

# Los “crepúsculos finiseculares” y “los molinos de viento” en el Taiwantisuyo y la Gran Comarca

The “fin-de-siècle corpuscles” and “the windmills” in Taiwantisuyo and the Gran Comarca

*Zulma Palermo*

Universidad Nacional de Salta

Salta, Argentina

ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-1815-4608>

[zulmapalermo@gmail.com](mailto:zulmapalermo@gmail.com)

Recibido: 21/07/2024

Aceptado: 25/08/2024

**Resumen:** Estas páginas giran alrededor de algunos interrogantes acerca de la posible relevancia del pensamiento mariateguiano en este presente andino invadido por nuevas estrategias de colonialidad. Persigo para ello la huella que va dejando en el largo siglo XX y las marcas advertibles hoy en algunas formas de producción social y de conocimiento, a través de un arco tendido entre el pensamiento mariateguiano y la “opción decolonial”. Este recorrido se centra específicamente en dos cuestiones de relevancia: la relativa a la racialización de la vida social y a las crisis de los cambios de Era. Busco así las marcas de alguna transformación positiva en “este lugar del mundo”.

**Palabras clave:** Cambio de Era, Raza y Etnia, Colonialidad del Poder.

**Abstract:** This work attempts to inquire about the possible relevance of Marateguian thought today, in a world suffering from news coloniality strategies. For that, I processing hits trace in the XXI century in certain forms of social life and the thinking, truth leying of a line betwin Marateguian thught and the “colonial option”. I’m focus here in two cuestiones relevant: the social life racialization and the Era’s change crisis. I search for the tracks of any transformation concerning the sociocultural order in this “particular place”: the Andes.

**Key Words:** Geological Times, Race and Ethnicity, Coloniality of Power.

En el año 1969, una editorial argentina<sup>1</sup> publicaba un conjunto de artículos de José Carlos Mariátegui actualizando su pensamiento, momento este de fuertes transiciones políticas en la gran región latinoamericana. El título con el que la editorial los reúne —*Crítica Literaria*— no traduce con suficiente pertinencia lo que ese conjunto implica. Si bien hay en ellos —como también acontece en “El proceso de la literatura” incluido en *Siete ensayos*— un particular detenimiento en la producción estrictamente literaria, la visión de mundo que los atraviesa deja comprender las dimensiones sociales, políticas y económicas de nuestras sociedades en su momento de producción.

Las preguntas que formulo aquí y ahora se orientan a recabar si esa búsqueda de liberación, crecida en las primeras décadas del pasado siglo, ha dejado alguna huella en lo que se define hoy, en las primeras décadas de este nuevo inicio de Era. Persiguiendo algunas de las marcas que esa huella pudo

---

1. En estos años de gran movilización política e ideológica, la editorial Jorge Álvarez concretó esta colección respondiendo a los intereses del campo intelectual del momento al poner en circulación la producción de pensadores del primer “latinoamericanismo”. Esta opción del editor mantuvo su coherencia en el tiempo, lo que llevó a su persecución y exilio por la dictadura militar en 1976.

haber ido dejando en la centuria transcurrida, intento trazar una elipse vinculante entre el pensamiento mariateguiano y el que genera Aníbal Quijano en el cruce de los dos últimos siglos en pos de esa utopía liberadora.

## “Utopía” de la liberación y rupturas finiseculares

La intrínseca relación realmente existente entre estos dos peruanos surge a cada paso de nuestros recorridos por sus escritos, vínculo enraizado en el deseo de diseñar una mirada social (no necesariamente “socialista”) amasada en el corazón mismo de una “peruanidad” nutrida por su historicidad, por su composición social específica, por su subjetividad; diríamos hoy por su “territorialidad”, como la entiende entre nosotros Arturo Escobar<sup>2</sup>. La “localización” de la vida no sólo define los usos y costumbres de los seres humanos y no humanos en *un lugar*, sino que *hace lugar* también —y muy singularmente— en las formas de conocer/saber que les son únicas y particulares en su diferencia y que, por esa vía, las hace ser en el “mundo global”.

Es precisamente este el lugar de enunciación que asume Quijano y que orienta su interpretación del ya sobradamente debatido cuestionamiento acerca del marxismo mariateguiano, al que interpreta arraigado en la particular heterogeneidad cultural de esta región del mundo. Es por eso que, en lectura de Quijano, Mariátegui, “sabedor de que la gran mayoría de los explotados y dominados en el Perú es indígena, apela [...] a la idealizada experiencia del propio

---

2. “El concepto y prácticas de ‘territorio’ va mucho más allá de la base material para la reproducción de la vida; es el espacio —biofísico y epistémico al mismo tiempo— donde la vida misma se enactúa de acuerdo a una ontología particular; donde la vida, por así decirlo, se mundifica o se hace ‘mundo’” (Escobar, 2014: 28-29).

pasado de esa “raza” y erige sobre ese pasado la utopía de su liberación en un futuro de reciprocidad, de solidaridad y de comunidad” (Quijano, 1995: 46-47).

Esa localización, ese desarraigo del pensamiento eurocentrado y el arraigo “otro” de la filosofía y la praxis marxista que amasara en su larga y fructífera estancia en la Italia de entreguerras —en activo diálogo con sus pares europeos de entonces, particularmente el francés Georges Eugène Sorel— es lo que despierta el interés de un crítico literario italiano de nuestro tiempo —Antonio Melis—, quien da curso en la Lima de fines del siglo XX —junto a José Carlos y Javier Mariátegui— a una publicación periódica, el *Anuario Marateguiano*<sup>3</sup>, con remembranzas de la *Amauta* iniciada ocho décadas antes. En su edición N° X (1998), saluda la incorporación de Aníbal Quijano al proyecto, advirtiendo que —con su presencia en la codirección— se incluye en esas páginas la “escena contemporánea” (parafraseando al maestro peruano) junto a los estudios tradicionales, en búsqueda de relación/ruptura entre el Perú y Europa, ahora desde un lugar de enunciación otro, el de la *colonialidad del poder*<sup>4</sup>.

Nos encontramos así en la confluencia de cuestiones que se configuran nucleares en la persecución de la buscada liberación: la de su “lugarización”, con la emergencia de la diferencia colonial arraigada en la “raza”, funcionando en dos momentos “fuertes” de la historia peruana que es la de toda la región

---

3. La incidencia de Melis en la valoración de los aportes de Mariátegui en el campo intelectual de esos años es notable. El crítico italiano es también quien prologa la publicación de Jorge Álvarez, en la que concluye: “la obra de Mariátegui se ofrece intacta a la reflexión de los lectores modernos en aquellas partes en las que anticipa toda la problemática del ‘tercer mundo’ y viene a conectarse, a distancia de tantos años, con las tesis de un Franz Fanon” (1969: 45).

4. Manuel Valladares Quijano y Ramón Pajuelo Tevez ofrecen enriquecedores recorridos por esta relación en Mignolo, Marañón y Pimentel, 2024, vol.1.

del Taiwantinsuyo y de la Gran Comarca. Son momentos de crisis social y política que se perciben cruciales para el futuro de la región (y del mundo ahora “global”), momentos de ruptura, de vuelco, de *pachakuti*<sup>5</sup>, en los que desaparecen los valores hasta entonces existentes que cohesionan a la sociedad y en los que todavía no se puede avizorar lo que depara el porvenir (Palermo, 2022a).

En el año 1922, a poco de haber dejado atrás un siglo, Mariátegui escribía: “Estamos asistiendo, verdaderamente, al fin de esta civilización. Y, como esta civilización es esencialmente europea, su fin es, en cierto modo, el fin de Europa” (1969: 25). Y concluía: “antes de que la sociedad nueva se organice, la quiebra de la sociedad actual precipitará a la humanidad en una era oscura y caótica” (1969: 60-70). La crisis finisecular de entreguerras en la que crece la voz mariáteguiana desde su específico lugar de enunciación, perfila una posición crítica sobre el proceso de construcción del Estado ruso posrevolucionario homogeneizador, cuya organización no puede ser asumida por la sociedad andina formada por heterogéneos sistemas comunitarios con formas de interacción que juegan por fuera de la racionalidad propia de aquel sistema. Casi una centuria después Aníbal Quijano afirmaba en momentos de un nuevo *pachakuti*:

Por su naturaleza, la perspectiva eurocentrista distorsiona, cuando no bloquea, la percepción de nuestra experiencia histórico-social, mientras lleva al mismo tiempo a admitirla como verdadera. Opera, pues, en el mundo de hoy, y en particular en América Latina, del mismo

---

5. En la historia andina el vocablo *pachakuti* “se relaciona a la aparición de un nuevo orden social, mediatizado por un cambio radical de inversión del estado de cosas; movimiento que se diferenciaba del concepto lineal y moderno de ‘revolución’ y de la idea milenarista y cristiana del ‘fin de los tiempos’” (Wilca, 2022: 68).

modo en que la “caballería” actuaba en la visión de Don Quijote. En consecuencia, nuestros problemas tampoco pueden ser percibidos sino de ese modo distorsionado, no confrontados y resueltos salvo también parcial y distorsionadamente. De esa manera, la colonialidad del poder hace de América Latina un escenario de des/encuentros entre nuestra experiencia, nuestro conocimiento y nuestra memoria histórica (2006: 4-5)<sup>6</sup>.

En este cruce del siglo XX al XXI, en un mundo que se ha movido hacia una forma avanzada de “racionalidad tecnológica” y que, al mismo tiempo, ha reconocido ampliamente la existencia de otras formas de vivir y de conocer, resulta difícil —otra vez— percibir con cierta claridad el mundo que se está performando y cuál será el destino de la humanidad. De allí la apuesta, hoy, a continuar buscando caminos para transitar este nuevo tiempo desde un hacer/pensar decolonizante, para irnos des-prendiendo del poder colonial que sigue ejerciendo su control en todos los ámbitos del vivir y del saber en nuestras sociedades, persiguiendo siempre aquella utopía libertaria.

---

6. Recordamos que la *colonialidad del poder* es una forma histórica de construcción del poder por el sistema-mundo colonial-moderno eurocéntrico que da lugar a un patrón mundial de control sobre las sociedades en las que opera, fundado en el concepto de raza. Este sistema de control se extiende a todas las dimensiones de la vida social: de la economía, de la autoridad, de la naturaleza, del género y la sexualidad, de la subjetividad, del conocimiento (Mignolo, 2014).

## ¿Por qué “raza”?

La pregunta resulta acuciante en los inicios de esta Nueva Era. “La raza —sintetiza Borsani con fundamento— es un artificio conceptual, es un constructo mental, es una invención categorial occidental con una intención de jerarquización, dominio, explotación, sojuzgamiento de las distintas poblaciones del planeta” (2021: 40). Esta aserción de la filósofa neuquina —como todas las que la fundan— tal vez no hubiera sido posible sin las problematizaciones sobre “la cuestión del indio” alrededor de lo que giran, hace una centuria, los *Siete ensayos*. Para Mariátegui —como para muchos pensadores en lugar— el problema, extendido a lo largo del siglo XX, es el de la identidad nacional, una identidad elusiva en tanto la mayoritaria población aborígen no formaba parte de esa construcción. Debíó transcurrir entonces todo ese siglo XX para llegar a una comprensión clara y superlativa del “problema del indio” y para advertir que no se trata de una relación lineal entre raza y clase, sino de una de las más firmes formas de control de las subjetividades ejercidas dentro del patrón colonial de poder. La real existencia de una población mayoritariamente india, negra y mestiza hace imposible en el Perú —y por extensión a todo el Taiwantinsuyo y la Gran Comarca— la construcción de un Estado-nación moderno, homogéneo en su estructuración como el europeo. Tal concepción habrá de concretarse institucionalmente en los primeros años del nuevo siglo, en el Estado Plurinacional de Bolivia (2009), todavía sin alcanzar los frutos esperados.

Es en el momento del actual “cambio de década” entre 1980 y 1990 cuando esta visibilización es claramente perceptible en un acontecimiento que habrá de sacudir radicalmente el orden social no sólo de nuestra región, pues se trata de un

hecho política, social, económica y epistémicamente decisivo: la conmemoración de los 500 años del “des/encubrimiento” de este Continente (1992). Emerge entonces, en este sud, el conjunto de la heterogénea población invisibilizada en todas sus latitudes, gritando en las calles y enarbolando sus banderas, a la vez que se daban disputas políticas y académicas libradas en los “claustros”, muchas de ellas publicadas en libros y/o revistas. Al mismo tiempo, la caída del muro de Berlín (1989) da como efecto una centralización total del poder de Occidente, lo que profundiza la colonialidad con políticas neoliberales, en este momento extremas.

Lo que entonces era la emergencia de los pobladores de comunidades aborígenes habrá de extenderse a las de ascendencia africana en todo el sud continente y, como asevera Borsani, a conceptualizarse como una problemática que incluye a los llamados sucesivamente “países bárbaros”, “mundo subdesarrollado”, “tercer mundo” y ahora “países emergentes”; en síntesis, los que siguen siendo controlados y co-optados por el patrón colonial de poder<sup>7</sup>.

## El “problema del indio”, pensares/haceres creativos

Como se ha repetido en innumerables oportunidades, “el problema del indio” en la concepción mariateguiana no tiene solo un fundamento étnico, moral o educativo, sino sustancialmente concentrado en la “propiedad de la tierra”. Se trata de una cuestión social cuya solución debe estar en manos “de

---

7. “Como los vencedores fueron adquiriendo durante la Colonia la identidad de ‘europeos’ y ‘blancos’, las otras identidades fueron asociadas también ante todo al color de la piel ‘negros’, ‘indios’ y ‘mestizos’. Pero en esas nuevas identidades quedó fijada, igualmente, la idea de su desigualdad, concretamente inferioridad cultural, si se quiere ‘étnica’”. (Quijano en Palermo y Quintero 2014: 85). Dicho de otro modo, se generó la llamada *diferencia colonial*.



los propios indios” que necesita orientarse a la “liquidación de la feudalidad en el Perú” responsable de haber instaurado un “régimen de esclavitud” distinto del conocido hasta entonces (Mariátegui, 1969). En esa línea de argumentación, Quijano entiende que:

la raza —*una manera y un resultado de la dominación colonial moderna*— invadió todos los ámbitos del poder mundial capitalista [...] la colonialidad se constituyó en la *pedra fundacional del poder mundial capitalista, colonial/moderno y eurocentrado*. Tal colonialidad del poder ha probado ser más profunda y duradera que el colonialismo en cuyo seno fue engendrado y al que ayudó a ser mundialmente impuesto” (Quijano en Palermo y Quintero, 2014: 101)<sup>8</sup>.

Por eso, la construcción de la “identidad nacional” reclama la inclusión de la compleja heterogeneidad de “naciones indígenas” en sus “territorios”, proceso asumido tanto por intelectuales y políticos como por creadores de este lado del mundo en un extendido trayecto que, tomando vigor a fines del pasado siglo, parece arraigar con mayor profundidad y fecundidad en el primer tercio de este siglo XXI.

En los comienzos, el indigenismo mariateguiano —claramente legible en el ensayo siete en el que, como sabemos, analiza el proceso de la construcción de la literatura en el Perú— delinea con total claridad la responsabilidad política y ética de esta forma de expresión en la formación de la identidad pues “si el indio ocupa el primer plano en la literatura y el arte peruano no será, seguramente, por

---

8. El destacado es mío.

su interés literario o plástico, sino porque las fuerzas nuevas y el impulso vital de la nación tiende a reivindicarlo” (1969: 333).

Así, desde el último tercio del siglo XX —y en línea con esos postulados— Antonio Cornejo Polar empeña sus esfuerzos en la construcción de la literatura nacional peruana en su *heterogeneidad*, constitutiva de una *totalidad contradictoria*, con las implicancias que en ello tiene la escritura letrada (Palermo, 2002 y 2022). Y, desde allí, se engendra una amplia y productiva “red” de reflexión teórica en la que convergen las tradicionales disciplinas humanas y sociales que van dando cuenta de la heterogeneidad constitutiva de nuestras naciones<sup>9</sup>.

Es necesario destacar que todas estas lentas transformaciones en el orden especulativo son posibles porque es la sociedad misma la que los concreta en sus haceres<sup>10</sup>, como es perceptible sobremanera en la producción creativa del llamado campo de las artes, campo de central interés para los pensadores que acá nos ocupan y al que en esta oportunidad me limito. Estos “haceres creativos” fueron dando visibilidad a las culturas depreciadas, en principio productoras de objetos destinados a museos, como “artesanías”, como “objetos exóticos”, como mercancías. La dicotomía jerarquizante “arte vs artesanía” reproduce, en esta dimensión de los productos culturales, la *diferencia colonial* sostenida en la descalificación de lo producido por quienes son considerados

---

9. En concordancia con ello, desde hace pocos años las cátedras de Literatura Argentina decidieron convocarse a sus reuniones bianuales bajo la denominación de *Congreso Nacional de las Literaturas Argentinas* (Palermo, 2017).

10. Es interesante constatar que esta forma de concebir la producción de conocimiento es sostenida por pensadores y creadores de muy distintas esferas del “campo popular”. El compositor Enrique Santos Discépolo reflexiona a propósito de la génesis de su tango “Yira yira”: “los pueblos son siempre anteriores a las academias” (*Escritos inéditos* (1981). Buenos Aires: Ediciones del Pensamiento Nacional).

“inferiores” por su raza, por su género, por el lugar que ocupa en la escala de clasificación dominante (Palermo, 2009).

Así también en el campo literario es perseguible una ruta que va desde la poesía de Vallejo —que no necesita hablar de “lo indio” para romper “con la tradición cortesana de una literatura de bufones y lacayos” (Mariátegui, 1969: 316)— a la revelación concretada por la narrativa arguediana y, más acá, por la crítica a los falsos neindigenismos, definida a la manera de Manuel Scorza. Por esa vía llega el testimonio como expresión devenida del corazón mismo de esa subjetividad, en su entronque con la mirada de Rodolfo Kusch en el estar-siendo de lo americano, en un extendido análisis contrastivo entre “lo tenebroso” del sentido ancestral que transmiten y “lo natural” del canon occidental al que estamos habituados, en clara percepción de la diferencia colonial racializante (Kusch, 2013). Será el testimonio una de las formas de mediación por la que “la visión del otro” empezará a ser incorporada ya no como la del “informante” objetualizado, sino desde su presencia y su palabra. Por esa vía se habrá de tejer en nuestros días una trama académica transnacional que se adentra en alternativas heterogéneas con otras “visiones de mundo” (Campuzano, 2024).

Este muy fragmentario seguimiento del proceso de transformación hasta los tiempos de esta Nueva Era es, así, largo y altamente significativo, ya que va resignificando el sentido de la vida comunal la que, si imprescindible, no está restringida a la sola reconstrucción de la memoria en lugar por la literatura. En este proceso es particularmente valioso el esfuerzo académico de las disciplinas sociales para comprender y colaborar en el paso progresivo de las culturas ágrafas a la de la letra. Reduciéndonos sólo al espacio de la producción

“literaria” —porque esta forma de expresión ocupa un lugar significativo en el pensamiento de Mariátegui y de Quijano—, hubo una búsqueda incesante por encontrar un lugar “entre lenguas” que fuera dando respuestas en el espacio académico. Las largas, intensas y extendidas conversaciones durante el último tercio del pasado siglo —y de manera muy sistemática en su última década— en las que se reflexiona acerca de esta cuestión, son concomitantes con las luchas y transformaciones que se suceden en el campo social y político de la gran región<sup>11</sup>.

Es por esos años que, simultáneamente, se perfilan algunos espacios de producción concretados por escritores indígenas, tal el que aporta el poeta mapuche Elicura Chihuaylaf que propone el neologismo *oralitura* para denominar un lugar fronterizo interlingual existente en la poesía escrita por indígenas, propuesta precedida en casi un siglo por la muy pragmática escritura del peruano Gamaliel Churata (Arturo Pablo Peralta). Sus particulares “deformaciones” lingüísticas buscaban fracturar la lengua del dominador generando usos ortográficos y léxicos por fuera de la norma castellana marcando una primera frontera interlingual, iniciativa reiterada en la heterogénea extensión de Aby Yala y la Gran Comarca, con distintas propuestas autónomas de revitalización lingüística en diversas comunidades (Keme, 2021). La aserción mariateguiana de que “una literatura indígena, si debe venir, vendrá a su tiempo. Cuando los propios indios estén en grado de producirla” (1969: 335), deja abierta la posibilidad de que alguna vez pueda concretarse, cuando la utopía de liberación se concrete. Si seguimos hoy

---

11. Vgr: el lugar central que ocupó en los cuatro primeros encuentros a los estudiosos nucleados en las JALLA (Jornadas Andinas de Literatura Latinoamericana: La Paz, Bolivia 1993; Tucumán, Argentina, 1995; Quito, Ecuador, 1997; Cusco, Perú, 1999).

sosteniendo la concepción moderna, eurocéntrica y letrada que configura este campo, su autonomía no sería posible totalmente. La pregunta, entonces, reclama dirigirse a otras formas de vida y de expresión cultural que abran alternativas.

## El indio, la tierra, el alfabeto

Las propuestas autónomas van cobrando vigor cuando los testimoniantes dejan ese lugar para asumir el de autorialidad plena, cuando la voz se constituye en un canal privilegiado y validado en el campo cultural, cuando lxs narradores graban sus relatos haciéndose cargo de que ya no son más “informantes” ni “testimoniantes”, sino una “voz comunal” a cargo de discursos responsables de la reconstrucción de sus memorias a través de los relatos<sup>12</sup>.

En esa dinámica se multiplican los haceres creativos de estos pueblos que centran sus esfuerzos en la recuperación de la tierra y que corre pareja a su reactualización simbólica<sup>13</sup>. Recorto acá el campo relativo a la producción de conocimiento, en el cruce de la incorporación de tecnología con saberes ancestrales cuyo soporte se produce inicialmente, en gran medida, por la apropiación, fagocitada, de la técnica de la escritura. Ese proceso es advertido por quienes en las comunidades dan cuenta de ello, como acontece en el relato de

---

12. Es significativo que en muchas lenguas indígenas no existe el lexema “historia” ligado a la concepción occidental milenarista del tiempo. Así en *mapugundum*, se nombra tukulpazugun al hecho de vivir en el presente sostenido en la memoria colectiva; en lengua wichi, *hámmhayha* designa la sabiduría ancestral transmitida oralmente por los mayores.

13. Lo que sigue está desarrollado en Palermo (2022b).

Laureano Segovia<sup>14</sup> cuando se refiere a las cuestiones que impulsaron su acceso al alfabeto, lo que habría de dar lugar a una importante y proficua actividad letrada hasta su muerte<sup>15</sup>.

*Mi papá era un pobre viejo que no tenía nada, no sabía nada; totalmente no sabía nada, ni leer ni escribir. Lo que entendía él era solamente conversar, palabras. Cuando era chico me gustaba escuchar, por eso yo tenía mucha experiencia en las palabras de mi papá. Mi papá dijo: “Mirá hijo, no tengo estudio, lo que tengo mucho para contar es mi palabra”<sup>16</sup>.*

Esta toma de conciencia, con expresa manifestación de inferioridad, lo impulsa a ingresar al mundo de la letra de otro modo al que impone el Estado que obliga a los niños wichí en el presente de la enunciación a escolarizarse en sus instituciones. Se advierte así un cambio significativo en la autopercepción que reacciona ante la presión que la educación formal impone al utilizar la lengua castellana, mientras en el espacio doméstico los niños escolarizados siguen usando

---

14. Escritor e historiador wichí, autor de cuatro libros, tres de ellos en edición bilingüe, escritos con la finalidad de preservar y difundir aspectos históricos y culturales de su pueblo para entregarlos a las escuelas de educación intercultural en la zona. Son: (1996), *Lhatetsel. Nuestras raíces, nuestros antepasados*, en lengua wichí, Salta: Ed. Víctor Hanne. (1998), *Nuestra Memoria. Olhamel Otichunhayaj*, Edición bilingüe wichí- castellano, Buenos Aires: EUDEBA; (2005), *Otichunaj lhayis tha oihi tewok*. Memorias del Pilcomayo. Ed. bilingüe wichí-castellano, Salta: Secretaría de Cultura, Colección Ex Libris. (2011) *Olhamel ta ohapehen wichi – Nosotros los wichi*. Ed. bilingüe wichí-castellano, Salta: AECID. Muere en febrero del 2021.

15. El editor de la obra completa del autor, Carlos Müller, explicita: “La obra de Segovia no se trata de una tarea individual, es en esencia y por principio colectiva, realizada a lo largo de varias décadas e involucrando a cientos de personas de diferentes etnias, y ayuda a la reconstrucción de hechos significativos que involucran a los pueblos chaqueños desde sus propias miradas, es decir, desde una práctica cultural social participativa (Müller, 2018: 4).

16. De diálogos entre Segovia, Ricardo Bima y Carlos Müller registradas en sus encuentros con Segovia.

sólo su lengua. A ello se suma el hecho de que los contenidos impartidos no incluyen aspectos históricos ni culturales de su memoria pues aún los “manuales” en uso siguen dejando a los “indios” reclusos en el pasado, sin existencia en el presente, moldeando así subjetividades sin pertenencia. Esa es la carencia que obstaculiza su derecho a la posesión de la tierra y lo que obliga al cambio:

Y viene gente por el reclamo de tierras, viene comisión, el gobierno era Ulloa. Ellos tenían reunión en San Luis, organizaba un grupo de los criollos y un grupo de los wichí. Salimos de Misión la Paz, voy ahí en bicicleta, temprano, entonces llegamos y habla en voz alta: “Señores, les voy a preguntar a los criollos y luego a los wichí: si es verdad que la tierra es de ustedes necesito un escrito, muéstrenme”. Primero le preguntaba a los chaqueños, y los chaqueños viejos levantaban un libro. “Este trabajo es nuestro”. Bueno, ahí está. Ese señor que hablaba agarraba y miraba. Pasando esto, a los wichí: “Si es la verdad que la tierra es de ustedes levanten la mano con el libro de ustedes.” Nada. Todos bajaron el brazo. Ninguno presentó el trabajo. Los criollos estaban muy contentos porque ellos les ganaron a los wichí. Ellos presentaron el trabajo, pero los wichí no. A la noche, por ahí de madrugada, pensando, ¿qué voy a hacer? Lo que voy a hacer, yo voy a escribir<sup>17</sup>.

Es así como Segovia —quien ya había comenzado a escribir en su lengua— se propone dar forma a un libro como testimonio de la posesión ancestral de su gente; sale a recorrer las comunidades para registrar entrevistas

---

17. Versión registrada en el film *Tzwo* sobre el que volveré más adelante. Destacado mío.

con los más ancianos acerca de sus costumbres, de los nombres originales de los parajes que habitaban y la cultura de los wichí. Escribe y logra publicar, con la ayuda de la Asociación Lhaka Honhat, el primer libro escrito por un wichí en su propia lengua acerca de su pueblo. Con esa herramienta “civilizatoria”, Segovia aporta datos desde la memoria colectiva oral y efectúa una doble e ininterrumpida lucha por su territorio y por su lengua, actualización también de aquella expresión mariateguiana, bordeando lo poético: “La tierra ha sido siempre toda la alegría del indio. El indio ha desposado la tierra” (1969: 47).

La necesidad de recuperación de la tierra mediada por la narración de Segovia implica la puesta en acto de un requerimiento para avanzar hacia la generación de su *re-existencia* concretada hasta ese momento por dos tecnologías: la escrituraria y la grabación en casete. Es una propuesta que asume la responsabilidad de actualizar esas memorias para posibilitar la re-configuración de autoafirmación y que se proyecta a manifestar lo que se quiere decir, a la vez que decidir lo que se quiere ser, hacia dónde proyectar el hacer y cómo autoidentificarse. Por eso lo que se narra y/o escribe en estos textos no es de ninguna manera una actualización de un pasado al que se pretenda retornar, sino “historias que forman parte de un complejo entramado de significaciones políticas y culturales, en donde el discurso interpela al presente y proyecta hacia el futuro sus expectativas y reivindicaciones” (Quintero, 2014: 11).



## Más allá de la letra

En el actual “cambio de Era”, avanzado este siglo, la fuerte presencia de los medios audiovisuales —de la que no quedan excluidos estos cuerpos sociales— está produciendo nuevos flujos y nuevos sentidos pues, como también lo advertía Mariátegui en su momento, el impulso vital que sostiene esa visión otra de mundo, no procede solamente de su interioridad encerrada y clausurada en la reiteración de los saberes ancestrales, sino que la posibilidad de estar-siendo “viene, de fuera, al mismo tiempo” (1969: 350), de la incorporación de tecnología.

Es ahora la fuerza de la imagen fílmica —que transita experiencias más allá del cine etnográfico apegado todavía a mostrar la vida de los “otros” desde afuera— la que ha venido a empoderar a estas poblaciones marginales al poner en acción un cine participativo por el que las comunidades pueden empezar a decirse a sí mismas poniendo en texto una imagen de sí al entramar sus saberes y haceres ancestrales. Allí va haciendo carne la ya vieja utopía de liberación con historias de otros tiempos en este tiempo, en una acción tanto política como estética. Es ahora por la mediación del film que esas historias, esos rostros, esas vidas, pareciera van sustituyendo la urgencia de la letra para hacer presencia en la tierra misma. Presencias entramadas en la forma del documental, pero también de la ficción pues uno y otro género, casi siempre entramados, arraigan en el núcleo de cosmovisiones que se comparten —en legitimidad paralela a la de los movimientos sociales— en pos de poner ante los ojos esas existencias otras, a veces en una sola imagen, en un pequeño espacio de mundo, de la mano de una cámara que transita incómoda por tierras que van siendo poco a poco arrasadas.

La responsabilidad de estas propuestas se pone en acto por la mano, el ojo, la afectividad de quien lleva adelante el desafío de evitar lo común, los códigos ya instituidos, haciendo del espectador un partícipe directo en escenarios que dejan de ser un espectáculo para transformarse en lugares de real existencia. Tal vez por eso quien habita las imágenes desde la mirada siente que esos mundos son tangiblemente vitales; puesta ante los ojos de formas de vida que se están viviendo, lejos ya de la distancia que se imponía entre el observador y lo observado.

Es en la actitud que asume el documentalista donde percibimos más definidamente este lugar de enunciación que fija el objetivo de la cámara en los rostros y los cuerpos, en la tierra, en los bosques, en las aguas, en las voces que hablan en sus lenguas madres, en las danzas, en los ritos, en la dirección de las miradas ocupando los lugares protagónicos y ejerciendo la palabra, la del que fue testimonante. El lugar de enunciación acá queda asumido en toda su amplitud por lo que se va filmando desde una afectividad amasada en la complicidad, la co-habitación en un mundo que va tomando forma en el relato fílmico. Es que la cámara se detiene en la belleza de las pequeñas cosas, en el detalle que parecería obvio o insignificante si no formara parte de la cosmogonía que vamos compartiendo/comprendiendo, lejos de todo esencialismo.

Es la apuesta que se concreta en *Tewok* (2021)<sup>18</sup>, el film al que más arriba refería —en relación pareja con otros muchos documentales de estos años<sup>19</sup>— en el que el guión, el narrador que lo concreta y el mundo que lo habita, son uno y el mismo. La voz que escuchamos y el rostro que miramos son los de Laureano Segovia, escritor del libro sobre el que se guionó el *film* como parte integrante de la tierra que se reclama en su actual miseria y su recordada magnificencia; es acá la sucesión de relatos fragmentarios reconstructores de *una memoria en lugar*; las reminiscencias de sus creencias, de sus ritos, de sus luchas en el tiempo sostenidas para que su gente sea otra vez parte de lo humano. Segovia, persona y personaje narra en las dos lenguas, a veces en la propia que requiere ser subtitulada, otras en la prestada por el blanco, a su manera. Persona y personaje, cuenta “historias” por él recogidas de la palabra de su padre y en todo el borde del río Pilcomayo en precarias grabaciones que luego volcará al papel para ahora decirse por este otro medio, en imágenes dinámicas.

Otras líneas filmográficas parecen oscilar entre el documental y la “ficción” pues al mismo tiempo que incorporan e intensifican como tales la reconstrucción de esos mundos parejos a este que los blancos y los criollos habitamos,

---

18. Carlos Müller, su productor y director explicita: “no se trata de crear un escenario ficticio, sino de mostrar la realidad a través de la vida cotidiana, tanto en el habla como en los lugares que se filman. *Los lugares hablan de quien los habita*”. Y agrega: “en el caso de *Tewok*, mi colaboración personal con la tarea desarrollada con Laureano Segovia y nuestra amistad favoreció un fuerte vínculo y alto grado de confianza que posibilitó una tarea conjunta intensa, desde el respeto por su lengua, en la selección de los textos recogidos por él y su participación directa como relator a lo largo de toda la película” (Conversación personal con el director). Producida con el apoyo del Gobierno de la Provincia de Salta y la Fundación Originarios.

19. Traigo acá sólo unos pocos: *A'Hutsaj. Rito Prohibido* de Alejandro Arroz (1991) junto a otros compartidos en la Semana del Cine de Salta (junio 2024): *Ifgualapej* de Gustavo Granados y *Namquom* (Estoy aquí, ahora) de Javier Pernas.

configuran espacios de significativa creatividad en la construcción de los relatos. Miro y disfruto acá de algunos de ellos, dirigidos, producidos y guionados por jóvenes mujeres cineastas de esta tierra noroéstica. Uno de ellos, *Las almas* (2023) de Laura Basombrío<sup>20</sup>, parece estar construyendo un lugar fronterizo tanto en lo relativo al género como en la construcción de perfiles identitarios que trascienden el territorio físico; territorio que se define en el cruce de cosmovisiones ancladas en nuestras creencias ancestrales: la andina, la europea y sus derivaciones.

La celebración del día de los muertos/de las almas puesta en acto por los ritos practicados en la alta y despojada puna, en Tolar Grande, da lugar a este relato que transcurre envuelto en una atmósfera hecha de sonidos, de luces y de sombras, fragmentos de lugares que sugieren cierta magia, cierto espacio numinoso, eso que para esta directora significó el encuentro con ese mundo “nuevo”, con unas formas de vida, con un estar-siendo en una realidad desconocida y cordialmente encontrada; formas de reconstrucción de la memoria comunal como *accésit* a una personal manera otra de reconciliación amorosa, de un estar-en-el-mundo en contacto con aspectos inmateriales de la vida, por fuera de la cultura que se nos impone<sup>21</sup>.

La propuesta de Daniela Seggiaro, por su parte, se concreta en dos *films* de ficción, ambos vividos desde el adentro mismo de una comunidad wichi. El primero de ellos, *Nosilatiaj (La belleza)* (2012), incursiona en la *diferencia colonial* que

---

20. Apoyada por el INCAA y el Programa IDEA de la Secretaría de Cultura de la Provincia de Salta. El texto retrata el perfil de una mujer, Estela Quispe, nacida en Pastos Chicos (Jujuy) y con la participación activa de toda la Comunidad de Tolar Grande (Salta) donde se rodó el *film*. Basombrío recuerda, en personal conversación, su “des-cubrimiento” de ese mundo otro, su vida en/con el lugar y su identificación con Estela Quispe quien sería luego la protagonista de *Las almas*.

21. En diálogo personal con la Directora.

se construye en la doble relación de raza-género, con la mirada crítica apuntando a los “modelos” que impone la cultura dominante, acentuando el lugar de la servilidad doméstica a la que estos seres permanecen sometidos en la imposible relación criollo-indio todavía irresoluble.

El segundo, *Husek* (2021)<sup>22</sup>, título de imposible traducción al castellano, cosa que ya informa sobre la diferencia de universos que, con actitud severamente crítica pero no por ello menos luminosa, el *film* va develando en su transcurso. Centrada la trama en la confrontación entre culturas, tematiza las políticas de manipulación de los agentes del Estado para concretar proyectos de urbanización en el corazón de nuestro “impenetrable”<sup>23</sup>. Contra todo sincretismo, los acontecimientos hacen visibles las diferencias de todo orden que estructuran ambos mundos: tecnología, formas de producción, lenguas, concepción del habitat, creencias, etc. Y la presencia en este escenario conflictivo de una figura fronteriza encarnada en un cuerpo de mujer, que va comprendiendo en extendido proceso —desde el lugar del criollo— ese mundo otro al que aprende a respetar. Ese proceso, que se inicia escuchando una lengua intraducible, Lengua Madre, e involucra al espectador, es posible a medida que somos llevados a “penetrar” en un mundo alterno en el que la tierra cobra lugar preeminente en sugestivas tomas. La fuerza del color y de la imagen nos enseña sobre la extracción de la miel, de

---

22. *Film* bilingüe wichí lhämtès-castellano, con guión de la directora con Osvaldo Villagra, oriundo de La Puntana y participación actoral de Verónica Gerez, el maestro wichí Juan Rivero, Leonel Gutiérrez y la actriz de teatro *under* Carla Crespo. Entrevista de Roberto Acebo en *Diario El Tribuno*, 14 de julio de 2024. Con apoyo del INCAA.

23. Tematización similar a la abordada mucho tiempo antes por Jorge Sanjinés, del grupo de cine boliviano Ukamaru, con el film *Yawar Fiesta* (1969) develando la colonialidad de los cuerpos femeninos sometidos a “control de vientres” (Borsani y Serrano, 2016).

la pesca, de la “economía”, de las relaciones intergenéricas e intergeneracionales, de los sabores, los olores, los sonidos del monte, de las creencias en presencias intangibles. Y de algunos guiños estratégicos acerca también de la frontera genérica en la que habita la mujer-personaje articuladora del relato.

En estos textos lxs autores colectivxs sostienen sus propuestas más allá de las imágenes, también en las formas materiales, cotidianas de estas vidas discutiendo con el sistema dominante al exhibir formas de creación y pensamiento que rompen con el paradigma de diferenciación, racialización, exclusión e inferiorización al que estamos sujetos. Es necesario también advertir que estos textos existen por la presencia de un Estado que, a través de sus agencias, compartía hasta su depredación reciente, proyectos aquellos orientados a la reconstrucción de la heterogénea identidad que nos es constitutiva. Por eso estas creaciones van eficazmente acompañando el proceso de desprendimiento del patrón colonial del poder de la mano del Estado.

## Coda

Llegados a este momento de nuestro recorrido, parece bueno y necesario reiterar las viejas preguntas acerca de la otredad que intentamos perseguir de la mano con textos que se vinieron sembrando a lo largo de más de un siglo. Creaciones del conocer y del hacer revelando, descubriendo esas culturas otras con las herramientas que se ofrecían en cada momento de producción, siempre en búsqueda de la liberación que reclamamos. Este recorrido, impregnado de la mirada de quien mira, saturada del deseo de *buen vivir* con equidad en este mundo de desigualdades, cree constatar que las apuestas mariateguianas del comienzo se

han sucedido sin solución de continuidad hasta el presente, siempre desafiantes, casi siempre inaudibles persiguiendo sí, siempre, la misma utopía.

Digo utopía y regreso a nuestro peruano en el momento de aquel fin de siglo en la última línea del ensayo siete: “Bajo este flujo precario, un nuevo sentimiento, una nueva revelación se anuncian. Por los caminos universales, ecuménicos, que tanto se nos reprochan, nos vamos acercando cada vez más a nosotros mismos” (Mariátegui, 1969: 351). Y vengo acá, a este otro momento de incertidumbre para repetir, como si fuera en eco, lo que nos dejara en el nuevo cambio de Era, este otro peruano, su heredero: “Entonces, permítasenos soñar, al menos, si no exactamente con esperanza, que algo bueno y hermoso espera por nosotros en algún recodo de tan mágico tiempo” (Quijano, 2014: 58). Entre estas dos voces convocantes, la poética acuñada en militancia por Vallejo:

Ya va a venir el día, da  
cuerda a tu brazo, búscate debajo  
del colchón vuelve a pararte  
en tu cabeza, para andar derecho.  
Ya va a venir el día, ponte el saco.  
(De “Los Desgraciados”)

## Bibliografía

- Borsani, María Eugenia y Serrano, Alfredo Facundo (2016). “*Yawar Mallku, 50 años después: la pervivencia del racismo*”. En Abbona, Anabela y Roca, José Ignacio (eds.), *Los pueblos indígenas de América Latina: Actas del II CIPIAL*. Santa Rosa: Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa.
- Borsani, María Eugenia (2021). *Rutas decoloniales*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Campuzano, Betina (2024). *Hace tiempo que caminas. El testimonio andino de la violencia política en el Perú*. La Habana: Premio Casa de las Américas. En prensa.
- Escobar, Arturo (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- Keme, Emil’ (2021) (comp.). *Indigenidad y descolonización. Diálogos trans-hemisféricos*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Kusch, Rodolfo (2013). “Anotaciones para una estética de lo americano”. En *Planteo de un arte americano* (pp. 15-57). Rosario: Fundación Ross.
- Mariátegui, José Carlos (1928). *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*. Lima: Biblioteca Amauta.
- (1969). *Crítica literaria*. Prólogo de Antonio Melis. Buenos Aires: Editorial Jorge Álvarez. Colección Los Clásicos Latino Americanos.
- Mignolo, Walter (2014). *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, Walter; Marañón, Boris y Pimentel, Hilda (2024) (coord.). *Diálogos descoloniales desde diversos espacios y tiempos para la reproducción de la vida*. 2 vol. México: UNAM.
- Müller, Carlos (2018). *Tewok. Obra bilingüe castellano-wichí completa de Laureano Segovia*. Salta: inédita.
- Palermo, Zulma (2002). “Para una descolonización del conocimiento: Cornejo Polar y la noción de ‘totalidad contradictoria’”. *Revista Silabario*, Año V, N° 5, pp. 35-46.
- (2009). *Arte y Estética en la opción decolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- (2017). “Pensar/escribir en la(s) frontera(s)”. Conferencia Magistral al recibir el Doctorado Honoris Causa. Universidad Nacional de Formosa. *Revista Digital Otros Logos*, CEAPEDI, N° 8, pp. 14-27.
- (2022a). “Aníbal / Alonso Quijano. Los Quijotes y sus molinos de viento”. *Revista virtual Otros Logos*, CEAPEDI, N° 13, pp. 56-73.
- (2022b). “Culturas criollas y culturas fronterizas: de Rodolfo Kusch a Laureano Segovia y Aurelio Núñez”. *Ideas. Revista de Filosofía moderna y contemporánea*, N° 15-16, pp. 29-43.
- Palermo, Zulma y Quintero, Pablo (2014). *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Palermo, Zulma y Müller, Carlos (2020). “De despojos y resistencias. Micropolíticas en lugar”. *Revista virtual Otros Logos*, CEAPEDI, N°11, pp. 20-37.



- Quijano, Aníbal (1995). “El marxismo de Mariátegui: una propuesta alternativa”. *Actas del V Congreso Nacional de Filosofía: El marxismo de José Carlos Mariátegui* (pp. 39-48). Lima: Universidad de Lima. .
- (2006). “Don Quijote y los molinos de viento en América Latina”. *Revista IDEA*, N° 127, pp. 1-14.
- Quijano, Manuel (2024). “Aníbal Quijano y sus hallazgos en la obra de José Carlos Mariátegui”. En Mignolo, Walter; Marañón, Boris y Pimentel, Hilda (coord.). *Diálogos descoloniales desde diversos espacios y tiempos para la reproducción de la vida* (pp. 99-143). 2 vol. México: UNAM.
- Quintero, Pablo (2014). “Prólogo”. En Núñez Aurelio, Canuto Ramírez, Margarita Rojas, *Recordando la sabiduría y la lucha de nuestros antepasados. Nuestra visión para el porvenir*. Chaco: Pampa del Indio Editores.
- Revista Anuario Marateguiano* (1998) vol. X, N° 10.
- Vilca, Mario (2022). “Kuti, el ‘vuelco’ del pacha. El juego entre lo cosmológico y lo humano”. En *Espacios, identidades y saberes en el sur de los Andes* (pp. 59-100). Jujuy: EDIUNJU.