; además la tasa de desempleo fue creciendo del 7,5% al 13% en el 2003 favoreciendo el crecimiento de la economía informal. Este modelo, que bien puede ser nombrado como neoliberal, entrará en crisis dando paso a una serie de rebeliones A partir de este año Felipe Quispe retoma el discurso de las dos Bolivias y decreta que la Bolivia que había permanecido oculta, haciendo referente a la “india”, apareció de repente. En este año, la CSUTCB convoca a una sublevación indígena-campesina, en contra de la explotación, la discriminación, la injusticia y la corrupción. En esta lucha, el pueblo aymara tomó un gran protagonismo, frente a otros sectores populares que también fueron partícipes de dicha sublevación

El argumento anterior fue expresado de manera colectiva con la presencia pública de los aymara que portaban la *Wiphala*, y sus símbolos emblemáticos y originarios de distinción y prestigio. Lo más importante que procura el movimiento aymara es el respeto de su autonomía, se habla de la reconstrucción de una nación aymara. Para ello, hombres y mujeres empezaron a recuperar y generar un sentido amplio de inclusión, de hermanamiento y auto reconocimiento horizontal; “ellos y nosotros” se volvieron palabras que explican la distinción y la organización del mundo, con lo cual se articularon posibilidades de comunicación y nuevas dinámicas de socialización.

El enfrentamiento de las dos fuerzas se presentó a modo de bloqueos de caminos en distintos puntos del país, organizados por la CSTUCB. Paralelamente, durante el mes de abril en Cochabamba estalló la Guerra del Agua, como respuesta a un contrato que privatizaba el servicio de suministro de agua, entre la empresa Aguas del Tunari, un consorcio de Bechtel y el presidente

²⁴⁶ Jesús González Pazos. *Bolivia La construcción de un país indígena*. Icaria Antrazyt, Barcelona, 2007. p. 107.

en turno: Hugo Banzer. Dicho movimiento estuvo a cargo de un grupo cívico denominado Coordinadora del Agua. En septiembre del mismo año se suscitaron nuevos bloqueos de caminos a cargo de campesinos en La Paz y productores de coca de Chapare, pero ahora con consignas más violentas y bélicas, durante este proceso Felipe Quispe, líder de los aymara en las movilizaciones del siglo XXI, desde noviembre de 2000, junto con otras autoridades y dirigentes indígenas decidieron crear el partido político Movimiento Indio Pachakuti (MIP), con la finalidad de tener un instrumento de carácter político.

El bloqueo de caminos y los levantamientos de los pueblos originarios de Bolivia muestran un sistema complejo: contienen otra percepción de tiempo-espacio²⁴⁷ y un significado diferente de las acciones colectivas. Con relación al pueblo aymara, ya se habló sobre su sistema de intercambio, que no está completamente subordinado al intercambio mercantil capitalista. Estos intercambios, que se generan entre aymara y distintas comunidades, están basados en la noción de equilibrio justo. Esta forma de organización social se ha mantenido en una constante tensión de confrontación y desconfianza con la figura del Estado boliviano que se ha mantenido ajeno y por encima de las comunidades rurales.

El gobierno mostró una mala actitud y lentitud durante las negociaciones con las comunidades que denunciaban 45 puntos en un Pacto Intersindical que confirmaba la influencia y prestigio que habían conseguido un conjunto de organizaciones sindicales. El pliego petitorio en sus 45 puntos se puede desglosar en tres líneas de trabajo: modificación de leyes, medidas de protección y bienestar, la temática de tierras, títulos y deudas y por último otros puntos varios. En general se puede apreciar una interesante y variada transformación política de Bolivia, un *Pachakuti*, donde se busca afianzar la autodeterminación, se procuran mejores condiciones de inclusión colectiva al Estado a través de los derechos sociales y limitar la decisión del Estado. Los parámetros de análisis y propuesta no pueden ser los estatales, sino los que proponen las comunidades a través de la autodeterminación. Un año después del primer bloqueo nacional de caminos se proclama el *Manifiesto de Achacachi* donde se denuncia y se hacen respetar los derechos milenarios a la autodeterminación de las naciones originarias. Además de cuestionar la propuesta integracionista del gobierno boliviano.

²⁴⁷ Tema que ya se trató anteriormente en la presente investigación.

Hasta el 2015 el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) era el principal grupo aymara-quechua que denunciaba las relaciones serviles que mantiene el Estado boliviano frente a países desarrollados como es el caso de Estados Unidos. El CONAMAQ está en contra de la aprobación de leyes y decretos que sólo están a favor de la privatización para el saqueo de los recursos naturales, La misión de este Consejo es la reconstrucción de los *ayllus*,²⁴⁸ *markas*²⁴⁹ y *syllus*,²⁵⁰ así como la restitución de las autoridades originales para fortalecer la capacidad representativa del CONAMAQ frente al Estado.

En enero de 2014 se presentó una intervención del gobierno boliviano a la casa sede del CONAMAQ ubicada en La Paz, de la cual fueron expulsados violentamente por lo que este Consejo “ha iniciado la resistencia, la resistencia al modelo extractivista y depredador, la resistencia a todos los intentos de violación de los derechos colectivos, la resistencia al exterminio de los pueblos indígenas, la resistencia al desarrollo capitalista y entreguista”.²⁵¹

Esta acción tomada por el gobierno ha llevado a la sociedad a generar una de las preguntas más importantes en estos tiempos: ¿por qué este gobierno que se proclama indígena está invadiendo y debilitando a una de las organizaciones indígenas más importantes de Bolivia? Verónica Ardanaz, mientras realizaba una jornada de capacitación por el derecho a la autonomía organizada por la Defensoría del Pueblo del Estado Plurinacional de Bolivia y la Organización Internacional del Trabajo (OIT), constató que el gobierno no está facilitando el cumplimiento de las autonomías indígenas originarias en el territorio.²⁵²

Verónica Ardanaz, poeta y escritora, realizó una entrevista exclusiva al *Tata* Walberto Baraona, Curaca Mayor de la Nación Qhara Qhara, de Chuquisaca y Potosí, a 29 días de vigilia en la sede del CONAMAQ. En esta entrevista Baraona declara que las oficinas les fueron entregadas por Evo Morales para el funcionamiento de la organización; sin embargo, cuando el

²⁴⁸ Forma de comunidad familiar extensa con descendencia común que trabaja en forma colectiva en un territorio de propiedad común.

²⁴⁹ En quechua significa pueblo o aldea.

²⁵⁰ Anteriormente se ha mencionado su significado de manera amplia, se entiende como región.

²⁵¹ Esta cita se encontraba en el Documento titulado “Nuevas oficinas del CONAMAQ” disponible en el sitio oficial <http://www.conamaqkullasuyu.org/> Sin embargo la página *web* ya no está disponible en la red. El fragmento, entonces fue obtenido del muro de Facebook que utiliza CONAMAQ como medio de comunicación. Véase: CONAMAQ, Organización comunitaria En: <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.529403170503137.1073741850.213884668721657&type=3> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

²⁵² *Cfr.* Verónica Ardanaz. “CONAMAQ; la dignidad originaria del pueblo boliviano ante el mundo”. En: <http://senaforo.net/2014/01/13/fob1816/> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018.)

CONAMAQ no apoya al gobierno, quien quiera que sea, por no ser sumisos, por no permitir que se hagan las leyes sin respetar a los pueblos indígenas, el gobierno se lanza contra ellos, los ataca y les manda grupos de choque, que en palabras del Tata, son sumisos al gobierno y parte de la organización sindical.

Desde el 2010 hemos dicho al gobierno que respete su mismo discurso cuando estaba haciendo campañas políticas para asumir como gobierno, entonces decía: “si me equivoco, díganme, entonces yo me voy a corregir”. Desde 2010 le hemos dicho: no violes la constitución política del estado, haremos el verdadero cambio. Desde ahí ha intentado dividir e intervenir (al CONAMAQ), hasta hoy hemos aguantado y seguimos aguantando. Ha invertido harta plata, mucho tiempo para intentar dividir al CONAMAQ, pero no le ha dado resultado, entonces, eso es lo que hace el gobierno.²⁵³

V. LA NUEVA CONSTITUCIÓN Y EL ESTADO PLURINACIONAL

Como se ha mencionado anteriormente, la identidad ha jugado un papel relevante al momento de reivindicarse política y económicamente, el Estado Boliviano no ha sabido manejar apropiadamente el complejo cultural que tiene en su territorio, es por ello que ante zonas altamente pobladas y centralizadas, en la mayor parte del país se mantiene una ausencia del Estado, lo que fomenta la creación y el reforzamiento de identidades locales por encima de una identidad nacional boliviana; aunque no en todas las regiones es así, en algunas se complementan, se articulan y en otras se confrontan; sin embargo, en la mayoría de los casos la identidad local ayuda al momento de autodefinirse.

Así como el mapuche lanza su propuesta de autonomía, el movimiento aymara pone sobre la mesa sus propias propuestas que van más encaminadas hacia la autodeterminación,²⁵⁴

²⁵³ Walberto Baraona. En: Verónica Ardanaz. “CONAMAQ; la dignidad originaria del pueblo boliviano ante el mundo” *Op. cit.*

²⁵⁴ De las distintas visiones andinas sobre la autonomía se pueden distinguir

-los integracionistas o autonomistas, que ven la autonomía como fin en sí mismo. (Fernando Huanacuni, Álvaro García Línara, Xavier Albó)

-los regionalistas, ven la autonomía regional como medio para transitar hacia una nueva sociedad comunitaria que sustituya al paradigma liberal. (Félix Patzi, Simón Yampara)

donde la elite intelectual indígena, apela por una preservación como pueblo y nación, se procura la indianización del aymara frente a la aculturación y rechazo de su identidad étnica; sin embargo, la mayoría de estas propuestas solo se conocen entre los círculos de la élite intelectual, sin llegar al grueso de la población indígena.

Con la instauración de políticas neoliberales en Bolivia durante el último gobierno de Víctor Paz Estenssoro²⁵⁵, aumentó la pobreza y la marginación de los pueblos originarios generando descontento y un despertar identitario, frente al nuevo panorama mundial; conllevando a una serie de luchas que procuran el reconocimiento multiétnico y pluricultural de este país, haciendo escuchar su propia voz. Reconocimientos que se verán reflejados en las reformas a la Constitución Política que incluyen por primera vez los derechos específicos de los pueblos originarios, pero no pasarán de quedar sólo en el papel y se seguirá viviendo bajo condiciones dictadas por una sociedad dominante; es por ello que las luchas de los pueblos originarios continuaron en pie. Además, la llegada de un vicepresidente aymara: Víctor Hugo Cárdenas, contribuyó a la elaboración de nuevas leyes en beneficio de los pueblos originarios y el reconocimiento de un Estado pluriétnico y multicultural.²⁵⁶ Además, con Evo Morales en la presidencia, la propuesta de inclusión de los pueblos originarios al Estado plurinacional boliviano ha ganado terreno por encima de retóricas etnonacionalistas.

Actualmente la Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia reconoce cuatro tipos de autonomía: la departamental, regional, municipal e indígena-originaria-campesina. Esta última consiste en el autogobierno como ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígena-originario-campesinos.²⁵⁷ La nueva constitución política reconoce la identidad, valores, lengua, costumbres, derechos sociales y económicos de los pueblos originarios que se encuentran en Bolivia; sin embargo, no es suficiente, pues muchas veces estas reformas se quedan únicamente en el plano discursivo. Otro cambio importante que presenta la

-los etnocentristas o indianistas, Rechazan la autonomía y postulan la autodeterminación india y establecimiento de un estado propio, independiente y soberano. (German Choquehuaca, Felipe Quispe)

-los globalistas, niegan tanto las autonomías como la autodeterminación y plantean la construcción de una nueva hegemonía aymara/indígena acorde a la modernidad y los procesos de la globalización. (Fernando Untoja, Waskari Ari, Ramiro Huanca)

²⁵⁵ La primera vez que subió al poder fue de 1952 a 1956, la segunda de 1960 a 1964 y su último gobierno comprendió de 1985 a 1989.

²⁵⁶ *Cfr.* Gaya Makarán. *Identidades Confrontadas. Op.Cit*, p. 150.

²⁵⁷ La Nueva Constitución, en el Art. 272, explica por autonomía la elección directa de sus autoridades por los ciudadanos, la administración de recursos económicos y el ejercicio de las facultades legislativas, reglamentarias, fiscalizadoras y ejecutivas, por los órganos de gobierno autónomo.

Nueva Constitución es el reconocimiento de las etnias como naciones, dando lugar a 36 naciones cada una con su respectiva lengua. A pesar de que pueden gozar de autonomía política, económica, jurídica, cultural y lingüística, no tienen derecho a la libre determinación fuera del Estado Boliviano. Es por ello que Víctor Hugo Cárdenas las ha llamado “naciones subordinadas”.

Para cerrar este capítulo se puede recapitular que las circunstancias de los pueblos originarios de Bolivia permiten ver una evolución a lo largo de los años en las demandas que exigen. Al igual que la gran mayoría de los pueblos de América Latina, las primeras manifestaciones buscan evidenciar la subordinación a la que han sido sometidos y reclaman al Estado alguna contribución con la cual retribuir la pobreza y la injusticia en la que han vivido; al mismo tiempo, se comienza a idealizar un pasado precolonial como un tiempo sin explotación, miseria y hambre. La segunda temática de las demandas, se presenta años después, está relacionada con conflictos territoriales, educación y salud donde se responsabiliza al gobierno de no actuar en estos rubros y de las consecuencias. Por último, se puede ver que en la actualidad siguen en pie las demandas socioculturales, pero, además, se ha agregado a la lista la autonomía, la libre determinación, los cuidados medio ambientales y el cumplimiento de instrumentos jurídicos internacionales. ¿Todas estas demandas serán retomadas y enunciadas a través de los medios digitales; creando y difundiendo una idea nueva sobre los pueblos originarios y sus organizaciones?

A lo largo del presente capítulo se ve como las organizaciones indígenas se formaron por la toma de conciencia étnica que obtiene la elite intelectual indígena, se muestra que trabajan para visibilizar el descontento que existe frente a la figura del Estado y sus políticas desarrollistas y a su vez procuran concientizar a la demás población de su condición; desde aquellos que interiorizaron los estigmas que les fueron impuestos llegando a una auto-denigración, hasta los que se replegaron hacia los espacios privados, viviendo en una resistencia pasiva. Todo esto con la intención de cuestionar las ideas dominantes y proponer nuevas alternativas con base a su propia cosmovisión.

El tema de la cosmovisión ya se trató ampliamente con anterioridad, lo cual ayuda a comprender todo el simbolismo que presentan las organizaciones indígenas para dar sentido a sus luchas actuales y la remembranza de sus héroes. Es así que Tupac Amaru I aparece como un noble que reclama legítima soberanía sobre el Tawantisyu y libera a sus seguidores de la

opresión colonial. Tupac Amaru II, por su parte, utilizó un lenguaje simbólico, que se manifestaba en el uso de instrumentos musicales tradicionales, en la recuperación y enarbolamiento de banderas, insignias y vestimentas incaicas y sobre todo el uso del apelativo “inca” pues este tenía implicaciones mesiánicas relacionadas con el mito de Inkarrí,²⁵⁸ presentándose así como el redentor y salvador con rasgos divinos. El inka reencarnado está íntimamente relacionado con la idea del Pachakuti (es la vuelta del tiempo y el espacio, el fin de una época y el inicio de otra.)

Entre Tupac Amaru II y Tupac Katari, el primero fue un quechua, de la nobleza indígena, contó con apoyo de los caciques e impuso autoridad sobre los caciques, poniéndolos o quitándolos a su conveniencia. El segundo, Tupac Katari es un aymara, pero no es de la nobleza, no tiene autoridad sobre caciques y mucho menos con apoyo de estos, por lo que tiene que buscar apoyo de comunidades locales y no sabe leer ni escribir. Recordemos que en general las fuerzas rebeldes, casi siempre estuvieron divididas entre los aymara y quechua.

Los nombres tienen por sí mismo un significado y *Willka* no es la excepción, pues al igual que *Katari*, tiene distintos significados sociales, rituales y políticos, que se ha convertido en un referente de poder, por lo que las personas que llevan este nombre están embestidas de una superioridad civil y militar. Con respecto al nombre aymara *Mallku*, significa “condor- espíritu de la montaña” y se les conoce como *mallku* a la autoridad de un *ayllu*. Es así que se comprenda porqué Felipe Quispe, quien es fuertemente etnocentrista, sea conocido como “el mallku”.

Con respecto a la organización de sindicatos: las relaciones y organizaciones políticas de los pueblos originarios se han modificado y acoplado con el paso del tiempo, combinando elementos tradicionales y modernos para ajustarse a las exigencias de hoy en día. Es así que estas organizaciones ya incursionan en el ciberespacio y lo han convertido en una trinchera más para su lucha.

²⁵⁸ Inkarrí es el personaje central de un mito andino. El mito narra la visión andina de la invasión y conquista española del Perú y plantea la esperanza en la reconstrucción del Tawantinsuyu. Inkarrí en la manifestación del Dios del mundo, quien a la llegada de los españoles es engañado y apresado por los españoles, después lo martirizaron y asesinaron dispersando sus miembros por las cuatro regiones del Tawantinsuyu y enterrando su cabeza en Cuzco. La parte final del mito cuenta que cuando la cabeza de Inkarrí se reúne con el resto del cuerpo, este volverá, derrotará a los españoles y reestablecerá el orden. En su momento se creyó que Inkarrí era Tupac Amaru I y vieron la resurrección de este personaje en Condorcanqui, llamándole Tupac Amaru

CAPÍTULO V

VOCES EN EL ESPACIO: PODER Y COMUNICACIÓN

Los capítulos anteriores sentaron las bases para entender la relación práctica que mantienen los movimientos sociales de las comunidades originarias con la intención de visibilizar la forma de poder ante la cual han estado en resistencia los pueblos originarios. Michel Foucault en su texto *El sujeto y el poder* dibuja perfectamente en un párrafo esa forma de poder de la que he venido hablando a lo largo de este trabajo:

Esta forma de poder emerge en nuestra vida cotidiana, categoriza al individuo, lo marca por su propia individualidad. Lo une a su propia identidad, le impone una ley de verdad que él tiene que reconocer y al mismo tiempo otros deben reconocer en él. Es una forma de poder que construye sujetos individuales. Hay dos significados de la palabra sujeto; sujeto a otro por control y dependencia y sujeto como constreñido a su propia identidad, a la conciencia y a su propio autoconocimiento.²⁵⁹

Por otra parte, para Anibal Quijano, el poder no se reduce sólo a las relaciones de producción, por lo que propone salir de la teoría eurocéntrica de las clases sociales, en tanto que el poder “es un malla de relaciones de explotación/dominación/conflicto que se configuran entre las gentes, en la disputa por el control del trabajo, de la naturaleza, del sexo, de la subjetividad y de la autoridad”.²⁶⁰ Así como el poder es ejercer acción sobre cosas para modificarlas, usarlas y destruirlas, es ejercer control sobre otras personas, el poder también es comunicar; al transferir información por medio del lenguaje o cualquier otro sistema simbólico se distinguen relaciones de poder.

Como ya se mencionó en capítulos anteriores cuando se habla de poblaciones originarias por lo general se tienen concepciones que se han ido implementando e imponiendo a través de distintos discursos y a lo largo de la historia. Se ha tratado de generalizar la idea de un pueblo originario cómo algo rural, atrasado y peyorativo. Sin embargo, a lo largo de esta investigación

²⁵⁹ Michel Foucault. “El sujeto y el poder” En: <http://www.omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/el-sujeto-y-el-poder.pdf> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018) p. 10.

²⁶⁰ Anibal Quijano. “Colonialidad del poder y clasificación social” En: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018) p. 368.

se ha llegado a ver que su situación social, cultural y económica en realidad es más compleja. Los pueblos originarios son cada vez más activos en esferas y herramientas del mundo occidental por eso esta tesis se ha centrado en el empleo de Internet, la cual ha sido utilizada para visibilizar la presencia política y cultural de los pueblos al resto del mundo, rompiendo con el estereotipo que se tiene de ellos como grupos humanos atrasados. Gaya Makaran en su libro *Identidades Confrontadas* comenta al respecto:

Además de la poesía, encontramos otras fuentes de expresión y difusión de la aymaridad, como las ya mencionadas literatura de testimonio y música moderna, programas de radio y televisión, prensa y en los últimos años, sobre todo Internet. De Hecho, existen varias páginas web dirigidas por activistas aymara que promueven la cultura, lengua e historia de la “nación aymara” entre otras: www.katari.org y www.aymara.org. [...] algunas de las notas que se publican en estas páginas [...] tienen el objetivo de promover la idea de autodeterminación y autoafirmación del pueblo aymara.²⁶¹

Internet permite transmitir casi todo tipo información. La Internet profunda (*Deep web*) es un claro ejemplo de todo el contenido cibernético y los sitios *web* que están fuera del alcance de los buscadores. Como herramienta de comunicación, Internet permite la autocomunicación “porque el emisor decide el mensaje de forma autónoma, designa a los posibles receptores y selecciona los mensajes de las redes de comunicación que quiere recuperar”.²⁶² Puede ser que esta característica particular permite superar el miedo que ejercen los gobiernos e instituciones/empresas para mitigar la acción por parte de la sociedad. Este tipo de prácticas permiten una relación horizontal donde no interfieren esas instituciones.

La ilusión de control, seguridad y libertad sobre la información que se comparte en Internet es una fuente de poder que se organiza en torno a redes de comunicación que han reprogramado los intereses y los valores dominantes por nuevos significados alternativos basados en la resistencia y el cambio social. Afirmo que es una ilusión porque no se puede ignorar el fenómeno de la censura y el espionaje por parte de instituciones y empresas que controlan y monopolizan la comunicación. El argumento principal de un Estado para el espionaje es salvaguardar la seguridad de los habitantes, justificando así la creación de divisiones de espionaje informático en los Servicios de Inteligencia.

²⁶¹ Gaya Makaran, *Identidades confrontadas. Conflictos identitarios en Bolivia*, México, UNAM - CIALC, 2012, p. 182.

²⁶² Manuel Castells. *Redes de indignación y esperanza*. Alianza editorial, Madrid, 2012. p.24.

El fenómeno de la censura no es exclusivo de los sitios en Internet, las organizaciones mapuche lo han sufrido en la prensa y el radio; al respecto en el caso chileno se puede mencionar el Art. 36 de la Ley General de Telecomunicaciones, el cual sanciona con cárcel, multas e incautación de equipos a las radios que transmitan información sin autorización de la SUBTEL. Este ejemplo expone un problema latente de casi todas las radios comunitarias: la nula o poca posibilidad de ejercer el derecho a la libertad de expresión. Cabe recordar que el Convenio 169 de la OIT, en el Art. 30 y la Declaración de los Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en el Art. 16, tratan sobre el derecho a la comunicación y la libre expresión.

Es preciso insistir en la pertinencia de la *antropofagia digital* y la *interculturalidad virtual* para enunciar la relación que se está gestando entre Internet y los pueblos originarios a través de las redes sociales de la *web*; ya que como se ha mencionado con anterioridad, conceptos como el *ethos* barroco, aculturación, hibridez y abigarramiento, me resultan insuficientes para dar luz a este fenómeno que he venido tratando en las páginas anteriores más adelante expondré algunos casos de los sitios *web* de los aymara y mapuche con la finalidad de ejemplificar los fenómenos de la *antropofagia digital* y la *interculturalidad virtual*.

Las Redes Sociales se han establecido como el medio de intercambio de bienes y servicios entre los miembros de distintas comunidades para garantizar su sobrevivencia. En el primer capítulo se trató ampliamente sobre el impacto de la tecnología en la sociedad, al grado de identificar distintas eras; si tomamos en cuenta que el nuevo escenario sociocultural se organiza en torno a la tecnología y la información, la autocomunicación permite liberarse de la prisión de ser un espectador pasivo para convertirse en un usuario interactivo que toma la *web* y la transforma para crear nuevas formas de relacionarse. Las Redes Sociales ahora están involucradas con una computadora conectada a Internet, se ha trasladado al ciberespacio y facilitan el intercambio de información.

Las Redes Sociales que se han creado en Internet no están determinadas a un espacio geográfico, barrio, grupo social o relaciones de parentesco, ni dependen de fronteras nacionales; sin embargo, tienen sus bases en la realidad social y cultural de las personas, en otras palabras, en ellas se reproducen los valores morales y ontológicos que se encuentran en las redes sociales tradicionales que pertenecen a un tiempo y espacio físico determinado. Desde los espacios

creados/tomados en la *World Wide Web*²⁶³ la sociedad ha empezado a actuar, los pueblos originarios han comenzado a crear lazos de comunicación entre ellos, para demandar sus derechos y su autonomía. Manuel Castells explica este fenómeno de la siguiente manera:

Las relaciones de poder están incorporadas en las instituciones de la sociedad y especialmente en el estado. Sin embargo [...] donde quiera que haya poder hay también contrapoder, que considero como la capacidad de los actores sociales para desafiar al poder incorporado en las instituciones de la sociedad con el objetivo de reclamar la representación de sus propios valores e intereses. [...] Por eso, la lucha de poder fundamental es la batalla por la construcción de significados en las mentes. [...] Comunicar es compartir significados mediante el intercambio de información. [...] La transformación continua de la tecnología de comunicación en la era digital extiende el alcance de los medios de comunicación a todos los ámbitos de la vida social en una red que es al mismo tiempo local y global, genérica y personal.²⁶⁴

El actual paradigma promueve la idea de una sociedad cuya característica distintiva es la creación de riqueza a partir del conocimiento y su globalización, esta sociedad es llamada Sociedad de la Información, y permite identificar a una sociedad caracterizada por su relación con la tecnología de la información pues de esta depende su calidad de vida, la perspectiva de cambio social y el desarrollo económico. Es decir, los estándares de vida, el mercado y el sistema educativo y laboral están influenciados por el avance e incremento de las TIC en un entorno global.

En el capítulo dos se describió el proceso de las revoluciones tecnológicas hasta llegar a aquella que se está sucediendo y ha generado nuevas dinámicas de interacción entre el quehacer del hombre y la tecnología, en el campo de los negocios, la educación y la comunicación se han dado cambios radicales con relación a los paradigmas anteriores: educación a distancia, noticias a nivel global, realidad aumentada, y la *web*, donde los usuarios no sólo son espectadores sino que también crean y participan de la red. Las Redes Sociales creadas en Internet tienen una serie de conexiones que traspasan los límites de las relaciones directas, como ya se explicó en el capítulo III al desarrollar la categoría *Interculturalidad virtual*.²⁶⁵

²⁶³ Red informática mundial

²⁶⁴ Manuel Castells. *Redes de indignación y esperanza*. Alianza editorial, Madrid, 2012. p. 22-23.

²⁶⁵ La *interculturalidad virtual* se comprende como el resultado de una red entre dos o más culturas enlazadas por medio de Internet, siendo ésta la herramienta que permite, a través de variadas plataformas, una comunicación directa entre dos o más culturas, resultando beneficiosas sobre todo para comunidades que físicamente han estado aisladas una de otras. Este tipo de interculturalidad ha permitido el reconocimiento por parte del estado y la lucha por la autonomía y el intercambio de conocimientos y experiencias entre pueblos y naciones.

La mayoría de personas que pertenecen a un pueblo originario y que hacen uso de la herramienta de comunicación más poderosa del mundo globalizado son aquellas que, principalmente, han tenido acceso a la Universidad y se han logrado conformar como una élite intelectual indígena que se dedica a estudiar, investigar y difundir lo que pasa en sus territorios. Así la *antropofagia digital*,²⁶⁶ se debe en principio al acercamiento que han tenido con los avances tecnológicos, ya sea por procesos de integración o adopción de estos elementos a sus comunidades.

El desarrollo de las redes de comunicación, el crecimiento de las redes de servicios, el aumento de satélites y el avance en la transmisión de datos permiten la exposición de la información y el fácil acceso a la misma se ha vuelto una de las características principales de la Red, permitiendo una mayor actividad por parte de los grupos originarios en plataformas interactivas como son sitios *web*, *blogs* y plataformas multimedia; que a su vez son complementadas por las redes sociales como *Facebook* y *Twitter* con la finalidad de aumentar las redes de comunicación entre las comunidades y los usuarios.

El cuerpo de la tesis se escribió con la intención de mostrar las razones que llevaron, tanto a aymara como mapuche, a construir los medios de comunicación que se muestran en el presente capítulo, exponer desde dónde se escribe, quién escribe, si es o no un miembro del pueblo. Así mismo a reconocer e identificar una reconstrucción identitaria de los medios de comunicación basada en simbolismos y costumbres validadas por las autoridades como estrategia política para la construcción de un proyecto nacional.

Al inicio de esta obra ya se mencionó que el uso de la *web* ha permitido que los pueblos originarios puedan posicionarse no sólo como actores locales sino alcanzar una esfera global. Esto se debe principalmente a las virtudes que tiene esta herramienta comunicacional, entre las que se mencionan el fácil acceso y la rapidez de transmisión de datos a nivel mundial. Estas cualidades han sido comprendidas y aprovechadas por los aymara y los mapuche, entre otra gran cantidad de pueblos, para crear Redes Sociales en un nuevo espacio-tiempo donde expresar sus

²⁶⁶ La categoría de *antropofagia digital*, que se propone en esta tesis, se planteó anteriormente como un proceso que realiza la élite intelectual indígena. La categoría que propongo consiste en una emancipación de esta herramienta de comunicación con relación a su uso hegemónico, donde se asimila, reconstruye, reestructura y resemantiza permitiendo un libre uso de esta tecnología que va más allá de lo cotidiano. Es así que la *antropofagia digital* permite una apropiación de Internet y una mejor participación tecnopolítica.

propuestas, demandas y discursos para con los suyos y los otros. A lo que surgen la siguiente interrogante: ¿Las Redes Sociales del Internet promueven el aprendizaje y la formación de un individuo autónomo y consciente, en otras palabras, influyen ontológicamente en la formación de un sujeto?

I. LAS PRIMERAS EXPERIENCIAS DE LOS MAPUCHE EN INTERNET

Las distintas organizaciones Mapuche que han existido han empezado a desarrollar practicas comunicacionales, han empezado a elaborar comunicados públicos, todos los comunicados públicos habidos y por haber de organizaciones pero los comunicados públicos parten de una respuesta comunicacional coyuntural, la gran mayoría de lo que nosotros informamos es coyuntural, la visión amplia de la comunicación de dar a conocer lo que ellos cultivan y porque lo cultivan, otro aspecto de los procesos de lucha, los comunicados públicos son para denunciar al gobierno, para llamar a una movilización por la libertad de tal persona, para pedir solidaridad con tal proyecto, es coyuntural dentro del activismo, pero hay otra intención de informar otras cosas que pasan en la comunidad en términos sociales, culturales, que pueden ser aspectos valiosos para fortalecer la lucha y la resistencia Mapuche.²⁶⁷

Las demandas que han establecido los mapuche, ya sean locales o regionales han sobrepasado el conflicto del reduccionismo, la desterritorialidad y la falta de reconocimiento de sus derechos. Aunado a esto, se puede considerar que la globalización ha generado una revalorización de lo local como un espacio de identidad; sin embargo también ha provocado un debilitamiento de la identidad con referencia a un Estado-nación, promovida por una industria cultural y los medios masivos de comunicación.²⁶⁸ De esta forma se puede apreciar como estos pueblos han potenciado su lucha al apelar a su cultura, su cosmovisión y rememorando las luchas y movimientos de resistencia de la colonia, lo cual se verá reflejado en el diseño y contenido de los sitios *web*.

El internet se popularizó masivamente acá en Chile a fines de los 90, en el 2000 comenzaron a aparecer sitios web, en el 97, 98. A nivel internacional en el año 97 Internet estaba sacando sus primeras publicaciones [...] La historia de Internet en los pueblos indígenas recién

²⁶⁷ Charla realizada con Sergio Millan. Santiago, Chile. 21 de diciembre, 2013.

²⁶⁸ Véase: Horkheimer y Adorno "La industria cultural" en *Dialéctica del iluminismo*.

se está comenzando a escribir hace unos 3 años a nivel internacional que es más masivo, a nivel internacional de las organizaciones y de ahí para de contar porque en las comunidades son los dirigentes nada más los que acceden a Internet, acá en Chile hay un poco más de acceso porque está masificado, en la escuela hay Internet para todos, la tecnología telefónica con acceso a Internet también está sumamente masificada. [...] Porque somos tan jóvenes tiene que ver con que el acceso a esa tecnología se masificó recientemente, la posibilidad de hacer páginas se logró en 2005, 2008 porque antes era muy difícil que una persona común y corriente subiera una información a Internet y esta circulara [...].²⁶⁹

La base de la comunicación mapuche se encuentra en el *Werken* y en el *mapudungun*. El *Werken* es generalmente el hijo del *Lonko*, entrenado para memorizar y repetir un mensaje, procurando repetir fielmente el tono de voz, los movimientos del *Lonko*.²⁷⁰ El *trawiin* se concibe como una asamblea a que son convocados los *Pu-Lonko* de las comunidades aledañas, para la toma de decisiones. Para el siglo XVIII, influencia de los conquistadores, se adoptó la comunicación epistolar principalmente para comunicarse con las autoridades del gobierno, institucionalizado la figura del escribano. El *Weken*, el *trawiin* y el escribano serán los principales medio de comunicación hasta el siglo XX. Al respecto Sergio Millan me comenta sobre la función del *Lonko* y el *Werken*:

Aquí hay una situación por ejemplo en el tema de las comunidades de organizaciones [...] ellos ya tienen una hebra para decir que su política comunicacional es que después de la asamblea van a hacer una declaración pública y esa es la que vale, es lo único; pero ese es otro punto: no sé si existirán en otros pueblos indígenas los Werkenes que son los voceros. Entonces cada Lonko y cada comunidad tiene su Werken y él es el comunicador, ese es el que habla, no sé si estará en otros pueblos indígenas pero acá es sumamente usada todavía por las comunidades más ancestrales y las nuevas comunidades han usado también la figura del Werken que es el comunicador, que en su tiempo era el traductor, el mensajero etc. pero acá es el Werken y eso todavía se usa, por ejemplo, los medios de comunicación dicen “que hable mi Werken” [...] Los Loncos, la cabeza de la comunidad, ellos no debieran de hablar ante otros, oficialmente el que debe de hablar es el Huerquen [porque] sabe hablar, tiene mayor información y va alentando la discusión pero las decisiones las toman las comunidades.²⁷¹

La otra parte de la base de la comunicación mapuche se encuentra en el *mapudungun*, en su lengua. Los ejemplos anteriores muestran que siempre hubo una comunicación intercultural entre los pueblos Mapuche a pesar de los accidentes geográficos y el aislamiento de algunas comunidades. Para el siglo XIX, el nuevo Estado chileno, a través de la prensa, los periódicos

²⁶⁹ Charla realizada con Sergio Millan. Santiago, Chile. 21 de diciembre, 2013.

²⁷⁰ La cabeza, el jefe de una comunidad mapuche.

²⁷¹ Charla realizada con Sergio Millan. Santiago, Chile. 21 de diciembre, 2013.

El Mercurio y *El Ferrocarril*, elaboraron una ideología ocupacional/anti-indigenista con la intención de justificar la invasión promoviendo la idea de un “indio” salvaje, ladrón e incorregible. *El Mercurio* se ha dedicado a criticar al mapuche, aun durante el conflicto forestal desatado en los años noventa.

El Mercurio y *El Austral* tienen gran dominio mediático en la Araucanía, pues forman parte de la Sociedad Periodística Araucanía S. A. que es dueña de todos los periódicos de la región del Bio Bio hasta Chiloé. *El Austral* se ha encargado de difundir una idea negativa sobre los mapuche. A través del uso de imágenes sobre violencia y fuego; así como los conceptos: terrorismo y guerra ha construido el famoso “conflicto mapuche” pues los indígenas, los violentos, no tienen derecho a voz. Sus movilizaciones son condenadas o invisibilizadas. Es ante esta situación de desigualdad que los grupos originarios comienzan a construir sus propios medios de comunicación. Alfredo Seguel comenta al respecto del tema:

Se ha visto la necesidad, principalmente porque en Chile existe un cerco informativo debido a los oligopolios que son empresas, empresarios, que utilizan los medios para exclusivamente fines comerciales. Muchos de los temas que hoy surgen dentro de la demanda y la protesta social mapuche, tienen que ver con los intereses estatales y muchos de ellos con intereses de sectores empresariales. Entonces, hay muchos temas que no están siendo difundidos y se genera censura, se genera montaje, discriminación y políticas conspirativas para poder generar una situación de ataque a los intereses colectivos del pueblo mapuche. Entonces, frente a ese escenario obviamente han surgido expresiones autónomas, independientes, de las comunicaciones, con un escenario sumamente adverso y que se ha dado tribuna principalmente desde esos espacios a la situación de los presos, de los conflictos territoriales, los procesos de recuperación de tierras, a los derechos lingüísticos y también con algunas propuestas que han venido surgiendo que tienen que ver con los temas de las economías propias, definiciones de desarrollos propios en distintos aspectos, desde decir -¡Oye! Si hay una Ley de Medios en Chile, bueno, que se reconozcan y salvaguarden los derechos de los pueblos indígenas en esa Ley de Medios- Hasta como es la definición de ciertos territorios donde las comunidades principalmente tienen que definir su prioridad, qué es lo que quieren en desarrollo, que no vengan agentes externos a definir o intervenir sobre espacios autónomos.²⁷²

Se dedicó el capítulo III a las luchas del pueblo mapuche, porque para hablar de sus medios de comunicación es menester conocer la historia de sus formas de organización políticas y sociales. Estos medios de comunicación surgieron como respuesta a la ignorancia y al racismo de la mayoría de la población y se sumaron a las formas tradicionales del *Weken*, el *trawiin* y el escribano para difundir el discurso mapuche que consistía en reafirmar sus principios y derechos,

²⁷² Charla realizada con Alfredo Seguel. Temuco, Chile. 06 de enero, 2014.

postular sus demandas y reivindicaciones y buscar un encuentro intercultural; es decir, procuraron instalar su propio relato y confrontar el discurso oficial a través de la apropiación y resignificación de elementos culturales ajenos.²⁷³

Una vez resignificada la herramienta se puede agregar un adjetivo: medios mapuche.²⁷⁴ Durante la década de los años veinte la Sociedad Caupolicán Esta organización marca el parteaguas de los movimientos sociales en Chile, es la primera organización que adquiere un perfil sociopolítico propuso hacer una radio nacional. La Unión Araucana tiene los antecedentes de crear una prensa mapuche al publicar numerosos artículos en el Diario Oficial. La Federación Araucana lanzó un boletín llamado *El Araucano*, y en 1983 es lanzado en Temuco el *La Voz del Arauco* por el Centro de Estudiantes Nehuentuayñ; en esa época el panfleto era lo más utilizado, sin embargo se debía ser cautelosos ante el riesgo latente de ser considerados terroristas.

Durante la dictadura distintas organizaciones emitían boletines y publicaciones, aun desde el exilio como fue el caso de *Amuleayñ* que se editó por primera vez en 1979 en Francia y tenía como función informar de las actividades de las organizaciones en Chile, de los Centros Culturales Mapuche y en segundo plano difundir documentos de organizaciones indígenas de otros países; y *El Huerrquen*, órgano oficial del Comité Exterior Mapuche que se publicaba en Bélgica y desapareció en 1984.

En 1989 la Corporación Mapuche Xeg-Xeg editó *El Toki*, un boletín que en aquellos años no sirvió de mucho ya que la mayoría de la población no sabía leer en español. En ese mismo año el Centro de Estudios y Documentación Mapuche *Liven* publicó la revista *Liven*, manejaba dos vertientes, una de corte político y la otra de aspectos históricos.²⁷⁵ Para 1990 el diario *Voz Mapuche Aukiñ* se vuelve la publicación oficial del Consejo de Todas las Tierras, procuraba sacar a la luz los problemas que vivía la sociedad mapuche, publicaba entrevistas a distintas autoridades territoriales, documentó el proceso de discusión de los derechos de los pueblos “indígenas” en la ONU. Este es uno de los primeros casos que recibió financiamiento de la ONG Fondo Mundial para la Naturaleza.

²⁷³ Véase *antropofagia digital* en el capítulo II de la presente investigación.

²⁷⁴ Para mayor referencia a las organizaciones que a continuación se mencionan. Véase capítulo III

²⁷⁵ En 1990, *Liven* será la primera organización mapuche en presentar una propuesta formal de autonomía.

Ante la represión y persecución que viven el Consejo de Todas las Tierras y la Coordinadora Arauco Malleco, la CAM, desde la clandestinidad, lanza el boletín *Weftun* con la finalidad de dar a conocer los planteamientos políticos y las experiencias en los procesos de recuperación y control de territorial. El boletín perseguía cuatro objetivos: contrarrestar la campaña comunicacional en contra de la CAM, encarar a las organizaciones mapuches que buscaban capitalizar las movilizaciones para pactar con la clase política, desenmascarar a otros grupos que intentan interpretar su lucha y finalmente ser un instrumento que contribuya en la construcción de un planteamiento político, ideológico, filosófico y espiritual propio.

Weftun tuvo una versión impresa y una edición electrónica en un sitio *web* de Internet, que se lanzó “oficialmente” en la Universidad Católica de Temuco; sin embargo la vigilancia e investigación del Ministerio Público llevó a cerrar el sitio y revelar que el servidor de la página se encontraba en la página personal de un estudiante de la Universidad de Concepción. La clandestinidad de la CAM obligó al *Weftun* a no poder tener los alcances y lectores deseados hasta que desapareció. Por último en el 2013 la CAM relanzó su página de Internet y hasta el día de hoy sigue en funcionamiento.

A inicios de la primera década del siglo XXI, en Santiago, un grupo de estudiantes mapuche editaron el boletín *Weichan* con una clara simpatía hacia la CAM. La Identidad Territorial Lafkenche, una de las organizaciones más reconocidas en la actualidad, ha tenido varias experiencias comunicacionales: una radio, una página *web*, programas radiales por Internet y un diario *Rakizum Lafkenche*. Al respecto, intelectuales y algunos especialistas de la comunicación se han interesado en el seguimiento de los medios de comunicación mapuche, en particular de los sitios *web*.

En la actualidad se pueden encontrar distintos artículos periodísticos, ya sea en papel o en formato digital, tal es el caso de una entrevista realizada a Jorge Calbucura por José Miguel Varas. En esta entrevista se pone de manifiesto que el uso de Internet por parte de la población mapuche es visto de manera negativa por empresarios madereros y como un proyecto subversivo a los ojos de políticos chilenos. Al respecto Jorge Calbucura,²⁷⁶ fundador del Proyecto de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, aclara su interés por hacer pública la información

²⁷⁶Jorge Calbucura es mapuche y sociólogo, vive en Swender y trabaja como investigador asociado en la Universidad de Uppsala.

respecto al tema mapuche desde una postura académica, por lo que no tiene que ser visto como un peligro para la unidad del país. El interés del tema mapuche surge para Calbucura viviendo fuera de su país, ya en el extranjero.²⁷⁷

en los años 70 estábamos demasiado absorbidos por la inquietud política y la verdad es que yo no entendía mucho de la cuestión mapuche. En 1976 salí al exilio, a Hungría, y se puede decir que fue allí, cuando empecé a estudiar, donde tomé conciencia de lo que llaman “la cuestión étnica” [...] En 1985 me fui a vivir a Suecia y desde 1988 trabajo en el Departamento de Sociología de la Universidad de Uppsala.²⁷⁸

Otro trabajo que se encontró, publicado en *La Tervera* bajo el título “Los intelectuales mapuches que apoyan al movimiento de autonomía”,²⁷⁹ hace mención de algunas personalidades que pueden ser entendidas como una élite intelectual mapuche que se dedica a estudiar, investigar y difundir lo que pasa en sus territorios; desde el extranjero, entre los cuales también se menciona a Calbucura. Se alude a José Mariman, master en Ciencias Sociales de la Universidad de Colorado y que desde aquel lugar se ha dedicado a escribir sobre la problemática de su pueblo, varios de sus trabajos se pueden encontrar en distintos sitios *web* mapuche. Por último, se hace mención a Reynaldo Mariqueo, el coordinador del “Enlace Mapuche Internacional Link” y que también tiene artículos en la Red. Estos intelectuales son eco de la voz mapuche en el mundo.

La antropóloga Carmen G. Godoy, en su artículo titulado “Sitios Mapuches en Internet: Reimaginando la Identidad” desde 1999 investigó sobre el tema y menciona que el aumento de la presencia de los indígenas, en particular de los mapuche, en los medios de comunicación se debe a los conflictos entre las comunidades y empresas forestales así como a los intereses particulares en la construcción de una represa en territorio pehuenche y el tratamiento distorsionado de los hechos noticiosos. Por ello, los mapuche se han adentrado al mundo de Internet: para generar un espacio donde puedan ser escuchados y comunicarse con otras comunidades.²⁸⁰

²⁷⁷ José Miguel Varas. “Calbucura, Voces Mapuches en Internet” Revista *Rocinante, arte cultura y sociedad*. Año III No. 15 Enero 2000. En: <http://www.mapuche.info/mapuint/rocinante000101.htm> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018)

²⁷⁸ Jorge Calbucura. Entrevista realizada por Miguel Varas. En Varas, José Miguel. *Op. cit.*

²⁷⁹ El-Narekh Lara. “Los intelectuales mapuches que apoyan al movimiento de autonomía” Periódico *La Tervera*. Santiago, 10 de agosto, 2000. En: <http://www.mapuche-nation.org/espanol/html/nosotros/ntcs-01.htm> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018)

²⁸⁰ *Cfr.* Carmen Godoy. *Op. cit.*

En el artículo Carmen Godoy pone de manifiesto la situación migratoria que ha sufrido este pueblo al interior y exterior de Chile, y que aun así han conservado una identidad propia. También señala la participación de población mapuche desde Europa, haciendo hincapié en el Comité Exterior Mapuche, que al día de hoy se llama Enlace Mapuche Internacional [<http://www.mapuche-nation.org/>]. En este artículo se analizan una serie de páginas *web* que en lo general pertenecen a alguna organización donde “nos entregan una imagen de lo que es ser mapuche, en tanto identidad cultural generada sobre un soporte completamente distinto a lo acostumbrado [...] proyectando esta imagen hacia un contexto muchísimo más amplio”.²⁸¹

La antropóloga afirma que el uso de esta herramienta permite crear un discurso para generar una imagen de cómo se desea ser visto por el otro, el no-mapuche, definiendo así, desde su propio conocimiento lo que es la cultura mapuche. Para demostrar esto, la autora toma como caso cuatro sitios mapuche partiendo de elementos en común como son el uso de la lengua, la información y las imágenes. En pocas palabras, de los resultados que lanzó el análisis se puede leer lo siguiente: “emergieron tres líneas de construcción de una imagen mapuche: la mirada interna de Comunicaciones Xeg-Xeg; la asistencialista-clásica de Fundación Rehue y la intelectual de Ñuke Mapu. Cada una representaría formas distintas de comprender la cultura mapuche, y de contextualizarla en la realidad chilena e internacional”.²⁸²

Otro ejemplo a mencionar son Rolf Foerster y Jorge Vergara quiénes contabilizan en su artículo “Algunas transformaciones de la política mapuche en la década de los noventa” 20 páginas *web* mapuche (entre las cuales 14 son de instituciones y 5 son personales). En su trabajo muestran que la función principal de estos sitios es apoyar un proceso reivindicatorio y dan cuenta de la apropiación que se ha dado con respecto a este nuevo medio de comunicación. En el artículo se muestra que Internet es, además de una herramienta reivindicativa, un espacio para hacer política virtual.²⁸³

Uno de los resultados de este trabajo es ubicar que las primeras páginas *web* mapuche surgen alrededor de 1997, entre las cuales cabe destacar a Ñuke Mapu y Fundación Rehue. De los elementos a mencionar del trabajo ya realizado por Foerster y Vergara en el 2001, son los

²⁸¹ *Ibidem.*

²⁸² *Ibidem.*

²⁸³ *Cfr.* Rolf Foerster y Jorge Vergara. *Op. cit.*

espacios territoriales donde nacen las organizaciones, entre lo cual resaltan la ciudades de Santiago y Temuco. Esto se explica porque en dichos espacios se encuentra la mayor concentración de población mapuche, el primer caso es el resultado de migrantes que han sido despojados de sus territorios y en el segundo, por ser una de las ciudades ubicada en lo que alguna vez fue el *Wallmapu*.

Del análisis que realizan Foerster y Vergara a los sitios *web*, considero pertinente traer a colación la estructura en común que han hecho notar, a partir de cinco puntos principales, de los cuales, el primero es la constante actualización de noticias, teniendo como fuente primaria la prensa electrónica nacional entre los que resaltan *El Mercurio* y *La Tercera*; el segundo es una línea de pensamiento que entiende la coyuntura política del momento. El tercer punto vislumbra que los artículos publicados en estos medios digitales muestran la situación política, social y cultural del mapuche y mayoritariamente son escritos por ellos mismos; cabe mencionar que algunos de estos artículos han sido traducidos del castellano al inglés, pero no al *mapudungun*. En el cuarto punto se muestra el uso de debates e informaciones referentes a temas contingentes; y por último, se rescata la presencia de imágenes como son fotografías o dibujos y diseños mapuche.

Estar en la red implica un conjunto de condiciones sociales y materiales que hacen factible permanecer en ella, pero también haber percibido la potencia comunicativa de este medio y como, a través de él, se puede conseguir una valoración más positiva de su pueblo y cultura tanto dentro como fuera del país.²⁸⁴

Un elemento que resaltan Foerster y Vergara es cómo las organizaciones mapuche que han gestionado movilizaciones en los años previos a 2001, no tienen sitios en Internet, entre las cuales se menciona al Consejo de Todas las Tierras y a la Coordinadora Arauco-Malleco.²⁸⁵ Para estos autores los sitios mapuche son canales donde fluye información sobre las actividades que realizan las organizaciones antes mencionadas, pero la información no es controlada por la fuente primaria.

Los sitios *web* mapuche se han convertido en un espacio de difusión y debate para los intelectuales de este pueblo, que de alguna manera no dejan de ser una élite; a través de Internet han logrado difundir sus ideas de manera autónoma. Sin embargo, en la actualidad existen una

²⁸⁴ *Ibidem*.

²⁸⁵ Sin embargo, en la actualidad, la CAM cuenta con un sitio propio: Weftun La voz oficial-CAM Coordinadora de comunidades mapuche en conflicto [<http://weftun.org/>].

serie de problemáticas con respecto a la brecha digital y que desde aquel momento ya eran evidentes, según dejan ver Foerster y Vergara, en principio, el uso del *mapudungun*, y posteriormente, el escaso nivel de penetración de Internet que tiene en la población mapuche, sobre todo en zonas no urbanas.²⁸⁶

La comunicación por Internet (así como la escrita) rompe con el proceso de ratificación semántica directa de la comunicación oral. La oralidad se concibe desde una perspectiva más personal, se marca una relación directa entre el símbolo y el significante; por lo que el significado de cada palabra, en determinadas situaciones, se complementa con las inflexiones verbales y los gestos físicos. Así la oralidad que permite una ratificación semántica directa se ha perdido.²⁸⁷ Tanto la prensa impresa como algunos sitios *web*, rompe con la oralidad; sin embargo, la radio tradicional, las radios digitales y los audiovisuales buscan conservar este lazo “la oralidad es un medio de comunicación que se va a seguir desarrollando en el mundo mapuche y la radio viene a potenciar ese medio de comunicación, que es lo tradicional”²⁸⁸.

Foerster y Vergara, citan a Nicolás Sternsdorff quien en su artículo “Mapuche. A case study of Mapuche Internet sites” para demostrar que el mapuche transmite al mundo una imagen idealizada de sí mismo a través de sus sitios *web*; principalmente se hace uso de las imágenes que muestran tipificaciones del pasado y no de la vida actual. Agregan que es muy poco lo que se puede enunciar de la vida urbana del mapuche, dejando relegado este tema sólo a una o dos páginas electrónicas que llevan esta temática.

II. ALGUNOS SITIOS WEB MAPUCHE

Para el análisis de los sitios *web*, me apoyaré en las charlas tenidas con miembros/voceros de las organizaciones indígenas y de los periódicos digitales. Revisaré algunas páginas de Internet,

²⁸⁶ Con respecto al porcentaje de penetración de Internet en el caso de Chile, véase el capítulo primero.

²⁸⁷ Cfr. Jack Goody. *Cultura escrita en sociedades tradicionales*, Barcelona. Gedisa, 1996.

²⁸⁸ Francisco Caquilpan. Presidente de la Corporación Mapuche *Xeg-Xeg*. Citado por Felipe Gutiérrez en: *Historia de los medios de comunicación mapuche*. [s/país de edición], Mapuexpress informativo-iwgia, [s/año de edición],

pues su contenido y su construcción visual serán la fuente principal de información que se recopilará, para tener un acercamiento a otras realidades culturales, será una especie de trabajo de campo cibernético, identificando a las comunidades en línea, observar la interacción y la participación (en caso de existir) de los miembros de la comunidad; determinar si los sitios *web* pueden ser clasificados y observar a los usuarios desde sus propias posturas. Como en los capítulos anteriores, espero encontrarme con una serie de similitudes y diferencias entre los aymara y los mapuche.

I

De los primeros sitios *web* Mapuche que comienzan a ocupar la Internet, se mencionan el “Centro de Comunicaciones Mapuche *Xeg Xeg*”, en una charla con Alfredo Seguel me comentó que el Centro desapareció posterior al terremoto del 2010 por los daños que sufrieron sus instalaciones y el equipo, no quedan muchos datos al respecto de este centro que tenía sede en Temuco. La página surgió de la Corporación *Xeg Xeg*, con sede en Temuco desde 1990. El nombre del Centro de Comunicaciones Mapuche es retomado de una leyenda que habla sobre un diluvio causado por la batalla entre dos fuerzas, donde *Xeg-Xeg* es la Fuerza del Bien.

Los orígenes de “Comunicación Mapuche *Xeg Xeg*”, se encuentran en el boletín *Toki*, nacido en 1989 en la región de Lumaco, boletín que permitió visibilizar uno de los principales problemas de la comunidad mapuche, no sabía leer en español ni en *mapudungun* lo que llevó a los miembros de la Corporación a capacitarse en el manejo de equipos de radios e hicieron un programa en su lengua materna que se transmitía semanalmente por Radio Ñielol, de Temuco, los temas variaban desde la historia, la cultura y la religión, hasta la Ley Indígena.

Al parecer en el sitio *web* se encontraban imágenes de los miembros del equipo que tenían el objetivo de promover la cultura y los derechos lingüísticos, económicos y sociopolíticos de los mapuche. Todo esto sin fines de lucro; y además consideraban que es necesario construir un medio de comunicación propio. Así lo deja ver Carmen Godoy al rescatar los siguientes extractos:

Calquilpan, uno de los encargados de la radio señalaba:

Como pueblo, necesitamos contar con instrumentos que nos permitan comunicarnos y que sean propios, para eso pretendemos a mediano o largo plazo obtener una infraestructura comunicacional adecuada, para hacerla funcionar. Tenemos como recurso nuestra experiencia y voluntad de mejorar.

Así como Armando Marileo, quien decía:

Yo soy Lonko Lafquenche, la idea que una autoridad tradicional esté aquí es poder adquirir conocimientos occidentales y transmitirlos de mejor forma a las comunidades, porque es más fácil establecer comunicación entre mapuche que entre no mapuche y mapuche (...) yo quiero dejar en claro que lo que estamos haciendo parte de una visión crítica hacia todo el sistema comunicacional winka. Ninguno de los medios de comunicación existentes a nivel regional y nacional aportan contenidos pertinentes o contribuyen a nuestras comunidades, y aunque lo quisieran si no se hace en mapudungun es difícil establecer un puente de comunicación entre culturas, en donde se nos respete.²⁸⁹

Las citas anteriores corresponden a la exposición y debate denominado “La experiencia de comunicación radial mapuche”, realizada por Francisco Calquilpan y Armando Marileo en el Seminario-Taller “Comunicación y Desarrollo Rural”, organizado por el Proyecto de Desarrollo Campesino (PRODECAM) y la Oficina Regional para América Latina, cuyos participantes fueron profesionales y técnicos de instituciones públicas y privadas de desarrollo rural de la novena región; publicado en 1994.

Nuestra apuesta era empoderarnos de los medios de comunicación. Fuimos la primera organización mapuche en hablar de eso, como un instrumento para reconocer nuestros derechos, autonomía, determinación. Nuestro proyecto último es construir una radio nacional, porque siempre nos ha faltado la capacidad orgánica y la claridad política. Para articular todas las radios que existen que, por lo demás, atraviesan por los mismos problemas que nosotros.²⁹⁰

Este fragmento muestra de manera clara y en voz mapuche, la necesidad de adquirir herramientas occidentales y utilizarlas en provecho de su propio pueblo. La antropóloga Carmen Godoy ubica la última actualización del sitio electrónico entre septiembre y noviembre de 1998, lo que me permite apreciar poco dinamismo en el sitio de *Xeg-Xeg*. Estas actualizaciones hacen mención de las problemáticas que se viven en el momento con la Empresa Nacional de

²⁸⁹ Las cursivas son de la autora y corresponden a la exposición y debate denominado “La experiencia de comunicación radial mapuche”, realizada por Francisco Caquilpán y Armando Marileo en el Seminario-Taller “Comunicación y Desarrollo Rural”, organizado por PRODECAM (Proyecto de Desarrollo Campesino) y FAO-ONU Oficina Regional para América Latina, cuyos participantes fueron profesionales y técnicos de instituciones públicas y privadas de desarrollo rural de la novena región. Publicado en Documento de Trabajo “Comunicación y Desarrollo Rural”, Edición a cargo de Sandra Huenchuán. PRODECAM, 1994. Citado en: Carmen Godoy. *Op. Cit.*

²⁹⁰ Francisco Caquilpan. Citado por Felipe Gutiérrez en: *We aukin zugu. Op. Cit.* p. 91.

Electricidad Sociedad Anónima (ENDESA), las madereras y la Corporación Nacional del Desarrollo Indígena (CONADI).²⁹¹

Sobre este sitio, encontré una declaración, dirigida a la opinión pública nacional e internacional, en la que rechazan categóricamente lo que algunos medios de comunicación habían publicado: la vinculación de la Corporación *Xeg Xeg* con movimientos de extrema izquierda. Este documento, tiene fecha de diciembre del 1997 y se encuentra firmado por Comunicaciones Mapuche *Xeg-Xeg*, Francisco Calquilpan y Armando Marileo. Este material pone de manifiesto las actividades que se realizan, como: fungir como un organismo interlocutor entre el mundo mapuche y el occidental. Por ello, también se oponen a ser considerados un nuevo grupo emergente en la esfera violentista nacional.²⁹²

II

En lo que respecta a “Fundación Rehue”, era una ONG, con sede en Amsterdam, fundada en 1990, la cual se enfocaba en el mejoramiento de las condiciones de vida del mapuche, así como la protección, promoción y defensa de su cultura e historia. El contenido del sitio estaba conformado por noticias de la problemática de la época, principalmente el conflicto en Ralco, también se encontraban noticias de la prensa, declaraciones, documentos, boletines de la CONADI e informes sobre eventos, encuentros y foros. Todo el material antes mencionado estaba disponible en español, inglés y holandés.

El sitio *web* “Fundación Rehue” ya tampoco se encuentra disponible y sus últimos rastros aparecen fechados en el 2008, las acciones que realizaba “Fundación Rehue” estaban dirigidas hacia el mundo occidental, procuraban crear una concientización y sensibilidad sobre los valores del pueblo mapuche en la construcción de una sociedad más justa, fraterna y en armonía con la naturaleza. Las fotografías que aparecían en el sitio mostraban, en palabras de Carmen Godoy, una “imagen -tradicional- de los mapuches: en sus ceremonias, vestidos con sus trajes -típicos-, sobre un caballo, el juego del palín, una ruca, vendiendo sus productos, preparándose para la

²⁹¹ Véase el capítulo III para más referentes.

²⁹² *Cfr.* Declaración de Comunicaciones Mapuche *Xeg-Xeg*. Diciembre de 1997. En: <http://www.mapuche.info/lumaco/xeg971209.htm> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018)

danza, pero sin decir [cuál] ni en [qué] contexto”.²⁹³ Al respecto de este sitio, tengo la teoría de que “Fundación Rehue” pudiera servir de antecedente a “Fundación Mapuche-FOLIL” ya que al digitar la primera en distintos buscadores, aparecen enlaces hacia la segunda, la cual se tratará más adelante.

III

Al parecer, Comunicaciones Mapuche *Xeg-Xeg* y Fundación Rehue, fueron de los primeros de este tipo en Internet, y que en la actualidad ya no se encuentran en funcionamiento; situación contraria pasa con el “Enlace Mapuche International Link” [<http://www.mapuchederation.org/>] que nace de la Organización Mapuche International Link (MIL),²⁹⁴ el 11 de mayo de 1996. Esta página, que muestra un menú con las opciones de lengua en inglés, español, alemán y francés; está a cargo de gente mapuche radicada en Inglaterra y que en su momento pertenecía al Consejo Inter-regional Mapuche (CIM) con sede en Temuco. El objetivo principal de este sitio *web* radica en promover el desarrollo social, económico y político de su pueblo.



Figura. 5. Fragmento de la página de inicio del sitio Mapuche International Link.

En la página de inicio (Fig. 5) se puede leer que el objetivo del sitio es destacar la situación actual del pueblo mapuche y proveer información sobre su cultura y sus luchas. Otro de los objetivos más importantes es el uso de las comunicaciones para informar, a nivel internacional,

²⁹³ Carmen Godoy. *Op. cit.*

²⁹⁴ Esta organización reemplazó al Comité Exterior Mapuche (CEM) que desde 1978 venía trabajando de manera internacional, con base en Bristol.

sobre las culturas indígenas, no limitándose únicamente al pueblo mapuche, para desarrollar contactos y obtener apoyo de organizaciones europeas a través de la *interculturalidad virtual*. Carmen Godoy resalta que este sitio es el único “donde se hace mención al uso de la tecnología comunicacional moderna como nexo con la comunidad internacional”.²⁹⁵ Es claro que este sitio busca comunicar y dar cuenta de la situación que vive el mapuche y los demás pueblos a la comunidad no mapuche y no indígena a un alcance mayor, procurando abarcar distintas lenguas.

El sitio hace mención a la pertenencia del Pueblo Mapuche como miembro de la Organización de Naciones y Pueblos no representados (UNPO).²⁹⁶ La información de la página está organizada según el siguiente listado: noticias, documentos, medio ambiente, campañas y eventos. La mayoría de los archivos de las dos primeras secciones buscan informar sobre los procesos de huelga de hambre de los presos políticos, la violencia e injusticia que vive el pueblo mapuche frente al Estado visto como un enemigo interno; se comparten las declaraciones de los *PuLonko* sobre los daños y las afectaciones que sufren en sus comunidades por la introducción de mineras y forestales.

IV

La página *web* “Ñuke Mapu”²⁹⁷ [<http://mapuche.info.scorpionshops.com/>] es un centro de documentación que data de 1996 y empezó a funcionar en la red desde 1997. Es un espacio creado por Jorge Calbucura, dedicado a la información académica y a la investigación en Suecia. Hoy en día es una publicación independiente que se encuentra disponible en sueco, inglés, castellano y alemán. Entre las principales actividades de este Centro está dar un servicio de prensa alternativa, un espacio de foro y un medio de difusión a la producción intelectual de investigadores, académicos y estudiantes mapuche, que no han tenido la oportunidad de dar a conocer su trabajo en los medios nacionales chilenos. Entre los materiales que se encuentran en este espacio *web* están noticias, artículos, distintos tipos de documentos de carácter cultural,

²⁹⁵*Ibidem*.

²⁹⁶La UNPO es una organización de carácter internacional, miembro de la ONU, fundada en 1991 en la Haya y conformadas por población indígena, minorías de territorios no soberanos y ocupados.

²⁹⁷En el año 2000, cambian su nombre de “Proyecto de Documentación Nuke Mapu” a “Centro de documentación Ñuke Mapu”

histórico y literario. Este trabajo lo hace Calbucura al darse cuenta de lo difícil que es tener acceso a información respecto al tema mapuche.



Figura 6. Encabezado de la portada del sitio *Ñuke Mapu*.

Las imágenes que aparecen en la portada (fig.6) corresponden a cuatro símbolos de gran importancia para la cultura mapuche: el *kultrín*, el *nimín*, la *machi* y el *lonko*.²⁹⁸ Para el año 2000, este sitio ya contaba con 50 mil visitas y desde su fundación es un espacio donde las Organizaciones Mapuche pueden publicar de manera inmediata sus comunicados. Al igual que el sitio anterior busca informar sobre la problemática mapuche al exterior haciendo uso de distintas lenguas, también guarda una similitud con “Mapuche International Link” al funcionar como un centro de documentación que compila opiniones, artículos y libros digitales sobre la cuestión mapuche. Ambos sitios contienen noticias de la prensa local chilena así como noticias relacionadas con la situación de la salud de los presos políticos y la difusión de declaraciones de algunas organizaciones.

V

A excepción del “Centro de Comunicaciones *Xeg-Xeg*”, los espacios *web* que se han mencionado surgen desde Europa, y “Fundación Mapuche-FOLIL” [<http://www.mapuche.nl/>] no es la excepción. Ésta, tiene su origen el 17 de marzo de 2000, cuando un grupo de refugiados

²⁹⁸ El *kultrín* es la representación simbólica de la cosmovisión mapuche; el *lonko* (cabeza) es la figura más importante, el líder de una comunidad; la *machi* es la persona encargada de mantener la conexión y la armonía entre la gente y la tierra; por último, el *nimín* también es una representación simbólica del cosmos, esta figura coincide con el simbolismo de la *chakana* de los aymara, es la cruz andina.

políticos mapuche llegan a Holanda, a causa de la persecución que sufrían por parte de la dictadura militar de Pinochet, se hacen la misión de informar en Europa sobre la situación sociopolítica de los mapuche y de apoyar moral, material y financieramente a las organizaciones mapuche de Chile. La *web* se encuentra disponible en español, inglés y holandés, además de que la presentación también se encuentra disponible en francés.

El contenido de “Mapuche-FOLIL” está compuesto por un diccionario castellano-*mapudungun*, una guía para aprender esta lengua en formato PDF, que puede ser descargado libremente; además promueve/propone un alfabeto que refleja fielmente las características fonológicas, pretendiendo ser el más sencillos de todos. En la sección “quienes somos” deja en claro que acepta donaciones económicas para continuar con sus trabajos de voluntariado y apoyar a las familias de los presos políticos. Una de las notas que más llamó mi atención (fig. 7) muestra una de las campañas realizadas por esta *web* en demanda de la Ley de Derechos Lingüísticos, promoviendo el uso del *mapudungun* en la plataforma de *Twitter*.

➔ **Tuitear en el Mapuzugun**



Mural de Pintor Mapuche: Eduardo Rapiman

En el marco del Twitter Storm Mapuche del 21 de febrero 2014. Todos usar hashtag: **#DiaLenguasIndigenas**
FRASES: ESPAÑOL – MAPUZUGUN (GRAFEMARIO RANGILEO)

Demandamos LEY DE DERECHOS LINGÜÍSTICOS para todos los Pueblos Originarios de Chile:
Mvley tukugeal Parlamanto mew ti LEY DE DERECHOS LINGÜÍSTICOS kejualu anvmapuce kewoh Chile mu
#DiaLenguasIndigenas

Por el reconocimiento de las lenguas originarias de Chile como lenguas nacionales y oficiales en sus territorios.
Mvley mi vytuafiel anvmapuce ñi kewoh Nacional Kewoh ka Oficial Kewoh iñ mapu mew #DiaLenguasIndigenas

Demandamos la creación del instituto de las lenguas indígenas de Chile que se encargue de una nueva política de lenguas que incluya las originarias.
Zewmayaymi Instituto Nacional de Lenguas Indígenas kvzawal wñiōtuweftuam Anvn Mapuche ñi Kewoh
#DiaLenguasIndigenas

Figura 7. Fragmento tomado de un artículo del sitio “Mapuche-FOLIL”

En la ventana principal se pueden encontrar una serie de artículos divididos por idioma. Este es uno de los principales sitios que se mantiene en una constante actualización de

información; sin embargo, la última nota publicada “Operación Huracán: peritaje confirma que pruebas fueron manipuladas” tuvo gran interés en mi persona, ya que la nota original fue tomada del periódico digital El Mostrador; sin embargo, cambiaron la imagen que utilizaron para ilustrar el artículo. Al realizar una investigación más detallada sobre este fenómeno la nota de El Mostrador publicó una fotografía a color que muestra a dos individuos des espalda adultos portando el uniforme de carabineros, no permitiendo ver el rostro de estos, tampoco ilustra alguna actividad, función o espacio determinado. Por el contrario, la imagen utilizada por “Mapuche-FOLIL” muestra a Héctor Llaitul, actual líder de la CAM, descendiendo de un vehículo, con las manos esposadas y custodiado por la Policía de fuerzas especiales de Chile (fig. 8 y 9). Personalmente opino que la fotografía utilizada por El Mostrador no refleja la situación real del pueblo Mapuche.



Figuras 8 y 9. A la izquierda, imagen del periódico digital El Mostrador, aparecen dos policías. A la derecha imagen del sitio Mapuche-FOLIL. Ambas para el mismo artículo “Operación Huracán”

Se ha venido mencionando que la creación de diversos sitios mapuche en Internet no es un fenómeno exclusivo de Europa. Alrededor del año 2000, este fenómeno también se da en Chile y Argentina; empero, me limitaré sólo a algunas de las principales páginas o blogs que han aparecido en Chile. La siguiente, es una lista de algunos sitios que han desaparecido de la *web*, sin dejar rastro alguno de lo que les pasó:

- Net Mapu [<http://www.mapuche.cl>]
- Coordinadora de hogares de estudiantes mapuche

[<http://www.nodo50.org/estudiantesmapuche>]

- Organización territorial de Chol Chol [<http://www.wajontu.da.ru>]
- Kilapan [<http://www.kilapan.entodaspares.net>]

VI

A continuación, mencionaré algunos sitios creados desde el continente americano, que se mantienen vigentes, aunque no todos presentan actualizaciones constantes o de manera periódica. Algunos de estos sitios nacieron por la demanda de organizaciones mapuche, otros siguen una lógica periodística. Comenzaré con el sitio de “Mapuexpress, informativo mapuche” [<http://mapuexpress.org/>] donde poder conocer sus instalaciones en el edificio de la calle Vergara 24, en Santiago, Chile. Esa ocasión fui recibido por Sergio Millan, sucesor de Alfredo Seguel. Se ha consolidado como el medio mapuche por excelencia en tratar la problemática mapuche en Chile y Argentina. En la charla con Sergio Millan, se habló un poco sobre la necesidad de validar la comunicación como algo propio.

[...] nosotros lo sentimos como Mapuexpress, de alguna forma los que hemos sido perseverantes en el proceso de comunicación y hemos tratado de validar la comunicación como algo propio, yo creo que cada vez tenemos mayor nivel de reconocimiento, un mayor nivel de valoración, quizá que eso pueda ser paso previo a un empoderamiento real de los pueblos Mapuche a los medios de comunicación, pero eso ha sido súper difícil, yo creo que ya hemos logrado perdurar.

[...]En el caso de nosotros, no conozco en Chile a diferencia de otros países donde hay medios dedicados a temas indígenas, pero que están administrados por gente no indígena, yo no conozco aquí en Chile, hay medios Mapuche con los que tenemos diferencias políticas, de edición pero es gente Mapuche que representan otras visiones de los Mapuche, el Mapuche Time tiene otra visión empresarial por dar un ejemplo pero son Mapuches ellos y dentro de las diferencias yo no les puedo desconocer su calidad Mapuche y la gente los reconoce a ellos como Mapuche independientemente que yo los considere mucho más de derecha [...]

Yo creo que lo que nos hace ser medios Mapuche es tener el objetivo en torno a que somos medios militantes también, la diversidad, humildemente creo que somos el medio más grande, con más presencia, a nivel internet con mayor continuidad, tenemos cierta masividad dentro de lo masivo que hay en internet, creo que no hay medios que sean el fruto de algún sector, alguna organización Mapuche pero si hay distintos medios que escriben a distintas visiones o formas de lucha, de resistencia Mapuche

[...]hay quizá dentro de lo atomizado que es la comunicación Mapuche hay otros medios que reflejan la diversidad Mapuche y lo que nos hace ser medios Mapuche, [...] nosotros nos definimos así [un medio mapuche] y nuestros 13 años de vida y cada vez que hemos tenido la oportunidad de vincularnos y de aportar en alguna instancia, alguna organización, alguna comunidad Mapuche siempre hemos tenido reconocimiento por nuestro trabajo, a nivel personal, nunca hemos tenido una comunidad como tal, ha habido personas Mapuche o sectores que nos han criticado, que han cuestionado nuestro trabajo, han cuestionado nuestra visión política pero no ha habido nunca ni siquiera vía correo electrónico un mensaje que desconozca nuestra calidad de medio Mapuche, a pesar de no estar adscrito a ninguna comunidad, a ninguna organización, y eso tiene que ver más que nada con nuestro trabajo y con la perseverancia del mismo, no hacemos comunicación cada 3 meses, somos perseverantes y eso explica también el nivel de impacto y masividad que hemos tenido.²⁹⁹

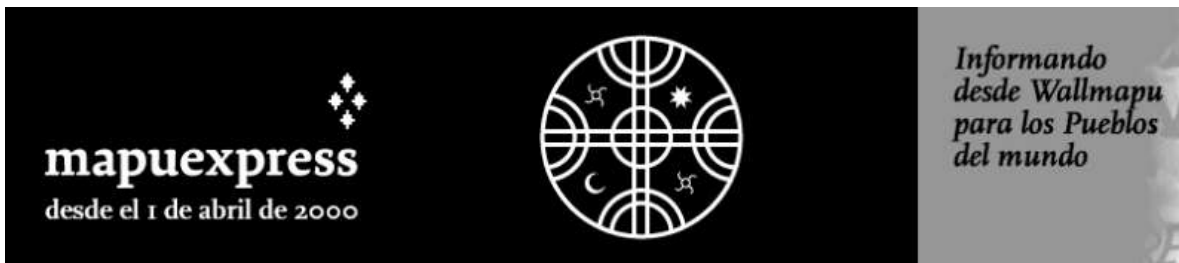


Figura 10. Portada de Mapuexpress.

Este espacio se creó en 1999 a petición de la CONAPEUMAN para informar de sus actividades, la cual estaba encargada de analizar la labor asistencialista de la CONADI, no obstante, para el año 2000, Alfredo Seguel decide independizar Mapuexpress y con apoyo de “Fundación Mapuche-FOLLIL” [<http://www.mapuche.nl/>] ha creado su propio dominio en la Red. Al igual que sus antecesoras, ésta surge de la necesidad de hacerse escuchar y apelan al derecho a la información y a la comunicación. Al respecto comenta:

Estábamos en "Instancias Orgánicas". En la mayoría de todas las expresiones de comunicación social mapuche que han usado la plataforma de internet, han sido impulsadas por personas que han estado vinculadas a estancias orgánicas, ya sea comunitarias u organizacionales. Y dentro de eso, han sido personas que también han asumido niveles de activismo por temas de derechos, por ejemplo, la experiencia de Adkimun comunicaciones surge en algún momento del Consejo Todas las Tierras, así como del pueblo en general, porque obviamente hay muchas más interpretaciones con respecto a eso. O también, por ejemplo, Werquén surge desde una

²⁹⁹ Charla realizada con Sergio Millan. Santiago, Chile. 21 de diciembre, 2013.

expresión de la Coordinadora Arauco-Malleco. Hay páginas que son más organizaciones, como la de Meli Wixan Mapu, Wixan Mapu también surge de una organización que es Konapewman y también, después, vinculada a la Coordinación de Identidades Territoriales Mapuche.³⁰⁰

El trabajo que realiza Mapuexpress, además de ser de carácter activista, es autónomo, autogestivo y voluntario. Este sitio procura dar una mirada distinta y propia a lo que sucede, en sus inicios trabajaba de manera lenta en HTML y con servidores y programas gratuitos. En el 2002, la página obtiene mayor valoración y reconocimiento, a la par decide conformarse como un Colectivo Editorial. Este medio procura la utilización de boletines informativos que se envían periódicamente a correos electrónicos con previa solicitud y cuenta con una radio digital y enlaces que permiten difundir las noticias de/para distintas organizaciones mapuche.

Este medio de información ha tomado en cuenta la necesidad de la población por mantenerse informada, es por ello que Mapuexpress, a través de la Red de Medios de Medios de Comunicación, contribuye a ampliar la comunicación a lugares distantes donde no llega la señal de Internet. La red de comunicación que ha construido Mapuexpress, va más allá del sitio *web*. Comenzó con la idea de transmitir un programa de radio propio, desde Santiago, que se transmitiera semanalmente, la propuesta era “subir” los archivos de audio a la *web* y enviarlo a otras estaciones de radio amigas para que sean retransmitidos y la información puede “bajar” a otros medios tradicionales permitiendo un mayor alcance. Así lo reconoce Sergio Millan:

Nosotros, por ejemplo ahora, tenemos el problema [...] de que necesitamos llegar a las comunidades directamente, porque llegan a los dirigentes, acceden con información pero las comunidades no tienen la práctica de usar internet todos los días, excepto el sector más joven.³⁰¹

Cuando conocí a Alfredo Seguel observé los resultados de la peculiaridad red de comunicación que tienen, durante el primer mes de estadía en Temuco, no lograba contactar con ninguna asociación de comunicación que venía rastreando, sólo podía hablar con algunos profesores, varios me decían -busca a Seguel de Mapuexpress. Estaba pensando irme a Santiago en el último mes para continuar allá la investigación. Decidí en esos días relajarme un poco, dejar que las cosas siguieran su curso.

En mi estadía conocí a un joven mapuche. Logré identificar que los mapuche son muy desconfiados de toda persona ajena a su comunidad, a tal grado que este joven me interrogó

³⁰⁰ Charla realizada con Alfredo Seguel. Temuco, Chile. 06 de enero, 2014.

³⁰¹ Charla realizada con Sergio Millan. Santiago, Chile. 21 de diciembre, 2013.

sobre el motivo de mi estadía en Chile, el porqué de mi tema de investigación; después de desahogarme y contarle lo mal que había empezado mi investigación preguntó si tapujos: ¿eres un paco?³⁰² Después de esa charla ocasionalmente nos encontrábamos en eventos culturales, principalmente organizados por alguna universidad para fomento de la cultura mapuche: festivales teatrales, muestras de cine, etc. El encontrarnos casualmente en este tipo de actividades e ir acercándome cada vez más a su círculo; pero, sobre todo, empezar a salir a alguna peña o bar fue el gran salto para que me invitara a alguna feria mapuche; y a distintas actividades mapuche organizadas ya no necesariamente por la universidad de la Frontera o la Católica; en el proceso me presentó a con amigos suyos, algunos mapuche, otros no. Siempre eran las mismas preguntas.

Tardé varias semanas en lograr tener su confianza, hasta que me presentó con una colaboradora de Mapuexpress. Muy desconfiada, me pidió permanecer en el anonimato y que la plática no fuera grabada, a los 2 días de la charla recibo una llamada de ella y me invita a asistir a un *Nütram* (conversatorio) en contra de una hidroeléctrica, me comentó que iría a cubrir la nota; me dio la dirección del punto de encuentro y la hora. Cuando llegué a la casa me abrió la puerta un hombre de rostro amable y el cabello algo canoso, con una sonrisa me dice –Hola, pásale. Me llamo Alfredo. Ante la confusa situación que todo ello representaba para mí sólo pude preguntar –¿Alfredo? ¿Alfredo Seguel de Mapuexpress? Afirmó con la cabeza; a continuación, me presenté y sólo respondió –Ya había escuchado de ti.

VII

El periódico “Azkintuwe” es una agencia mapuche de noticias, la cual procura desarrollar un periodismo desde la mirada mapuche. Nace el 12 de octubre de 2003, titulando a su primer número *Welu Petu Mongeleiñ* (Todavía estamos vivos), sus antecedentes se encuentran en el Colectivo Lientur. Surge con la idea de trabajar desde una línea periodística con reportajes y hasta notas deportivas; es decir un contenido más amplio. Una de las actividades más importantes que realiza “Azkintuwe”, es la capacitación en temas de comunicación y

³⁰² “Paco” es la manera coloquial en la nombran a los Policias.

mejoramiento del acceso de las comunidades indígenas y organizaciones sociales a los medios masivos de prensa.

Azkintuwe como lugar hace referencia a donde viven los espíritus, también se entiende como la parte más alta de un cerro, pero como persona indica al que está atento, al que mira. El director responsable de este proyecto es Pedro Cayuqueo Millaqueo, un mapuche que estudió leyes en la Universidad Católica de Temuco y periodismo en la Universidad de la Frontera, fue representante de la Coordinadora Arauco Malleco (CAM) ante la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas y miembro fundador del Partido Político Wallmapuwen.

“Azkintuwe” comenzó con un periódico impreso, después de siete años, la intensidad de trabajo fue disminuyendo, hasta dejar de imprimir publicaciones en el 2013. El periódico es miembro de la Agencia Internacional de Prensa Indígena,³⁰³ Con respecto al sitio *web*, tenía su propio dominio [<http://www.azkintuwe.org>] hasta el 2011, este contaba con una plataforma propia de un periódico digital que permite una cómoda y fácil navegación entre los reportajes, entrevistas, opiniones, videos y la edición impresa del periódico. Las noticias eran en su mayoría sobre las problemáticas mapuche, desde las huelgas de hambre que realizan los presos políticos de la cárcel de Angól, pasando por las últimas declaraciones realizadas por Francisco Huenchumilla, el intendente de la Araucanía.

Durante la última etapa de publicaciones impresas, el periódico se autofinanció gracias a la introducción de suplementos entre los cuales resaltan *Koyon*, una revista sobre comics y artes gráficas con temática de la cultura mapuche (Fig. 11). *Yekintun*, centrado en obras audiovisuales (Fig. 12), *AZDomingo*, consistía en un reportaje de ocho páginas sobre una sola temática (Fig. 13) y *Zapilkan*, que se centró en la revitalización del *mapudungun* (Fig. 14). Además, Pedro Cayuqueo se ha logrado posicionar como uno de los principales periodistas mapuche en Chile, deviniendo en la aceptación de una comunicación mapuche.

³⁰³ La Agencia Internacional de Prensa Indígena (AIPIN) surge en 1993, cuando un grupo de periodistas y comunicadores indígenas de distintos países, entre los que se encuentran México, Colombia, Perú y Chile se reúnen en la ciudad de México con el fin de crear un vínculo de comunicación de/entre los pueblos indígenas.



Figura 11, 12, 13 y 14. Portadas de los suplementos: *Koyon* núm. 2, *Yekintun* núm. 1, *AZ Domingo* núm. 1 y *Zapilkan* núm. 5.

En el 2011, comienza a utilizar el servidor Issuu, el cual es un servicio en línea que permite visualizar material digitalizado de libros, revistas, documentos, periódicos o cualquier otro medio impreso. Issuu permite tener una cuenta básica sin costo alguno o pagar por una cuenta sin publicidad hasta manejar las estadísticas de las visitas [<https://issuu.com/azkintuwe>]. El sitio, actualmente presenta poco dinamismo, como mínimo se actualiza cada dos meses (Fig. 15) con 69 publicaciones y 41 seguidores; sin embargo “Azkintuwe” se mantiene muy activo a través de las redes sociales de *Facebook*, con más de 66mil seguidores, en *Twitter* con casi 8mil *tweets* y más de 25mil seguidores.



Azkintuwe N°29
by Periodico Azkintuwe
Published 3 months ago



Azkintuwe N°39
by Periodico Azkintuwe
Published 5 months ago

Figura 15. Ejemplo de enlace a las publicaciones de Periódico Azkintuwe.

Es probable que la disminución de actividades se debiera al naciente proyecto “Mapuche Times” de 2011. El proyecto de “Mapuche Times, el periódico intercultural” surge como una propuesta para tratar temas de emprendimiento turístico, educación y salud intercultural pero no tuvo la misma fuerza que “Azkintuwe”, pues su sitio *web* [<https://issuu.com/mapuchetimes>] no ha tenido actividad desde el 2013 y solo cuenta con 6 publicaciones y 12 seguidores.

El periódico sirvió [...] como forma de promoción del trabajo de gobierno de Sebastián Piñera [...] Nunca como en *Mapuche Times*, el gobierno y sectores empresariales han tenido la posibilidad de validarse a través de un medio mapuche. [...] “El vaso medio lleno” que quiere mostrar *Mapuche Times* [...] ha sido ampliamente criticado por organizaciones mapuche, tanto por su proyecto político, como por su cercanía con el gobierno.³⁰⁴

A diferencia de “Mapuche Times” la mayoría de los medios no tiene nexos con el Estado, principalmente porque lo consideran represor y como un enemigo, por eso los comunicadores trabajan de manera autónoma y sin esperar que se garantice su derecho a la comunicación, lo que muchas veces deviene en el principal problema de los medios: la falta de financiamiento, por lo que voltean la mirada a organizaciones no gubernamentales y a fondos concursables en busca de recursos económicos.

VIII

Meli Wixan Mapu es una de las asociaciones más importantes para el movimiento mapuche. Esta asociación surge con la idea de crear una biblioteca pero se terminó constituyendo como una videoteca, la cual lleva el nombre de Julio Wentekura, uno de los dirigentes de la asociación, que fue preso por participar en los trabajos de recuperación de los territorios en conflicto y asesinado en la cárcel el 24 de septiembre de 2004, La Asociación *Meli Wixan Mapu* crea ciclos de cine, en su sede, al aire libre y en el cine Alameda, con la finalidad de difundir el material que tienen; con la llegada del DVD fue más fácil copiar y circular el material.

Durante mi estancia en Santiago tuve la ocasión de visitar su sede en la calle de Andes 2647 en Santiago de Chile. Aunque no pasé del recibidor, gracias a mis contactos, fui recibido

³⁰⁴ Felipe Gutiérrez. *We ankiñ zugu. Op. Cit.* p. 76 y 77. Cursivas y entrecorridos del autor.

por el colaborador Raúl Cariñe, quien me comentó que ya no dan entrevistas a estudiantes ni investigadores, están cansados de ser vistos como un objeto de estudio, están cansados de que los *winkas* llegados toman la información que quieren y se van; agregó que de menos debería traer una copia del material creado para poder enriquecer la discusión sobre el tema. Las palabras de Raúl son una constante entre varios de los comunicólogos y colaboradores de distintos medios con los que pude dialogar.

La desconfianza que tienen los colaboradores de la Asociación *Meli Wixan Mapu*, no es gratuita, el equipo está conformado por activistas mediáticos que en el 2006 fueron agredidos por un grupo de hombres armados, que bajo el pretexto de una redada por drogas, se llevaron computadoras, el equipo transmisor de radio, cámaras fotográficas y de video que nunca fueron devueltos, la intención de este medio de comunicación tiene sus bases en construir, crear y rescatar la cultura e identidad mapuche en los espacios urbanos. Al respecto Raúl comenta:

En la dirección que apuntamos nosotros en el tema de la comunicación tiene que ver más con el enfoque de la lucha reivindicativa de nuestro pueblo, en ese sentido es todo el trabajo y nuestro aporte ha sido en dirección a eso: en las movilizaciones de denuncia, en las movilizaciones de apoyo a los hermanos que están en huelga de hambre, es ese tipo de registro que hacemos y el trabajo comunicacional que desarrollamos, eso es nuestra página web. Tenemos información permanente todo el tiempo, compartimos información a los demás medios indígenas mapuche porque también tenemos esa relación directa con comunidades porque otros medios no lo tienen en el sentido de que toman información de otros espacios, nosotros tenemos comunicación directa o viajamos directamente, para nosotros también ese tipo de comunicación o de información es más política.

Nosotros decidimos como mapuches cual es el esfuerzo que vamos a realizar, somos una organización pequeña [...] coordinamos todo nuestro esfuerzo, nuestras acciones de movilizaciones y hasta talleres de idiomas o cosmovisión cuando es posible hacerlo [...] Tenemos más de 20 años de experiencia en distintos espacios y aportes que hemos realizado [...] todos nuestros proyectos los sacamos a la luz pública y los desarrollamos y después vamos evaluando también como resolver y si no resulta bien dejamos de hacerlo y potenciamos otros proyectos. La línea de comunicación que desarrollamos nosotros es esa: es difundir los trabajos que estamos realizando, también el trabajo que realizan las comunidades con las cuales tenemos alianza y también más que nada algunas cosas de creación; por ejemplo, el tema de tener una biblioteca que tiene el nombre de una integrante que fue asesinada en la cárcel [...] y es un espacio en que teníamos mucho material.

Lo poco que ha quedado, lo que hemos recuperado, es lo que tenemos en la página web [...] lo más fácil es prender un computador y ver películas ahí, lo que tratamos de hacer ahora es darle contenido a ese espacio, explicar un poco el contexto del porqué existe esos registros, que son más que nada fotografías de un momento, estuvieron documentadas desde

1998 y nos remite a la realidad o al contexto de lo que está sucediendo hoy día con el movimiento mapuche.³⁰⁵

La charla con Raúl, dentro de las instalaciones me permitió ratificar una afirmación constante entre los distintos grupos que trabajan en la *web*: la necesidad de comunicar la situación de injusticia en la que viven y organizar apoyos para las comunidades y para los presos políticos.

Yo creo que somos el segundo espacio comunicacional en la web, los primeros que fueron fue Mapuexpress, después fuimos nosotros porque vimos un espacio que potencialmente nos podía aportar mucho, no teníamos idea de YouTube en ese tiempo, [...] antes también las denuncias eran en un papelito, no existía tan masificado el tema del Internet, ese material lo tenemos guardado en físico en unos casilleros, pero lo que se pudo transcribir en su momento está registrado en la página web, [...] en el 2000 nos surgió la primera experiencia con el tema de la página web y desde ahí nos hemos mantenido y hemos ido tratando de actualizar estos sistemas porque son complejos también, no es algo que manejamos tan bien, el desarrollar una página web, el tema del soporte y todo, Afortunadamente hemos durado y perdurado más que otros medios comunicacionales [...] que han surgido en su momento y hoy día han desaparecido.

[...] nosotros ya queremos transformar nuevamente nuestra página web, incluir el tema de videos, potenciar un espacio para escribir, lamentablemente el tema virtual es una gran elemento que también no permite, mucha gente te apoya, pero es virtual entonces en las comunidades clave no hay acceso, se desconoce la experiencia de lucha que estamos haciendo, la gente está en otro mundo tal vez mucho más superficial, también se puede difundir más rápido ciertos materiales y se masifica, cuando hay denuncias se masifica rápidamente afortunadamente; pero en el plan de la solidaridad, del compromiso real es lo que nosotros hemos visto que ha estado en decadencia [...] por eso tenemos que tratar de aportar de esa manera también.³⁰⁶

Con forme se extiende la plática Raúl Cariñe va tomando un poco más de confianza y me comienza a narrar la experiencia que vivieron los colaboradores de *Meli Wixan Mapu* al integrarse a Internet. Por otro lado, deja muy en claro que la creación de las páginas *web*, el mantenimiento y selección del contenido de las mismas, no los ha hecho olvidar las formas tradicionales de comunicación, así como el trabajo y el apoyo directo a las comunidades. Cabe resaltar que este punto también es una constante en el trabajo de distintas organizaciones comunicacionales.

[En el 98, 99] eral la necesidad de comunicar, hoy día eso está superado, ahora existen muchas alternativas, este aparato [haciendo señas al aire refiriéndose a Internet] te ayuda a superar que mandas la información, antes no existía ni siquiera un computador en aquellos años, cualquier movimiento se va adaptando a las nuevas tecnologías en pro de utilizarlas como una

³⁰⁵ Charla realizada con Raúl Cariñe. Santiago de Chile. 21 de diciembre, 2013.

³⁰⁶ Charla realizada con Raúl Cariñe. Santiago de Chile. 21 de diciembre, 2013.

herramienta. [...] Nos fuimos desarrollando en todo lo que se fue dando, la mayoría eran estudiantes ocupando las universidades, las bibliotecas, anotando lo que se podía y lo que se requería en ese momento. En aquellos años eran fotografías que se conseguían de distintos medios gráficos, había imágenes que eran muy reutilizadas porque no existían los medios.

[...] No somos expertos en comunicación como para poder hacer tan formal la página como quisiéramos todavía, tenemos que consultar, esa voluntad no es siempre rápida como quisiéramos todavía porque tiene que ver con los tiempos individuales. Queremos hacer mejoras a la página, pero lo que importa es que sirve como archivo por si alguien quiere recurrir a alguna información de algún momento en un tema específico. Solamente pocas personas [trabajan en la página subiendo información] por el tema de que tenemos que tomar resguardo, porque somos una organización política, tenemos enemigos como el Estado que nos podría “hackear” la página o simplemente malas intenciones y por eso tratamos de reducir el equipo que genera la información y la recopila. Por ejemplo, los contactos directos desde comunidades son personas específicas de la organización que mayormente participan en la directiva porque es el grado de responsabilidad que le damos. Cuando nosotros generamos documentos y todos usamos lo que es la asamblea, lo discutimos y los subimos, es algo colectivo; colectivizamos lo que es el pensar de la organización, lo planteamos y lo difundimos cuando es necesario, pero hay otras cosas que son directamente relacionadas que no todos manejan esa información.

Hoy, afortunadamente existen los medios y hasta la persona que presencia algo saca la fotografía o se adjunta el video, pero en aquellos tiempos la carencia era más que nada tecnológica, afortunadamente en Chile se ha superado es bastante, yo veo que en otros países todavía está carente [...] y afortunadamente por el tema del mismo mercado y el sistema económico hoy día [la tecnología] es asequible. De hecho tenemos una cámaras de video muy antiguas que conseguíamos o nos regalaba pero hoy en día ya no son vigentes, la calidad de imagen, la capacidad de registro es distinta, hoy en día hemos ido adaptándonos, es complejo también porque adquirir elementos siendo una organización autogestionada tampoco es algo tan fácil, [...] si tuviéramos una cámara de cine estaríamos haciendo miles de películas respecto al tema mapuche; pero no tenemos esa capacidad, entonces lo que hacemos es que nos limitamos en lo que se nos permite dentro del material que tenemos.

[...] Claro, en las páginas web, hoy día, lo virtual ayuda mucho, el tema de Facebook, Twitter, YouTube y todas las otras plataformas que existen. Así que nosotros debemos de continuar trabajando en esa área, pero también lo que es “calle” todavía lo seguimos haciendo y eso no podemos dejar de hacer porque qué pasa si algún día colapsa el sistema de Internet, ojalá fuera así. Nosotros todavía tenemos los pies en la calle y podemos seguir trabajando porque nuestras capacidades no las hemos perdido, entonces eso es importante porque si en algún momento sucede algo, nosotros tenemos la capacidad de actuar rápidamente [...] Así que el tema de la comunicación, el tema de los espacios virtuales nos ha permitido mucho acercar a otros pueblos, a los trabajos; pero también esa relación tenemos que hacerla más palpable, yo no puedo apoyar a un pueblo desde la distancia [...] es más efectivo nuestro apoyo físico.³⁰⁷

³⁰⁷ Charla realizada con Raúl Cariñe. Santiago de Chile. 21 de diciembre, 2013.



Video Invitación a participar en la Marcha Por la Resistencia Mapuche
5 de octubre de 2015, por Comisión de Comunicaciones

MARCHA POR LA RESISTENCIA MAPUCHE
23 de septiembre de 2015, por Comisión de Comunicaciones

CENA BAILABLE PRO FONDOS MARCHA POR LA RESISTENCIA MAPUCHE
21 de septiembre de 2015, por Comisión de Comunicaciones

Figura 16. Listado de actividades del año 2015. Tomado del sitio *Meli Wixan Mapu*.

El sitio *web* de *Meli Wixan Mapu* [<http://meli.mapuches.org/>] se encuentra dividido por pestañas. En la primera se encuentran publicitadas las distintas actividades (Fig. 16) que realizan para la captación de recursos que van desde dinero para el autofinanciamiento, el apoyo a los presos políticos mapuche y hasta útiles escolares; también se anuncian los puntos de encuentro para la realización de marchas y otras actividades culturales. En la sección de comunicados, se enlistan de manera cronológica los comunicados de su organización, así como de otras comunidades u organizaciones. En la sección de descarga, se puede obtener libremente distintos videos y documentales sobre la cultura, los presos políticos y el conflicto territorial. En la presentación del sitio *web* se puede leer:

Hemos decidido hacer esta página web, porque queremos exteriorizar y difundir más las actividades que concretamos aquí en Santiago. Utilizamos internet como una herramienta contra el cerco informativo que se posa sobre las demandas mapuche. Así muchos hermanos nos pueden contactar y saber cuál es nuestro rol en la urbanidad; muchos hermanos pueden enterarse, pese a la distancia, de que en la capital del estado opresor chileno, también hay voces que se levantan.

Sabemos que los consorcios periodísticos responden a los intereses del empresariado, el mismo pequeño grupo (muy poderosos por cierto) que explota actualmente el Wallmapu (territorio mapuche) y que, por lo tanto, cualquier noticia referente a un pueblo o un movimiento que cuestiona firmemente el sistema económico y que lucha por su derechos políticos y territoriales, debe ser omitida o relegada a un segundo plano.³⁰⁸

³⁰⁸ Fragmento de la presentación del sitio *Meli Wixan Mapu*, En: <http://meli.mapuches.org/spip.php?rubrique9> [Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018].

Anteriormente se mencionó que los medios de comunicación se han inclinado por el uso del Internet ante la censura, el constante rechazo por parte del Estado y las dificultades de ejercer su derecho a la comunicación; esto se debe a la Ley N°20.433 que crea los servicios de radiodifusión y limita el alcance de radios indígenas a una comunidad o a un grupo determinado de comunas, así mismo sólo organizaciones legalmente reconocidas, según la Ley N°19.253, pueden ser titulares de concesiones radiales. Por último, la Ley General de Telecomunicaciones establece que las radios de pueblos indígenas sólo pueden tener como objetivo potenciar las identidades culturales de los pueblos y su lengua.

IX

Con el acceso a concesiones televisivas sucede lo mismo. Al respecto, durante la discusión sobre la Ley de Televisión Digital la Coordinadora Latinoamericana de Chile y Comunicación de los pueblos indígenas³⁰⁹ (CLACPI) declara:

Para los pueblos indígenas la TV Digital y la transformación cultural representa una amenaza y, al mismo tiempo, una oportunidad. La TV Digital, sin medidas de resguardo, constituirá una amenaza si persisten las relaciones de subordinación, en que nuestras sociedades se verán expuestas como nunca antes al acoso cultural y lingüístico de la sociedad mayoritaria. La TV Digital, al mismo tiempo es una oportunidad para el pluralismo cultural en la TV, y de ese modo se cumplen las obligaciones estatales de garantizar el pluralismo ético.³¹⁰

Las experiencias de audiovisuales surgen en la década de los ochenta, con productos realizados en talleres y algunos proyectos de recuperación cultural. Para la década de los noventa, durante la lucha del Estado contra los mapuche terroristas, en las comunidades se vuelven necesarias las cámaras para informar y denunciar la represión que sufrían. De esos primeros registros nacen los documentales. En este sentido son notorios los aportes que realiza “Adkimvn Cine y Comunicación Mapuche” [<http://adkimvn.wordpress.com>]

Este proyecto surge entre 2003 y 2004 con la intención/necesidad de articular los distintos grupos de comunicación y comunicadores en una la Red de Comunicadores Mapuche

³⁰⁹ CLACPI se autoreconoce como un observatorio del derecho a la comunicación de los pueblos indígenas, es una plataforma de documentación y seguimiento de hechos, políticas públicas, legislaciones y procesos relativos al Derecho de los Pueblos Indígenas a la Comunicación y otros conexos.

³¹⁰ Proyecto de la Ley sobre TV Digital y Derechos de los Pueblos Indígenas. Citado en *Ibid.* p. 105 y 106.

a través de la creación de equipos de comunicación en distintos territorios. En la charla realizada con Gerardo Berrocal comenta al respecto de “Adkimvn”

Como comunicador individual, pero también como parte de Adkimun, respondo a la lógica política mapuche, de la recuperación territorial y del fortalecimiento de la autoridad propia mapuche y de la organización propia mapuche, de la espiritualidad y la cultura. Esa es la línea de trabajo que tenemos nosotros como Adkimun y no es una cuestión de cursos o de ideas, sino que es una cuestión que hacemos en la práctica. De hecho, hemos trabajado poco la idea y hemos trabajado más la práctica porque la idea la hemos ido construyendo a través del trabajo práctico en una comunidad en el territorio, [...] empezamos a trabajar en los territorios, tal vez con poca claridad de lo que estábamos haciendo, pero con la convicción de que teníamos que hacer un trabajo propio mapuche desde la comunidad. Y desde ahí empezamos a construir la idea de lo que iba a ser comunicación dentro de la lógica mapuche, utilizando las propias formas de comunicación, estando dentro de los propios procesos locales, y no desde el discurso empezamos a construir la idea de comunicación.³¹¹

Esta página responde a la lógica y necesidad de su pueblo originario, la cual consiste en la recuperación territorial, el fortalecimiento de la autoridad y las organizaciones propias su cultura; trabaja a través de lo audiovisual realizando documentales, sinopsis, reportajes, *spots* y otros tipos de videos. Gerardo Berrocal comenta sobre la intención del uso de la imagen y la palabra:

La imagen se refleja justamente cuando se utilizan esas propias formas de comunicación [...] en el relato mapuche en mapudungun, en ese mapudungun que te refleja el conocimiento propio mapuche que viene desde generaciones muy antiguas. [Expresa] a través de un portador de ese conocimiento, que está frente a la cámara y que finalmente se refleja a través de esa imagen y que esas imágenes se puedan compartir a nivel territorial mapuche pero también a nivel de otros territorios tanto indígenas como no indígenas, o sea, también la sociedad chilena tiene que entender desde la perspectiva mapuche cómo se ve la propia realidad mapuche, eso es lo que se quiere lograr.

[...] nosotros no nos basamos en la estética del cine, o en un guion preestablecido sino que nos manejamos a través de la investigación que se hace en terreno, "investigación" [entre comillas] porque finalmente es lo que se hace [...] con los mayores de la comunidad, con los [jóvenes]. No necesariamente tiene siempre que ser una persona mayor, por ejemplo, hicimos un documental con la gente de [audio inaudible] la mayor parte que sale hablando es gente joven, ellos son los que están liderando el proceso político, son los que han caído presos, son los que han sido procesados por leyes antiterroristas, son los que están recuperando el territorio, pero no por eso quiero decir que no tengan el conocimiento propio mapuche, ellos están en eso justamente porque tienen el conocimiento mapuche y la convicción de que recuperar el territorio es recuperar también las propias formas de vida mapuche, ellos [...] la están recuperando no

³¹¹ Charla realizada con Gerardo Berrocal. Temuco, Chile. 06 de enero de 2014.

solamente para tener un par de hectáreas más. Ellos como familia o como comunidad, están haciéndolo porque es el aporte que están haciendo a la restructuración de Wallmapu, para la reconstrucción o la recuperación del territorio Wallmapu. Y esa es una definición política pero que como te decía antes, no está aparte del proceso de la cultura y la espiritualidad: está basada en la práctica de la propia espiritualidad y la cultura mapuche. No plantea una cuestión folklórica, sino que plantea un plan de vida, como una forma de vida donde pueden recuperar la tranquilidad y el equilibrio de la forma de vida mapuche.³¹²

Gerardo Berrocal concibió la idea de “Adkimvun” con la intención de darle un espacio a los sectores más marginados, que no tienen voz en los grandes medios de comunicación. Para ello tiene un método muy particular, lo primero es respetar la estructura de organización de la comunidad, se contacta con las autoridades tradicionales, las cuales designarán un grupo de trabajo para realizar el documental, los cuales comenzarán por tomar un taller para adquirir los conocimientos necesarios en la elaboración de guiones, entrevistas y el manejo de equipo para pasar a la segunda etapa que consiste en la producción y en la investigación participativa, en esta parte se decide que temas abordar y quien hablará; posteriormente se relaja la etapa del registro, donde se evita la voz en *off* porque se considera la participación de un colaborador externo.



Figura 16. Portada de Adkimvn Cine y Comunicación Mapuche.

A estos procesos le siguen la incorporación de material secundario (fotos, documentos, etc.) la posproducción y por último la validación. El último paso es uno de los que más llamaron mi atención, pues el documental terminado se presenta primeramente a la comunidad, donde de manera general debe darse el visto bueno. Este método alude al *Nütram*, un espacio de

³¹² Charla realizada con Gerardo Berrocal. Temuco, Chile. 06 de enero de 2014.

conversación que se realiza en las comunidades donde los ancianos educan y transmiten su sabiduría a los más jóvenes.

La página *web*, “Adkimvn Cine y Comunicación Mapuche” se apoya en un sistema de gestión de contenido llamado *WordPress*, que permite la creación de sitios *web* o blogs a través de sus plantillas, que además ordena el contenido de manera cronológica. Cabe mencionar que tener una cuenta de *WordPress* no genera algún costo económico con el proveedor: Este sitio se emplea para publicitar y exponer lo documentales relajados por las comunidades, los videos se proyectan con *Vimeo*, una red social que permite compartir y almacenar videos digitales. Entre la información que se adjunta al video se encuentra la sinopsis, la ficha técnica, el listado de los miembros que participaron en la realización y la(s) casa(s) productora(s).

En *Vimeo* “Adkimvun” tiene 7 videos y 35 seguidores; mientras que en su canal de *YouTube* donde muestra algunos *trailers* de los documentales que se han realizado, videos de noticias y otros materiales se contabilizan 101 videos y 702 suscriptores. Al igual que los medios anteriores “Adkimvn” cuenta con un perfil en *Facebook* en la que tiene más de 3,500 seguidores, este espacio lo utiliza para publicitar sus actividades como son los ciclos de cine que organiza, o en los que participa, comparte imágenes de los procesos de elaboración de documentales, de talleres de comunicación; seminarios lingüísticos y algunas noticias de otros medios.

III. LOS ANTECEDENTES DE LA LUCHA AYMARA EN INTERNET

La Paz y El Alto son las principales ciudades donde se localizan las organizaciones aymara que trabajan con el uso de Internet. La primera se posiciona como uno de los principales centros urbanos de Bolivia y sede del gobierno. La segunda, ubicada en el altiplano que rodea a La Paz, se ha conformado por población migrante indígena, campesina y minera; “este espacio urbano también guarda de una o de otra forma, la memoria de la rebelión continua indígena, especialmente la aymara. Aquí se estableció el gran cerco sobre la ciudad de La Paz, en 1781, por

Bartolina Sisa y Túpac Katari”.³¹³ La condición indígena de la ciudad ha permitido que se mantengan las organizaciones comunitarias, permitiendo que los elementos culturales propios de los pueblos originarios no se debiliten, sino que se vean reforzados incorporando nuevos caracteres urbanos, suponiendo la conformación de nuevos rasgos culturales dentro de esa identidad.

Las particularidades históricas, económicas y geográficas que determinan a Bolivia hacen de este país uno de los más costosos en el servicio de Internet y con la conexión más lenta de América Latina.³¹⁴ Como respuesta a esta situación se han venido dando levantamientos de exigencia por más y mejor Internet en el Altiplano, tal es el caso de las campañas “Queremos Internet con cobertura total para El Alto”, “TIC para el desarrollo” y “Más y mejor Internet para Bolivia” encabezadas por Mario Duran (Fig. 17).

TIC’s para el desarrollo nace como un negocio social-empresaria. Ya llevamos cuatro años trabajando. Busca posicionar al internet como una herramienta de desarrollo; sin embargo, el proyecto tuvimos que dejarlo en pausa por la regulación por parte del Estado. Algo que si nos dimos cuenta que los adultos son lo que tienen una brecha tecnológica, y tienen una visión negativa del internet, te puedes encontrar con que lo consideran un centro de distribución de pornografía (...) Entonces hay que cambiar un poco la mentalidad para mostrar para qué sirve el internet, para hacer negocios, por ejemplo, un amigo que salió fuera me dijo –entre, me conecté a un servicio turístico [de internet], me posiciono y me dijo estoy aquí, a este lado encuentro una farmacia, a este lado una tienda de artesanías y me puedo pedir un taxi-- Te vuelvo a repetir, queremos el internet como una herramienta de desarrollo.

Por ejemplo, los artesanos no tienen oportunidades de hacer negocios con el extranjero por que tiene un mercado muy reducido. Por lo que generalmente pasa es que viene el extranjero, compra aquí y vende allá, el internet puede crear una plataforma de comunicación, comercio directo con el extranjero. El otro elemento es que hay gente que quiere un internet empresarial, pero ¿Cuál es nuestra limitante? ¡La velocidad! Sólo se tienen 2 megas, es un internet domiciliario. Mucha gente, en el tema de la transferencia de datos mucha gente necesita 10, 20 megas para enviar contratos con el extranjero y sólo dicen “es que mi internet estaba lento” y eso nos limita.³¹⁵

Estas problemáticas que viven los internautas se deben a que en Bolivia aún no existen normas ni indicadores de calidad del servicio de acceso a Internet, además no cuenta con un acceso directo al cableado submarino y que para hacerlo vía terrestre no necesariamente se

³¹³ Jesús González Pazos. *Bolivia La construcción de un país indígena*. Icaria Antrazyt, Barcelona, 2007. p. 123-124.

³¹⁴ Véase capítulo I.

³¹⁵ Charla realizada con el Ingeniero Mario Duran Chuquimia. La Paz, Bolivia. 18 de septiembre, 2013.

utilizan materiales de primera calidad. Otra de las condiciones que determinan la calidad de Internet y la cantidad de usuarios, así como su introducción a los pueblos originarios en Bolivia es la historia de Internet en este país que comienza a finales de la década de los 80, cuando se establecen las primeras redes en comunicación con apoyo del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD); logrando en 1993 instalar la red física que permitió la primera conexión a Internet de 24 horas. Para 1998 comienzan los registros y la administración de dominio *.bo* en Internet. Como marco de referencia a finales de la década de los 90, los mapuche ya están incursionando en la creación de sus propias páginas *web*.



Figura 17. Fachada del local “TIC para el Desarrollo”

Las Unidades Académicas Campesinas³¹⁶ jugaron un papel importante en el proceso de la reducción de la brecha digital al ser pioneras en el tema de la introducción de Internet a las zonas rurales. Entre el 2003 y el 2004 el ex director general de las UAC, el Ing. Alberto Abastoflor, logró conectar todas las Unidades a Internet con antenas satelitales, la señal era muy baja y costosa; no obstante para el 2006, introduce la tecnología Wi-Max (Fig. 20) con lo cual pudo interconectar todas las unidades a través de antenas logrando mejorar la señal y reducir los gastos.

³¹⁶ Las Unidades Académicas Campesinas (UAC) son instituciones educativas que ofrecen educación superior en las zonas rurales de Batallas, Escoma, Pucarani y Tiwanaku. Estas escuelas son un subsistema perteneciente a la Universidad Católica Boliviana “San Pablo”.

Tenemos una antena, nuestro corazón, en una torre de una iglesia en la Ceja del Alto, en esa torre de la iglesia instalamos muy precariamente computadoras y compramos ahí el servicio de ENTEL y de AXES. Y se lanzaba la señal de ahí [...] En cada una de nuestras Unidades logramos instalar centros de cómputo con 20 ó 30 computadoras para que todo estudiante tenga acceso al centro de cómputo, logre ampliar la red con financiamiento, llevando la comunicación hasta Copacabana, 42 kms más y de este cerro la señal bajaba a Copacabana 5 kms y atravesaba el lago, hasta el otro extremo hasta Escoma, 52 kms más. [...] La señal no bajaba y se mantenía estable, fue genial, tanto que pasó el tiempo. En el 2008 recibí un premio de una Fundación Europea “Territorios del mañana” por haber formado la primera red privada de Banda Ancha a nivel rural en Sudamérica. Eso fue para nosotros un gran aliciente al trabajo, yo nunca llegué a saber cómo se enteraron ellos, pero eso ha sido un gran éxito que hemos logrado para elevar el nivel académico.³¹⁷

El tener acceso a la Unidad Académica de Tiwanaku (Fig. 18 y 19), me permitió conocer las instalaciones del centro de cómputo, la cual está resguardada en la entrada por la antigua y enorme antena satelital que aún permanece en el espacio (Fig. 21). A pesar de que al interior se encuentran más de 10 computadoras el aula permanece casi vacía, no porque se prohíba el acceso, sino porque actualmente esta unidad cuenta con servicio de Wi-Fi para los alumnos, quienes en su mayoría ya tienen una laptop o al menos cuentan con teléfonos celulares inteligentes. A pesar de que esta tecnología representa un gran avance en cuanto al acceso a Internet, pude comprobar que el servicio inalámbrico de Internet era muy débil e inestable.



Figura 18. Unidad Académica Campesina de Tiwanaku.

³¹⁷ Entrevista realizada a Alberto Abastoflor en la Universidad Católica Boliviana “San Pablo” La Paz, Bolivia. 19 de septiembre, 2013.



Figura 19. Unidad Académica Campesina de Tiwanaku.



Figura 20. Antena de tecnología Wi-Max.



Figura 21. Antena satelital de la Unidad Académica de Tiwanaku.

De la historia de Internet en Bolivia, es importante destacar en el 2002 la creación de la Agencia para el Desarrollo de la Sociedad de la Información en Bolivia (ADSIB) la cual, junto con otras instituciones, se ha venido encargando de la reducción de la brecha digital, la alfabetización digital y como su nombre lo indica, del desarrollo de la Sociedad de la Información a través de la creación de distintos programas. Estos están dirigidos principalmente a las poblaciones rurales e indígenas. Tal es el caso del proyecto “Participación de la mujer indígena: formación de capacidad para adopción de decisiones mediante tecnologías de la información y de las comunicaciones en América Latina” aprobado en el 2005 por el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas y que dichos programas se llevaron a cabo en Bolivia, Ecuador y Perú. Mario Duran comenta sobre su programa:

En un principio alfabetizaba, nos hemos ido a distintas zonas, no muy lejos, pero trabajamos con lo que tenemos, el presupuesto sale de aquí mismo [...] la intención es mostrar que con un mínimo de recursos se pueden hacer muchas cosas. Una ocasión en Achacachi había un grupo de jóvenes que tenían miedo a las computadoras, pero había otro tipo que ya sabía manejarlo y le he preguntado –Y ¿cómo conoces tú? Me dice: “Mi hermano me ha enseñado y cuando queremos hablar con él hablamos por Skype y siempre me pide que grabe y le envíe videos”. Lo interesante de estos grupos es que pueden hacer muchas cosas con internet y hay otros que no saben y tienen que aprender. [...] En los diversos talleres que hemos hecho, se ha armado grupos de comunidades aymaras que interactúan a través de redes sociales y ellos han empezado a relacionarse con la ONG, *Rising Voice*, los de *Global Voices*, entonces están haciendo diccionarios en lengua Aymara, Wikipedia en Aymara, y han armado una mesa sobre el movimiento boliviano, este es el caso más exitoso. Otro problema es que no todos se integran, pero los que se apropian generan nuevas actividades, hacen muchas más cosas, su aprendizaje es

expandido. Los que no, es más que todo por la limitación económica [...] Asuntos del Sur, [otra organización] nos han apoyado con talleres de capacitación. Sin embargo, como te comentaba, la gente siempre tiene miedo, te reclaman el por qué lo haces gratis, no sé si sea por desidia o miedo, pero no se animan (...) no entienden por qué estas compartiendo el conocimiento. Lo importantes es compartir, difundir, no he ganado plata con esto. (...) Los principales problemas de la población es que no tiene los medios económicos para acceder al internet y yo quiero hacer esto [darles conectividad].³¹⁸

Para mí es muy interesante resaltar cómo desde la voz de Mario Duran se plantean los principios que se proponen en esta tesis con respecto a la *antropofagia digital* al comentar que los usuarios logran apropiarse de las herramientas tecnológicas y crear nuevos contenidos. Los programas buscan llegar a la población más vulnerable, con la finalidad de fortalecer su capacidad de comunicación, así como constituir redes y alianzas entre diversos sectores. Durante la estancia de investigación en la ciudad de La Paz, pude contactar a Eliana Quiroz, responsable del “Proyecto de Gobernabilidad Democrática en Bolivia del PNUD”.

Ya no es un problema tan marcado que la gente se conecte a la Internet. El problema es lo que hace allí cuando está adentro. La mayoría lo usa sólo para chatear, mandar correos o ver videos por YouTube, pero ésa es una actividad muy pobre. Ahí es que tiene importancia la alfabetización digital, que no es tanto enseñar a la gente a navegar por la red, sino que conozca que ésa y otras herramientas informáticas pueden ayudarle a vivir mejor.³¹⁹

Eliana Quiroz, me facilitó el Informe Final sobre el “Proyecto BOL-73828 Fortalecimiento de las capacidades propositivas y dialógicas de los movimientos sociales de Bolivia. Participación plural en la construcción del nuevo estado”, que se realizó de septiembre de 2009 a agosto de 2011. Entre las actividades que se realizaron se promovió la participación de los jóvenes, indígenas y organizaciones sociales para fortalecer sus capacidades de incidencia, diálogo y participación política.

Al respecto es importante señalar que este proyecto del PNUD [Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo] y la FBDM [Fundación Boliviana para la Democracia Multipartidaria] han lanzado recientemente el programa titulado *JovenKracia* - Ideas Jóvenes para la Democracia-, con el objetivo de contribuir a que los jóvenes asuman el debate sobre el cambio y la transformación que vive Bolivia. Esta iniciativa está dirigida a jóvenes menores de 25 años de organizaciones políticas y sociales que actualmente ejerciten algún tipo de responsabilidad política y de liderazgo, entre los cuales se encuentran algunos jóvenes de las organizaciones indígenas. El programa incluye coloquios regionales, un encuentro nacional de diálogo, viajes

³¹⁸ Charla realizada con el Ingeniero Mario Duran Chuquimia. La Paz, Bolivia. 18 de septiembre, 2013.

³¹⁹ Charla realizada con Eliana Quiroz. La Paz, Bolivia. 10 de octubre, 2013.

interculturales y un concurso para apoyar iniciativas concretas de participación política de los jóvenes en torno a su agenda generacional y el fortalecimiento de la democracia [...].

Tomando en cuenta esta iniciativa, y considerando la necesidad de concentrar los esfuerzos del proyecto para lograr algunos resultados tangibles, es que hemos resuelto dirigir el grueso de nuestros esfuerzos en este componente a la capacitación de grupos de jóvenes líderes indígenas de cada organización en el manejo de herramientas de internet y web 2.0.³²⁰

En el proyecto se formaron redes de intercambio presencial y virtual, se les capacitó en el uso de herramientas *web*, con la finalidad de mantener el diálogo, el intercambio de información y conocimientos, ampliar los instrumentos de comunicación al interior de sus organizaciones y al exterior con otros públicos, como la prensa y otras organizaciones.

En este curso, estos jóvenes han aprendido a manejar cuentas de correo electrónico, navegar en google y otros navegadores, consultar Wikipedia, ser activos en redes sociales (Facebook y Twitter), crear y actualizar blogs con texto, fotos y videos, y elaborar y ejecutar microproyectos web. Además, los participantes han tenido contacto con 10 comunidades de internautas que manejan diversos proyectos web, de manera que se integren a estas comunidades una vez concluya el evento.³²¹

El resultado fue la creación de micro-proyectos elaborados por los jóvenes durante su capacitación, y posteriormente ejecutados con la aprobación de los dirigentes de sus respectivas organizaciones. Cada organización recibió 3mil dólares para el financiamiento del proyecto y la compra de algunos equipos, Entre los resultados de estos micro-proyectos se encuentran:

- [<http://juventudcidoborg.blogspot.com>]
Una articulación de jóvenes pertenecientes a la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia CIDOB que elaboraron un blog, actualmente ya desapareció, también crearon un grupo en Facebook, bajo el nombre de Juventudes CIDOB, que aún permanece activo y resulta útil en la cobertura de las actividades y pronunciamientos indígenas en los temas de coyuntura nacional.
- [<http://www.csutcb.org>]

³²⁰ Eliana Quiroz. Informe Final sobre el “Proyecto BOL-73828 Fortalecimiento de las capacidades propositivas y dialógicas de los movimientos sociales de Bolivia. Participación plural en la construcción del nuevo estado”

³²¹ *Ibidem*.

La Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesino de Bolivia (CSUTCB) hizo uso de la web 2.0³²² para rediseñar su sitio *web*, con información de al menos seis departamentos donde tienen la mayor representación y además tienen presencia en Facebook a través de distintos grupos creados.

- [<http://jovenesoriginariosdelqullasuyoconamaq.blogspot.com>]

El Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) Este proyecto financió una segunda fase de capacitación de los 6 jóvenes líderes que participaron en el evento para que aprendan a manejar el blog de los jóvenes de CONAMAQ (sitio que no presenta actualizaciones desde diciembre de 2011) y se hagan cargo de la capacitación de otros 14 jóvenes de CONAMAQ. Uno de los jóvenes que han participado en la capacitación ha sido elegido como autoridad, Jhonny Huanca, quien promovió el uso de cuentas de correo electrónico entre los dirigentes.

- [<http://www.bartolinasisa.org>]

Para la Confederación Nacional de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de Bolivia (CNMCIOB – Bartolina Sisa) se propuso crear una lista de correos electrónicos a través de la cual se difundieran actividades y contenidos de la organización, además de un perfil en Facebook que actualmente les permite difundir a otros públicos masivos sus actividades y razón de ser. Con toda esa información se generó el sitio institucional “.org” que ya no está presente en la Red.

Estas cuatro organizaciones (la CSUTCB, la CNMCIOB-BS, la CIDOB y CONAMAQ), junto con la Confederación Sindical de Comunidades Interculturales Originarias de Bolivia (CSCIB), han migrado sus *blogs* y sitios *web* a la página de Internet de la Agencia Plurinacional de Comunicación (APCBOLIVIA) las cuales, a través de la Comisión Nacional de Comunicación, guían temáticamente y dirigen políticamente el trabajo del Sistema Nacional Indígena Originario de Comunicación Audiovisual. Este Sistema Nacional encuentra sus orígenes en el Plan Nacional Indígena Originario de Comunicación que se desarrolló desde 1996 en Bolivia por impulso de las Confederaciones Nacionales Indígenas Campesinas (CSUTCB, CNMCIOB-BS, CIDOB, CONAMAQ y CSCIB) dando lugar al proceso de estructuración de un Sistema Plurinacional de

³²² Web 2.0 se refiere a programas y herramientas disponibles en el internet que sirven para generar interacción y construcción conjunta entre usuarios. Ejemplos de herramientas de web 2.0 incluyen redes sociales como Facebook, programas para mostrar y compartir fotos como Flickr, YouTube y Wikipedia.

Comunicación Indígena Originario Campesino Intercultural; a lo largo de los primeros doce años se desarrolló una amplia labor que incluyó la capacitación de representantes de las organizaciones y comunidades en comunicación, liderazgo y derechos.

La Agencia Plurinacional de Comunicación, como se puede leer, es un proyecto autónomo creado por distintas organizaciones indígena-campesinas para satisfacer sus necesidades como es el caso de hacer valer sus derechos como pueblos y naciones indígenas, definir sus propias políticas del sistema comunicacional, promover el reconocimiento y protección de los saberes tradicionales, la recuperación de sus códigos, símbolos e idiomas en la transmisión de sus mensajes. Éstas y otras acciones son lo que se procura a través del desarrollo de programas y convenios de capacitación, producción y difusión; el fortalecimiento de medios de comunicación propios y el establecimiento de redes con medios aliados (radio, televisión, impresos, agencias de noticias y otros)

Así como existen proyectos autónomos que promueven el uso de páginas *web*, El Estado boliviano ha contribuido a favorecer el acceso de la población a Internet gracias a los Telecentros de Bolivia, éstos forman parte de Programa Telecentro Educativos Comunitarios (TEC) del Ministerio de Educación. Estos centros buscan beneficiar a la comunidad de manera gratuita. Existen dos tipos de Telecentros: los públicos (fig. 21), que se instalan en locales comerciales y los educativos (fig. 22 y 23), que se caracterizan por estar en los colegios y brinda enseñanza y aprendizaje principalmente a los alumnos.



Figura 21: Fachada de un telecentro, ubicado en la plaza principal de Mecapaca, municipio ubicado a 28 kms. de La Paz. Bolivia.



Figuras 22 y 23. Telecentro educativo comunitario instalado en un colegio de educación básica en el poblado de Sorejaya, municipio de Combaya, a 126 kms de La Paz, Bolivia.

Para los profesores se creó el Proyecto “Una computadora por docente”, para brindar un acceso y uso adecuado de las TIC en el desarrollo de los procesos educativos y entregando una computadora a cada profesor del Sistema Educativo. Este programa también contempla la capacitación de dichos docentes; sin embargo, como me comentaron algunos docentes de manera picaresca, se han presentado casos en que los profesores no utilizan esta herramienta

por desidia, desconocimiento de la misma, miedo a descomponerla, e incluso se han presentado casos en que las terminan vendiendo o cediéndola a un familiar que puede sacarle más provecho. En este proyecto se han entregado, según distintos informes del Viceministerio de Ciencia y Tecnología más de 35,500 computadoras hasta el 2015.

Las computadoras, marca Lenovo, tienen una pantalla de 14 pulgadas, procesador Intel Corei3, un disco duro de 320 GB y memoria RAM de 4 GB, con conexión a Wi Fi. Se entregan con discos de recuperación del sistema operativo *Ubuntu*, con manejadores de Lenovo para sistema operativo XP y Windows 7. Lo más llamativo de estas computadoras es la imagen de Evo Morales y la Leyenda “Estado Plurinacional de Bolivia Ministerio de educación Revolución tecnológica en la educación” (Fig. 24).

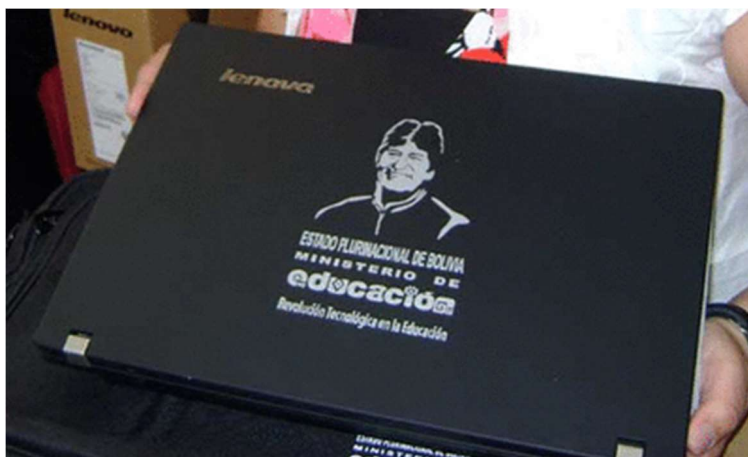


Figura 24. Laptop Lenovo del programa “Una computadora por docente”. Imagen tomada del sitio web del Ministerio de educación.

Bolivia no ha dejado de trabajar en la reducción de la brecha digital y en el desarrollo de la comunicación, es por eso que uno de los proyectos más grandes que se pusieron en marcha es el Satélite Túpac Katari, tiene la intención de beneficiar a 28 mil poblaciones con conexión de

telefonía fija, móvil y acceso a Internet. El Satélite fue lanzado el pasado diciembre de 2013. Entre los discursos del Ministerio de Educación, se analiza la utilización del satélite para:

- Brindar conectividad a Internet y telefonía satelital a unidades educativas, universidades pedagógicas, centros de educación técnica y tecnológica, universidades indígenas, centros de educación alternativa y especial, principalmente de áreas rurales y dispersas donde ningún operador de telecomunicaciones llega.
- Proporcionar transmisión de video para apoyo a la docencia en línea, video enseñanza y requerimiento de cursos.
- Contar con un canal de televisión educativa, para transmitir contenidos a docentes, estudiantes y padres de familia.
- Generar más contenidos digitales y materiales multimedia educativos que puedan ser distribuidos a través del satélite.
- Apoyar la gestión educativa, del permitiendo que ciertos trámites administrativos se las realicen en línea, desde cualquier punto del país.

Sin embargo, la infraestructura tecnológica también debe ser modificada para poder recibir la señal del satélite, por lo que se han invertido 40 millones de dólares en la instalación de antenas para aumentar la cobertura de Internet en sectores rurales y poder reducir los costos del servicio, ello con la intención de democratizar el acceso a las telecomunicaciones y brindar acceso a Internet a los Telecentros que aún no cuentan con ese servicio. Tomando en cuenta que la inversión del PIB no es más del 10% en el rubro de las comunicaciones.

En el capítulo 2 se mencionó que el pensamiento aymara tiene cuatro principios: seminal, comunitario, holista y recíproco. El pensamiento seminal se parece en gran medida a la generación de conocimiento de manera empirista. Es un saber directo que emerge de la afectividad del hombre con el todo; por lo cual, el conocimiento es concebido como un producto desde la concepción aymara, es decir el conocimiento no puede ser una posesión, se debe de mantener libre. Lo comunitario, es un postulado que establece que el territorio es un espacio común donde la comunidad no sólo es un grupo de gente sino que esta forma de ser permite la unificación de los miembros, anulando las barreras entre ellos. El holismo aymara liga las distintas formas de reflexión antes mencionadas e integra la reciprocidad.

La reciprocidad se encuentra en el *ayni* (reciprocidad/correspondencia) por el cual se debe trabajar todo el año y se entrega en especie. Esta práctica del don dar es considerada por Eric Raymond, defensor del software libre, como un antecedente y una reinterpretación del software libre, no creo que sea casualidad que el gobierno de Bolivia entregara computadoras con *Ubuntu*, un sistema operativo de código abierto, distribuido por *Linux*, entendiéndolo que el software libre puede ser copiado, estudiado, modificado y utilizado libremente con o sin mejoras. De alguna manera este tipo de acciones me permite apreciar la vigencia de los principios aymara, lo seminal en el uso de un software libre, lo comunal en la distribución de equipos para disminuir la brecha digital, el holismo al integrar la tecnología y apreciar su uso sin llegar a sobrevalorarla y por último la reciprocidad, que desde la interpretación de Eric Raymond permite al software recibir las mejoras de aquellos que lo utilizan.

IV. SITIOS WEB AYMARA

A diferencia de los mapuche, quienes han incursionado desde fechas muy tempranas en el uso de Internet, la nación aymara se puede decir que apenas ha comenzado a recorrer el ciberespacio. En el caso de las *web* creadas por miembros aymara, en el altiplano de Bolivia, se puede observar que la mayoría se encuentra en la búsqueda de mantener viva su lengua y difundirla junto con su historia. En su mayoría el uso de Internet, la creación de sitios y *blogs* que tratan sobre su lengua, historia y cosmovisión son de carácter personal y no tanto organizacional. El diseño de *blogs* y páginas de Internet son realizados como respuesta a otro tipo de concepciones sobre su cosmovisión. No está de más mencionar que estos sitios son creados por una élite intelectual aymara. Los primeros sitios *web* de los que tuve conocimiento son [<https://aymara.org>] y [<http://www.katari.org>] sin embargo antes de estos se creó el Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA)

El Instituto de Lengua y Cultura Aymara (ILCA) es una organización fundada desde 1972 por Juan de Dios Yapita para difundir, como su nombre lo indica, la lengua y cultura aymara; entre sus objetivos se encuentran:

- Valorar y dignificar las lenguas y culturas andinas, especialmente el aymara,
- Sostener relaciones científicas, culturales y de colaboración con las organizaciones de base y con instituciones a nivel regional, nacional e internacional, con el objetivo de intercambiar experiencias acerca de las lenguas y culturas andinas, y de formar recursos humanos en Estudios Andinos,
- Realizar investigaciones y servicios en el marco del desarrollo con identidad de los productores andinos, buscando soluciones con base en las prácticas de la región,
- Investigar e implementar las necesidades y demandas de los productores andinos en el marco del desarrollo con identidad, prestando atención especial a sus demandas en los campos de la comunicación, informática y educación,
- Organizar cursos, talleres y conferencias en Estudios Andinos, y las lenguas y culturas andinas a niveles local, regional e internacional,
- Realizar investigaciones acerca de las lenguas y culturas andinas, y diseminar los resultados en los Estudios Andinos a nivel nacional e internacional,
- Publicar y difundir los resultados de sus investigaciones como textos académicos, ensayos y artículos, libros populares, boletines, afiches y alfabetos, multimedios (CD-ROM y DVD, videos de VHS, Internet) y como materiales didácticos en general para la educación en aymara y español.

El ILCA cuenta con un sitio *web* desde 2008 llamado ILCANET [<http://www.ilcanet.org>], esta es una plataforma diseñada para la enseñanza de la lengua aymara en varios cursos y tiene enlaces a diccionarios digitales aymara-español, español-aymara y de otras lenguas; páginas sobre la temática del textil en el mundo andino y otros elementos sobre la cultura. Además, integra un compendio de libros que se encuentran en venta en línea y una base de datos bibliográficos que están disponibles de manera física en la biblioteca del Instituto.



Figura 25. Portada del sitio *web* ILCANET.

En esta página, en la sección de documentos, se puede tener acceso y descargar de manera libre artículos relacionados con temas de la lengua aymara en especial. Algunas noticias que aparecen en la ventana de inicio son locales e internacionales, pero siempre dentro de las problemáticas de interés para los pueblos originarios. Sin embargo, la última entrada presenta fecha de junio de 2011, lo cual permite ver poco dinamismo en el sitio.

II

Con respecto a [<https://aymara.org>] es un sitio que gestiona su contenido a través de *Wordpress*. Esta página tiene sus antecedentes en *Aymara Uta* (La casa de la lengua aymara), un sitio creado por Jorge Pedraza Arpasi, con el objetivo central de divulgar en Internet diferentes aspectos de la lengua, cultura e historia del pueblo Aymara, posicionándose por encima de discusiones de nacionalidades oficiales como la boliviana, peruana o chilena. Desde las propias palabras del aymarista y profesor en informática Jorge Pedraza:

Aymara Uta Internet, comenzó a ser construido en Octubre de 1994 cuando mi amigo Antônio de Morães instaló un servidor NCSA(pre-apache) para el browser mosaic(pre-netscape) aprovechando un

backbone para gopher que había disponible en la época en el departamento de comunicações - DECOM de la Universidad de Campinas - UNICAMP en São Paulo. En esa época todas las páginas web eran no-comerciales, basadas en Unix y enteramente construidas por aficionados como hasta ahora continua siendo este sitio internet. El título original era "The Aymara Page", su contenido original era constituido únicamente por informaciones básicas de tipo geográfico, un brevísimos glosario aymara y todo en inglés. [...]Después de decom.unicamp.br nos alojamos en geocities.com y también en xoom.com, donde pasamos a usar el título Aymara Uta.

En Diciembre de 1999 adquirimos en la entonces Internic, hoy Verisign Network Solutions, el dominio aymara.org, y en Enero 2000 comenzamos a hacer el redireccionamiento hacia este dominio desde geocities. Pero, luego surgieron problemas técnicos por causa de algunos códigos java anti-redireccionamiento de geocities que nos empujaron hacia un webhosting con un dominio propio, el mismo que en Julio 2000 pasamos a usar plenamente.³²³



Figura 26. Encabezado del Sitio *Aymara Uta*.

En los primeros 10 años de vida de *Aymara Uta*, los colaboradores de este sitio fueron testigos y actores del proceso de popularización de Internet. *Aymara Uta* comenzó con su contenido en inglés, porque todos los documentos de Internet en esa época se escribían en aquel idioma. Ningún protocolo aceptaba las acentuaciones latinas. El contenido estaba limitado a un pequeño vocabulario, algunas imágenes y referencias geográficas. Comenzó a aumentar el contenido en la medida del crecimiento del español en la *web*. Hasta finales del año 2000 el desarrollo de *Aymara Uta* fue casi un ejercicio individual de Jorge Pedraza. Con la creación de Aymaralist, en 2001 el contenido del sitio fue enriquecido por los artículos de los colaboradores. Esto aunado al uso de scripts de automatización usando software libre como PHP, MySQL. Jorge Pedraza celebró los primeros diez años del sitio reflexionando al respecto:

En este décimo aniversario de nuestro sitio sentimos un aumento del prestigio del aymara, del aymarismo, de los aymaristas y aymaras. Percibimos una disminución de los esfuerzos para hacerse pasar por blancoide, existe hasta un cierto orgullo cuando se asume la "identidad

³²³ Jorge Pedraza. "Quiénes somos" En: <https://aymara.org/webarchives/www2003/nanaka/index.php> [Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018].

aymara". La acogida de este sentimiento identitario en algo que podemos llamar de movimiento identitario aymara.³²⁴

En la actualidad el sitio de [<https://aymara.org>] conserva un listado de artículos y publicaciones de *Aymara Uta* que van desde 1997 hasta el 2007. Los artículos varían en temas que van desde la gramática, conjugaciones verbales, geografía, la música y nacionalismos aymara; sin embargo, la sección “Mayachat aymara” (fig. 27) Uno de las partes más interesantes en mi opinión por la manera en que se presenta, pues se declara que este espacio funge para tratar de entender y transmitir la problemática de la lengua aymara en el mundo contemporáneo, pero este mundo lo expone como el multilingüismo en un escenario globalizado y sometido por fuerzas hegemónicas. Confronta la postura que se tiene de un discurso exotista, místico y folclórico sobre el idioma, pues lo que propone es sustentar una indignación con respecto a su lengua para generar un cambio. A pesar de haber sido un sitio muy activo, a partir de junio de 2011 ya no presenta actualizaciones ni nuevos artículos, aun en su cuenta de *Facebook*.



Figura 27. Fragmento de la portada de la sección “Mayachat Aymara” del sitio aymara.org

III

A diferencia del caso anterior, el sitio [<http://www.katari.org>] sigue vigente al día de hoy. Esta página también tiene su plataforma en *WordPress*. Con respecto a quién o quiénes administran

³²⁴ Jorge Pedraza. “10 años de Aymara Uta” En: <https://aymara.org/webarchives/www2004/index.php?modo=noti&cu=273&manchete=10%20a%F1os%20de%20Aymara%20Uta> [Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018].

este sitio no encontré información alguna, únicamente en la sección de contacto aparece un correo y una fotografía (fig. 28); sin embargo, en un escrito de la portada, dedicado a Tupac Katari se lee:

Nosotros somos pueblo y civilización, si el proceso colonialista nos ha convertido en indios, como indios debemos destruir la opresión y reconquistar nuestra libertad. [...] Debemos salir de este negro paréntesis para desarrollar nuevamente nuestra creatividad y reconstruir el orden cósmico de nuestra vida social. Esta página (www.katari.org) fue creada justamente para dinamizar la difusión de nuestra cultura con temas que encierran elementos que pueden provocar la inquietud creadora tan necesaria.³²⁵



Figura 28. Correo y fotografía de la sección “Contacto” del sitio [<http://www.katari.org>].

La cita anterior expone claramente la intención del sitio: rescatar los elementos históricos y culturales para reivindicar la cultura aymara.³²⁶ Este objetivo se ve presente en distintas publicaciones; por ejemplo, en el primer artículo de la página dedicado a la *Wiphala*, donde se plantea esta bandera como emblema nacional del Tawantisuyu, el texto fue escrito entre cuatro autores (Félix López M., Froilán Cano, Félix Cárdenas A. y Filemón Choque), al inicio del mismo se plantean la problemática que viven:

[...] gracias a los hermanos que hicieron posible con su participación, y que son dignos de admirar por sus aportes personales en lo que es el rescate cultural. Por lo que expresamos, nuestro pensamiento filosófico y de la esencia del hombre Aymara Quiswa, para nuestros hermanos del Ecuador, Perú y Bolivia. Así mismo manifestamos, que nuestro pueblo permaneció en la resistente por muchos siglos; fuimos postergados de nuestras aspiraciones, como consecuencia de la invasión y sometimiento de los españoles. Nuestro pueblo fue humillado,

³²⁵ Fragmento tomado de la portada del sitio <http://www.katari.org> [Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018].

³²⁶ Véase capítulo II para mayores referencias sobre los elementos culturales aymara.

marginado, [...], explotados y saqueados, la Doctrina de la Pacha Mama fue proscrita y nuestros símbolos y emblemas permanecieron en la clandestinidad.

A pesar de las intenciones de hacer el genocidio y etnocidio a los Aymaras Quiswas con la inquisición cristiana impuesta por los españoles; los usurpadores, resabios del colonial que detentan el poder hasta hoy sobre nuestro pueblo no lograron exterminar a la raza de bronce. Entonces afirmamos con orgullo que; los Aymaras Quiswas en la tierra de los Amautas, Inca, Mallcus, Kumanis. Somos las mayorías nacionales, oprimidos pero no vencidos, por eso en la patria ancestral del Tawantisuyu, el gigante dormido despierta de su letargo; hoy se levanta y comienza a caminar, enarbolando la sagrada Wiphala Andina para sacudirse del yugo opresor, para una nueva etapa del PACHA-KUTI. Proclamamos que los Hijos del Sol vuelven a recuperar el poder y el territorio, por eso levantamos nuestras voces diciendo “JALLALLA TAQIATIPIRI QULLANA MARKA”.³²⁷

A lo largo del texto se invita a conocer la realidad histórica del pueblo aymara, se expone que la cultura andina se mantiene intacta a pesar de la explotación y el sometimiento sufrido por los españoles. Se plantea la problemática de que antropólogos y arqueólogos, tanto nacionales como extranjeros han escrito sobre la cultura aymara desde la óptica occidental y la interpretan de acuerdo a sus concepciones ideológicas y religiosas. Consideran que esa historia ha sido alterada y no expresa su verdadera esencia por lo que no han logrado esclarecer quiénes son los aymara. De esta forma el texto empieza a describir y explicar su patrimonio natural de la cultura aymara: El *Chachawarmi* (La dualidad entre el sol y la luna), la *Chakana* (Cruz del sur), el *Ayllu* (la organización socioeconómica) y los *Achachilas* (antepasados) sólo por mencionar algunos ejemplos.

Este sitio *web* está plenamente enfocado en rescatar y reivindicar la cultura e historia andina; ensalsa la *Wiphala* como un emblema de resistencia. A través de distintos artículos explica el valor y la función de la autoridad originaria, el *Mallku* y sus símbolos como son el poncho, la *ch`uspa* (Bolsa para portar las hojas de coca), el chicote y el bastón de mando. Presenta un estudio realizado por Félix Patzi donde explica que a pesar de la Reforma Agraria de 1952 el sistema del *ayllu* sigue vigente, como lo demuestra la investigación realizada al norte del Potosí. Entre los artículos destaca un título: “Basta, no soy indio”, escrito por Oscar Pacheco Ríos, que defiende el verdadero gentilicio que corresponde a cada pueblo según su origen y pretende terminar con el indebido y peyorativo apelativo “indio”.

³²⁷ Félix López M. (et. al.) “Wiphala”. En: <http://www.katari.org/wiphala-simbolo-andino> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

El sitio [<http://www.katari.org>] se mantiene muy activo, a partir de abril de 2003 se ha incorporado una sección de artículos noticiosos entre los que se encuentran tópicos relacionados con los pueblos originarios de Bolivia, notas relacionadas sobre la política y el Estado, noticias sobre la ecología e internacionales aunque en menor medida. [<http://www.katari.org>] refleja muy bien el uso de Internet que demandan los pueblos originarios al rescate de su cultura e historia como se plantó al inicio de la presente tesis en el acápite sobre el nuevo paradigma y la necesidad de inclusión a la sociedad de la información. democratización y autonomía del capítulo I.

IV

El “Periódico Jayma ¡La voz de la Pluralidad!” [<http://periodicojayma.webnode.es>] es un periódico digital multilingüe, creado por el Dr. Félix Layme y es administrado por su hijo Franz Layme Pérez, Este sitio difunde noticias y artículos de carácter cultural, la flora y la fauna, geográficos y políticos de la región. Uno de las características más interesantes de esta página, es el pujante uso de la lengua aymara en todo el periódico, que a decisión del Dr. Félix Layme, se mantiene así para forzar a la población a leer en lengua originaria y promover su uso, colocando algunos encabezados en español, únicamente para dar una idea sobre lo que tratará el contenido.

“Periódico Jayma” apela al derecho al acceso a la información y la comunicación, considera que debe haber pluralidad de voces en los medios de comunicación, pues son estos quienes dan forma a la sociedad. Así pues, este periódico tiene sus antecedentes en un boletín impreso durante la década de los 80, a cargo del Dr. Félix Layme. Por distintos motivos entre los cuales se encuentra la falta de apoyo a publicaciones indígenas deja y retoma este proyecto, hasta el 2009. Ya para 2010 se pasa a un formato digital, que aprovecha las redes sociales para la continuación de su trabajo entre los cuales se encuentran distintos libros en formato digital y que pueden ser descargados de manera libre. No es hasta 2013 que se establece bajo la plataforma que funciona actualmente y se explotan con mayor intensidad las redes sociales, pues en pláticas con Franz y Félix Layme, Facebook y Twitter ayudan bastante en la difusión de un contenido del sentir y de la historia aymara, que servirá como testimonio para las futuras generaciones.



Figura 29. Fragmento de la portada del sitio Periódico Jayma.

Este periódico también es ejemplo de la muestra del uso de elementos iconográficos propios de la cultura aymara/tiwanakota, como es la Wiphala, la cual se sobrepone en el cuerpo de una figura zoomorfa, propia de esta cultura, que representa al puma. Además esta figura se usa para enmarcar el nombre del periódico con dos pumas (fig. 29), lo cual se puede interpretar como un ejemplo de dualidad, que en la cosmovisión aymara muestra la importancia de los contrarios, elementos que no pueden estar juntos pero se complementan. Este periódico también está presente en las redes sociales como Facebook y Twitter, cabe resaltar que a diferencia de otros sitios, Periódico Jayma trabaja desde la plataforma de Webnode, un sistema de páginas de Internet en líneas desarrollado por Westcom s.r.o. Su uso es muy fácil ya que ofrece una herramienta de diseño *web* que permite a sus usuarios crear un sitio de Internet utilizando la tecnología de arrastrar y soltar elementos como blogs, foros, foto galerías, vídeos, encuestas, etc.

V

En el 2000, la ONG *Global Voices* buscó conjuntar los blogs bolivianos que se dedicaban a dar noticias y ahondaban en temas políticos, con este ejercicio salió a la luz que tipo de segmento de la población no estaba presente en la *web* y se dio a la tarea de visibilizar a aquella población capacitándola en el uso de las nuevas tecnologías. Un ejemplo de los resultados de este proyecto es *Jaqi Aru*, que comenzó desarrollando talleres en cibercafés de la ciudad de El Alto. Al día de hoy el sitio de *Jaqi Aru* es ofrecido por *Wordpress*.

Las palabras *Jaqi Aru*, se puede traducir como “lengua humana” y “la voz del pueblo”. Hasta el 2013 esta *web* era trilingüe, se podía leer en aymara, inglés y español. Al abrir la página lo primero con lo que uno se encuentra es con la misión del grupo, se plantea como una comunidad de habla aymara, quechua, castellano e inglés, con la finalidad de promover el uso del aymara en Internet usando medios digitales; sin embargo, después de 2013, *Jaqi Aru* se adscribe como una comunidad virtual en Aymara, por lo que la condición trilingüe del sitio se pierde y se vuelve aymara en un 90%, el 10% se emplea en español, para el título de los artículos y el menú bilingüe aymara-español.



Figura 30. Fragmento de la página de inicio de *Jaqi Aru*.

El texto de la figura 30 se puede interpretar de la siguiente manera “Jaqi Aru es una comunidad de jóvenes internautas bilingües y trilingües (que hablan aymara, quechua, castellano e inglés) localizados en una de las ciudades mayoritariamente aymara, El Alto-La Paz-Bolivia. Jaqi Aru es una organización sin fines de lucro que ha estado realizando trabajos relacionados a

la promoción de la lengua aymara en el ciberespacio, entre sus proyectos realizados y en curso tienen: Blogs, Redes Sociales, Facebook y Wikipedia Aymara”

Hasta el 2013, en la página principal de esta *web* se pueden apreciar dos columnas, una con el encabezado “Jaqi Aru Blog” donde se despliega una lista de artículos sobre tópicos que se viven en la actualidad por parte de la nación aymara ya sean políticos, culturales o sociales así como temas sobre la flora y la fauna de la región. La segunda columna “Global Voices en aymara” presenta principalmente noticias internacionales en lengua aymara. Actualmente el sitio presenta una sección de las noticias internacionales relacionadas con *Jaqi Aru* con los enlaces a las paginas periodísticas; por ejemplo una nota del periódico español Periodismo ciudadano titulado “Jaqi Aru: Periodismo ciudadano en lengua Aymara desde El Alto de Bolivia” y el artículo de la BBC publicado en el 2014 titulado “Los bolivianos que buscan revitalizar la lengua aymara vía Facebook”.



Figura 31. Miembros de Jaqi Aru que traducen Facebook al aymara. Imagen tomada de la prensa electrónica El País. [https://elpais.com/cultura/2015/09/14/actualidad/1442238444_785933.html]

La iniciativa de traducir Facebook al aymara tiene su origen en el 2012; entre 15 voluntarios comenzaron con la traducción de 24 mil palabras, uno de los muchos requisitos de la plataforma de *Facebook* para que pueda existir una versión de la red social en aymara. En el 2015 lograron traducir el total de las palabras y pasaron a la fase de revisión de términos. Por ejemplo, en vez de “Comentar” dirá “Qillqt’aña” y en lugar de darle “Me gusta” pincharán donde

diga “Kusawa”. No obstante algunas palabras no tienen una traducción literal en la lengua originaria, por lo que *Jaqi Aru* organizó consensos y debates a través de talleres realizados con jóvenes aimaras de las ciudades de El Alto y la Paz que ya usan *Facebook*.

Otro de los proyectos para el rescate de la lengua y la cultura se aprecia por el trabajo de *Jaqi Aru*, con apoyo de *Global Voices*, en la creación de una plataforma en aymara para *Wikipedia*, pues este sitio coincide con la propuesta de un pensamiento y saber libre. *Wikipedia* en aymara dio inicio en diciembre del 2003, hasta abril de 2017 se contabilizaban 3,975 artículos en esta lengua con 9,882 usuarios, de los cuales 33 son activos. La *Wikipedia* en aymara es la cuarta más grande de las lenguas de América Latina después del quechua, el náhuatl y el guaraní.



Figuras 32 y 33. Fragmento del sitio *Wikipedia* en lengua aymara y español.

Conocer al lingüista Rubén Hilari Quispe, responsable de *Jaqi Aru*, en su pequeño local de telas, en una plaza comercial ubicada cerca de La Ceja, en la ciudad de El Alto, fue una gran experiencia. Verlo sentado sobre las telas con una *notebook* conectada a Internet a través de la banda ancha de ENTEL y realizando una pequeña videoconferencia en inglés, vía Skype, rompió mis paradigmas y me animó a continuar con esta investigación. Durante la entrevista que fue

más bien una charla, el aymara Rubén Hilari me comentaba de las actividades que realiza con sus doce compañeros que conforman *Jaqi Aru*, para ganar terreno en la *web*, pues hace apenas 10 años todavía recibía insultos en las redes sociales por escribir en su lengua.³²⁸

Rubén me comentó que muy pocas personas (hablando de la población aymara de El Alto) cuentan con un computador, ya no se diga el acceso a Internet, pero que eso se soluciona con la creciente proliferación de cibercafés en distintos puntos de la ciudad, o los laboratorios de cómputo instalados en las escuelas y universidades de los jóvenes. Así mismo, la intención principal de *Jaqi Aru* es crear una plataforma en aymara y con contenido de su propia cultura para el momento en que las generaciones venideras, con esa nueva tendencia a *googlear* y buscar en Internet puedan encontrar respuesta en su propia lengua y de su propia gente.

El último proyecto en el que está trabajando *Jaqi Aru*, partiendo de que en la era digital existe una demanda en el uso de *smathpbons* y aplicaciones, se propone un curso de lengua aymara en la plataforma de *DuoLingo*, ya que esta aplicación se ve como una herramienta potencial para la enseñanza de idiomas y es 100% gratuita, sin suscripciones, ni publicidad además es divertida.



Figura 34. Imagen ilustrativa tomada del sitio *Jaqi Aru* para el proyecto *DuoLingo* en aymara.

³²⁸ A pesar de que existen alrededor de 3 millones de hablantes de aymara en Perú y Bolivia, no existen muchos proyectos enfocados a impulsar el aymara en el ciberespacio, esto provoca que muchas personas, hablantes y no hablantes, no consideren importante el desarrollo del aymara en los medios de comunicación.

Para ir cerrando el presente capítulo, los casos anteriores muestran que el uso de la *web* no se limita a una práctica comunitaria/organizativa por parte de miembros de los pueblos originarios. Existe también el uso individual por parte de la población que está comprometida en la difusión de su lengua y cultura. Ejemplo de estos casos es la actividad que realiza el profesor Lorenzo Hanco Pino a través de *YouTube* para enseñar las “reglas de la escritura gramatical”. Otro ejemplo al respecto es el de Elías Reynaldo Ajata Rivera, lingüista, egresado de la Universidad Pública El Alto (UPEA), quien ha creado un *blog* desde donde difunde artículos sobre elementos culturales e identitarios, los cuales, para apoyo de los lectores, integran un pequeño glosario con palabras claves y una reseña en español.

Es significativo como en la medida en que han proliferado distintas maneras de organización sus medios han hecho lo mismo. También se puede notar en las caídas: cuando un movimiento pierde fuerza, también lo hace su medio. El caso aymara es interesante, porque a pesar de tener un pasado de lucha y reivindicación política, como el mapuche, la gran mayoría de los sitios *web* aymara son de corte lingüístico y cultural *versus* los sitios mapuche. Algo que se pudo visualizar a lo largo de la investigación es la imagen que tienen los pueblos originarios sobre el actual Estado. Mientras los mapuche ven al Estado chileno como un enemigo, los aymara se sienten cobijados bajo el gobierno de Evo Morales. Debo recordar, como se expuso en los capítulos III y IV, que en ambos países existen excepciones: mapuches que se han aliado al Estado y aymaras que no comulgan con el discurso del Estado plurinacional de Bolivia y por ende sean más reservados y desconfiados.

La gran mayoría de los sitios *web*, tienen un apartado de “enlaces” a través de los cuales se puede acceder a distintas páginas de origen y temática aymara y mapuche, creando así una red de comunicación que fomenta la *interculturalidad virtual*, la cual hoy en día también se ha visto enriquecida por la llegada de las Redes Sociales. *Twitter*, *Facebook*, *Instagram* etc., han permitido un mayor contacto con los lectores. Las nuevas herramientas comunicacionales permiten crear un nexo/diálogo con comunidades internacionales. Y esto puede ser comprobado con las palabras de Sergio Millan:

Una cosa es tener una computadora y acceder a internet y la otra es hacer una página porque esas tecnologías, los *blogs*, los *wordpress*, los servidores gratuitos también son recientes y además también es reciente desde el 2008 el mundo de las redes sociales, por lo menos en Chile y se habrá hecho masivo en 2010. Muchas organizaciones no tienen una buena página

institucional pero si son más activos desde su cuenta, inclusive la mayoría de nuestros lectores llegan por *Facebook* o *Twitter* que directamente por la página, los buscadores que te dan el ranking de entrada te dicen eso.³²⁹

A las tres líneas de construcción que propuso Carmen Godoy me permito integrar dos más: la periodística y la audio-visual. Así mismo me permito integrar un listado de categorización de las páginas *web* según sus modalidades o temáticas principales, no dejando de lado que algunos sitios *web* pueden compartir dos o más categorías. La primera deviene de la interrogante es o no indígena, es decir *por origen étnico* (sitios administrados por indígenas o no indígenas). La segunda categoría: *por nivel de representación de instituciones/organizaciones* (en este caso se encontraron *web* que representan a una sola organización, otros que representa a varias organizaciones y por ultimo sitios de asociaciones continentales o internacionales. Continuando con la categorización se encuentran *por localización geográfica de los creadores* (con tres subcategorías: la regional, nacional y extranjeras).

La categorización también puede realizarse *por tipo de financiamiento* (existen páginas que son autofinanciadas y aquellas que reciben apoyo financiero. Al avanzar en la investigación descubrí que los sitios pueden clasificarse *por tipo de lengua utilizada* (estos sitios pueden dividirse entre los que usan la oficial, la lengua madre, los que usan una sola lengua y los que usan más de una lengua). Una de las maneras más complejas de clasificar los sitios es *por interés temático* (donde se encuentra una gran gama de temas entre los que destacan la política y los derechos indígenas, la cultura y educación, la ecología y el desarrollo sustentable hasta llegar al comercio y actividades empresariales. Además algo que pude notar, dentro de los administradores de los sitios, despuntan dos áreas de conocimientos, aquel que se dedican a la comunicación y los lingüistas.

[La utilización de distintos medios de comunicación ha dejado experiencias y han sido sustituidos por otros medios, por ejemplo] la radio por diferentes motivos, por caro y por la restricción legal, los periódicos también porque significa un dinero para publicar, para difundir, para repartir, la televisión nada, entonces el internet, no es que se le haya empoderado sino que se puede usarlo porque es barato y es accesible, por lo menos acá, en todas partes, en todos los pueblos cerca de terminal de use hay centros de internet como los locutorios, hay internet. Para los inmigrantes es casi lo mismo, te pongo el ejemplo de los inmigrantes que van a tener que comunicarse con su familia en otra ciudad o en otro país y el teléfono es barato pero el Internet es mucho más barato, entonces si las comunidades no tienen Internet en su casa, cada vez que van el pueblo, en el lugar en donde está el centro o donde llega el bus del sector rural hay un centro de internet que tú tienes que pagar pero es un dólar la hora de uso más o menos, lo barato,

³²⁹ Charla realizada con Sergio Millan. Santiago, Chile. 21 de diciembre, 2013.

lo rápido, la gran cantidad de información, la posibilidad de retroalimentar, de obtener información y de enviar información por diferentes redes y métodos, están las redes sociales, algunos tienen su blog.

[Con respecto al público que accede a los sitios indígenas] hay dos sectores: la elite intelectual porque proviene de universidades y el otro sector son los estudiantes. El resto de personas no tienen interés por Internet por sus labores que realizan, su actividad y si tiene acceso a internet es muy reducida, el estudiante tiene acceso a internet en todas partes, por lo menos aquí en Chile, hay que mirar cuanto porcentaje de gente tiene internet en sus casas, en las grandes ciudades donde también vive una gran cantidad de indígenas el 80 por ciento, 90 por ciento en Chile y en los pueblos indígenas o los provenientes de sectores más pobres son los estudiantes y la elite intelectual y los dirigentes, que no son ni intelectuales ni muchas veces estudiantes, son dirigentes que por las labores que tienen que realizar tienen que meterse obligatoriamente a Internet, es como el teléfono, antes tenía el que podía pagarlo, ahora se masificó y todos tienen, el Internet también pero en tema de los pueblos indígenas, en las comunidades que son comunidades rurales son los estudiantes, en los pueblos indígenas la elite intelectual y los dirigentes, por obligación han tenido que meterse.³³⁰

Al principio del capítulo planteamos la pregunta: ¿Las Redes Sociales del Internet promueven el aprendizaje y la formación de un individuo autónomo y consciente, influyen ontológicamente en la formación de un sujeto? Ahora me atrevo a plantear una nueva interrogante: ¿Internet puede funcionar como una herramienta de dominación y control de masas?

³³⁰ Charla realizada con Sergio Millan. Santiago, Chile. 21 de diciembre, 2013.

CONCLUSIONES

La sociedad digital puede ser un fabuloso instrumento de igualitarismo sin necesidad de aniquilar la pluralidad de opciones y propuestas. Pero puede convertirse, también, en una forma añadida de dominación. He aquí la más sublime y aterradora de las paradojas de nuestra moderna existencia. El hombre, inventor y dueño de la tecnología, contempla hoy la amenaza de convertirse en su esclavo.

Juan Luis Cebrian.

Un vez que se le fue dando respuesta a las preguntas que iniciaron esta tesis: ¿cuáles son las problemáticas que viven los pueblos originarios para tener que buscar solución/apoyo con la creación de sitios electrónicos, cómo obtienen el conocimiento y los materiales físicos para el manejo de Internet, qué tipo de plataforma y/o red social se utiliza para transmitir los mensajes, cuáles son las principales temáticas expuestas por los aymara y mapuche en la *web*, existen similitudes entre las páginas electrónicas de ambos pueblos?, ¿cuáles son los problemas pragmáticos a los que se enfrentan para acceder a Internet?, ¿influye Internet en la construcción óptica e identitaria de los pueblos originarios?, ¿realmente las poblaciones originarias se ven beneficiadas con las TIC o sólo la élite intelectual logra beneficiarse? Se llega a las siguientes conclusiones.

El uso de la *web* ha permitido que los pueblos originarios puedan posicionarse no sólo como actores locales sino alcanzar una dimensión global. En general, el propósito principal de las distintas páginas electrónicas, ya sean de alguna institución, organización o de carácter personal, es informar sobre la coyuntura política. En un primer acercamiento se observa que la cultura mapuche busca promover y defender sus derechos y apela a un reconocimiento como pueblo y como nación; mientras que el aymara procura la divulgación de su lengua y su cultura. No obstante, al profundizar en la investigación se logró reconocer que los debates públicos, a partir de iniciativas generadas por la sociedad civil, demuestran el aprovechamiento de las herramientas tecnológicas. Éstas han resultado ser más efectivas y mejor aprovechadas por la

sociedad que ha abierto canales que se encontraban clausurados y definen nuevas posiciones de poder en el espacio social, por lo que ahora deben ser tomados en cuenta.

A modo de conclusión, los primeros resultados que se obtienen de este trabajo es la identificación de las características de Internet, que permiten la democratización de este medio: la comunicación horizontal, la participación de los usuarios, la diversificación y la heterogeneidad. Empero, también se han identificado, los elementos contrarios a un sistema democrático: información no mediada que interesa a determinados grupos internacionales, sobrecarga informativa, establecimiento de información, obstaculización del libre tránsito de ideas y acceso limitado.

Una de las cualidades de Internet, a diferencia de otros medios de comunicación, es que parece estar fuera del control de los Gobiernos e instituciones/empresas que controlan y monopolizan la comunicación de los demás medios. Al respecto se llegó a la conclusión que esta característica particular permite superar el miedo que ejercen esas instituciones para mitigar la acción por parte de la sociedad. Desde los espacios creados en la WWW la sociedad puede actuar y los pueblos originarios han comenzado a crear lazos de comunicación entre ellos, para demandar sus derechos y su autonomía.

Internet es una herramienta que por sí sola no es democrática o antidemocrática, y tampoco puede/debe ser vista como un remedio a los problemas de la sociedad. Esta tecnología proyecta la cultura en la que nos encontramos inmersos, por ende, reflejará las necesidades que esta requiere, ya que es un medio horizontal, Internet, aparentemente, está libre de las restricciones del mundo real. No está supeditado a un editor determinado sino a cada usuario, la responsabilidad primaria de ver y compartir contenidos en la *web*, pertenece a cada usuario, no a las plataformas; no olvidando que la brecha digital es un tema latente y vigente; el acceso a Internet cuesta y solo puede acceder a él los que dispone de los recursos económicos.

A lo largo de este trabajo se ha dejado en claro que los pueblos originarios han alzado la voz en demanda a un acceso a las Tecnologías de Información y Comunicación (TIC) con la finalidad de reducir la brecha digital a causa del acaparamiento de los recursos tecnológicos y la centralización del poder en unas cuantas manos. De esta manera, los saberes de los pueblos originarios que han sido suprimidos, marginalizados y negados por un paradigma hegemónico/dominante (occidental/moderno/eurocéntrico) pueden ser reivindicados. La

esencia de la comunicación no está en los medios que se utilizan sino en cómo los transforman y recrean para ponerlos al servicio de la organización y de la conciencia colectiva.

Se concluye que los principales objetivos de los pueblos originarios con relación al Internet son reducir la brecha digital entre pueblos indígenas y no indígenas, fomentar el uso de las tecnologías de información y comunicación; la necesidad de impartir educación indígena en su propia lengua; procurar la validación del software libre como alternativa al software privativo, la libertad de expresión en la sociedad de la información, la pluralidad de medios y el empoderamiento de mujeres en igualdad de género en el uso de las nuevas tecnologías.

Partiendo del postulado, expuesto a lo largo de la presente investigación, de que los pueblos originarios procuran dar a conocer sus demandas y visibilizar su cultura de manera creativa desde Internet se ha promovido, a nivel internacional, un apoyo hacia sus causas y luchas por parte de distintas ONG, las cuales han contribuido a la elaboración y defensa de instrumentos legales que legitiman las luchas de los pueblos originarios. Es por ello que sostengo que los pueblos originarios primero adoptan y posteriormente adaptan Internet (así como el tiempo-espacio que este implica, es decir el tiempo-mundo que plantea Milton Santos) a su cosmovisión para crear nuevos paradigmas y herramientas que permiten reconfigurar sus formas de organización social a modo de resistencia, buscando/construyendo espacios para reivindicarse ante el Estado.

Al reconocer la importancia del impacto y repercusión de los medios de comunicación masiva que se ejerce sobre las comunidades. Internet, como herramienta de comunicación, permite la autocomunicación porque el emisor decide el mensaje de forma autónoma, designa a los receptores y selecciona los mensajes que quiere recuperar. Este tipo de prácticas permiten una relación horizontal en el proceso de dar a conocer sus demandas y visibilizar su cultura. Las conclusiones que he enunciado hasta el momento; así como los resultados de la investigación presente sientan las bases teóricas y prácticas que dan sustento a las categorías analíticas que he propuesto en este trabajo: la *interculturalidad virtual* y la *antropofagia digital*.

La primera propuesta parte del concepto de interculturalidad entendiendo por ello la interacción entre distintos grupos humanos, con diferentes costumbres, siempre bajo el principio de horizontalidad y rechaza todo tipo de jerarquización o imposición arbitraria. A pesar de ser un concepto de reciente utilización se han generado gran cantidad de debates en torno a su

significado; al respecto se pueden consultar los trabajos de José Estermann, Jorge Viaña Uzieda, Luís Tapia y Catherine Walsh.

En esta tesis la propuesta de *interculturalidad virtual* parte del debate sobre la interculturalidad y la comunicación intercultural. En este caso a la creación de páginas electrónicas por parte de los pueblos originarios, donde exigen el cumplimiento de sus derechos, la mejoría de condiciones de vida de su población; y sobre todo, han creado espacios de intercambio de experiencias y conocimientos entre pueblos y naciones de diferentes países a través de la *web*.

La *interculturalidad virtual*, es aquel fenómeno que identifico como el resultado de una red entre dos o más culturas enlazadas por medio de Internet a través de distintas plataformas que permita una comunicación directa entre ellas; resultando beneficiadas, sobre todo, las comunidades que físicamente han estado aisladas una de otras. Este tipo de interculturalidad ha permitido el reconocimiento por parte del estado y la lucha por la autonomía y el intercambio de conocimientos y experiencias entre pueblos y naciones.

Las nuevas herramientas comunicacionales permiten crear un nexo/diálogo con comunidades internacionales. La gran mayoría de los sitios *web* expuestos en las páginas anteriores, tienen un apartado de “enlaces” a través de los cuales se puede acceder a distintas páginas de origen y temática aymara y mapuche; así como de otros pueblos originarios del resto de América Latina, creando así una red de comunicación que fomenta la *interculturalidad virtual*, la cual hoy en día también se ha visto enriquecida por la llegada de las Redes Sociales. *Twitter*, *Facebook*, *Instagram* etc., han permitido un mayor contacto con los lectores y lo creadores de los sitios.

La segunda propuesta conceptual, la *antropofagia digital*, se construye entendiendo antropofagia como el acto de ingerir carne humana; pero principalmente se toma la postura del *Manifiesto Antropófago* de Oswald de Andrade, quien propone el acto de la antropofagia como una apropiación, una recreación de los medios técnicos, por parte de los pueblos de América Latina. La idea de Oswald de Andrade parte del discurso del “indio” salvaje que devora al colonizador, para reivindicar esta práctica. El punto medular está en no oponerse a la cultura moderna, sino tomar de ella los elementos benéficos y desechar aquello que no sirve. La propuesta consistía en no copiar los modelos europeos, sino digerirlos para crear algo nuevo, único y autónomo.

Conjunto al proceso antropofágico, la categoría de *antropofagia digital* encuentra sustento y propuesta en las teorías decoloniales. En el caso concreto de esta tesis, la *antropofagia digital* enuncia el proceso de emancipar la Internet de su uso hegemónico, para posteriormente asimilarla, digerirla, reconstruirla, reestructurarla y resemantizarla; permitiendo un libre uso de esta tecnología que va más allá de lo cotidiano. Es así que esta categoría remite a una apropiación de Internet y mayor participación en la tecnopolítica.

Internet, como toda tecnología es una herramienta creada por el hombre para resolver determinados problemas; empero, el uso puede ser tan beneficioso como peligroso para la persona que la usa. El aprendizaje del uso de Internet permite al hombre adquirir, procesar, comprender y aplicar una información con respecto a esta herramienta. En la actualidad la mayoría de las personas que saben usar las TIC no saben cómo funciona una computadora, aplicación, programa o algún otro dispositivo de comunicación, es por eso que la *antropofagia digital* procura ir más allá. La presente categoría se ha enriquecido gracias al *software* de código. Este tipo de sistema, que apareció en 1980, ha resultado ser una gran alternativa económica y productiva ya que permite compartir, modificar y estudiar el código fuente de un sistema informático, promoviendo la colaboración de los usuarios.

La *antropofagia digital* consiste en la apropiación y uso político de Internet; pero recordemos, éste es un proceso que principalmente realizan los jóvenes de clase media/alta que han migrado a la ciudad y accedido a la universidad: la élite intelectual indígena, con la intención de crear redes sociales donde puedan participar y ser escuchados. Cuando los miembros de la comunidad han digerido todo el potencial de las nuevas tecnologías de información y comunicación se puede decir que se ha completado la asimilación de la revolución tecnológica en turno.

Este complejo fenómeno se intentó trabajar desde el *ethos* barroco de Bolívar Echeverría, la hibridez que propone Nestor García Canclini y las sociedades abigarradas de René Zabaleta; sin embargo, considero que estos estudios han sido rebasados por los fenómenos que actualmente se gestan con la Internet, por lo que me vi en la necesidad de posicionarme en otro paradigma, donde se respeta el derecho a la otredad, donde no existan los prejuicios de atraso cultural o de exclusión; así mismo, se deben conocer las demandas de autodeterminación y

autonomía de los pueblos originarios; desde este nuevo posicionamiento propongo la *antropofagia digital*.

El fenómeno de la *antropofagia digital* se ve reflejado en los pueblos que ya superaron (voluntariamente) esta brecha, algunos procuran no usar las TIC de manera superficial, sino con fines activistas, los grupos étnicos busca tener una mayor participación y atención en los programas de organismos institucionales y han entrado en debate con las organizaciones que tratan de integrar las TIC a estos pueblos, con la finalidad de exigir que sean ellos mismos los únicos que decidan sobre cómo, cuándo y en qué condiciones incorporar las TIC a sus comunidades. La *antropofagia digital* procura confrontar la ideología dominante, no para imponer la voluntad del *otro*, sino para cuestionar la viabilidad del sistema y proponer nuevas alternativas.

La finalidad de ambas categorías analíticas es unirlos de manera dialéctica con la intención de generar una interconexión de sociedades humanas a través de un uso no-hegemónico de la tecnología, para combinar conocimientos y acceder a la tecnopolítica. Los pueblos indígenas no luchan contra los poderes establecidos por el estado para retornar a sus formas de organización tradicional, sino para construir nuevas dinámicas de organización. En general, el propósito principal de las distintas páginas *web*, ya sean de alguna institución, organización o de carácter personal, es informar sobre la coyuntura política y la cultura, buscan promover y defender sus derechos y apelan a un reconocimiento como pueblo y como nación, rompiendo con un pensamiento único que se impone sobre cualquier otra ideología a través de procesos de homogeneización cultural; la sociedad global de la información puede verse como un altavoz de esta manera de ver las cosas.

La oralidad es el principal medio de comunicación que se ha desarrollado en ambos pueblos originarios y se ha mantenido vigente gracias a la radio, la cual en muchos casos ha tenido que operar en un margen semilegal debido a las leyes de radiodifusión y se ha basado en la necesidad de tener una propia voz; sin embargo, la falta de un reconocimiento legal, la falta de recursos y apoyos económicos los va debilitando. Las organizaciones aymara y mapuche han utilizado Internet como un espacio público donde converge lo local, regional, nacional y global; se han promovido discursos y expresiones político-culturales; se ha puesto de manifiesto la convergencia de culturas populares/locales con una cultura de masas.

En el fondo esta tesis contribuye a terminar con el mito de que los pueblos originarios son atrasados y ajenos a la tecnología, a lo largo de esta investigación se demostró cómo los pueblos originarios están siendo capaces de utilizar las nuevas tecnologías, no para implantar una ideología dominante sino para cuestionarnos la viabilidad de ese paradigma impuesto. Esta tesis invita a continuar la discusión sobre los fenómenos de la *interculturalidad virtual* y la *antropofagia digital*, a dialogar sobre los resultados que han obtenido los pueblos originarios al interactuar a través de Internet, y observar cómo las nuevas generaciones de los pueblos originarios asimilan esta tecnología que se ha vuelto de vital importancia para muchos.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILUZ, Maya y De los Ríos, Norma. (coords.) *RENÉ ZAVALA MERCADO Ensayos, testimonios y re-visiones*. Buenos Aires, UNAM-PPELA-FLACSO—CIDES-UMSA-UMSS-CESU-Miño y Dávila, 2006. [Versión digital]
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. México, FCE, 2006. [Versión digital]
- BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. “Etnias y naciones. La construcción civilizatoria en América Latina” en: Reina, Leticia. (coord.) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. México, CIESAS/INI/Porrúa, 2000. pp. 153-170.
- BENGOA, José, *Historial del pueblo mapuche*. Santiago, LOM, 2008.
- _____, (et. al.) *Rebelión en Wallmapu. Resistencia del pueblo-nación mapuche*. Santiago, Aún creemos en los sueños, 2013.
- CASTELLS, Manuel. *La era de la información*. Vol. 1, México, Siglo XXI, 1996.
- _____, *Redes de indignación y esperanza*. Madrid, Alianza editorial, 2012.
- CASTRO GÓMEZ, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.) *El giro decolonial*. Bogotá, Siglo del hombre, 2007.
- CEBRIÁN, Juan Luis. *La Red. Como cambiarán nuestras vidas los nuevos medios de comunicación*. 2ª ed. Taurus, Madrid, 1998.
- CHUKIWANKA, Waskar. *Origen y constitución de la Wiphala*. [i.e. Wiphala] La Paz, Fondo editorial de los Diputados, 1993.
- CLASTRES, Pierre. *Investigaciones de Antropología Política*. Barcelona, Gedisa. 1981.
- CÓZAR, José Manuel (ed.) *Tecnología, civilización y barbarie*. Barcelona, Anthropos, 2002.
- DE LOS RÍOS, Norma y Maya Aguilu. (coords.) *René Zavaleta Mercado: ensayos, testimonios y re-visiones*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2006.
- DELEUZE, Gilles, *Conversaciones*. Valenia, Pre-textos, 1995.

- DUSSEL, Enrique. Eduardo Mendieta y Carmen Bohórquez (eds.) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino"*. México, Siglo Veintiuno, 2011.
- ECHEVERRÍA, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México, Era, 2000.
- EINSTEIN, Albert. *Mis ideas y opiniones*. Barcelona, Bon Ton, 2002.
- ESTERMANN, Joseff. *Filosofía Andina: Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. La Paz, ISEAT, 2006.
- GARCÍA CANCLINI. Néstor. *Culturas híbridas*. México, Debolsillo, 2009.
- GIMÉNEZ, Gilberto. "Identidades étnicas: estado de la cuestión" en: Reina, Leticia (coord.) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. México, CIESAS/INI/Porrúa, 2000, pp. 45-70.
- GONZÁLEZ PAZOS, Jesús. *Bolivia La construcción de un país indígena*. Barcelona, Icaria Antrazyt, 2007.
- GOODY, Jack. *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. Barcelona, Gedisa, 1996.
- GUTIÉRREZ, Felipe. *We aukin̄ zugu Historia de los medios de comunicación mapuche*. [s/país de edición], Mapuexpress informativo-iwgia, [s/año de edición].
- GUTIÉRREZ, Natividad. "El resurgimiento de la etnicidad y la condición multicultural en el Estado-nación de la era global" en: Reina, Leticia. (coord.) *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. México, CIESAS/INI/Porrúa, 2000, pp. 93-99.
- GUTIÉRREZ, Raquel. *Los ritmos del Pachakuti*. La Paz, Textos rebeldes, 2008.
- HARVEY, David. *Espacios de Esperanza*. Madrid, Akal, 2005.
- KATZ, Claudio. *Elementos para una lectura crítica de América Latina*. Bogotá, Espacio crítico Centro de estudios. 2010.
- KUHN, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

- LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. (coord.) *Autonomías Indígenas en América Latina. Nuevas formas de convivencia política*. México, Plaza y Valdés, 2005.
- MAKARAN, Gaya. (coord.) *Perfil de Bolivia (1940-2009)*. México, UNAM-CIALC, 2011.
- _____. *Identidades confrontadas. Conflictos identitarios en Bolivia*. México, UNAM-CIALC, 2012.
- MESA Gisbert, Carlos de (et. al.) *Historia de Bolivia*. 8ª ed. La Paz, Editorial Gisbert, 2012.
- MORA Penroz, Ziley. *Filosofía Mapuche. Palabras arcaicas para despertar el ser*. Santiago, Cerro Manquehue, 2009.
- OLMEDO Llanos, Oscar. *Paranoiaimara*. La Paz, Plural, 2006.
- OYANEDER Shultz, Liliana. *Iconografía mapuche*. Santiago, LOS, 1999.
- PÉREZ, Carlota. *Revoluciones tecnológicas y capital financiero*. México, Siglo Veintiuno, 2004.
- PORTUGAL, Pedro. (et. al.) *Historia, coyuntura y descolonización. Katarismo e indianismo en el proceso político del MAS en Bolivia*, La Paz, Fondo Editorial Pukara, 2010. [Versión digital].
- REINAGA, Fausto. *La Revolución India*. 6ª ed. La Paz, Impresión Wa-Gui, 2013.
- RIBEIRO, Darcy. *El proceso civilizatorio*. México, Extemporáneos, 1982.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *Una epistemología del sur*. México, Siglo Veintiuno - CLACSO, 2009.
- SANTOS, Milton. *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Barcelona, Ariel, 2000.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. *Los Pueblos Originarios: el debate necesario*, Buenos Aires, CLACSO, 2010, p. 45.
- SOZA Soruco, Jorge Luis. *El discurso de la "Cosmovisión andina"*. La Paz, El Viejo Topo, 2012.
- VIAÑA, Jorge. (et. al.) *Construyendo Interculturalidad crítica*. La Paz, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2010.

_____. *Interculturalidad crítica y descolonización*. La Paz, Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, 2011

WINOCUR, Rosalía. *Robinson Crusoe ya tiene celular*. México, Siglo Veintiuno, 2009.

ZIBECHI, Raúl. (et. al.) “Introducción” en: *Pensar las autonomías*. México, Sísifo Ediciones Bajo tierra, 2011.

DOCUMENTOS

Convenio No. 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la OIT.

Convocatoria a la II Cumbre por la Autodeterminación Mapuche.

Declaración de Comunicaciones Mapuche Xeg-Xeg. Diciembre de 1997. En: <http://www.mapuche.info/lumaco/xeg971209.htm> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018)

Declaración de la II Cumbre por la Autodeterminación Mapuche: Principios, acuerdos y acciones.

Declaración del Encuentro Indígena Interamericano Preparatorio para la Cumbre Mundial: Sociedad de la Información. En: <http://www.llacta.org/organiz/coms/com390.htm> (Fecha de consulta: 05 de marzo, 2018).

Definición de pueblos indígenas de la OIT. Serie jurídica-colección IDIES. En: http://biblio3.url.edu.gt/IDIES/nuevo_enfo/4.pdf (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato 2003. En: http://www.serindigena.org/libros_digitales/cvhynt/v_i/1p/v1_pp_4_mapuche_c1_los_mapuche-12_.html (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

Informe de la Conferencia Temática Indígena de Planificación para la CMSI en Túnez. En: <http://www.itu.int/wsis/docs2/thematic/canada/final-report-indigenous-es.pdf> (Fecha de consulta: 05 de marzo, 2018).

Informe Final sobre el Proyecto BOL-73828 Fortalecimiento de las capacidades propositivas y dialógicas de los movimientos sociales de Bolivia. Participación plural en la construcción del nuevo estado.

Informe Final de la Fase de la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información. Los pueblos Indígenas y la Sociedad de la Información: Hacia un portal Indígena Internacional. En: http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/report_es.pdf (Fecha de consulta: 05 de marzo, 2018).

La nueva revolución digital. De la Internet del consumo a la Internet de la producción. Documento presentado por la CEPAL para la Quinta Conferencia Ministerial sobre la Sociedad de la Información de América Latina y el Caribe, celebrado en la Ciudad de México en agosto de 2015. En: http://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/38604/S1600780_es.pdf (Fecha de consulta: 05 de marzo, 2018).

Ley Sobre protección, fomento y desarrollo de los Indígenas No. 19.253 del Estado chileno. Diario Oficial 5 de octubre de 1993.

Obstáculos ideológicos e inercias políticas para reconocer en México lo Derechos de los pueblos indígenas. Ponencia presentada por el Dr. Miguel Concha Malo, en el Senado de la República en la Mesa de Derechos Humanos y Derechos Indígenas, el miércoles 21 de abril de 2014.

Primer Manifiesto de Tiwanaku. En: <http://marianabruce.blogspot.mx/2010/06/primer-manifiesto-de-tiahuanaco-1973.html> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

Representación y participación política de los pueblos indígenas del Chile. Elaborado para la Comisión Bicameral encargada de dar cumplimiento al artículo 6to del Convenio 169 de la OIT. En: Biblioteca del Congreso Nacional. En: https://www.bcn.cl/obtienearchivo?id=repositorio/10221/17846/1/Representacion%20y%20participacion%20politica%20indigena%20en%20Chile_v3.doc (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

Segundo Acuerdo de los Pueblos Indígenas de Chile, Niágara 27 y 28 de Enero de 1990. En: Nüttrum, Año VI, N° 1, 1990.

“Volviendo a la Maloca”. Coordinadora de las organizaciones indígenas de la cuenca amazónica. En: <https://es.scribd.com/document/4088382/coica> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018)

E-GRAFÍA

ARDANAZ, Verónica. “CONAMAQ; la dignidad originaria del pueblo boliviano ante el mundo”. En: <http://senaforo.net/2014/01/13/fob1816/> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018.)

CARBONELL, Beatriz. “El Ser Mapuche en la Era de la Globalización”. En: <http://www.mapuche.info/mapuint/Carbonell011027.html> (Fecha de consulta 05 de marzo de 2018).

FERNÁNDEZ Chiti, Jorge. “Pueblos originarios, indios, indígenas o aborígenes”. En: http://www.condorhuasi.org.ar/docs/pueblos_originarios_indios_indigenas_o_aborigenes.pdf (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

FOUCAULT, Michel. “El sujeto y el poder” En: <http://www.omegalfa.es/downloadfile.php?file=libros/el-sujeto-y-el-poder.pdf> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

GONZÁLEZ Casanova, Pablo. “Colonialismo interno (una redefinición)”. En: http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/412trabajo.pdf (Fecha de consulta: 14 de febrero de 2019).

LOPEZ, M. Félix. (*et. al.*) “Wiphala”. En: <http://www.katari.org/wiphala-simbolo-andino> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

PARDO, Daniel. “Por qué internet es tan costosa en América Latina”. En: http://www.bbc.com/mundo/noticias/2012/06/120611_tecnologia_internet_costosa_america_latina_dp.shtml (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018)

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social”. En: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

TORRES Guillén, Jaime. “El concepto del colonialismo interno”. En: https://www.academia.edu/34242352/EL_CONCEPTO_DE_COLONIALISMO_INTERNO (Fecha de consulta: 14 de febrero de 2019).

ZAVALETA Mercado, René. “Cuatro conceptos de la democracia” En: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/zavaleta/09cuatro.pdf> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

PRENSA

LARA, El-Narekh. “Los intelectuales mapuches que apoyan al movimiento de autonomía” Periódico *La Tercera*. Santiago, 10 de agosto, 2000. En: <http://www.mapuchemation.org/espanol/html/nosotros/ntcs-01.htm> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

REVISTAS

ANTILEO, Enrique. “Colonialismo, migración y diáspora en el Bicentenario chileno-argentino” En: *Azkiñuwe*, año 7, núm. 44. Septiembre - Octubre de 2010.

BARBER, Benjamín. “¿Hasta qué punto son democráticas las nuevas tecnologías de telecomunicación?”. En: Segundo Congreso sobre Internet, derecho y política: análisis y Prospectiva. *IDP. Revista de Internet, Derecho y Política*. No. 3. En: https://observatorio.iti.upv.es/media/managed_files/2008/11/20/barber_1_.pdf (Fecha de consulta 05 de marzo, 2018). Pp. 17-27.

BÓRQUEZ, Álvaro “La filosofía mapuche”. En: *Revista Humboldt*, núm. 55, XVI, 1976.

CERDA, Hugo. “Entrevista a Salvador Pániker”. En: Revista Técnica Industrial, número 250, Septiembre, 2003. En: <http://www.tecnicaindustrial.es/tiadmin/numeros/8/44/a44.pdf> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

ESTUDILLO García, Joel. “Surgimiento de la sociedad de la información”. En: Revista Biblioteca universitaria nueva época, Julio-Diciembre 2001, vol. 4, núm. 2. En: <https://es.scribd.com/document/356231568/Surgimiento-de-la-sociedad-de-la-informacion> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018),

FOERSTER, Rolf y VERGARA, Jorge Iván. “Algunas transformaciones de la política mapuche en la década de los noventa”, Anales de la Universidad de Chile. Número VI serie: n° 13, agosto, 2001. En: <http://www.anales.uchile.cl/index.php/ANUC/article/view/2528> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018).

GACITÚA, Estanislao. “Hacia un marco interpretativo de las movilizaciones mapuches en los últimos 17 años” *Nütram*, Año VIII, N° 28, 1992. Pp. 22-42.

GODOY, Carmen. “Sitios Mapuches en Internet: Reimaginando la Identidad”. En: Revista Chilena de Antropología Visual, número 3, Santiago, Julio, 2003. En: <http://www.rchav.cl/imagenes3/imprimir/godoy.pdf> (Fecha de consulta: 05 de marzo, 2018).

GREBE, María Ester, Sergio Pacheco y José Segura. “Cosmovisión Mapuche”. En: *Cuadernos de la realidad nacional. núm. 14, 1972*. En: <http://meli.mapuches.org/spip.php?article95> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018). Pp. 46-73.

HERNANDO Marsal, Meritxell, “Más allá de la hibridez: la ciudad *ch'ixi* de Juan Pablo Piñeiro”, *Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal* En: <http://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/6698/5409> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018). Pp. 163-172.

LÓPEZ, Humberto y RODRÍGUEZ, Cecilia. “El debate sobre identidad individual e identidad colectiva, aportes de la psicología social.” En: Revista Digital de Ciencias Sociales, volumen 1, número 1, Mendoza, 2014. En: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/millca-digital/article/view/218> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018)

MAKARAN, Gaya “Bolivia en la encrucijada”. *Estudios Latinoamericanos*, núm. 26. Varsovia-Poznan, Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos, 2006. Pp. 53-89.

MARILEO Lefio, Armando. “Mundo Mapuche”. En: *Memorias del 1er Seminario Taller: Cosmovisión Indígena y Biodiversidad en América Latina*. Cochabamba, COMPAS/AGRUCO, 2001. Pp. 255-276.

MARTÍNEZ Casas, Regina. “De la orilla de la eternidad a la temporalidad del ritual: Indígenas urbanos del siglo XXI”. En: *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 188-189, México, mayo-diciembre año/vol. XLVI. En: <http://www.redalyc.org/pdf/421/42118909.pdf> (Fecha de consulta: 05 de marzo, 2016). Pp. 191-206.

MENCHÚ, Rigoberta. “La interculturalidad como utopía”, *Revista PENTUKUN* 8, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco, Chile, 1998, p. 11-14.

STAVENHAGEN, Rodolfo. “Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina”. En: *Revista de la CEPAL*, núm, 62, Santiago, agosto 1997, pp. 61-74.

VARAS, José Miguel. “Calbucura, Voces Mapuches en Internet”, *Revista Rocinante, arte cultura y sociedad*. En: <http://www.mapuche.info/mapuint/rocinante000101.htm> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018)

ZUKERFELD, Mariano. “De niveles, regulaciones capitalistas y cables submarinos: Una introducción a la arquitectura política de Internet”. En: *VIRTUalis*, vol 1, núm, 1. En: <http://aplicaciones.ccm.itesm.mx/virtualis/index.php/virtualis/article/view/18> (Fecha de consulta: 05 de marzo de 2018). Pp. 5-21.