

Capítulo 1

El debate sobre lo indígena y la indianidad

Introducción

Como nos lo recuerdan tantos autores, en la colonia el indígena era una categoría político-administrativa. Era necesario contar a los indígenas porque éstos pagaban tributo o bien realizaban trabajos forzados, especialmente en las minas, como sucedía en Bolivia (Lavaud y Lestage, 2009: 14). Sin embargo, rápidamente la categoría de indio fue complejizándose, adoptando una dimensión racial (o racalista) y cultural, definido por marcadores como la lengua, la vestimenta y el origen rural (Barragán, 1992; De la Cadena, 2004), que remitían siempre a la inferioridad, en un registro relacional o comparativo con lo no indígena.

En términos demográficos, en 2011 se estimaba que la población indígena en América Latina y el Caribe oscilaba entre los 40 y 50 millones, sobre un total de 480 millones de habitantes. Más aún, para organismos como Unicef, según los censos oficiales elaborados entre 2000 y 2008, la población indígena identificada en América Latina se correspondía con el 6,01% del total de la población. No obstante, otras estimaciones indican que la cifra de población indígena de América Latina sería de un 10% del total de habitantes (de acuerdo con el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD] (Sichra, 2009). Según datos más recientes de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe, “México y el Perú son los países de mayor población indígena en la región, con casi 17 millones y 7 millones, respectivamente. Les siguen Bolivia (Estado Plurinacional de) y Guatemala, con cifras que rondan los 6 millones; Chile y Colombia, que superan el millón y medio; la Argentina, el Brasil y el Ecuador, con

alrededor de 1 millón de personas cada uno; la República Bolivariana de Venezuela con poco más de 700.000; Honduras y Nicaragua, con más de medio millón, y Panamá con alrededor de 400.000. De los países que han incluido en sus censos la categoría de población indígena, los que presentan cifras más bajas son Costa Rica y el Paraguay, con poco más de 100.000, y el Uruguay con casi 80.000” (Cepal, 2014). Si se analiza el peso relativo de la población indígena sobre el total nacional, según estimaciones sobresalen Bolivia (62,2%),¹ Guatemala (41%), Perú (24%) y México (15%). Panamá (12%), Chile (11%), Ecuador (7%) constituyen el segundo bloque de países con mayor población relativa; por último, existe otro grupo de países en el que el peso relativo de la población indígena oscila entre el 0,5% (Brasil) y el 3% (Argentina y Uruguay con 2,4%)” (Cepal, 2014, según datos de 2012).

Asimismo –continúa el informe– los resultados correspondientes a 2010 representan un aumento total de la población indígena del 49,3% en una década, lo que implicaría una tasa de crecimiento medio anual del 4,1%. “Se trata de una recuperación demográfica de magnitudes considerables, sobre todo si se tiene en cuenta que, durante el mismo período, la población total de América Latina se incrementó en un 13,1%, a un ritmo medio anual del 1,3%. Esa recuperación no se debería únicamente a la dinámica demográfica de los pueblos indígenas, sino a un aumento en la autoidentificación” (Cepal, 2014: 98). Efectivamente, el proceso de etnicización y reconocimiento de los pueblos originarios trajo como correlato un aumento de la identificación con algún pueblo indígena, el cual posee un costado objetivo (atribución desde las instituciones) y otro subjetivo (pertenencia, autoidentificación).²

Por otro lado, cada país contiene una gran diversidad de pueblos indios. Ya en los años 70, en un célebre artículo Guillermo Bonfil (1972) advertía que, en tanto categoría colonial, el indio es uno; pero internamente se declina en múltiples unidades locales. “La sociedad colonial es dual en su estructura básica y plural en el sector colonizado”, afirma L. Beltrán, citado en Bonfil (1972: 8). Así, la Constitución del Estado Plurinacional de Bolivia reconoce la existencia de 36 pueblos indígenas. En México éstos alcanzarían la cifra de 78, mientras que en Perú serían 85 y en la Argentina habría 32 pueblos indígenas. Más aún, como resultado de los procesos de revaloración de la identidad étnica y el protagonismo social y político

creciente de los pueblos indígenas, en la actualidad es posible contabilizar 826 pueblos en América Latina (Cepal, 2014: 103).³

Existen también marcadas diferencias regionales. En países como Bolivia y Perú, el espacio de tensiones trasciende el esquema binario (indio/blanco-mestizo) para ilustrar una pluralidad interna desde los sectores subalternos indígenas. Así, hay pueblos indígenas que han sido y aún hoy continúan siendo vistos como inferiores respecto de otros. Por ejemplo, algunos pueblos indígenas de las tierras bajas de Bolivia a menudo son considerados como “salvajes”, “chunchos”, respecto de los indígenas de las tierras altas, considerados culturalmente superiores. Lo mismo sucede en Perú, donde a la tradicional división entre la costa (blanco-mestiza) y la sierra (indígena-mestiza), se agrega la Amazonía (indígena). En ese tenor, la represión de Bagua, ocurrida el 5 de junio de 2009, que costó la vida de una treintena de habitantes de la región amazónica, diez policías y produjo un número indeterminado de indígenas desaparecidos, permitió no sólo a Perú, sino también al resto del continente, asomarse al descubrimiento de los pueblos amazónicos, considerados históricamente como “salvajes” y “atrasados”.⁴

Una vez enunciada tal diversidad, empezaré admitiendo el carácter incompleto de cualquier intento de síntesis de procesos de larga duración. Así, una de las preocupaciones que recorren el presente capítulo es cómo dar cuenta de la complejidad de los debates político-culturales que caracterizan la historia de ciertos países latinoamericanos, sin caer en una suerte de simplificación que desemboque en una mera enumeración de corrientes o perspectivas sobre el tema. Tratando de sortear dichas dificultades, y con la idea de contribuir a la comprensión de los debates sobre el lugar de los pueblos indígenas en América Latina, el enfoque que planteo aquí propone tres ejes.

El primero de esos ejes, que constituye el núcleo de mi propuesta, remite a lo que denomino “campos de tensión”, que configuran y problematizan las diferentes categorías ligadas a la llamada “cuestión indígena”. Estos campos de tensión emergen de procesos de larga duración y van cambiando o modificándose al compás de las dinámicas políticas y sociales. Sostengo que los debates y perspectivas político-culturales sobre lo indígena y la cuestión de la indianidad aparecen atravesados por campos/espacios delimitados epocalmente, en los que alternan y conviven, se aso-

cion y disocian, se articulan y se oponen, según los períodos, diferentes categorías conceptuales en torno de lo indígena: la raza y sus jerarquías, lo campesino, lo mestizo, lo rural, lo urbano, la clase social, la identidad étnica y la diversidad, en fin, más recientemente el indigenismo y el indianismo. Estos campos de tensión son dinámicos y en no pocas ocasiones se estructuran bajo la forma de antinomias, que cruzan distintas categorías: por ejemplo, entre lo indígena y lo mestizo; entre lo indígena y lo campesino; entre la raza y la clase social; entre lo rural y lo urbano; entre lo étnico y lo social; en fin, entre el multiculturalismo y la autonomía. Estos binomios atraviesan las diferentes perspectivas político-culturales sobre el tema indígena y suelen articularse bajo la forma de oposiciones o disyuntivas, configurando un campo magnético y multipolar, que estructura y polariza, por ende, los debates.

Así, la categoría *mestizo* se construye a distancia y en muchas ocasiones en oposición a la categoría *indígena*, aunque aquella no siempre será leída en términos negativos. Al respecto, la antropóloga Rosana Barragán muestra para el caso de Bolivia de qué manera se pasó de la estigmatización del mestizo, entre fines del siglo XIX y principios del XX, a su revaloración, en los años 40, como medio de legitimación y construcción de lo que debía ser la nación (Barragán, 1992: 21). Algo diferente sucede con la categoría de campesino, que nace asociada a la de indígena (es uno de sus marcadores fundamentales, pues lo indígena remite al origen rural), pero poco a poco se va distanciando de la misma, aunque nunca se opone —completamente— a ella. Además, aun cuando se articulan en determinados períodos, la categoría de indígena no recubre sino parcialmente la de campesino (pues hay indígenas urbanos) y viceversa (pues hay campesinos mestizos y no-indígenas). Indigenismo e indianismo se configuran como una oposición a partir de los años 70, con la crisis del modelo populista-integracionista. Lo rural y lo urbano se conjugan de modo diferente según los períodos: tempranamente, la oposición marca la distancia que hay entre el indígena y el no indígena (lo indígena asociado a lo rural), mientras que a partir de los años 70, con la expansión de la frontera étnica, lo rural y lo urbano no aparecen como una oposición rígida, sino más bien como un puente que ayuda a entender, mediante el fenómeno de urbanización contemporánea, los procesos de mestizaje y, al mismo tiempo, de revaloración de la identidad étnica (por lo cual algunos podrán entenderse como indígenas mestizos).

Este ordenamiento y esta conceptualización en términos de campos de tensión se inspira en lo que las antropólogas Claudia Briones y Rita Segato denominaron “formaciones nacionales de la alteridad”, que según la primera de estas autoras, “no sólo producen categorías y criterios de identificación/clasificación y pertenencia sino que —administrando jerarquizaciones socioculturales— regulan condiciones de existencia diferenciales para los otros internos que se reconocen como formando parte histórica o reciente de la sociedad sobre la cual un Estado-nación extiende su soberanía” (Briones, 2008: 16). El concepto de “formaciones nacionales de la alteridad” remite a un sistema “cuyas regularidades y particularidades resultan de —y evidencian— complejas articulaciones entre sistemas económicos, estructuras sociales, instituciones jurídico-políticas y aparatos ideológicos prevaletentes en los respectivos países (Briones, 2004 y 2008). En la definición de Segato, “éstas no son otra cosa que representaciones hegemónicas de nación que producen realidades” (Segato, 2007: 28-29). Así, la conceptualización que propongo en términos de campos de tensión apunta a trabajar algunas de estas formaciones de la alteridad, nutriéndose por ende del valioso trabajo de ambas autoras.

Dada la inconmensurabilidad de la temática, el segundo eje de mi presentación se refiere al recorte adoptado. Para dar cuenta de los campos de tensión que la memoria larga ha ido instituyendo sobre lo indígena, he tomado como referencia cuatro países: Bolivia, México, Perú y Argentina. Dicho recorte no se pretende empero completamente arbitrario, pues, por un lado, estos cuatro países tienen la virtud de incluir por lo menos tres grandes áreas geográficas de estudio sobre lo indígena: Mesoamérica, los Andes y la Amazonía. Por otro lado, cabe destacar que dos de los países que abordaré cuentan con un alto porcentaje de población indígena (Bolivia y Perú); un tercero posee una población indígena con un peso relativo menor, pero muy importante en términos absolutos (México). Además de ello, México se destaca singularmente por sus aportes en la historia de teorizaciones sobre lo indígena. En fin, el cuarto país de referencia, Argentina, cuenta con una población de pueblos originarios notoriamente menor respecto de los otros tres países, a lo que añade un pasado genocida, a partir de lo cual ha buscado denegar de modo sistemático sus raíces indígenas. Este recorrido nos permitirá realizar interesantes contrastes y comparaciones, al tiempo que nos irá iluminando también acerca de las orientaciones

comunes en cuanto a los dispositivos de construcción de la alteridad. Pues, por encima de las notables diferencias demográficas, nacionales y regionales, y más allá de la diversidad de matrices de la alteridad realmente existentes, los países latinoamericanos ilustran ciertos recorridos comunes, visibles en la configuración de diferentes perspectivas y debates acerca del lugar de los pueblos indios en la construcción nacional.

El tercer eje que propongo es diacrónico, el cual responde al título de este capítulo, pues el recorrido distingue entre dos ciclos diferenciados en la constitución de dichos campos de tensión; el primero, marcado por el momento indigenista; el segundo, por el momento indianista. El indigenismo incluye diferentes perspectivas, entre ellas, el positivismo racialista, el indigenismo romántico o el discurso de lo autóctono, el indigenismo social y, fundamentalmente, el indigenismo integracionista-estatal. El parateguas entre ambos momentos es la crisis del modelo hegemónico integracionista (el indigenismo estatalista) hacia 1970, asociado a los Estados populistas-desarrollistas, el cual abre a un nuevo ciclo histórico, que cambia el eje acerca de quién realiza la pregunta sobre la indianidad, base sobre la cual se cuestionará la visión monocultural propiciada por el indigenismo integracionista y estatalista. Esta segunda fase inicia el período que el historiador chileno José Bengoa caracteriza como el de “la emergencia indígena” (2009). Dicho de otro modo, la transición de un ciclo a otro marca el pasaje del indígena considerado como minoría al estatus de pueblos y naciones indígenas (Briones, 2008: 10), y de su constitución como actor político autónomo, que habla desde y por sí mismo, que deja de ser *ventriloqueado* por las élites políticas e intelectuales no indígenas. Este segundo momento incluye perspectivas y paradigmas diferentes, muchas veces concebidos como contrapuestos, como el del multiculturalismo y el de la autonomía. En razón de ello, abordaré algunas de las interpretaciones culturales y políticas de mayor influencia que se han elaborado sobre la cuestión indígena (primer momento) y la cuestión de la indianidad (segundo momento) en América Latina.

Vale la pena aclarar que en la segunda parte de este libro, retomaré este último ciclo histórico, a la hora de dar cuenta de la actualidad política de estos debates en el escenario latinoamericano contemporáneo. En otros términos, no son los interrogantes que atraviesan el indigenismo integracionista lo que se debate hoy en día, sino aquellas problemáticas que se

vinculan a la idea del indígena como actor político pleno, de la mano de categorías como “identidad étnica”, “autonomía”, “territorialidad”, “Estado plurinacional” y “derechos colectivos”, tópicos que pasaron a formar parte del lenguaje movilizacional de las resistencias y los movimientos indígenas en diversos países de América Latina, a partir de los años 70, y con mayor énfasis, en los últimos veinte años.

Emprenderemos, entonces, un largo viaje que irá sumergiéndonos de modo diacrónico en diferentes campos de tensión y matrices de producción de la alteridad: el modo en que lo indígena se relaciona con lo mestizo; el vínculo cada vez más intrincado entre lo indígena y lo campesino, entre raza y clase social, entre lo urbano y lo rural; más aún, la ampliación de las fronteras étnicas y la paulatina emergencia de una ciudadanía étnica de la mano del reconocimiento internacional de los derechos colectivos; finalmente, la oposición entre indigenismo e indianismo nos guiará a través de los diferentes debates sobre lo indígena y la indianidad en América Latina.

Finalmente, vale aclarar que nada es lineal en esta historia: los campos de tensión son dinámicos, nos enfrentan a puertas, en algunos casos colocan cerrojos, con el propósito de clausurar toda posibilidad de contacto entre categorías supuestamente antagónicas, pero al compás de las transformaciones sociales, jurídicas y económicas, en fin, de los cambios de época, nuevas brechas se van abriendo, hasta tender nuevos puentes o pasarelas entre categorías que parecían incompatibles, instalando otras dinámicas de apertura y de clausura, en el proceso mismo de resignificación y de lucha. Se verá también, a través de la sucesiva configuración de estos campos de tensión que designan diferentes discursos y prácticas dominantes, el modo en que lo indígena aparece inscripto política, cultural y socialmente en la esfera de la subalternidad/alteridad.

Parte 1. El debate sobre el indigenismo (1900-1960)

1. La cuestión de la raza, lo indígena y el mestizaje. *Positivismo y discurso de lo autóctono*

Una de las categorías centrales que atraviesa y define los campos de tensión sobre lo indígena es la de raza, al menos hasta fines de la Segunda Guerra

Mundial (1945). La categoría de raza es una construcción histórico-social, en gran medida producto de la anexión violenta de América al orden que impusieron los procesos de conquista española y portuguesa. Como sostiene el sociólogo peruano Aníbal Quijano, “la producción de la categoría ‘raza’, a partir del fenotipo, es relativamente reciente, y su plena incorporación a la clasificación de las gentes en las relaciones de poder tiene apenas quinientos años: comienza con América y la mundialización del patrón de poder capitalista” (2007: 119). En consecuencia, si hablamos de raza estamos haciendo referencia a la historia europea, esto es, al modo de pensar y representar la diferencia que Europa ha elaborado a la hora de vincularse con otras culturas o civilizaciones, lo cual incluye particularmente la América colonial.

Raza es también una categoría relacional, que se desenvuelve en el marco de una matriz jerarquizante y clasificadora. De acuerdo a Rita Segato, “es signo, trazo de una historia en el sujeto, que le marca una posición y señala en él la herencia de la desposesión” (2007: 23). Más aún, raza, proceso de racialización y racismo aparecen estrechamente ligados, unidos por un mismo polo de sentido. En América Latina, en nombre de un enfoque científicista, la visión darwinista de las razas desembocó en la naturalización de las desigualdades sociales entre blancos, indígenas, negros y mestizos, atribuyéndolas a las diferencias fenotípicas, esto es, a la biología.⁵ Como afirma la antropóloga peruana Marisol de la Cadena, la categoría de raza es relativamente vacía, lo cual “lejos de restarle historia, su vacuidad hace que se enraíce en genealogías específicas y adquiera múltiples pasados, muchas memorias conceptuales, que le dan textura estructural y la abren a subjetividades locales” (De la Cadena, 2004). En consecuencia, no es sólo su carácter relacional o dialógico, sino la vacuidad propia del concepto lo que hace que éste presente una gran capacidad articuladora, un potencial camaleónico, aplicable a diferentes contextos. Por otro lado, la idea de raza instala un campo de tensión que nos ilustra sobre el modo de pensar la política y los límites de la democracia. En ese marco, la política no aparecía como un espacio que los indígenas pudieran ocupar. Para la élite y los intelectuales, “los indios organizaban desórdenes, simples revueltas, siempre el resultado de condiciones externas que exacerbaban la paciencia milenaria de los indios. Los reclamos no eran considerados manifestaciones de ideas políticas, aunque siempre se alertaban sobre consecuencias peligrosas, por ejemplo, una guerra de razas” (*op. cit.*, 2004).

Así, durante mucho tiempo y desde diversos registros –académico, científico, político–, los indígenas fueron considerados objeto de estudio de las diferentes ciencias e incluso patrimonio científico (en Bolivia se hablaba de “indiológia”); algo que los acercaba indefectiblemente a la naturaleza y los alejaba de cualquier conceptualización como sujetos sociales y políticos.⁶ El ejemplo argentino, posterior al genocidio perpetrado por el Estado nacional contra los indígenas de la Patagonia y del Norte, a fines del siglo XIX, se instala en esta línea y, más aún, ilustra sin duda una figura extrema. Nada más terrible para ello que recordar la colección de restos de indígenas que fueron exhibidos durante décadas en las vitrinas del Museo de Ciencias Naturales de La Plata. “Después de la Campaña del Desierto se trajeron indígenas al museo de La Plata y se los utilizó como peones de limpieza. Cuando murieron, mandaron sus cuerpos a los laboratorios de la Facultad de Medicina para que les sacasen el cerebro, el pelo, los huesos y luego sus restos volvieron al museo. Seguían siendo considerados ‘patrimonio’ del museo. ¡Eran Objetos, no seres Humanos!” (Rex González, en Colectivo Guías, 1992).

Positivismismo y racialismo

En el libro *La construcción de la aymaridad* (2009), la autora boliviana Verushka Alvizuri cuenta que en 1899 se produjo, en la zona del Altiplano, la Masacre de Mohoza. Ocurrida durante la época de la guerra federal, en aquella recordada masacre, los indígenas asesinaron a unos ciento treinta soldados del ejército liberal, luego de que éstos fueran atraídos a la iglesia donde se celebraba una misa. A pedido del cura, los soldados llegaron desarmados, pero cuando aquél levantó la ostia, los indios aymaras del ejército de Pablo Zárate Willca los encerraron y en una clara inversión del ritual, los obligaron a vestirse de indios y los asesinaron, cometiendo incluso actos de antropofagia. Luego de ello, se realizaría un largo juicio. La memoria durante el juicio de Mohoza, dice Alvizuri, es reveladora de la manera en que las ciencias positivas legitiman un discurso moral basado en la naturaleza y la razón. El alegato del abogado, Bautista Saavedra,⁷ quien se había formado en la lectura de Lombroso, pondría en evidencia “la condición degenerada y la estructura psicológica y social del indio aymara” (Alvizuri,

2009). Saavedra estaba convencido que la predisposición a la violencia y a la criminalidad eran un rasgo natural de los indios aymaras, que ni la escuela podría cambiar, y enmarcaba el crimen en un caso típico de delito colectivo. Pero como el crimen colectivo no estaba tipificado en el Código Penal de la época, lo que Saavedra aconsejó, basándose en Gustave Le Bon, el célebre autor de la *Psicología de las masas*, fue combatirlos como a las turbulencias populares (huelgas de obreros, anarquistas, socialistas), “removiendo las causas, evitando las ocasiones”. Todo un pueblo fue juzgado: durante cuatro años, cerca de doscientas cincuenta personas pasaron por el estrado judicial, y treinta y dos de ellas fueron condenadas a muerte. El argumento del abogado defensor se basaba en la “teoría de la locura de masas”, ilustrando así de manera paradigmática la mirada positivista de la época, asociada con la lectura criminalística, la cual partía de la barbarie y la decadencia de los acusados, a quienes se presentaba como “inválidos de civilización” y “miembros de una raza inferior que debe desaparecer” (ibídem).

Como corriente intelectual, el positivismo tendría un gran éxito interpretativo y político en América Latina. Éste tenía la virtud de sintetizar dos dimensiones intrínsecamente ligadas: por un lado, postulaba una visión dentro de las coordenadas del determinismo biologicista de la época; por el otro, dicho determinismo se acoplaba a una concepción liberal y evolucionista de la sociedad, la que podía erigirse en instrumento esencial en contra de las fuerzas sociales conservadoras, enemigas del proceso de secularización. Pero entre el ala racalista y el ala liberal del positivismo, sin duda la que mayor pregnancia tuvo en el campo político-intelectual fue la primera, pues la certidumbre de que la humanidad se dividía entre razas inferiores y superiores formaba parte del sentido común de la época. Tal sería la potencia de la lectura racalista que, incluso, podría decirse, había autores que presentaban rasgos positivistas, y que sin reivindicarse como tales, “eran positivistas sin saberlo” (Piñeiro Iñiguez, 2006: 57).

Al respecto, la investigadora francesa Marie D. Demélas destaca para el caso de Bolivia que “el darwinismo social, de 1880 a 1910 aproximadamente, representa el modo de pensamiento común a la mayor parte de los dirigentes que tratan de aplicar a la sociedad leyes científicas, en particular las de la lucha por la existencia y de la selección natural por ‘la supervivencia del más apto’ [...] El positivismo boliviano es, entonces, una manera

convencional de reagrupar bajo el mismo término el interés de las élites criollas por las ciencias exactas, el liberalismo y algunas veleidades anticlericales” (Demélas, 1981: 56). Así, entre 1890 y 1920 se publicaron distintos ensayos acerca del “continente enfermo” (Stabb, 1968).⁸ Poniendo en entredicho la posibilidad de América Latina de entrar en la modernidad, a la manera de Europa y los Estados Unidos, el positivismo era portador de un pensamiento inquietante, una suerte de pesimismo moral, a través de una lectura continental acerca de los “males endémicos”: el primero de todos, la raza, donde convergían biología y psicología de las masas; el segundo, el caudillismo latinoamericano, otro de los grandes males, en el cual confluían biología, sociología y política.

Asimismo, a la luz de la consolidación de los diferentes Estados-nación liberales, el positivismo realizaría un primer balance de la oposición entre Civilización y Barbarie. Ello se plasmaría en diversas obras de corte histórico-sociológico, que tuvieron por *leitmotiv* el análisis de “los males latinoamericanos” desde una matriz biologicista.⁹ Las razas explicaban las características psicológicas de los pueblos trasmitiéndose de modo regular y fielmente por herencia. Autores como Spencer, Darwin, Le Bon y Taine serían la piedra de toque de este paradigma racalista, el cual realizaría una descripción de las diferentes figuras del “alma nacional”. Es lo que puede palpase a través de dos obras emblemáticas del período: la del argentino Carlos O. Bunge, *Nuestra América* (1903), y la del boliviano Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo* (1909). Mientras que la primera obra tiene pretensiones continentales, la segunda se aboca a describir y diagnosticar los males propios del Altiplano boliviano, pero ambas presentan grandes coincidencias a la hora de caracterizar al indígena, así como también la figura del mestizo.¹⁰

Uno de los recursos principales utilizados por ambos autores fue el contraponer indios y mestizos con los europeos, esto es, no definirlos por la positiva, sino por el contraste. En esta línea, los historiadores Waldo Ansaldi y Patricia Funes, retomando al autor francés Étienne Balibar, sostienen que “la hermenéutica raciológica remite a dos operaciones básicas: la clasificación y la jerarquización” (2006). Se trata de operaciones básicas de naturalización, ya que la jerarquización supone un piso (la animalidad) y un techo (la humanidad, encarnada en el blanco europeo). No obstante, en esa operación de clasificación y jerarquización existen diferencias de

matices. Para Bunge, el alma colectiva del indio se expresa en el fatalismo oriental, la tristeza y la venganza. Con similares adjetivos caracteriza Arguedas al indígena del Altiplano, cuyo correlato es un paisaje natural donde el indígena aparece asimilado o fusionado a la geografía del lugar.

El darwinismo social predice la desaparición de las “razas más débiles”. Bunge, que habla desde la Argentina, que en ese entonces estaba recibiendo ingentes masas de inmigrantes europeos, considera que:

“El indio puro que vive oculto en sus bosques tiende hoy a desaparecer, avergonzado, corrido, ofuscado, aniquilado por la civilización. [...] De ahí que el indio puro tenga hoy escasa o ninguna importancia en la sociología americana. No así el mestizo del indio y europeo.”¹¹ Arguedas, por su parte, nos habla de su destino sacrificial, ligado a la guerra: “Por un blanco que rendía la vida en Chaco, morían cien indios... legiones de legiones de indios.”¹²

A decir verdad, el positivismo racialista parecía estar menos preocupado por pensar en el indígena como “problema” —pues lo consideraba derrotado, moralmente degradado y en vías de extinción— que por el acelerado ascenso y reproducción del mestizo, la figura social emergente en el nuevo entramado nacional. Es aquí donde la pluma de los positivistas se haría más ácida y descalificatoria: se trataría del mestizo, del cholo, del mulato, mezcla de indio, negro o blanco, la hibridez era siempre portadora de un contenido negativo. De este modo, el positivismo exacerbaría la teoría darwinista de la hibridación que sostiene que la mezcla produce un ser atávico y degenerado. En el mestizo estarían todos los vicios y ninguna de las virtudes de las razas de origen. “Todo mestizo físico, cualesquiera que sea su padre o su madre, es un mestizo moral”, escribe Bunge en *Nuestra América*, libro en el cual apenas si se dedican nueve páginas para describir los rasgos típicos de la psicología del indio, cuatro para el “factor étnico africano”, contra casi veinte páginas consagradas a las diferentes figuras del mestizaje, como ilustración del “fenómeno de semiesterilidad degenerativa del híbrido humano” (Bunge, *op. cit.*: 143-144). Menos cantidad de páginas le dedica Arguedas al mestizo (en Bolivia, el indio implicaba el peligro de la “guerra de razas”), pero el diagnóstico es similar.¹³ Por ejemplo, el cholo, mestizo de indio con criollo, es objeto de severas críticas. “Piensa mal y acertarás, reza el adagio que para el cholo encierra la concepción exacta, mejor y más cabal de la experiencia humana sobre las relaciones

del hombre con sus semejantes”. Ausencia de ideales, búsqueda de la figuración política, ostentación de títulos o de riqueza, si la tiene, el cholo es puro exitismo, a saber, búsqueda del instante del éxito (Arguedas, 1999: 72-73).

En suma, la mirada positivista instala su análisis en el campo de tensión entre lo indígena y lo mestizo, respecto del blanco europeo; considerado este último como la raza indiscutiblemente superior, más allá de las evidentes diferencias nacionales (por ejemplo, entre sajones e hispanos) o de las figuras propias de mestizaje (cholo, zambo, mulato y sus sucesivas mezclas). La conclusión es que, de modo creciente, el indio comienza a ser *desalojado* por el mestizo, como elemento predominante del presente americano. La descripción detallada de los rasgos psicológicos del indígena, de su alma colectiva, hundido éste en el paisaje milenarista, asimilado a la geografía mineral del Altiplano (la “raza de bronce”), asociado a las dolencias y debilidades de su raza, tanto frente a la superioridad española como al llamado sacrificial de la guerra, ya pertenecen al pasado. Frente al nuevo emergente social, que muestra el devenir presente del mestizo, los indígenas constituyen una estructura racial residual. Sin embargo, el mestizo ilustra otros niveles de complejidad psicológica y social, dada su volubilidad, su multiplicación, su visión instrumental de mundo y, peor aún, su vitalidad creciente y desbordante. Esto se torna visible en el sistema político dominante, a saber, el caciquismo, el caudillismo u otras variantes de la política criolla. Así, para la élite oligárquica y los intelectuales de la época, el “problema étnico” no remite tanto al indio, cuyo ocaso inevitable es un lugar común, sino al mestizo, que asume los rasgos de la nueva amenaza política y social.

Suele afirmarse que, luego de la Segunda Guerra Mundial, hecho público el genocidio nazi cometido contra poblaciones de origen judío en nombre de las diferencias/superioridad racial, la categoría de raza caería en el descrédito y sería expulsada de la comunidad académico-científica y del discurso político democrático. Pese a ello, no sólo el racismo continuará vigente, sino que el mismo concepto de raza más allá del desprestigio que las envuelve, parecería ser una de esas categorías-zombies que nunca mueren del todo, que siempre retornan.

Argentina: racialismo y genocidio originario

Estamos como nación empeñados en una contienda de razas en que el indígena lleva sobre sí el tremendo anatema de su desaparición, escrito en nombre de la civilización. Destruyamos, pues, moralmente esa raza, aniquilemos sus resortes y organización política, desaparezca su orden de tribus y si es necesario dividase la familia. Esta raza quebrada y dispersa acabará por abrazar la causa de la civilización. Las colonias centrales, la Marina, las provincias del norte y del litoral sirven de teatro para realizar este propósito.

Julio Argentino Roca (general del Ejército argentino, a cargo de la Campaña del Desierto).

El esquema interpretativo fundacional sobre la cuestión indígena en la Argentina moderna fue la dicotomía sarmientina *Civilización o Barbarie* (Tamagno, 2009; Svampa, 1994), que condenaba la exclusión y el exterminio a las masas consideradas bárbaras (indígenas alzados, montoneras, gauchos y caudillos levantiscos). La oposición entre ambos polos cobró realidad a través de las campañas militares llevadas a cabo en el sur y el norte argentino, así como mediante la clausura violenta de un largo ciclo de guerras civiles, que terminaría con la derrota y la muerte de los últimos caudillos provinciales.

Entre 1810 y 1816, nos recuerda la antropóloga Liliana Tamagno, el discurso oficial reconocía la participación significativa de los indígenas en la lucha contra los españoles, y los consideraba como “ciudadanos libres” (2009). “Nuestros paisanos, los indios” es una frase célebre que se atribuye al héroe consensual de la nación argentina, José de San Martín. Así, no sorprende que el Acta de Independencia argentina de 1816 haya sido traducida al quechua y al aymara (Martínez Sarasola, 2011). Durante una buena parte del siglo XIX, el sur del país estuvo bajo el control de pueblos indígenas, con los cuales el nuevo Estado argentino alternaría la política de la guerra y conflicto con la negociación y coexistencia. Lo mismo sucedía del lado chileno, más allá del río Bío Bío, donde habitaban los diferentes pueblos araucanos. Sería recién entre 1861 y 1883, que el gobierno chileno

llevaría a cabo una campaña de aculturación y ocupación, acompañada de la opción militar, conocida con el nombre eufemístico de “Pacificación de la Auracanía”. Por su parte, en Argentina, fue a fines de 1870 que la élite política decidió como vía excluyente la opción militar, con la Campaña del Desierto,¹⁴ denominación que dejaba en evidencia el marco conceptual desde el cual se leía la problemática.

En ambos países el espacio ocupado por los indígenas era visto como “desierto”, “espacio vacío”, o para utilizar libremente la imagen de David Viñas, como “la contradicción de lo vacío que debe ser llenado” (1981: 73). En Argentina, la metáfora del desierto creaba así una determinada idea de la nación, que tanto había obsesionado a la generación del 37: más que una nación para el desierto, se trataba de construir un desierto que justificara a la expansión de la nación.¹⁵ En el caso de Chile, el Estado-nación adhería a la doctrina conocida como “*terra nullius*”, que sostiene “que los territorios son descubiertos por los Estados cuando no existe otro Estado reconocido que reclame su soberanía, no asignándole al poblamiento u ocupación previa de otros pueblos el derecho de posesión legítima de esos territorios” (Durán Pérez *et al.*, citado por Impemba, 2013: 59).

En Argentina, la expansión del capitalismo agrario y la consolidación del Estado nacional (mediante la estrategia de control territorial y afirmación de la frontera con Chile) se realizaría a través de la violencia genocida contra las poblaciones originarias en diferentes campañas militares, en la Patagonia y en el norte del país, entre 1879 y 1885. Dicha violencia tuvo un efecto demoledor sobre los diferentes pueblos indígenas. Sin embargo, esto no significó su exterminio. Según Guillermo David (2008), la Campaña del Desierto, en la Patagonia Norte, se llevó a cabo en seis meses, arrojó un saldo de 1300 muertos, 1200 guerreros indígenas prisioneros y unos 10.000 prisioneros entre viejos, mujeres y niños capturados y reducidos a la esclavitud. El historiador indígena Mariano Nagy, que investigó sobre el devenir de las familias sobrevivientes a la Campaña del Desierto, afirma que “una de las características es la dispersión, la migración y la circulación en un contexto de autoinvisibilización, proletarización y en el mejor de los casos, la relocalización individual o familiar en zonas marginales de los nuevos núcleos urbanos” (2013).¹⁶ Numerosos indígenas fueron deportados a la Isla Martín Gar-

cía y otros campos de concentración (Valcheta, Malargüe, entre otros), donde no pocos murieron de viruela, sin atención médica. También hubo quienes fueron entregados a “buenas familias” de Buenos Aires y La Plata. La novela de Carlos María Ocantos, *Quilito*, narra el reparto de indígenas capturados entre las familias prominentes de la oligarquía criolla, donde —como en un gran mercado de esclavos— se describen escenas desgarradoras en las cuales son separados marido y mujer, hermanos de hermanas y, “lo que es más monstruoso, más inhumano, más salvaje, al hijo de la madre” (citado por David, 2008).¹⁷

Con los indígenas sobrevivientes sojuzgados, arrinconados en sus reservas, lejos de los territorios entonces valorizados por el capital, subastados en el mercado o entregados a las “familias bien”, en fin, en vías de proletarianización o incorporados como mano de obra barata en los ingenios, arranca para los pueblos indígenas de la Argentina un largo e interminable periplo que combinará la invisibilización con la negación. Así, al genocidio originario como hito central de la fundación del moderno Estado-nación argentino (Lenton, 2011) le siguió la expulsión del indígena del imaginario nacional y la negación misma de su existencia: con los inmigrantes de ultramar que arribaban en grandes cantidades al puerto, con la exportación en gran escala de carnes y cereales, con la élite criolla bien instalada, la Argentina pasó a ser rápidamente considerada un país blanco y sin indios... El censo de 1895 estableció que el 80% de la población del país era de raza blanca y origen europeo. José Ingenieros escribiría con orgullo: “La cuestión de las razas, tan importante en los Estados Unidos, ya no existe en la República Argentina”.

La literatura antropológica existente¹⁸ ha realizado diferentes lecturas críticas acerca del lugar del indígena en la nación argentina y sus avatares históricos. No es mi intención hacer una síntesis, pero sí subrayar que todas estas interpretaciones coinciden en la tendencia a la invisibilización de lo indígena en el imaginario nacional luego de consumado el genocidio fundacional y su posterior marginalización en la nueva estructura social. Así, Gastón Gordillo y Silvia Hirsch afirman que “Lo indígena se transformó en una suerte de ausencia que no dejó de estar presente en las subjetividades nacionales a diversos niveles [...] El legado de la conquista del desierto confinó a los indígenas al trasfondo del imaginario nacional” (2010: 16).

El indígena aparecía asociado al pasado violento (simbolizado por los malones). Ciertamente que “la invisibilización no los borró por completo, sino que los transformó en una presencia no-visible latente y culturalmente constitutiva de formas hegemónicas de la nacionalidad”. Tan hegemónico ha sido el dispositivo fundacional en la representación de la Argentina como nación blanca y europea que incluso muchos argentinos que se lamentaron de la brutalidad de la Campaña del Desierto, incorporaron el dispositivo invisibilizador, contribuyendo a reproducir la idea de que lo indígena ya no es parte de la nación (Gordillo y Hirsch, 2009: 20-21).

En otra línea de argumentación, la antropóloga Mónica Quijada considera que, aunque la guerra produjo muerte debido a la violencia y las enfermedades, no hubo exterminio sino “reclasificación social del indígena”. Esto fue acompañado por el convencimiento colectivo acerca de la desaparición del indio debido al conflicto militar, lo cual se convirtió en el eje fundamental de la construcción de la identidad nacional (2006: 428). Según la autora, la reclasificación se expresó mediante una “estrategia de ciudadanización del indígena por diferentes vías”, en la cual lo relevante era la concepción territorial de la nación. En ese sentido, el indio, una vez sujeto al poder central, se convertía en ciudadano por su condición de nativo del territorio nacional. Por supuesto, esta estrategia de conversión de los indígenas en ciudadanos está lejos de constituir un final feliz: hubo desplazamientos, su incorporación a la sociedad se hizo en los niveles más inferiores y pobres; los casos de concesión de tierras no fueron cumplidos, y tampoco se protegió al indígena del salvaje acaparamiento territorial que se produjo con posterioridad a la Campaña del Desierto. Así, se afianzó la idea de “desaparición” y “exterminio”, cuando en realidad hubo una estrategia de reclasificación de los indígenas como “ciudadanos argentinos”, en otros niveles de la subalternidad (*op. cit.*: 433).

Asimismo, a diferencia de otros países latinoamericanos, incluso el concepto mismo de mestizo estuvo ausente del vocabulario oficial; doble situación de invisibilización que caracterizó a la Argentina durante décadas. Claudia Briones, quien rastrea la conformación de los “otros internos” que están en la base de la formación nacional de la alteridad en la Argentina, analiza el mito mayor de ésta respecto del “crisol de razas”, esto es, la idea de una imagen homogénea de la nación, en base a una Argentina blanca y civilizada ligada a su europeidad genérica. En

esta línea, nos dice que “a diferencia de otros países latinoamericanos, en Argentina el mestizaje ha tendido a quedar definido por una lógica de la hipodescendencia, que hace que la categoría marcada (en este caso, lo indígena) tienda a absorber a la mezclada y que el mestizo esté categorialmente más cerca del indígena que del no indígena” (Briones, 2005: 26). Como agrega Morita Carrasco (2002): “Mientras nadie llamaría ‘mestizo’ a un hijo de euroargentinos, quienes tienen un padre o madre indígena son los que más claramente cargan con el estereotipo de ‘indio’, como marca indeleble que confirma la asimetría racializada y fundante que dio origen a la sociedad nacional, legitimando en forma simbólica una relación de dominación que afecta cotidianamente la vida de las pueblos indígenas.”

Por último, no deja de ser perturbadora la relación que se estableció en el período fundacional entre ciencia, genocidio y poder, lo cual aparece ilustrado por el Museo de Ciencias Naturales de La Plata, fundado en la época. Aunque pocos recuerden la historia de este museo, lo cierto es que los restos de los indígenas asesinados durante la llamada Campaña del Desierto y otros que murieron en el mismo museo fueron exhibidos hasta 2006.¹⁹ Asimismo, entre finales del siglo XIX y principios del XX, la difusión de fotografías con retratos de indígenas apuntaló el discurso hegemónico de las élites criollas que buscaba mostrar a los pueblos originarios como salvajes, bárbaros y refractarios a la civilización, aunque también estas fotografías podían servir para una tarea más moralizante, a saber, como ejemplo de asimilación.²⁰

En suma, lo ocurrido en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata (replicado en una escala menor en otros museos provinciales) es ilustrativo de cómo la generación del 80, fundadora de la Argentina moderna, leyó la cuestión indígena en nuestro país desde el positivismo racialista: los indígenas no eran considerados como seres humanos, sino como ejemplares de una raza primitiva e inferior, que debían ser estudiados “científicamente” (medicina y antropología aparecían articuladas), fotografiados como “ejemplo de asimilación” y exhibidos como “reliquias”, junto con parte de sus enseres, en una vitrina del museo, consagrado a las ciencias naturales.

2. El discurso de lo autóctono

La cultura bajará otra vez de los Andes.

Luis Valcárcel, *La tempestad de los Andes*, 1927

Tanto en los países andinos como en México, entre fines del siglo XIX y principios del XX asistimos a un proceso de revalorización de lo indígena a partir del cual las civilizaciones preexistentes a la conquista pasarían a ser consideradas como cuna o cimiento de la nacionalidad. Se iniciaría una revuelta antipositivista que apuntaba a repensar el rol del indígena en la nación, muy especialmente en el contexto de conmemoración del primer Centenario de las jóvenes repúblicas sudamericanas. A esto hay que añadir que en Bolivia y Perú, la reflexión nacionalista estaría marcada también por la necesidad de realizar un balance sobre el futuro de la nación, a la luz de la derrota infligida por Chile a ambos países durante la Guerra del Pacífico (1879-1883), la cual implicó numerosas pérdidas de vidas humanas y un importante cercenamiento territorial.²¹

Este primer momento indigenista ha sido denominado por la historiografía latinoamericana como “discurso de lo autóctono”. Ahora bien, antes que el indígena de carne y hueso, el discurso sobre lo autóctono remite a una visión romántica de lo telúrico y se nutre de la exaltación de las grandes culturas e imperios prehispánicos —aztecas, mayas e incas— por parte de las élites político y culturales criollas. Dicho proceso de glorificación del pasado indígena puede ser sintetizado, como lo propone la historiadora peruana Cecilia Méndez, por la consigna “incas sí, indios no” (1996). El mismo supone una exaltación del indio ideal, aquél de la historia prehispánica, cuya contracara es la desvalorización del indio de carne y hueso, degradado material y moralmente en el marco de las repúblicas independientes. En este contexto, se producirán profundas modificaciones al interior del campo de tensión entre lo indígena y lo mestizo, pues si una de las características comunes en todos los países sería el rescate de lo autóctono, en una modalidad que idealizaba lo indígena como “pasado”, también existirían claras disidencias respecto de la valoración del mestizaje y su aporte en el proceso de construcción de la nación.

En términos filosóficos, el discurso de lo autóctono se nutre de las teorías vitalistas europeas, herederas de la concepción romántica e histo-

ricista de la cultura (*volk*), que ponían énfasis en la “energía social” y su rol en la construcción de la nación.²² Tanto en Bolivia como en la Argentina se destaca la influencia del conde de Keyserling, un intelectual viajero acogido por los núcleos intelectuales sudamericanos como un importante interlocutor. Como señala Pablo Stefanoni (2010 y 2014), luego de visitar Buenos Aires, invitado por la revista *Sur*, creada y dirigida por Victoria Ocampo, el conde Keyserling viajó a Bolivia en 1929, donde dio una serie de conferencias de fuerte contenido telúrico: “Bolivia es la América en trasunto y América es el continente que puede ufanarse de una fuerza más plasmadora que cualquier otro. Bolivia es probablemente la parte más antigua de la humanidad y no hay mejor promesa de futuro que un pasado remotísimo, porque no hay fin en el tiempo” (citado en Stefanoni, 2010: 53).

Una de las preguntas centrales que sobrevolaba el período es hasta qué punto era posible o no “regenerar la raza”, en especial en aquéllos países con fuerte componente indígena. La propuesta común de las élites políticas y culturales era la de llevar a cabo una reforma educativa y cultural, con el objetivo explícito de combatir el retraso de la “raza” (su estado de barbecho, retomando el lenguaje de entonces) y contribuir a su regeneración. Éste sería el caso de Bolivia y Perú, aunque también el de la Argentina, donde una vez marginados los indígenas, las élites criollas buscarían controlar el contingente inmigrante, proveniente de Europa.

En esta línea, hacia 1900, el gobierno liberal boliviano envió una misión a Francia, Alemania y otros países, dando por sentado que existían criterios pedagógicos universalmente válidos que podían aplicarse a todos los países. Franz Tamayo, intelectual boliviano, contestó fuertemente dicha política positivista, polemizando en la época con Felipe Segundo Guzmán, quien había participado de la misión educativa y era en ese entonces secretario del ministro de Educación.²³ Es así que a lo largo de 1910 Tamayo escribiría una serie de editoriales en *El Diario*, de La Paz, criticando las posturas positivistas, columnas que luego serían publicadas bajo el título *Creación de la pedagogía nacional* (1979). Las críticas serían respondidas por Guzmán también desde la prensa escrita.

La polémica entre el defensor del positivismo, desde el lado del gobierno, y el defensor de lo autóctono reveló puntos antagónicos, vinculados con la valoración del indígena, aunque ciertamente no estaba exenta de acuerdos básicos. Respecto de los antagonismos, hay que destacar que

mientras Tamayo (buen lector del vitalismo alemán) veía en el indio “el verdadero depositario de la energía nacional” y defendía la idea de que Bolivia no debía copiar los modelos europeos sino que debía mirar las fuerzas vitales propias, por su parte, Guzmán, desde una posición liberal-positivista, afirmaba que el indígena era un obstáculo a la modernización nacional, por lo cual proponía extender la instrucción, considerándola como la vía apropiada hacia la civilización blanca, la raza superior, a la cual el indígena debía asimilarse o, en su defecto, desaparecer (Martínez, 2010: 261). Asimismo, para Tamayo, no es que Bolivia estuviera enferma; antes bien estaba cometiendo un acto de infidelidad consigo misma, al buscar otros modelos (Stefanoni, 2010). No sería tampoco mediante la instrucción (factores externos) sino por la educación (factores internos) que podría despertarse las energías de la raza; ese carácter nacional que no poseía ni el blanco ni, por supuesto, el mestizo. Replegado sobre sí mismo, el indio aparecía como pura voluntad, resistiéndose tanto al medioambiente que habitaba como a los embates de la civilización (Sanjinés, 2005: 54).

Respecto de los acuerdos básicos, el primero de ellos es que Tamayo y Guzmán compartían la visión uniformizante del indígena. Éste era el “problema nacional” al cual había que descubrir y describir en todo su especificidad, pero paradójicamente, en la argumentación de ambos no había nada que remitiera a la cultura, al grupo de pertenencia, la lengua, a los hábitos o costumbres. La élite política y cultural convertía al indígena en un arquetipo (que se reducía al aymara), con cualidades o vicios muy generales (Martínez, 2010: 258). El segundo supuesto compartido era la crítica al cholo, el mestizo aindiado, en sintonía con la perspectiva positivista.²⁴ Para Guzmán, había que favorecer la mezcla con la raza privilegiada, esto es, la del indio con la raza blanca. De modo que el mestizo ideal era un mestizo occidentalizado; mientras que el cholo, que cargaba con todos los defectos de las razas originarias y ninguna de sus virtudes, terminaba por ser expulsado del imaginario nacional boliviano. Se trataba así de un claro proyecto de desindianización, donde la valoración del mestizaje difería según éste mostrara la primacía de la raza india o la blanca. En suma, como afirma Sanjinés, en Bolivia “el discurso de lo autóctono generó sentimientos raciales muy ambivalentes, de orgullo, nostalgia y fascinación por lo indígena, y mostró su repulsión por todo aquéllo que la conciencia

criollo mestiza no pudiese racionalizar y mantener bajo estricto control" (2005). Éste buscaba fijar posición y prevenir sobre la conversión del indio en cholo, esto es, del mestizo aindiado urbano frente al mestizo acriollado u occidentalizado, en un escenario social en el cual todavía resonaban la revuelta indígena de Chayanta.²⁵

Para la misma época, en Perú también se operaría el rescate de lo indígena, aunque en una clave diferente a la boliviana, pues allí lo autóctono sería pensado como parte de una gloria lejana "nacional" a través de la estetización de la cultura incaica, al tiempo que sería utilizado como estrategia de diferenciación cultural en la puja política de la región de Cuzco contra el centralismo limeño. Siguiendo a Carlos Degregori (1998) y Marisol de la Cadena (2004), los criollos mestizos de la región de Cuzco buscaron apropiarse de la herencia inca imperial para poder diferenciarse de la élite criolla dominante, asentada en Lima. En consecuencia, lejos de tratarse de una "lucha de razas", lo que Cuzco disputará con la Lima criolla e hispanizante es la cuna de la peruanidad, a través de la reivindicación de la cultura y la lengua quechua. Esta idealización marca el nacimiento de una suerte de indigenismo sin indios, en el que los indios son hablados por y desde la élite mestiza, a partir de su identificación con el pasado y la geografía del lugar.

Devenido incaísmo, el discurso de lo autóctono en Perú se expresó tanto en los monumentos de la ciudad como en el teatro incaico, a cargo de la élite cuzqueña, hablar quechua sería así un signo de distinción muy valorado incluso en otros países sudamericanos. Para ello, se creó una compañía cultural de arte incaica que tendría mucho éxito en su gira por varios países del Sur, representando *Ollantay*, una de las piezas más celebradas del teatro incaico (Pacheco Medrano, 2007). Uno de los paladines de esta autorrepresentación fue el cuzqueño Luis Valcárcel, citado en el epígrafe, quien en 1927 escribió un libro muy radical sobre el indio, *La tempestad de los Andes*, donde asociaba indigenismo y agrarismo, tema central del indigenismo social. El libro fue prologado por Mariátegui y el posfacio estuvo a cargo de Luis Alberto Sánchez, dos intelectuales que luego protagonizarían un debate público sobre lo indígena y lo mestizo en el Perú.²⁶

Vale la pena preguntarse si en consonancia con otros países de la región, en Argentina hubo una reelaboración/revaloración de lo autóctono durante el primer Centenario. En realidad, el discurso de lo autóctono tiene lugar en

un proceso de confrontación de las élites porteñas y provinciales en relación con el aluvión inmigrante. Efectivamente, a diferencia de otros países de América Latina, en los que el peso del inmigrante sobre la población total y activa no fue tan grande, en la Argentina la inmigración externa fue percibida bajo el peligro o el temor de un cambio en la fisonomía nacional. De modo que el inmigrante, que había recibido su canto de cisne de bienvenida, pronto devino objeto de sospecha: la deformación de la lengua, las aguerriadas organizaciones sindicales portadoras de "ideologías foráneas" iban haciendo que aquél perdiera su condición de antiguo paradigma del progreso y se transformara en una amenaza social. Así, los conflictos que trajo aparejada la construcción de un país moderno, basado en el modelo agroexportador y la apertura a la inmigración de ultramar, fueron revelando la insuficiencia del lema fundacional "Civilización o Barbarie" como dispositivo de la alteridad para leer los males que sacudían a la "nueva" sociedad, lo cual va a desembocar en una reorganización de los ejes y conceptos involucrados. Junto con la emergencia de la "cuestión social", el inmigrante proyectaría la imagen de una barbarie "desnacionalizadora", a la que iría oponiéndose una cierta representación de la nación que rescataba la figura del gaucho y, a través de él, reivindicaba el núcleo criollo fundador.

Así, en el primer Centenario asistimos a una reconfiguración del dispositivo original de alteridad, que ilustra el desencanto de las élites hacia el inmigrante y, como en otros países de la región, en la Argentina se opera la (re)invención de una tradición nacional en base al rescate de "lo autóctono". Esta operación se verá coronada por la recuperación del gaucho mitológico, tarea llevada a cabo por el poeta Leopoldo Lugones en su obra *El payador* (1913), cuya cristalización como personaje legendario terminará por realizar Ricardo Güiraldes en *Don Segundo Sombra* (1926). Tal como señalan Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano (1983), en una serie de conferencias leídas en 1913 en el teatro Odeón de Buenos Aires, Lugones instituyó como poema fundador de la nacionalidad al *Martín Fierro* de José Hernández, consolidando definitivamente el sitio mítico del gaucho, precisamente cuando los gauchos reales estaban en vías de extinción.²⁷ Al igual que el indio que glorifica la élite cuzqueña de la época, el gaucho rescatado por la élite criolla argentina responde a una visión netamente romantizada; es un gaucho domesticado, cuya presencia simbólica se supone forma parte del paisaje de la Pampa, aunque ya esté lejos de cuestionar el

modelo político paternalista-autoritario que propone la élite para los sectores subalternos.

De modo que la versión argentina del discurso de lo autóctono utiliza un dispositivo relacional similar al de otros países latinoamericanos para leer la alteridad, pero difiere en el modo que se presentan las oposiciones al interior del mismo. No hay rescate del indígena, aunque sí del mestizo, en la figura del gaucho. A su vez, como en otros países, el discurso de lo autóctono cumple dos funciones: apunta a colocar límites al inevitable ascenso sociopolítico de ciertos grupos sociales (sobre todo, los inmigrantes, muchos de ellos identificados con las banderas del socialismo y el anarquismo); y abre también una brecha al interior de las élites políticas (disputa de las élites regionales o provinciales, en su reelaboración de la Argentina “profunda” frente al poder central).

En resumen, el campo de tensión entre lo indígena y lo mestizo irá sufriendo inscripciones nacionales diferentes: mientras en Bolivia encontramos un discurso más anclado en la asociación telúrica entre paisaje altiplánico e indígena, materializada en la figura del “macizo andino” como síntesis de Bolivia por Jaime Mendoza en 1925 (Lorini, 2006: 95), ambos resistentes al cambio y por ello fuente casi inalterable de la energía nacional, en Perú el indigenismo romántico expresaría algo más, una rápida (y consistente) apropiación política de la élite mestiza cuzqueña en su puja político-simbólica con la región de la costa, caracterizada como mestiza y prohispana. Por otro lado, en Bolivia, el discurso de lo autóctono polemizará con la visión positivista de lo indígena en un punto crucial: a propósito de los alcances y contenidos de la reforma educativa. Sin embargo, más allá de las diferencias, al igual que el positivismo, ambos indigenismos expresaban un rechazo de lo mestizo, aunque esto tuviera también razones contrastantes. Mientras, en Perú, este primer ensayo de apropiación político-simbólico de lo indígena hará posible la construcción de una vía en la cual el mestizo podrá ir subsumiendo de modo progresivo la identidad indígena a través de diferentes apelaciones o figuras identitarias, en Bolivia la tensión entre lo indígena y lo mestizo continuará siendo un lugar significativo de producción política y cultural hasta la década de 1940.

Por otro lado, en la Argentina mientras el gaucho mestizo es reivindicado frente al inmigrante díscolo que amenaza la estabilidad de la élite

con su ascenso económico y sus crecientes demandas sociales, la figura del indígena sigue estando afuera; el suyo es un “no lugar”, donde alteridad y pura exterioridad se acoplan. Será hacia los años 20, en la pluma del escritor nacionalista Ricardo Rojas, cuando aparece lo indígena formando parte de ese proceso de mestizaje americano, “en donde se funden la conciencia europea y el indianismo”. Esto es lo que Rojas denomina *Eurindia* (1924), una doctrina estética y cultural que el autor piensa como clave de la argentinidad y a la vez americana: “*Eurindia* es el nombre de un mito creado por Europa y las Indias, pero que ya no es de las Indias ni de Europa, aunque está hecho de las dos”, escribirá en el prólogo del libro. *Eurindia* es así un neologismo instaurado por Rojas para erigir un modelo que contenga y fusione Europa con el continente americano (Volmer, 2007: 12). Sin embargo, en un país en el que la élite buscaba pensarse como descendiente de los barcos y, a la vez, se referenciaba en un mítico núcleo criollo, lo indígena continuará siendo concebido como un estigma. No es casual, entonces, que la propuesta de mestizaje elaborada por Rojas, de corte más estético, encontrara poco eco político y social.²⁸

3. Indigenismo y clase social. Las vías trunacas del marxismo latinoamericano

El problema de las razas no es común a todos los países de América Latina ni presenta en todos los que sufren las mismas proporciones y caracteres. En algunos países latinoamericanos tiene una localización regional y no influye apreciablemente en el proceso social y económico. Pero en países como el Perú y Bolivia la mayor parte de la población es indígena; la reivindicación del indio es la reivindicación popular y social dominante.

José Carlos Mariátegui, “El problema de las razas en la América Latina”, 1928.

En América Latina, los inicios del siglo XX se caracterizaron por intensas movilizaciones obreras en reclamo de mejores condiciones laborales y salarios. Aquellas huelgas que alcanzaron un alto grado de masividad y fueron consideradas como una gran amenaza por las élites políticas gobernantes

terminaron ahogadas en sangre: la masacre en Iquique, Chile, 1907; la Semana Trágica, Buenos Aires, 1919; la masacre de obreros en Guayaquil, Ecuador, en 1922; la de la región minera de Uncia en 1923; la de Magdalena, en la región bananera de Colombia, en 1928; entre otras, constituyen algunos de los jalones de esta trágica fase en la historia de los sectores populares latinoamericanos.

Asimismo, en el ámbito rural eran frecuentes las revueltas indígenas-campesinas, aunque éstas por lo general estaban poco conectadas con las luchas obreras urbanas o contaban con escasos apoyos de otros sectores sociales. En Perú, por ejemplo, los movimientos campesino-indígenas serían localizados y, como afirma Flores Galindo (1977), no se planteaban luchas a escala nacional; sin embargo, éstas daban cuenta de la insostenible situación de explotación que vivían las masas campesino-indígenas en tiempos de la república oligárquico-liberal. En Bolivia, entre las revueltas que tuvieron mayor resonancia se encuentra la de Chayanta, en 1927, una rebelión de comunarios y colonos contra los hacendados, que pondría de relieve el problema del avance de la hacienda y exigiría la intervención del entonces presidente Siles (Hylton, 2003). A su vez, los acontecimientos de la revolución rusa de 1917 impactarían fuertemente en el escenario latinoamericano, al mostrar como realidad “el primer experimento de Estado socialista: la URSS” (Mariátegui, 2010: 264). En ese sentido, si las élites latinoamericanas, sobre todo en los países andinos, arrastraban de larga data el imaginario asociado al temor del asedio o del cerco indígena, luego de la revolución rusa se sumaría el fantasma del comunismo, cuya amenaza parecía recorrer tanto la ciudad como el campo.

Siguiendo a Sánchez Vásquez, el marxismo que llega a tierras latinoamericanas entre fines del siglo XIX y las primeras dos décadas del siglo XX es aquél que promueve la II Internacional Socialista, dominada por la socialdemocracia alemana, la cual había emprendido una revisión de los textos de Marx. En el Cono Sur, el marxismo llega de la mano de inmigrantes españoles e italianos, quienes crearían los primeros partidos socialistas. Sin embargo, la revolución rusa significó una ruptura respecto de las posiciones más reformistas, y conllevó la emergencia de la III Internacional Comunista (IC), en 1919, modelo sobre el cual se irían construyendo los diferentes partidos comunistas en América Latina (Sánchez Vásquez, 1999: 126-128), cerrando los caminos a la diversidad nacional. En conse-

cuencia, aunque por un corto tiempo, la III IC ofrecería un nuevo marco en el cual situar la revolución nacional en las sociedades o los países más atrasados como parte de un proceso más global o mundial en la lucha antiimperialista.

Es en este nuevo escenario en el cual surge el indigenismo social en América Latina, cuya reflexión política subraya la importancia de las luchas del campesinado indígena y su relación con la cuestión nacional. Ciertamente el indígena continuaría siendo hablado desde afuera, desde la exterioridad, por intelectuales y activistas que abrazarían el ideario marxista. Sin embargo, los interrogantes tempranamente formulados por esta corriente apuntaron a cuestiones medulares, entre ellas, la necesidad de pensar la especificidad política de las realidades nacionales en América Latina, en un continente donde la clase obrera urbana era más bien marginal. No se conocían en ese entonces ni la respuesta de Marx a la carta de Vera Zasulich ni tampoco los escritos de Marx sobre el modo de producción asiático, ni mucho menos el interés del “Marx tardío” por la comuna rural rusa (*Cuadernos etnológicos*).

El indigenismo social latinoamericano, de corte revolucionario, tuvo un primer desarrollo durante este período con el peruano José Carlos Mariátegui y el boliviano Tristán Marof. Lejos de proponer la educación o los planes de desarrollo como panacea o estrategia para la resolución del “problema indígena”, dichos autores promovieron la lucha de clases, subrayando la relación entre la miserable situación de los indígenas y el problema de la tierra en manos de los gamonales o propietarios latifundistas. En esa línea, el indigenismo social rechazaría el enfoque racialista, que inferiorizaba al indio y naturalizaba las desigualdades sociales y culturales, así como la visión romantizada de aquéllos que defendían un indigenismo estratégico y arqueológico, rescatando a las grandes culturas prehispánicas pero despreciando a los indígenas de carne y hueso. Asimismo, en esta etapa, el indigenismo social, de inspiración marxista, desarrollará vínculos y debates con la III IC, previo al cierre político-ideológico que caracterizaría al marxismo, hegemónico por el comunismo soviético (estalinismo) en las décadas siguientes. En consecuencia, dicha perspectiva tuvo la virtud de desplazar la problemática indígena hacia otro campo de tensión, buscando pensar al indígena como actor social y político, vinculado con la cuestión nacional.

Sin duda fue el peruano Manuel González Prada, maestro de generaciones, en el contexto del primer Centenario de la Independencia y luego de la derrota de Perú y Bolivia frente a Chile, en la Guerra del Pacífico, uno de los primeros en asumir el desafío de repensar la nación, ligado a la problemática de la marginación del indio en las sociedades liberales posindependentistas. Autor de un breve texto inconcluso, *Nuestros indios*, de 1904, y que tan larga influencia ha tenido, González Prada instala una serie de tesis fundamentales sobre el tema. Una de ellas rechaza el subterfugio de la raza, insistiendo en la idea de que lo social debe explicarse por lo social mismo. Prada rechaza así la visión determinista del positivismo que considera a los indígenas inferiores por naturaleza y, citando a Durkheim, señala que “no conocemos ningún fenómeno social que se halla colocado bajo la dependencia de la raza” (1989: 204-221).

Una pregunta fundamental que recorre sus escritos, retomada luego por Mariátegui, es la comparación de la situación del indio bajo la república liberal con los tiempos de la dominación española. Prada sostiene que, lejos de avanzar, el estado del indio había empeorado. A ello contribuyó la República, que siguió las tradiciones del virreinato. Así, queda claro que la cuestión del indio no es racial, pero tampoco es pedagógica, sino social, y está ligada directamente al régimen de dominación liberal y las condiciones de vida a las cuales se somete a los indígenas.²⁹

Por último, Prada propone colocarse más allá de cualquier mirada paternalista, pues nada se puede esperar respecto de la humanización de los opresores de los indígenas. Aun si no escapa a la paradoja de que el enunciador es un criollo, un no indígena, Prada sostiene la tesis de que la liberación del indio debe ser obra de los propios indios:

Al indio no se le predique humildad y resignación, sino orgullo y rebeldía. ¿Qué ha ganado con trescientos o cuatrocientos años de conformidad y paciencia? Mientras menos autoridades sufra, de mayores daños se liberta. Hay un hecho revelador: reina mayor bienestar en las comarcas más distantes de las grandes haciendas, se disfruta de más orden y tranquilidad en los pueblos menos frecuentados por las autoridades. En resumen, el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por humanización de sus opresores.³⁰

En Bolivia, se destaca la intensa labor de Tristán Marof, seudónimo de Gustavo Navarro, un activista de origen marxista que vivió en su juventud varios años en Europa como diplomático, y más tarde padeció la persecución y la cárcel así como varios exilios (México, Argentina).³¹ En *La justicia del inca*, Marof lanzaría la fórmula célebre que habría de sintetizar posteriormente el proyecto del nacionalismo revolucionario: “Tierras al indio, minas al Estado”. La fórmula colocaba en el centro la cuestión del indígena, asociada a la tierra, así como la cuestión de la nacionalización de los bienes del subsuelo.³² Antes que proponer un retorno al pasado incaico, del cual admiraba su organización, la moral, la justicia y las leyes agrarias que habían garantizado la vida hasta al último habitante de la colectividad, Marof —como ya lo hiciera con anterioridad González Prada y tal como subrayará sobre todo Mariátegui— buscaba desarrollar un enfoque comparativo, a fin de desnudar los límites de la república, bajo la cual vivían y morían en condiciones miserables millones de indios. Precisamente, *La tragedia del altiplano*³³ refiere a la explotación feudal a la cual está sometido el indígena desde que nace hasta que muere. Así, la mirada de Marof se proponía trascender el tema literario-culturalista, para introducir una óptica netamente materialista sobre la cuestión indígena. En *La tragedia...*, aunque no hablaba de razas sino que distinguía entre dos clases sociales, proletarios y burgueses; indios, pero también zambos y mestizos, se encuentran dentro del ilimitado ejército de desposeídos. Sus taras o defectos no son resultado de ninguna cuestión de inferioridad racial, sino de sus condiciones miserables de vida. Su ideal es: “Un indio libre, educado técnicamente, con sentimiento de dignidad y de clase”. “Pero para llegar a esto es preciso que la sociedad feudal sea derribada por los mismos indios, aliados a todos los que tienen cuentas que saldar con ella: artesanos de ciudad, estudiantes y proletarios de las minas. Es preciso que los indios refuercen sus organizaciones comunarias, coordinen vínculos, establezcan contactos entre los del Norte y los del Sur; entre quichuas y aimarás; elijan sus representantes ante los congresos obreros y sigan una sola línea de conducta” (*La tragedia del altiplano, op. cit.*).³⁴ Su liberación depende entonces de dos cosas, de su deseo de organizarse y tomar la tierra, y de la descomposición de la clase dirigente. Pero una de las cuestiones fundamentales es que surja una vanguardia indígena y, a partir de ella, crear puentes con otros sectores sociales.

Sin embargo, fue la labor innovadora de Mariátegui la que marcó un punto de inflexión, señalando un antes y un después en lo que podría haber sido un promisorio camino en la tarea de construir una alternativa revolucionaria desde el marxismo latinoamericano, enraizada en la sociedad nacional y la problemática indígena. En su corta vida, Mariátegui desarrolló una intensa actividad cultural y política, a través de revistas como *La escena contemporánea*, y sobre todo con *Amauta*, fundada en 1926, a través de las cuales hacía visible la cuestión indígena.³⁵

La propuesta político-intelectual de Mariátegui estuvo lejos de reducirse al eclecticismo tolerante, por más voluntad antropofágica que tuviera,³⁶ incluso en su afán desafiante por colocar a Georges Sorel al lado de Karl Marx. En realidad, Mariátegui apostó a vincular socialismo marxista y vanguardismo indigenista;³⁷ a construir un indigenismo revolucionario. Retomamos aquí este último concepto, propuesto por el propio Mariátegui y desarrollado por Fernanda Beigel (2004), entendiéndolo como el resultado del cruce entre la dimensión política, vinculada a las reivindicaciones del indio, sus derechos, su lugar en la sociedad peruana; y por otro lado, la dimensión cultural, ligada al indigenismo artístico, al pasado prehispánico, incaico, que le otorga una dimensión mítica al proyecto socialista.³⁸ Aunque su visión sobre la problemática indígena se encuentra diseminada en numerosos artículos, es en *Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana*, de 1928, y en “El problema de las razas en la América Latina”, texto presentado en el VI Congreso de la IC, realizado en junio de 1929 en Buenos Aires, donde podemos hallar sus ideas fundamentales sobre el tema.

Mariátegui adoptaría como punto de partida algunas de las conclusiones indigenistas ya presentadas por González Prada. Así, cuatro hipótesis atraviesan los *Siete ensayos...*: en primer lugar, la importancia de la cuestión indígena, ya que el problema indio afecta a la tercera parte de la población peruana; en segundo lugar, la idea de que no hay posibilidad de redención del indio por la vía pedagógica o la acción de los caudillos, visto que las condiciones republicanas empeoraron su situación; en tercer lugar, la pervivencia de la comunidad agraria y la defensa de la misma, no por razones abstractas, sino concretas; por último, la hipótesis de que sin el indígena, cimiento de la nacionalidad, no hay peruanidad posible.

A su vez, como propondrá en “El problema de las razas”, el núcleo de la problemática indígena para Mariátegui es la explotación feudal de los

nativos por el gran latifundio agrario. “El indio, en un 90% de los casos, no es un proletario, es un siervo” (Mariátegui, 2010: 68). En la agricultura subsiste así un régimen feudal o semifeudal, que en los lugares más aislados somete a los indígenas a un trabajo esclavista. Existe entonces una instintiva reivindicación indígena de la tierra. Todo revolucionario debe asumir la tarea de cooperar con la propaganda política y el movimiento sindical, dando un carácter organizado, sistemático y definido a esa reivindicación por la tierra (2010: 81, 109). La literatura indigenista tiene en esto un rol importante, ya que parece cumplir el mismo rol que la literatura “mujikista” en el período prerrevolucionario ruso. “Los propios indios empiezan a dar señales de una nueva conciencia” (*Siete ensayos...*, 1988: 48). Así, la solución del problema indígena debe ser obra de los propios indios. El problema no es racial, sino social y económico, pero la raza tiene en sí sus medios para afrontarlo, en la medida en que sólo los militantes salidos del medio indígena pueden, por mentalidad e idioma, conseguir un ascendiente eficaz entre sus compañeros (2010: 111). Esto conduce a ver en los congresos indigenales³⁹ un hecho histórico, aun si éstos aparecen desvirtuados, sin programa nacional o con escasas vinculaciones nacionales.⁴⁰

Por otro lado, una de las hipótesis más innovadoras de Mariátegui es la de pensar a las comunidades agrarias como factor de resistencia y a la vez de asombrosa persistencia. Es en ellas donde se revela la socialización de la tierra y el hábito de la cooperación. El indio, a pesar de las leyes republicanas, no se ha hecho individualista y esto no es porque sea refractario al progreso, sino porque el comunismo sigue siendo su única defensa (Mariátegui, 1988: 83). Para Mariátegui, la defensa de la comunidad no responde a principios abstractos, sino a cuestiones concretas vinculadas con el orden económico y social, lo cual va desde la “minga” hasta las relaciones de cooperación y reciprocidad en el acceso a la tierra y el agua. Esto no significa identificar socialismo y comunismo agrario, pero sí afirmar, como sostendría Flores Galindo (1980), que en la comunidad existían “elementos de socialismo práctico”.⁴¹ En su ensayo sobre Mariátegui, el conocido antropólogo peruano sostiene que

Esta constatación —y sólo ella— permitía plantear el socialismo como alternativa viable en un país atrasado y campesino, con una clase obrera reducida y una industria apenas naciente. Los campesinos podían asumir la idea socialista, fusionarla con sus aspi-

raciones mesiánicas, porque en su vida cotidiana habían sabido mantener y defender ese viejo colectivismo andino. Aunque fuera paradójico, en el mismo atraso de la sociedad peruana encontraba Mariátegui la exigencia y la justificación del socialismo.⁴²

Esta perspectiva novedosa que buscaba articular marxismo, indigenismo y vitalismo, le valió a Mariátegui dos célebres polémicas,⁴³ una con el nacionalismo aprista naciente; la otra, con la III Internacional Comunista. La primera de ellas fue con Luis Alberto Sánchez, uno de los intelectuales más notables del Perú, y versó sobre indigenismo y mestizaje. Ésta tuvo lugar en 1927 y se desarrolló principalmente en la revista *Mundial*, de Lima. En una minuciosa reconstrucción de la misma, Chang Rodríguez (2009) rastrea sus antecedentes para explicar la acusación de Luis A. Sánchez, de “un insensato anhelo de demolición” por parte de la “indolatría reinante”, a la retórica de algunos indigenistas. Entre otros, criticaba a Mariátegui por oponer colonialismo e indigenismo; asimismo lo acusaba de dar lugar a escritos de variada índole, distantes de su ideología, en contradicción con lo propuesto en la presentación de la revista *Amauta*. A lo largo del debate, Mariátegui buscó esclarecer cómo el auténtico indigenismo involucraba una obra económica y una política de reivindicación y no de restauración o de resurrección, así como la cuestión del indio, por ser económica, al igual que los demás problemas del país, serían resueltos por la revolución socialista (Chang, 2009: 107). Por su parte, Sánchez postuló la reivindicación de los explotados, buscando incluir al cholo o el mestizo; una reivindicación que no será casual en él, quien abrazaría posteriormente el nacionalismo popular postulado por el APRA (Partido Aprista Peruano), defensor de la tesis del mestizaje.

Por otro lado, más allá de haber apoyado al APRA en sus inicios, las diferencias entre Mariátegui y Haya de la Torre eran de fondo. Ambos disientían respecto del “comunismo incaico”,⁴⁴ y diferían sobre el lugar que la comunidad indígena, como elemento perviviente del comunismo incaico, tendría en el proceso revolucionario. Mientras que Haya de la Torre leía la solución al problema agrario en el marco del desarrollo capitalista, a través de un capitalismo de Estado, Mariátegui pensaba el problema agrario e indígena como “parte de una perspectiva socialista de reorganización de la entera sociedad peruana” (Quijano, 2014: 400). Así, Haya definía el problema en términos de explotación nacional que el imperialismo ejer-

cía sobre Indoamérica, lo cual aparecía ilustrado en Centroamérica y el Caribe. Por ello concluía en la necesidad de un frente policlasista y nacionalista, para sentar las bases de una revolución democrática y afrontar el imperialismo. Por su parte, Mariátegui consideraba que la explotación del imperialismo era clasista, en tanto el capital extranjero, en asociación con la gran y pequeña burguesía, dominaba al campesinado y el proletariado. De ahí la imposibilidad de realizar una revolución democrática con tales elementos. La vía que proponía Mariátegui era que las reformas democráticas debían efectuarse en la construcción del socialismo, única forma de destruir a la vez el orden feudal y el capitalista.

La segunda polémica fue la que se desarrolló con la III Internacional Comunista, en el marco de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana, realizada en Buenos Aires en 1929, y con posterioridad a la muerte de Mariátegui, que culminó con la condena y expulsión del “mariateguismo”, considerado como “desviacionismo” y, posteriormente, como “populismo”.⁴⁵ Recordemos que hacia 1928, la III IC, con el trotskismo ya derrotado y bajo el control férreo de Stalin y Bujarin, “descubrió” a América Latina, según expresiones de sus propios dirigentes. Hasta ese momento el interés del Komintern por América Latina había sido muy escaso. El cambio se operó luego del VI Congreso Comunista, celebrado entre julio y septiembre de 1928, cuando se pensaba en la inminencia de una situación revolucionaria como producto de la crisis mundial (Flores Galindo, 1980: 22). Es cuando se decidió organizar la I Conferencia Comunista Latinoamericana, que se realizaría en Buenos Aires en junio de 1929.

Es claro que para los dirigentes comunistas, los países latinoamericanos no estaban maduros para la revolución proletaria, y tal como había estipulado Marx, debían pasar necesariamente por la etapa de la revolución burguesa. Sin embargo, luego del fracaso en China, con el Kuomintang, la III IC pasaría a considerar a la burguesía colonial y semi-colonial como contrarrevolucionaria, esto es, no apta para llevar a cabo la requerida revolución burguesa. Así, la estrategia del frente o alianza de clases terminaría por ser abandonada, en favor de aquella otra denominada “clase contra clase” (burguesía contra proletariado) en un escenario de polarización social y política cada vez más marcado (Stefanoni, 2014). En consecuencia, el escenario latinoamericano motivaría diferentes discusiones acerca del modo en cómo debían posicionarse los comunistas

para disputar esos procesos a la pequeña burguesía liberal, en favor de una salida obrero-campesina.⁴⁶

El texto de la polémica presentado en el I Congreso llevó el título de “El problema de las razas” y comprende dos partes; la primera fue escrita íntegramente por Mariátegui; la segunda, por Hugo Pesce. Fue este último quien defendió el texto en Buenos Aires, ya que Mariátegui, que estaba muy enfermo, no pudo viajar. La tesis fue discutida en la sesión del 8 de junio de 1929. Hugo Pesce, en representación del grupo sindicalista peruano y como representante personal de Mariátegui, abrió la sesión con las palabras: “Compañeros, es la primera vez que un Congreso Internacional de los Partidos Comunistas dedica su atención en forma tan amplia y específica al problema racial en la América Latina”.⁴⁷

Mientras que para los voceros de la IC no había por qué pensar en la especificidad del Partido Comunista en Perú, pues la realidad peruana no tenía por qué diferir de la de México o la Argentina, para Mariátegui, el socialismo en el Perú no podía prescindir ni destruir las comunidades, como no podía tampoco prescindir del indígena. Así, en cuanto a la noción misma de proletariado, en el trabajo presentado por Pesce ésta incluía a las masas urbanas (obreros) y rurales (el indígena-campesino). Asimismo, había diferencias interpretativas respecto del imperialismo, y el carácter feudal de las sociedades latinoamericanas, que en la perspectiva del Komintern se asimilaban a las del feudalismo europeo. Por otro lado, para la III Internacional la problemática campesino-indígena debía ser entendida desde el principio de autodeterminación de las naciones, como ya había estipulado el comunismo soviético, incluyendo su derecho a la separación y la conformación de naciones por ejemplo aymaras y quechuas.⁴⁸

Asimismo, para Mariátegui, el caso peruano mostraba el fracaso del régimen capitalista (pues el régimen del trabajador libre estaba lejos de haberse generalizado) y la coexistencia de un régimen mixto, el feudal (ligado al latifundio y el servilismo) y el comunitario (ligado a la pervivencia de la comunidad). En esa línea, la polémica de Mariátegui con el Komintern ilustraría de modo emblemático el largo desencuentro entre la llamada “cuestión indígena” y el marxismo, que buscaba encastrar la categoría indígena en la de clase social mediante una lectura de corte economicista. Como sostiene Fernández Fernández (2009), la aproximación economicista conceptualiza la sociedad en torno a dos sistemas o modos de

producción que coexistirían en América Latina: uno, el capitalista; el otro, el precapitalista o feudal. Desde esta perspectiva, el problema del indio se explicaría por el retraso y sus condiciones de precariedad, lo que aparece ligado a la estructura productiva feudal. Ese retraso sólo podría superarse mediante la incorporación del indígena al modo de producción capitalista, siguiendo el modelo europeo, lo cual conllevaría su incorporación en el universo de las clases sociales, sea como proletario —en las ciudades—, sea como campesino —en el campo—. La campesinización ofrecería en consecuencia una vía de transición, facilitando el desencastamiento del indio de la marginalidad y el atraso, y su inserción en un sistema productivo moderno. Las cuestiones de índole étnico-cultural y su solución se subordinarían a la solución de los problemas de la explotación de clase.⁴⁹

En síntesis, uno de los grandes méritos de Mariátegui sería, como bien reconoce Agustín Cueva, notorio intelectual ecuatoriano vinculado al Partido Comunista, el de ligar el discurso marxista a la realidad latinoamericana, operando así una suerte de “nacionalización del marxismo” (Cueva, 2007: 181-182). La posterior marginación de la obra de Mariátegui marcaría un retroceso importante en la emergencia y consolidación de un pensamiento marxista latinoamericano, no sólo con relación a la cuestión indígena, sino respecto de la cuestión nacional en general. Como sostendrá Aricó en su influyente libro *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, una de las consecuencias de esta inflexión sería la exclusión de toda búsqueda de originalidad en el estudio social del país, pues la Revolución será comprendida más en términos de “modelo” a aplicar que de “camino nacional a recorrer” (1978: XXXIX). Atrapado en las redes del comunismo estalinista, el marxismo como dogma político-ideológico sería comprendido más como itinerario (fijo, cerrado) antes que como brújula. Anticipándose a estas lecturas rígidas que buscaban imponerse desde el comunismo, en un libro póstumo, *Defensa del marxismo*, Mariátegui había escrito:

El dogma tiene la utilidad de un derrotero, de una carta geográfica, es la sola garantía de no repetir dos veces, con la ilusión de avanzar el mismo recorrido y de no encerrarse, por mala información, en ningún *impasse*. [...] El dogma no es un itinerario sino una brújula en el viaje. Para pensar con libertad, la primera condición es abandonar la preocupación de la libertad absoluta. El

pensamiento tiene la necesidad estricta de rumbo y objeto. Pensar bien, es, en gran parte, una cuestión de dirección o de órbita.⁵⁰

4. El indigenismo integracionista como paradigma dominante

Nuestro problema indígena no está en conservar "indio" al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio. Respetando su sangre, captando su emoción, su cariño a la tierra y su inquebrantable tenacidad, se habrá enraizado más el sentimiento nacional y enriquecido con virtudes morales que fortalecerán el espíritu patrio, afirmando la personalidad de México.

Lázaro Cárdenas, Primer Congreso Indigenista Interamericano, Pázcuaru, 1940.⁵¹

No despertarás espontáneamente. Será menester que razones amigos laboren por tu redención.

M. Gamio, *Forjando Patria*, 1916: 32-33.

Durante décadas, la hegemonía del paradigma indigenista sería indiscutible en América Latina. Para definir el indigenismo en términos de doctrina o corriente, no pocos especialistas recurren a H. Favre, quien afirmaba que "El indigenismo es una posición que tienen los no indígenas sobre los indígenas y que la encontramos específicamente en América Latina" (1998: 7). Ésta es así "una interrogación de la indianidad por parte de los no indios en función de preocupaciones y finalidades propias de estos últimos" (Favre, 1976, citado en Fernández Fernández, 2009). Otra definición muy citada es la de Alejandro Marroquín (1977), quien caracteriza el indigenismo como "la política que realizan los Estados americanos para atender y resolver los problemas que confrontan las poblaciones indígenas, con el objeto de integrarlas a la nacionalidad correspondiente".

Efectivamente, el indigenismo fue constituyéndose en un paradigma que apuntaba a la solución del "problema indígena" desde una perspectiva integradora en la cual el indígena era hablado y pensado por otros, no indígenas. Aunque hay elementos anteriores que apuntan a esta perspec-

tiva, fue la revolución mexicana y el período fundacional que le siguió, con sus instituciones estatales y sus políticas públicas, la ocasión propicia para revalorizar el mestizaje como proceso racial y cultural, así como para repensar "el problema indígena" en clave de integración nacional y homogeneización lingüística. En esta línea, los indios serán objeto de estudio, de interpretación, del obrar de otros, desde un enfoque que contempla su integración a la sociedad mexicana (Kouri, 2013), como parte de un proyecto político nacional.

Los elementos que definen el indigenismo son la afirmación del mestizaje como cimiento de la nación y la propuesta de una solución al "problema del indio" a través de una serie de políticas públicas que apuntan a la asimilación y la integración de éste a la sociedad nacional. En este sentido, el indigenismo considera que la existencia de una importante población indígena en América Latina, dividida en diferentes culturas, lenguajes, es un obstáculo para la integración y la unidad nacional en el continente, así como para el progreso de la nación (Stavenhagen y Carrasco, 1988). De modo recurrente, el mestizaje aparece contemplado en el corazón del proyecto de lo que debe ser la nación moderna, el cual conlleva la promesa de progreso y a la vez, la "purificación" de lo indígena por la vía de la mezcla racial y cultural.

A fin de abordar algunas de las dimensiones del indigenismo integracionista e iluminar dichas tensiones, propongo hacer un recorrido por dos tópicos. El primero aborda *la tesis del mestizaje* desarrollada por los intelectuales mexicanos, muy especialmente desde la antropología; el segundo subraya el papel que jugaron los congresos indigenistas como espacio de reelaboración de la cuestión indígena a escala continental. En ambos casos, nos interesa poner de manifiesto la conexión con políticas públicas, a escala nacional y regional.

Las figuras más destacables del indigenismo integracionista en México son el escritor José Vasconcelos y el antropólogo Manuel Gamio, quienes fungieron de funcionarios en los gobiernos posrevolucionarios, sobre todo en áreas vinculadas con la educación y la cultura.⁵² Como sostiene Máiz (2008), el mestizaje como mito fundador de América Latina se funda sobre tres postulados: uno, la tesis del crisol de razas como eje del proyecto nacional, que propone la hibridación entre cultura y tradición europea e indígena. Dos, la tesis de la desaparición de las culturas indígenas, una vez

realizado el aporte al proceso (mito) del mestizaje. Cabe agregar que el indigenismo coincide con el discurso de lo autóctono, en su reivindicación de un indio ideal (la edad de oro, precolombina, ilustrada por las grandes culturas indígenas, ya desaparecidas, pero visibles o rastreables a través de los restos arqueológicos). La aculturación aparece como el concepto clave que apunta a la eliminación de esos grandes focos de atraso que representan los grupos indígenas, constituyendo un obstáculo al progreso o un freno al desarrollo nacional. Tres, la teoría del mestizaje va acompañada por el mito de la homogeneidad cultural (que debe ser lingüística), que las élites –políticas y culturales– imponen desde arriba.

Quien representó de manera vehemente la celebración del mestizaje fue José Vasconcelos, autor de *La raza cósmica*, quien sostuvo que no es la pureza racial sino la fusión de razas la que conduce a la plenitud.⁵³ Retomando los mismos argumentos desde los cuales otras perspectivas –como la positivista– rechazaban el mestizaje, e invirtiéndolos, Vasconcelos afirmaba que la mezcla de razas era portadora de una síntesis superadora, que es expresión de una misión que deberá llevar a cabo América, en clave arielista/espiritualista,⁵⁴ como contracara de la raza sajona, basada en la segregación y el materialismo. En este marco de oposición entre la raza latina y la sajona, el indígena es visto como “buen puente para el mestizaje”, lo cual refiere tanto a México como a América Latina. Y así como los días de los blancos puros, “los vencedores de hoy”, estaban contados, para Vasconcelos también lo estaban los días de los indios puros, pues en el presente “están españolizados, están latinizados, como está latinizado el ambiente”. La educación emerge como la herramienta fundamental para que el indígena salga de su atraso. Por eso mismo, Vasconcelos será poco contemplativo con aquellas posiciones proindigenistas a las cuales consideraba como una pura construcción intelectual, desatenta a las realidades de lo que habían sido las sociedades americanas precolombinas (Piñeiro, 2006: 553). Asimismo, aunque Vasconcelos se refiere de modo recurrente a la raza, ésta es una idea que se nutre de la oposición entre latinos y sajones. Como señala Patricia Funes, si bien el concepto está desafectado de connotaciones biológicas, éste termina por ser demasiado amplio, con ambiciones totalizadoras, pues a veces quiere erráticamente decir “pueblo”, “civilización”, “cultura”, “costumbres en común”, “iberoamericanismo” (Funes, 2008: 76).

Sin embargo, el emblema del paradigma integracionista fue Manuel Gamio: formado en los Estados Unidos junto al conocido antropólogo Franz Boas, Gamio llevará a cabo una importante labor tanto como arqueólogo y antropólogo, a través de la docencia y de la investigación, así como por su tarea durante dos décadas –como primer director– al frente del Instituto Indigenista Interamericano. Parte de la influencia de Boas sobre Gamio se hizo visible en la idea de “que la investigación antropológica de los grupos humanos tenía que alimentarse de las ópticas etnográfica, arqueológica, lingüística e histórica; lo que este antropólogo mexicano denominó el ‘método de investigación integral’” (Ramírez, 2013).

En 1916, Gamio escribió el libro *Forjando Patria*,⁵⁵ compendio que resume su proyecto de nación para México, y el lugar que en él tienen “la mezcla de razas” y “los grupos indígenas”. Allí plantea como un gran desafío la idea de unidad de la nación, a saber, que no pueden existir varias patrias o nacionalidades como entidades separadas, sino que éstas deben integrarse en una sola nación. Instalándose lejos de la visión positivista, el problema del indio no será su supuesta inferioridad racial, sino más bien su retraso cultural; “determinados antecedentes históricos y especialísimas condiciones sociales, biológica, geográficas, etc., etc., del medio en el que vive lo han hecho hasta hoy inepto para recibir y asimilar la cultura de origen europeo” (Gamio, 1916: 38). La educación y la unificación lingüística aparecen como los dispositivos centrales para lograr “que asimile la cultura europea” (*op. cit.*: 38-39). Gamio entiende que los indígenas, “pobre y doliente raza”, han sido oprimidos por los más diversos fanatismos; de su casta sacerdotal, del fanatismo cristiano, de los conquistadores. La “redención del indio” no provendrá del indígena ni de sus rebeliones, sino que se realizará a través de la incorporación o, como se decía también en la época, de la “regeneración”, programa en el cual tiene un lugar destacado la antropología y, sobre todo, la etnología.⁵⁶ Por último, importa destacar que Gamio reconoce la existencia de tres grupos sociales en México: el indio, los grupos mestizos y los descendientes inmediatos o lejanos de extranjeros, “cuya sangre se ha mezclado poco con la de la clase media y nada con la indígena”. La heterogeneidad está en la base del “cisma cultural” entre la civilización indígena y la occidental, pero en aras de construir una nación, sólo la clase media (mezclada, mestiza), más allá de sus deficiencias y deformaciones inevitables, emerge como la base de la cultura nacional,

“la del porvenir, la que acabará por imponerse cuando la población, siendo étnicamente homogénea, la sienta y la comprenda” (*op. cit.*: 174-175).

En suma, la lectura que Gamio hace de la perspectiva revolucionaria deja poco lugar a los indígenas en sí, a la divergencia cultural, a la diversidad lingüística, incluso para aquellos grupos indígenas que están alejados o separados del Estado nacional, como es el caso de los lacandones en Chiapas, entre otros. Para Gamio, se hace necesario conocer a esos indios, investigar sus necesidades y establecer las condiciones en que puede iniciarse su incorporación. El gran objetivo es así la tarea de “civilizar”,⁵⁷ incorporar al indígena, reconociendo su rol o su aporte a los cimientos de la nacionalidad, retomando su arte y su cultura tradicional, reconociendo empero el retraso que el conocimiento prehispánico arrastra en relación a la cultura o civilización occidental, a la cual debe incorporarse por la vía de la mezcla y la unificación lingüística.⁵⁸

En confluencia con esta visión, en la época el indigenismo se expande a escala continental, a partir de los congresos indigenistas, los cuales comienzan a delinear políticas específicas sobre la base de orientaciones generales y recomendaciones. Según H. Favre (1998, cap. V), fue la laicización de los Estados lo que obligó a los gobiernos latinoamericanos a asumir una posición frente al “problema indígena”, que había sido dejada deliberadamente en manos de la Iglesia Católica. En 1918 se organizaría la Primera Convención Internacional de Maestros en Buenos Aires, que recomendó “la incorporación de los indígenas a la cultura moderna”. En 1933, la VII Conferencia Panamericana, reunida en Montevideo, recomendó que se realizara una Conferencia Interamericana de expertos en asuntos indígenas. En 1937, por fin, la Primera Conferencia Panamericana de Educación, celebrada en México, aprobó “que se organice un Congreso continental para estudiar el problema de los indios en los países de América Latina” (Stavenhagen y Carrasco, 1988). El parteaguas fue el Congreso Indigenista de Pázcuaru, realizado en 1940,⁵⁹ en Michoacán, en el que se sentaron las bases de la política indigenista a escala continental y se decidió la creación del Instituto Indigenista Interamericano mediante una convención internacional que fue ratificada por diecisiete Estados. En el acto de apertura de Pázcuaru habló el presidente de México, Lázaro Cárdenas, acerca de que el problema “no está en conservar ‘indio’ al indio, ni en indigenizar a México, sino en mexicanizar al indio”, como aparece citado en el epígrafe.⁶⁰

Arranca así una fase institucional, que se expresa tanto en las actas y resoluciones de los sucesivos congresos indigenistas; en la creación de un órgano ejecutivo de la política indigenista interamericana, a través del Instituto Indigenista Interamericano (INI), encargado de cumplir las resoluciones de los congresos; y por último, en la fundación de los institutos indigenistas nacionales. Al respecto, el INI debía tener las siguientes funciones: “establecer lazos permanentes entre los gobiernos en lo relativo a los problemas indígenas; realizar encuestas científicas que sirvan de base a los programas indigenistas nacionales; formar personal especializado en cuestiones indígenas; promover la creación de institutos indigenistas nacionales” (Santoul, 1988: 23). Las recomendaciones emanadas del Congreso de Pázcuaru abordaban los diferentes aspectos de la problemática indígena, que abarcaban desde el campo de la educación, el económico, el laboral, el jurídico y el cultural. Asimismo, para la ejecución de estos programas se recomendaba especialmente a los antropólogos, “preocupados por el bienestar de la población indígena” (*ibídem*: 24).

En México, el Instituto Nacional Indigenista fue creado en 1948, a partir del Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas, que había sido fundado en 1935 pero que se encontraba en franca decadencia. El objetivo del INI, que tenía personería jurídica y patrimonio propio, era coordinar las diferentes acciones de gobierno en las regiones indígenas (promoción económica, educación, infraestructura básica, educación), pero el corazón del indigenismo institucional serían los centros coordinadores, el primero de los cuales fue inaugurado en San Cristóbal de las Casas, en Chiapas (Korsbaek y Sámano Rentería, 2007: 203). Por otra parte, en Bolivia el Instituto Indigenista nacional fue creado en 1941, mientras que en Ecuador se hizo lo propio en 1942 y en el Perú hacia 1946. Sin embargo, en su balance del indigenismo, Marroquín destaca que treinta años después de haberse adherido al Instituto Indigenista Interamericano, algunos países no habían siquiera creado un instituto nacional (1977). En suma, a partir del Congreso de Pázcuaru, de 1940, las políticas estatales en relación con la población indígena institucionalizarán la perspectiva asimilacionista, que acentúa los efectos redentores y regeneradores como resultado de la esperable e inevitable integración del indígena a la sociedad nacional, esto es, a los marcos de la cultura hegemónica.

Entre lo indígena y lo campesino: populismo, mestizaje y reforma agraria

Un tercer campo de tensión se configura a partir del acoplamiento de indigenismo y populismo, lo cual se va a traducir en profundas modificaciones en la relación entre lo indígena y lo campesino. En efecto, lo indígena y lo campesino son categorías contiguas aunque no idénticas, que durante mucho tiempo estuvieron articuladas, pero que se irán disociando con el tiempo, al compás de las políticas y estrategias de asimilación/incorporación al Estado-nación. En consecuencia, en este último apartado se indagará en la relación estrecha entre indigenismo estatalista, campesinos y reforma agraria, que propusieron las diferentes experiencias populistas, en tres tiempos diferentes: la mexicana, con Lázaro Cárdenas en la década de 1940; la boliviana, de la mano del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) en la década de 1950, y la peruana, a fines de los años 60, bajo el gobierno militar de Juan Velasco Alvarado.

Tengamos en cuenta que en ciertos países de América Latina el quiebre del orden oligárquico fue producto de un intenso proceso revolucionario. Éste fue el caso de México, país que desde la primera década del siglo XX atravesaría por un turbulento período de ruptura del orden tradicional, a lo que siguieron largos enfrentamientos entre diferentes fracciones, con sus caudillos y sus masas campesinas disputándose el poder. Décadas más tarde, fue también el caso de Bolivia, que en los años 50 vivió la ruptura del orden oligárquico a través de un levantamiento armado obrero-campesino que derrotó al ejército y estableció en el gobierno una alianza entre sindicatos mineros, clases medias urbanas y masas campesino-indígenas.

Sin embargo, tanto en México como en Bolivia, estos complejos procesos políticos de emergencia y construcción revolucionaria no dieron lugar a la vía socialista, sino al advenimiento del populismo como régimen fundador.⁶¹ Estos gobiernos tomaron como desafío refundar el pacto social, produciendo nuevos marcos político-institucionales, en vías de integrar y homogeneizar a la población en la sociedad nacional. Desarrollaron así un programa modernizador basado en la articulación de tres premisas fundamentales: por un lado, una estrategia de nacionalización, que incluyó la estatización de los bienes del subsuelo (petróleo y minería), hasta ese momento en manos de compañías extranjeras; por otro lado, la inclusión de los trabajadores formales, a través de la sanción de los derechos laborales (trabajadores urbanos, mineros)

y de los campesinos-indígenas a la ciudadanía a través del voto universal (Bolivia); por último, la implementación de programas de reforma agraria, orientados a los sectores campesinos-indígenas. En esa línea, y por encima de las ostensibles diferencias entre sus respectivas estructuras estatales, los regímenes populistas de México, con Lázaro Cárdenas a la cabeza (1934-1940), y de Bolivia, bajo el liderazgo de Víctor Paz Estenssoro y Hernán Siles Suazo (1952-1964), tendieron a incorporar a los sectores rurales, bajo la categoría genérica de campesinos. Por último, los regímenes populistas promovieron una narrativa integracionista, que acentuaba la tesis de la homogeneización nacional, a través del mestizaje.

La revolución mexicana tuvo un gran impacto en la región latinoamericana. Siguiendo a Gilly (1977 [1971]), por encima de sus complejos avatares, la revolución mexicana fue un gran movimiento de masas centrado en la disputa de poder y de tierras, que contó con una base campesina e indígena significativa. Con la institucionalización de la revolución y el pacto constitucional surgido en 1917, los campesinos entraron en el texto constitucional, con estatuto y derechos particulares: “aparecían bajo la forma general del derecho a la tierra de los “campesinos” y las “comunidades”.⁶² Las reformas sociales y agrarias implementadas desde el Estado populista-corporativo produjeron una inflexión mayor en los procesos de identificación de los sujetos colectivos en el ámbito rural, nombrados, interpelados como “campesinos”. En realidad, como afirma Máiz: “Se produciría así un doble proceso: por una parte los indios de México central resultan identificados como campesinos, más en concreto como campesinos pobres en vías de proletarización; por otra parte se diseñarían políticas del ‘indigenismo’, desde Cárdenas en adelante, como procedimiento de *mexicanización*: incorporación al mercado, políticas sociales corporativas para campesinos, programas de asimilación lingüística y cultural, etc.” (Máiz, 2008: 9).

La reforma agraria encontraría un gran impulso con Lázaro Cárdenas, pues bajo su presidencia se distribuyeron más tierras que en las del conjunto de sus predecesores.⁶³ De la mano de un estilo personalista, proclive al contacto directo con las poblaciones, Cárdenas promovió sobre todo el ejido colectivo,⁶⁴ a fin de justificar las expropiaciones (Knight, 1998: 206). Posteriormente, en 1946, se institucionalizaron las diferentes secciones del partido, que fue rebautizado como Partido Revolucionario Institucional

(PRI): obrero, campesino, popular y militar, con lo cual el modelo mexicano adoptaría una forma claramente corporativa. Las dos primeras —organizadas en la Confederación de Trabajadores de México y la Confederación Nacional campesina— eran las organizaciones más importantes.

Para el caso de Bolivia, fue una nueva guerra perdida, esta vez en el Chaco (1932-1935), la que produjo el cuestionamiento del Estado oligárquico, convocando a los diferentes sectores sociales que habían participado en ella en la tarea de repensar la nación boliviana. Ya durante el gobierno de Villarroel (1943-1946), en breve alianza con el MNR, se instalaría la teoría del mestizaje, que tomaría a la chola cochabambina como una suerte de síntesis de la nacionalidad (Gotkowitz, 2011: 235-236). Finalmente, en abril de 1952 se produjo la insurrección boliviana, la cual contó con un gran protagonismo de las milicias obreras, pero también campesinas.⁶⁵ La insurrección (la “fiesta de la plebe”, como escribirá Zavaleta) abrió así a una primera fase de la revolución boliviana, la más radical, caracterizada por el cogobierno entre el MNR y la Central Obrera Boliviana, período en el cual se llevarán a cabo una serie de importantes reformas estructurales, como la nacionalización de las minas, la sanción del voto universal, la reforma agraria y la reforma educativa (destinada a lograr una verdadera educación de masas). Esta fase sería denominada por Silvia Rivera como de “subordinación activa” del campesinado indio al Estado, bajo la égida del sindicalismo cochabambino (Rivera, 2003: 139).

En 1964 arrancó una segunda fase de la revolución boliviana, que implicó un cambio de base social, de los sectores mineros hacia la masa campesino indígena, gracias al voto universal. Esta fase señaló también un viraje ideológico: “el pasaje del debate ideológico entre revolución democrática burguesa o revolución socialista, a la pugna entre nacionalismo o comunismo” (Mayorga, 2003: 249). Este giro reaccionario encontró su mayor expresión en el Pacto Militar Campesino (1964), entre las fuerzas armadas lideradas por René Barrientos y los sindicatos agrarios. Para otros, expresó las contradicciones internas del proyecto estatal y el alineamiento del sindicalismo campesino con los sectores de la burocracia y las fracciones de derecha del MNR (Rivera, 2003: 139).⁶⁶

Por otro lado, la reforma agraria tuvo un gran alcance, pues destruyó las bases del poder oligárquico: abolió la servidumbre en el campo, permitió acabar con el régimen de la hacienda, distribuyó la tierra entre quienes

no la poseían —sobre todo en la región andina y en los valles de Cochabamba, donde se organizaron milicias campesinas y hubo expropiaciones de hacienda— y los antiguos colonos se convirtieron en propietarios.⁶⁷ Sin embargo, pese a que barrió con gran parte de la estructura latifundista rural, la reforma agraria tuvo un sentido liberal e individualista, por la forma en que fue repartida la tierra. Como señala Esteban Ticona (2003: 289), no se propuso aplicar un criterio socialista o comunitario, sino subdividir la tierra de acuerdo a una reforma agraria liberal. Fue, además, ambigua con los ayllus y comunidades originarias, que no recibieron beneficio alguno de esta ley.

La centralidad que adoptó la figura del campesino en el modelo populista tuvo su correlato en el ascenso y la expansión de los sindicatos agrarios, rurales o campesinos. En esa línea, tanto en México como en Bolivia se generó una estructura de representación corporativa bajo la figura del “sindicato agrario”, cuyo objetivo fue la integración de los actores rurales movilizados bajo un modelo de participación tutelado por el Estado. Para el caso de Bolivia, la reforma agraria de 1953 introdujo el sindicato agrario como organización política de base de las comunidades: los excolonos convertidos en comunarios se incorporaron al sindicalismo, que fue adoptado también por las comunidades originarias. Como señalan García Linera *et al.* (2004), el sindicato campesino se encontraba cerca de la “forma comunidad”, en la medida en que junto con reivindicaciones específicas de tierra y derechos de los colonos, “va a articular la lógica organizativa, la memoria y los repertorios de acción propios de la trayectoria indígena campesina acumulados durante siglos”. Éste será el caso de la emblemática Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), uno de los grandes actores de la política boliviana, que surgió del sindicalismo campesino en Cochabamba, aunque se generalizó en todo el territorio nacional luego de la revolución nacionalista del 52. A partir de los años 70, la CSUTCB va a constituirse en la expresión más acabada de articulación entre estructura comunal, discurso indianista y acción sindical, marco en el cual se han elaborado “las propuestas políticas de emancipación indígena más importantes del sindicalismo comunal boliviano” (García Linera, 2004).

La revolución de 1952 consagró como fuente de la nacionalidad a Tiwanacu⁶⁸ —cuyo papel como fuente de la nación estaba ya consolidado desde

1930—, y levantó los símbolos propios de las grandes culturas prehispánicas. Pero en el orden simbólico, promovió activamente la figura del mestizaje como núcleo identitario de la nación: así, la forma predominante bajo la cual se iría pensando la nación será a través del “indomestizo”. Ya en 1942 el programa del MNR había condenado la obra de Arguedas, que denigraba a los boliviano indígenas y mestizos, rechazando la idea de que la mezcla de razas fuera peligrosa (Gotkowitz, 2011: 235). Sin embargo, la clave de la revaloración de lo mestizo no será la idea de “fusión” (como sucedió en México), sino más bien la cuestión de “las luchas históricas”. Entre los teóricos nacionalistas que más influyeron en esta construcción simbólica del mestizaje se halla Carlos Montenegro, con su libro *Nacionalismo y colonización*, publicado en 1944 (2005), que ofrecerá una nueva matriz de lectura de la nación boliviana en términos claramente populistas (Nación/Antinación), “en donde las luchas anticoloniales juntan a indígenas con mestizos” (Gotkowitz, 2011: 236).

En un libro reciente, Vincent Nicolás y Pablo Quisbert analizan cómo, durante el gobierno del MNR, el tema del mestizaje atravesaría la historia oficial, alcanzando incluso el arte colonial, a través del descubrimiento de un “barroco mestizo” que se acoplaba perfectamente a los postulados de la revolución nacional. Incluso prosperó la denominación “barroco mestizo” en lugar de “barroco indiano”, como también se lo llamó entonces (Nicolás y Quisbert, 2014: 27).⁶⁹

El populismo trunco del Perú y el discurso de clase

Pese a que en Perú hubo un discurso político-cultural sobre el mestizaje, éste no tuvo un correlato claro en la política estatal, tal como ocurrió en otros países latinoamericanos bajo la dirección de gobiernos populistas. Paradójicamente, aunque el APRA fue el primer partido populista de América Latina,⁷⁰ éste no pudo acceder al gobierno, y su máximo líder, Víctor Raúl Haya de la Torre, vivió durante años en la Embajada de México, exiliado en su propio país. Aunque propuso el nombre de Indoamérica, Haya de la Torre era partidario del mestizaje; más aún, en su juventud fue discípulo y secretario de José Vasconcelos, con quien compartiría la tesis sobre el mestizaje y por ende la opción de la integración o asimilación de

los indígenas en la sociedad nacional. Esto lo llevó a colocarse a distancia de las posiciones de José Carlos Mariátegui, como ya ha sido dicho, quien abordó la cuestión indígena ligándola al tema de la tierra.

En Perú, el populismo finalmente tendría su versión —trunca y castrense— en 1968, cuando los militares que encabezaron un golpe de Estado hicieron suya una concepción del país según la cual la cuestión nacional era la carencia de un grupo rector capaz de sostener un proceso de integración nacional y político de la sociedad peruana. El gobierno militar de Velasco Alvarado (1968-1974) puso en práctica varias de las medidas propugnadas por el APRA desde los años 30: nacionalizaciones de empresas extranjeras, participación de los trabajadores en la propiedad y reforma agraria, conjunto de procesos que formarán parte del consenso institucional de los militares (North, 1985), incluyendo una desconfianza hacia los políticos civiles, una clara orientación tecnocrática, la percepción de la necesidad de reformas para consolidar la seguridad interna y un nacionalismo basado fundamentalmente en el patriotismo militar. Un consenso que, a pesar de ciertas discrepancias, unió las Fuerzas Armadas peruanas en torno del proyecto de crear desde arriba una “democracia social con plena participación” (Martuccelli y Svampa, 1998).

El gobierno militar realizó la reforma agraria a través de medidas como la expropiación de las haciendas azucareras y de algodón, que fueron transformadas en grandes cooperativas.⁷¹ La reforma agraria tuvo un contenido radical: no sólo terminó con la hacienda oligárquica, sino que después de expropiar las grandes haciendas, el gobierno optó por mantener la propiedad colectiva a través de grandes unidades productivas, inaugurando una etapa de capitalismo de Estado. Sin embargo, en líneas generales, dicha reforma fracasó; el campesinado rechazó el modelo asociativo, que no trajo ni autogestión, pues era propuesto desde arriba, ni prosperidad, en la medida en que el gobierno subordinó la producción del campo a fin de abastecer a los pobres de la ciudad.

En 1969, Velasco Alvarado instituyó por decreto el Día del Campesino, sustituyendo además el uso de la palabra “indio” por “campesino”, luego de la promulgación de la Ley de Reforma Agraria. De un día para el otro, las comunidades indígenas pasaron a denominarse legalmente “comunidades campesinas” y “comunidades andinas”. Una buena parte de los investigadores consideran que este nuevo bautismo tenía por ob-

jetivo dejar atrás la herencia peyorativa del término indio e indígena (De la Cadena, 2004; Irigoyen Fajardo, 2001). Según Irigoyen, el proceso de identificación como campesinos impulsado tanto por el gobierno de Velasco como por los propios sindicatos, fue retomado rápidamente por las comunidades andino-campesinas y permitió una recreación positiva de la identidad popular (2001). En este marco, en 1974 se creó la Confederación Nacional Agraria (CNA), que disputó representación y espacios políticos en el campo, con la Confederación Campesina del Perú, de filiación comunista. Pero una vez derrocado Velasco Alvarado, la CNA devino el instrumento organizativo principal de las empresas asociativas y organizaciones rurales, que defendían la reforma agraria. Por otro lado, la paralización de la misma produjo un fenómeno de migración hacia las ciudades.

El nuevo gobierno creó un corpus jurídico para regular las comunidades campesinas (andinas) y las comunidades nativas (amazónicas), que protegían el territorio comunal y la organización interna. Respecto de la Ley de Comunidades Nativas (1974), ésta reconocía algunas formas de la justicia comunitaria local (ibídem) y declaraba la tierra comunal indígena inalienable, imprescriptible e inembargable. Esta se prolongaría hasta 1993, cuando el gobierno de Alberto Fujimori, a través de la reforma de la Constitución, impulsó una serie de medidas neoliberales que desmantelaron estos derechos sobre la tierra.

En suma, en las dos centrales campesinas peruanas (CNA y CCP) el discurso de clase, centrado en la figura del campesino, desplazaría la reivindicación étnica. Así, como señala Marisol de la Cadena, “durante los años 60, la palabra ‘indio’ ya no jugaba un papel significativo en las campañas políticas, pero sin embargo se empleaba cuando los indios eran torturados o como un medio para humillar a los líderes indígenas. Los antiguos indios se identificaban a sí mismos como campesinos y se dirigían unos a otros con el apelativo de “compañeros”, una identidad que fortalecía su capacidad política y que representaba un desafío para las taxonomías dominantes que los habían convertido en seres inferiores” (De la Cadena, 2004: 212).⁷² Su asimilación a la condición de campesino pobre, sinónimo de siervo e incluso de analfabeto, dificultaba aún más el proceso de autoidentificación en términos de indígena. En la misma línea, en los años 70, varios autores señalaban la dificultad de identificar “indios” en el Perú, esto es, las reti-

encias de los campesinos de los Andes de reconocerse como tales, debido al contenido denigratorio que tenían los términos “indio” e “indígena” (Carmen Salazar Soler, 2014: 80).

Argentina: los puntos ciegos del peronismo

El primer peronismo significó un parteaguas en la historia argentina del siglo XX. Su irrupción produjo una polarización político-social que marcaría durante décadas la escena política nacional. La representación de las dos Argentinas, los esquemas dicotómicos o binarios utilizados tanto por peronistas como por antiperonistas recorrerían los diferentes campos (social, político y cultural), constituyéndose en una suerte de gran relato, una lectura con pretensiones explicativas totalizadoras de la historia y los avatares de la vida política argentina. En esa línea, el peronismo suscitaría nuevos desplazamientos conflictivos, en el proceso de formación nacional de la alteridad, respecto del “otro interno”. Desde esta perspectiva, Claudia Briones sostiene que hay tres lógicas principales que recorren la formación maestra de alteridad en la Argentina: “una de incorporación de progreso por el puerto y de expulsión de los ‘estorbos’ por las puertas de servicio, primera lógica que se liga a una segunda de argentinización y extranjerización selectiva de alteridades, estando a su vez ambas lógicas en coexistencia con una de negación e interiorización de las líneas de color” (2008: 22). Efectivamente, si en el momento de fundación del Estado moderno se aplicó la primera lógica (exclusión del indígena), si en la Argentina del primer Centenario operó la selectividad, extranjerizando a los inmigrantes revoltosos —a través de la figura de lo exótico y con medidas concretas como la Ley de Defensa Social y la Ley de Residencia (Svampa, 1994)—, durante la época peronista se procede a consolidar una línea divisoria entre centro y periferia mediante las imágenes de invasión mestiza y plebeya, del asalto del interior profundo (los “cabecitas negras”) a la ciudad de Buenos Aires.⁷³

¿Qué sucedió entonces bajo la Argentina peronista, a partir de 1945, con relación a la cuestión indígena? ¿Qué transformaciones —políticas, simbólicas— se operaron respecto del tema? ¿Acaso es posible hablar de una política integracionista, tal como ocurría en otros países latinoamericanos con regímenes populistas? En realidad, en la Argentina hubo una política

de ciudadanía de la clase trabajadora, basada en la expansión de los derechos sociales y laborales, pero ésta estuvo lejos de traducirse o extenderse a una política indigenista, comparable a la de otros países, como México o Bolivia, ni tampoco hubo una política de reforma agraria que apuntara a distribuir la tierra entre los campesinos pobres. Sin embargo, el primer gobierno peronista llevó a cabo cambios en la línea de los derechos sociales, en especial, a partir del estatuto del peón de campo, que mejoraron las condiciones de trabajo de los obreros rurales y, por esa vía, beneficiaron a los trabajadores indígenas (Gordillo y Hirsch, 2009). Asimismo, la reforma de la Constitución Nacional realizada en 1949 removió el inciso 15 del artículo 67, que establecía entre las atribuciones del Congreso Nacional “proveer la seguridad de las fronteras, conservar el trato pacífico con los indios y la conversión de ellos al catolicismo”.⁷⁴

Pero el hecho que marcó el período respecto de las poblaciones originarias fue el Malón de la Paz, en 1946, durante el primer año de la presidencia de Juan Domingo Perón, que movilizó cerca de unos doscientos indígenas y campesinos kollas de Salta y Jujuy, desde la Quiaca (en el límite con Bolivia) hasta Buenos Aires, en reclamo de sus tierras ancestrales. Como reseñan historiadores y antropólogos, el gobierno —recién instalado— no vio con buenos ojos la marcha pero igualmente fue recibida con toda la pompa por Perón y el Congreso de la Nación. Las fotografías de la época muestran a los líderes indígenas portando cuadros con el retrato de Perón, en una marcha que, en su avance hacia la capital, fue seguida paso a paso por los grandes medios de comunicación de la época. Luego de que éstos fueran recibidos por Perón y alojados —de modo sugestivo— en el célebre Hotel de los Inmigrantes, frente a la imposibilidad de responder positivamente a sus reclamos, veinticinco días después de su llegada a la capital porteña y, en medio de la noche, los participantes del Malón de la Paz fueron desalojados del lugar por las fuerzas policiales, encerrados en dos trenes y despachados de nuevo, sin escalas, hacia la Puna.⁷⁵ Pese al bochornoso final del episodio, las agrupaciones indígenas tomarían al Malón de la Paz como un hito histórico, esto es, como el punto de partida de sus luchas a nivel nacional (Gordillo y Hirsch, 2010: 25).⁷⁶

Suele citarse también la entrega del Documento Nacional de Identidad (DNI), lo cual permitió que los indígenas votaran por primera vez, operando así un proceso efectivo de reconocimiento de la ciudadanía argentina. No

obstante, la antropóloga Morita Carrasco sostiene que “aunque no pocos indígenas valoran positivamente la medida afirmando ‘Perón nos hizo personas’, paradójicamente poder elegir representantes no liberó a los indígenas de la tutela estatal; por el contrario, afianzó el paternalismo a través de una de sus prácticas más perversas: el clientelismo político” (2002).

Un año después del Malón de la Paz, tuvo lugar la mayor masacre de indígenas del siglo XX en la Argentina, en Rincón Bomba, en lo que hoy es la provincia de Formosa (en ese tiempo, territorio nacional), donde fueron asesinados unos quinientos indígenas de las comunidades toba, pilagá y wichi, entre el 10 y el 30 de octubre, por tropas de la Gendarmería Nacional.⁷⁷ Allí perecieron hombres, mujeres y niños desarmados, que portaban los retratos de Perón y Evita, en una gran represión.⁷⁸

Así, más allá de las expectativas genuinas que suscitó entre los indígenas, lo cierto es que el peronismo no los reivindicó expresamente; antes bien, dio cuenta de una gran ambigüedad y oscilación en términos de política, como lo muestra lo realizado con el Malón de la Paz o la pasividad ante la masacre de Rincón Bomba. En su dimensión integracionista y homogeneizante, el peronismo podía pensar las raíces mestizas del pueblo peronista (el cabecita negra, proveniente del campo), podía ver que de los entresijos de esa representación mestiza de la subalternidad asomaban los rostros aindiados de otra Argentina, pero no podía representarse una Argentina indígena y plurilingüe. En razón de ello —como ante el desfile del Malón de la Paz—, el peronismo experimentaba una suerte de incomodidad y desconfianza. Dicha incomodidad se haría visible en un episodio poco conocido, vinculado a la escultura de Eva Perón, encargada por el gobierno nacional a un artista argentino residente en París, poco antes de su muerte. Fue en 1950 que el director del Museo Nacional de Arte Decorativo, Ignacio Pirovano, visitó al escultor argentino Sesostris Vitullo, quien residía desde hacía décadas en Francia y, aunque se trataba de un artista marginal, era reconocido por sus obras de contenido arquetípico y telúrico. En nombre del gobierno, Pirovano le encargó que realizara una escultura de Eva Perón, quien fallecería dos años más tarde, en 1952. Vitullo, que acostumbraba a hacer investigaciones antes de lanzarse a la obra, empezó a interiorizarse en la vida de Eva Perón, hasta que escribió, en una de las cartas dirigidas a Pirovano: “He comprendido todo. Eva Perón *Arquetipo Símbolo*. Libertadora de las razas oprimidas de América. La veo como un mascarón de proa rodeada de laureles”. Así,

en 1952, cuando terminó la obra, escribiría con entusiasmo: “es piedra, dos caras rodeadas de laureles: un perfil es de Evita y el otro un perfil casi indio. No hay regodeos, ni complacencias, ni demagogias”. De este modo resumía el artista la metáfora sobre Eva que plasmó en *Arquetipo Símbolo*, tal como llamó a la escultura.

En diciembre de ese mismo año, pocos meses después de la muerte de Eva Perón, Vitullo expuso sus obras en el Museo de Arte Moderno de París, en cuyo catálogo figuraba el *Arquetipo Símbolo*. Antes de llevarlo a la sala donde habría de exhibirse al público, el creador quiso mostrar la pieza a la delegación de la Embajada argentina que auspiciaba la muestra; sin embargo, las autoridades diplomáticas no se mostraron muy entusiastas con la pieza de Vitullo. Más aún, antes de que se inaugurara la exposición, y sin la autorización del autor, la obra fue trasladada sugestivamente a un sótano de la Embajada argentina en París, sin que ésta se exhibiera. En mayo de 1953, Sesostri Vitullo murió, olvidado y en la pobreza, sin obtener respuesta de la Embajada que jamás pagó por la obra *Arquetipo Símbolo* ni se la devolvió a su autor.⁷⁹

Traigo este interesante episodio no con la intención de denigrar al primer peronismo, sino porque el mismo sirve para iluminar sus ambigüedades respecto de lo indígena. En realidad, la reacción de incompreensión y rechazo de la Embajada argentina frente a la Evita americana e indígena que propuso Vitullo estaba a tono con la época, esto es, con el marco político-simbólico desde el cual se leía lo indígena. Es que el populismo peronista tenía una inconfundible matriz obrero-plebeya, que aludía al rescate del pueblo-trabajador y cuanto más, esta apelación incluía a las masas rurales (el cabecita negra que llegaba a las ciudades), sin que esto implicara una reivindicación del indígena, ni tampoco incluso del campesino.⁸⁰ Así, por un lado, el peronismo buscaba incluir de manera periférica a los indígenas en nombre del Pueblo-Trabajador, por la vía de políticas sociales y laborales; por otro lado, desde el punto de vista político y simbólico, tenía grandes dificultades para procesar lo indígena, en momentos en que diferentes comunidades originarias buscaban dar visibilidad a sus reclamos.

En los años 60, tocaría al desarrollismo argentino tratar de dar cabida a una incipiente política integracionista, orientada a convertir al indígena “en sujeto activo de su propia integración, como efecto de políticas de aculturación”, el que muchas veces requería el asesoramiento experto (Ca-

rrasco, 2002). Resultado de ello fue el decreto nacional n.º 3998 de 1965 (DIP 1991) que disponía la realización de un Primer Censo Nacional Indígena, el cual arrojaría una estimación de 165.000 indígenas sobre una población total de 23 millones,⁸¹ una cifra conservadora según Gordillo y Hirsch (2010), que incluyó marcadores como la lengua, excluyendo a indígenas que vivían en centros urbanos, precisamente en un período en el cual ya se había consolidado una primera generación de migrantes del campo hacia los grandes cordones industriales.

* * *

Las representaciones de la alteridad son siempre relacionales. Según Mallon [citado en Máiz, 2004]: en países como Perú y Bolivia, donde la presencia indígena es mayor, encontramos construcciones bipolares que oponen lo blanco/mestizo a lo indígena. A veces estas oposiciones tienen una traducción geográfica, como es el caso del Perú (costa, sierra y selva); en otros, como en México, lo mestizo aparece como central y lo indígena como periférico. No por casualidad ha sido en este país donde se elaboró una teoría del mestizaje como sujeto social total (la “raza cósmica” de Vasconcelos).

De modo diferente, en la Argentina el centro ha sido ocupado por lo blanco, y la periferia por lo mestizo, en una representación binaria que unas veces se piensa como simétrica y otras veces no, mientras que el indígena fue expulsado a la periferia de la periferia, figura de la pura exterioridad, ocupando una suerte de no-lugar, distanciado incluso del mestizo (el cabecita negra). Dos reconocidos antropólogos argentinos afirmarían que lo indígena en realidad recorre la historia argentina como una “presencia-ausente” (Hirst y Gordillo, 2010). Así, estamos frente a escenarios nacionales, con varios pisos o niveles de complejidad, donde lo indígena, su relación con lo mestizo y su lugar en la nación irán declinandose de modo diverso, iluminándonos acerca de las diferentes modalidades nacionales que asumen los dispositivos de la alteridad.

Por otro lado, desde mediados de los años 40 se irá consolidando en la región un paradigma hegemónico: el indigenismo integracionista, que apunta a la homogeneización de la nación mediante la incorporación del indígena como campesino. Si bien el paradigma integracionista se extendió por todo el continente, lo hizo de modo desigual y heterogéneo, y con

temporalidades y matices diferentes, mostrando un fuerte acoplamiento con el modelo populista-desarrollista. México, en primer lugar, donde encontramos la apoteosis política y académica del mestizaje; Bolivia, en segundo lugar, donde el mestizaje aparece como núcleo simbólico de la nación, ilustran a cabalidad, con sus diferencias específicas, este paradigma integracionista. No por casualidad, la emergencia indígena de los años 70 se realizará en contra de ese modelo integracionista (de sus promesas incumplidas, de sus deficiencias, de su pretensión de aculturación y disolución de lo indígena en lo campesino).

En suma, el populismo latinoamericano consolidó una determinada matriz obrero-campesina, como figuras paradigmáticas de la subalternidad, en oposición a la élite dominante y sus aliados nacionales y extranjeros. El campesinado —a través de sus cada vez más expandidas confederaciones nacionales agrarias, e incluso de su lenguaje de clase— ilustra el polo subalterno en el espacio rural, concebido éste a distancia de la desvalorizada figura del indígena.

Parte 2. La reinención de la indianidad: hacia nuevos paradigmas (1960-2000)

El giro de los años 70 y los nuevos campos de tensión

La frustración nacional ha tenido su origen en que las culturas quechuas y aymará han sufrido siempre un intento sistemático de destrucción. [...] No queremos perder nuestras nobles virtudes ancestrales en aras de un pseudo-desarrollo. Tememos a ese falso "desarrollismo" que se importa desde fuera porque es ficticio y no respeta nuestros profundos valores. Queremos que se superen trasnochados paternalismos y que se deje de considerarnos como ciudadanos de segunda clase. Somos extranjeros en nuestro propio país.

Primer Manifiesto de Thiahuanaco, Bolivia, 1973.

Hacia la década de 1970 arrancará un nuevo ciclo político social, que paulatinamente colocará en el centro la reinención de la indianidad. Son va-

rios los hechos que están en el origen de este giro novedoso respecto de la interrogación sobre lo indígena.⁸² En primer lugar, el desencanto respecto de los modelos políticos reformistas en curso es grande. Pese a las políticas de ciudadanía impulsadas por el primer populismo de los años 40 y 50, lo cierto es que el balance de los años 70 da cuenta de una ampliación de las brechas de la desigualdad (sociales, de género y, por supuesto, étnicas); pese a las políticas desarrollistas en boga, los límites de la integración socioeconómica y de la industrialización sustitutiva se tornan ostensibles, tal como lo ilustra la expansión de asentamientos en la periferia urbana de las grandes ciudades latinoamericanas, cuestión que la sociología y economía política de la época tematizará bajo el concepto de "marginalidad".

En segundo lugar, se agitan vientos revolucionarios en América Latina con el triunfo de la revolución cubana, y más aún, de su conversión al marxismo-leninismo, la difusión del foquismo y las acciones guerrilleras en diferentes países de la región crearán un clima propicio para levantar banderas radicales de cambio social. Asimismo, el proceso de descolonización iniciado en Asia y África hacía referencia a las huellas del imperialismo, a la prolongación de la dominación hacia el interior de las sociedades, llevada a cabo ahora por las élites nacionales. Tal como sostenía Frantz Fanon, las sociedades liberadas aparecían fracturadas entre aquéllos que recibieron el legado de la dominación colonial y los que recibieron el legado de los autóctonos (Fanon, 1961). En ese marco, se abre un nuevo espacio para denunciar no sólo la dependencia sino el carácter colonial de la situación de los indígenas. Es así que a mediados de los 60 se elaboran las tesis sobre el colonialismo interno, de la mano de dos mexicanos, Pablo González Casanova (1965) y Rodolfo Stavenhagen (1965). Para González Casanova: "El problema del indígena es esencialmente un problema de colonialismo interno. Las comunidades indígenas son nuestras colonias internas. La comunidad indígena es una colonia en el interior de los límites nacionales. La comunidad indígena tiene las características de la sociedad colonizada" (1965). El colonialismo interno existe ahí donde hay comunidades indígenas, y reviste diferentes formas (económicas, políticas, culturales), que van definiendo una estructura colonial, en varios casos, ligadas a fenómenos de descomposición social: economía de subsistencia predominante, agricultura y ganadería insuficientes, técnicas atrasadas de explotación, bajo nivel de productividad, niveles inferiores de vida al de las regiones campesinas no indígenas, carencia acentuada de servi-

cios, fomento de la prostitución y el alcoholismo, cultura mágico-religiosa, manipulación económica y política (González Casanova, 1969: 106-107). El problema indígena –ergo, del colonialismo interno– tiene una magnitud nacional; define el modo mismo de ser de la nación.⁸³

En tercer lugar, hay que destacar la importancia de los aliados estratégicos no indígenas (X. Albó, 2002 y 2008; Martí i Puig, 2004). Entre ellos, las nuevas redes organizacionales (organizaciones no gubernamentales, asociaciones ecologistas) y el rol de las Iglesias. Así, por un lado la Iglesia Católica asume un nuevo papel luego del Concilio Vaticano II y la Conferencia Latinoamericana de Medellín (1968). En este contexto de radicalización ideológica surge la Teología de la Liberación, base sobre la cual se desarrollaría la Pastoral Indígena. Por ejemplo, en 1974, la Diócesis de San Cristóbal de las Casas organizaría el Primer Congreso Indígena, donde los representantes se expresaron en sus respectivas lenguas con relación a problemas como la tierra, la salud, el comercio y la educación. Por otro lado, durante los años 70 “el Consejo Mundial de Iglesias (de afiliación protestante) apoyó y financió los desplazamientos de líderes indígenas desde las más remotas comunidades de la selva –especialmente en Brasil– a los lugares en los que se celebraban los encuentros” (Martí i Puig, 2004: 18-20).⁸⁴

En cuarto lugar, asistimos a una expansión de la frontera étnica. Al respecto, José Bengoa (2009) nos dice que durante mucho tiempo se consideró que los indígenas vivían en comunidades y que, en consecuencia, podían ser estudiados como grupos y comunidades aisladas. De este modo, la categoría dejaba afuera aquéllos que habitaban las ciudades, con lo cual la etnicidad se veía limitada a la asociación entre comunidad y ruralidad. Sin embargo, al compás de los procesos de urbanización y de la migración a las ciudades, las fronteras étnicas se fueron ampliando, construyéndose el concepto de “pueblos indios”, que abarca “todos los habitantes del territorio etnizado, desde mestizos hasta indios de comunidades, [que] se sienten pertenecientes a la identidad indígena” (Bengoa, 2009: 13). El proceso de etnicización plantea entonces un gran desafío, pues inserta dicha dinámica en el corazón de las ciudades, donde aquéllos que se concebían como mestizos también asumirán una identidad indígena, como será el caso paradigmático de la ciudad de El Alto, en la Bolivia altiplánica.

En este nuevo escenario operan varios cambios al interior del campo de tensión entre las categorías de indígena y campesino, raza y clase so-

cial. Por un lado, no sólo es cuestionado el indigenismo integracionista, sino también el esquema de interpretación marxista ortodoxo, que tiende a reducir la problemática indígena a una cuestión de clase (entendiendo a los indígenas como “campesinos”), despojando a ésta de sus dimensiones culturales y reduciéndola a una problemática económica (la miseria, la explotación). La dimensión cultural irá adoptando, por ende, mayor centralidad en el proceso de construcción y empoderamiento político, sin que esto signifique empero retomar la categoría de raza. Al contrario, al compás del declive de la noción de raza, el nuevo campo de tensión emerge vinculado a la idea de etnicidad.⁸⁵ Ciertamente, ésta es también una noción polisémica. Las interpretaciones sobre la etnicidad, así como el uso que los propios movimientos indígenas harán de la misma, se instala en un vaivén, una tensión insoslayable, fuere que la etnicidad se constituya en el punto de partida de una acción política a partir de la reivindicación de una identidad anterior al Estado-nación (incluso, prehispánica), fuere que se apoye sobre un lenguaje de derechos, amparada en la ingente normativa internacional y nacional; o ambas de modo simultáneo. Bueno es aclarar, empero, que cualquiera de los dos usos de la etnicidad es usualmente motivo de descalificación por parte de los grupos hegemónicos (Estado, partidos políticos, grupos de presión, corporaciones económicas); o bien los indígenas son acusados de fundamentalismo o de esencialismo comunitario (primordialismo), o, por el contrario, todo remite a la (auto)construcción identitaria, con lo cual se los acusa de apelar a una (pura) acción estratégica (instrumentalista) a los efectos de acceder a tierras y derechos.⁸⁶

El cuestionamiento a la visión economicista del marxismo alentará, a su vez, una mayor complejización de la relación entre etnicidad y clase social, en pos de trascender la dicotomía cultura/economía. Así, gradualmente, éstas comenzarán a ser percibidas menos como categorías antitéticas que como complementarias, pues si la clase social reenvía a condicionantes socioeconómicos y la etnicidad a cuestiones de índole cultural, estos dos planos aparecen diferenciados y entrelazados, en la medida en que expresan “dos géneros de desigualdades” (Díaz Polanco, 1991: 146). Las nuevas luchas étnicas dan cuenta de una “matriz nacional socioculturalmente heterogénea”. O, tal como lo expresaría una de las corrientes del katarismo, la reivindicación racial (cultural) y socioeconómica no pueden ir separadas,

sino que necesariamente se complementan para formar el instrumento de liberación y reivindicación nacional.⁸⁷ Este proceso va acompañado de un cambio cualitativo importante, vinculado con la irrupción de vastos conglomerados étnicos en el escenario político, articulados o no con otras organizaciones sociales, exitosas o no, que buscan realizar transformaciones a escala nacional (Díaz Polanco, 1991: 112).

Nacen así nuevas organizaciones indígenas en todo el subcontinente que interactúan con otros actores sociales, sobre todo organizaciones no gubernamentales de carácter humanitario y otras ligadas a la ecología y los derechos humanos. Las organizaciones que se van creando al calor de estos cambios rechazan una identificación exclusiva como campesinos y se reivindican a la vez como indios. Una serie de declaraciones y manifiestos de las diferentes confederaciones indígenas nacionales recorre el continente, desde México a la Argentina.⁸⁸ Este proceso se extiende a los pueblos amazónicos, tradicionalmente marginados y considerados como "selváticos". Esto sucede en el caso de la Federación Shuar, de Ecuador, creada en 1964, punta de lanza para la creación de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía (Confenaie), en 1980. En la selva peruana se desarrollaría un proceso semejante, iniciado en 1968, que una década más tarde daría origen a la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (Aidesep) (X. Albó, 2002: 184-185). En Bolivia incluye, además de los pueblos de las tierras altas (quechuas y aymaras), organizados desde 1971 en la ya mencionada CSUTCB, a los pueblos de las tierras bajas, a través de la Central Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB), fundada en 1981. Un momento de "gran sentido simbólico" (según la expresión de Albó) se daría en ocasión de los contrafeitos de los quinientos años de la conquista española (1992); dos años antes de la rebelión zapatista en Chiapas (1994), una de las regiones más pobres y relegadas de México.

En suma, arranca un ciclo de empoderamiento gradual de las organizaciones indígenas, el cual tendrá una traducción política en el indianismo como perspectiva y en la reivindicación de la autonomía como paradigma. La época da cuenta así de la emergencia, al compás de la crisis del indigenismo integracionista, de un campo de tensión que opone indigenismo e indianismo. La diferencia entre uno y otro se vincula con el modo en cómo es hablado el/lo indígena; si éste es "ventriloqueado por las élites" (retomamos la expresión de Silvia Rivera Cusicanqui, 1984), hablado desde

arriba o desde fuera (por el mestizo o el blanco-criollo), o bien es hablado desde abajo, por los propios indígenas como sujeto político. Posición que da cuenta del progresivo empoderamiento de los pueblos originarios, a través de la palabra y de la acción, de sus luchas sociales y políticas, del reconocimiento de sus derechos en la esfera internacional, de sus procesos de visibilización simbólicos.

Las vías de la autocrítica: indigenismo y katarismo

Es necesario tener presente que la liberación de las poblaciones indígenas es realizada por ellas mismas, o no es liberación. Cuando elementos ajenos a ellas pretenden representarlas o tomar la dirección de su lucha de liberación, se crea una forma de colonialismo que expropia a las poblaciones indígenas su derecho inalienable a ser protagonistas de su propia lucha.

Declaración de Barbados, 1971.

En términos académicos, los años 70 marcan el realineamiento de las ciencias sociales y humanas, en una dirección crítica, particularmente en México y en Bolivia. Así, en el país azteca surge la antropología crítica (o indigenismo crítico), que cuestiona el indigenismo dominante, propone una revisión epistemológica del lenguaje antropológico y abre las puertas al reconocimiento de la diversidad étnica y la reflexión sobre la autonomía de los pueblos indígenas. Uno de los antecedentes de la misma es la Conferencia de Barbados (1971), convocada por el Consejo Mundial de Iglesias, en Berna, la cual dio lugar a una declaración crítica que reuniría a doce reconocidos antropólogos, entre los cuales se encontraban Miguel Alberto Bartolomé, Darcy Ribeiro y Guillermo Bonfil Batalla.⁸⁹

El pronunciamiento expresaba un contundente apoyo a los procesos de liberación indígena y sostenía que éstos continuaban sujetos a una situación de dominio colonial, responsabilizando al Estado y sus políticas públicas, a las misiones religiosas y a la antropología de ser instrumentos de la dominación colonial. Respecto de las políticas indigenistas, el documento sostenía que habían fracasado, "tanto por error como por omisión", conti-

nuando por la senda del genocidio y el etnocidio. La declaración terminaba con un apartado titulado “El indígena como protagonista de su propio destino”, en el cual se afirmaba la necesidad de pensar su incorporación a la sociedad nacional, respetando las especificidades socioculturales, más allá de su magnitud numérica, además de apoyar enfáticamente que los indígenas debían ser autores de su historia.

Otro hecho importante fue la reunión de la Unesco sobre etnodesarrollo y etnocidio, realizada cinco años después, en 1976, que contó con la presencia de organizaciones indígenas de diferentes países latinoamericanos. El encuentro insistió en el doble carácter de la dominación —económica y cultural— a la que estaban sometidos los indios. En el caso de la dominación cultural, se responsabilizaba a las políticas indigenistas de integración y aculturación, por la vía del sistema educativo formal y los medios de comunicación masivos. Se planteaba, por ende, la necesidad de crear una organización política propia con el fin de lograr la liberación (Ordoñez Cifuentes: 89-90).

La antropología crítica tendría en el mexicano Bonfil Batalla uno de sus representantes más emblemáticos, autor de un texto célebre, ya citado, “El concepto del indio en América, una categoría colonial”, publicado en 1971.⁹⁰ Ahí Bonfil Batalla afirmaba que el término indio puede traducirse por colonizado, categoría supraétnica del orden colonial que implica el reconocimiento de dos polos opuestos: el colonizado y el colonizador. Asimismo, proponía distinguir entre la categoría colonial de indio y la de etnia, que es más descriptiva y da cuenta de la diversidad cultural. Por ende, para Bonfil Batalla, “La liberación del colonizado —la quiebra del orden colonial— significa la desaparición del indio; pero la desaparición del indio no implica la supresión de las unidades étnicas, sino al contrario: abre la posibilidad para que vuelvan a tomar en sus manos el hilo de su historia” (1971: 123).

En Bolivia, en 1973, el Manifiesto de Thiahuanaco, firmado por un conjunto de organizaciones indígenas, principalmente aymaras, criticaba al desarrollismo y sus promesas incumplidas, e incluía también un cuestionamiento a los partidos políticos (que decían representar a los indígenas) y al sindicalismo campesino que se había involucrado en el pacto con los militares. El manifiesto terminaba haciendo un llamamiento a la construcción de “un poderoso movimiento autónomo campesino”.⁹¹

Emerge así, en la época el movimiento katarista, una potente corriente política, sindical e intelectual que replanteará la relación entre etnicidad y clase social, de la mano de la reivindicación étnica. Según Silvia Rivera, los kataristas tuvieron la gran idea de volver sobre la figura de Tupac Katari, que aparecía como un inocente precursor de las luchas por la independencia, y resignificarlo como un héroe de la causa indígena. El movimiento katarista se instalará como una corriente ideológica capaz de sintetizar temas culturales, proyecciones políticas y luchas reivindicativas, tanto rurales como urbanas (Rivera, 1981: 168). Por otro lado, si bien cuestionaba el imaginario mestizo e integracionista de la revolución de 1952, el katarismo tendrá la virtud de volver a acortar la distancia entre los dos polos de la tensión instalada entre indígena y campesino, adoptando el concepto más amplio de “campesinado indio”. Asimismo, el movimiento expresaba una profunda desconfianza tanto hacia la derecha como hacia las izquierdas, que veían al indio como una masa manipulable. Así, se cuestionaba la idea de Bolivia como “nación mestiza”, pero no se abandonaba la idea de nación boliviana, retomando críticamente el legado del sindicalismo campesino (Nicolas y Quisbert, 2014: 40).

El politólogo y filósofo boliviano Luis Tapia destaca que el desarrollo del katarismo fue el principal responsable en el cambio de autoimagen del país; esto es, el pasaje de una Bolivia mestiza, y más o menos unida culturalmente, a una Bolivia multicultural y plurilingüe, aunque no “como mero dato etnográfico, sino como producto de la politización de los pueblos, que antes habían sido excluidos en la definición de lo que es Bolivia en términos políticos” (2006: 416).

Al respecto, García Linera, en un conocido artículo titulado “Marxismo e indianismo: el desencuentro entre dos razones revolucionarias” (2007), sostiene que el katarismo se asienta sobre un discurso denunciativo e interpelatorio que reenvía a la revisión de la historia en su acercamiento al mundo campesino-indígena.⁹² Éste también resignificó la forma “sindicato”, legado de la revolución de 1952, como organismo del nuevo poder autónomo. Según el mismo autor, existirían tres vertientes diferenciadas: la primera, la sindical, ilustrada por la CSUTCB, hecho que sella la ruptura con los movimientos sindicales del Estado nacionalista y con el pacto militar campesino. La segunda, la política partidaria, expresada en sus dos vertientes: el Movimiento Revolucionario Tupac Katari (MRTK), partida-

rio de las alianzas con la izquierda, y el Movimiento Indio Tupac Katari (MITKA), que defiende la autodeterminación de los pueblos indígenas.⁹³ El MRTK se incorpora a la arena electoral en los años 80, y es desde sus filas que saldrá Víctor Hugo Cárdenas, el vicepresidente aymara que acompañará al neoliberal Sánchez de Losada en los años 90, en tiempos del multiculturalismo hegemónico. El MITKA, en años posteriores, creará un brazo armado, en el cual participaron el líder aymara Felipe Quispe y los sociólogos y matemáticos Álvaro García Linera y Raquel Gutiérrez.⁹⁴

Por último, existiría una vertiente académica, historiográfica y sociológica, ilustrada por Silvia Rivera Cusicanqui y Xavier Albó. Mientras que Rivera dirigió el Taller de Historia Oral Andina (TOHA), desde el cual promovió una historiografía alternativa a la oficial, que se propuso recuperar la memoria larga de las luchas, conectándola con la memoria corta, Albó buscó desarrollar una historia del katarismo “desde abajo” (Nicolas y Quisbert, 2014: 45).⁹⁵ En suma, el katarismo propuso una visión alternativa, respecto del nacionalismo revolucionario como del marxismo, en cuyo horizonte político e interpretativo no había indios ni comunidades (García Linera, 2007). Su potencia política se expresaría sobre todo en la CSUTCB, central sindical que será protagonista de las grandes luchas de las últimas décadas, de la cual saldrán, además del ya mencionado Felipe Quispe, el propio Evo Morales (como representante de las seis Federaciones de Cocaleros del trópico cochabambino).

Además, no son pocos los que subrayan la influencia de Fausto Reinaga sobre el discurso katarista, aunque éste nunca haya participado de él. Más allá del evidente carácter panfletario de su obra, Reinaga promovió una visión indianista, en contra de la idea de una Bolivia chola o mestiza y de la izquierda obrerista, desde textos como *La revolución india* (1970) y *Tesis india* (1971). Reinaga fundó, además, el Partido Indio (1970) —que no logró incidencia en la política nacional— y aportó a la discusión sobre el indianismo y la descolonización (sus referencias a Frantz Fanon son constantes), colocando el acento en la idea del indio no como “minoría étnica”, sino como “nación oprimida”.⁹⁶

En suma, aunque con intensidades y registros diferentes, la antropología crítica y el katarismo contribuyeron al proceso de emergencia indígena, al surgimiento de nuevos modelos de militancia indígena, críticos de los paradigmas dominantes (indigenista/nacionalista, socioeconómico

o marxista clásico, o el exclusivamente campesinista), apoyando el nuevo entramado organizacional que reivindicaría la autonomía y la valorización de la indianidad como tópico central.

La ampliación de la frontera de derechos

El reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas constituye actualmente el hilo rojo que recorre todos los ámbitos de debate sobre sus derechos humanos.

Rodolfo Stavenhagen, 2007.

El “despertar indígena” no puede entenderse tampoco si no se lo vincula a la creciente relevancia de la normativa internacional, en el marco del proceso de descolonización que arranca luego de finalizada la Segunda Guerra Mundial. Ciertamente, hasta los años 60 los derechos colectivos no tenían reconocimiento expreso de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), pues el sujeto exclusivo del derecho internacional era el Estado-nación.⁹⁷ La Declaración Universal de los Derechos del Hombre de 1948 estableció la igualdad de derechos y el principio de no-discriminación, cuestionando el paradigma colonial. Comenzaba así el proceso de descolonización, sobre todo en el continente africano y asiático, donde las potencias europeas habían desarrollado una política imperial. En este contexto, la ONU asumió el reto de contribuir a los procesos de descolonización en el mundo, para lo cual creó una serie de instituciones (comités especiales y pactos de derechos humanos) para ratificar su compromiso con el derecho de autodeterminación de los pueblos.

Ahora bien, el proceso por el cual los pueblos originarios americanos pasaron de “minorías étnicas” a ser considerados como “pueblos y naciones indígenas” no fue fácil ni lineal. Si bien la doctrina de descolonización instaló un quiebre, la ingente normativa no contemplaba a los pueblos indígenas que vivían una situación de discriminación y colonialismo interno, al interior de repúblicas que gozaban de su independencia desde el siglo XIX, tal como era el caso de los países latinoamericanos.

Así, el proceso requirió de la participación de organizaciones y líderes indígenas, como de académicos y ONG internacionales, quienes

sobre todo, a partir de la década del 80, realizaron una intensa tarea de discusión para introducir en la agenda global la cuestión de los derechos colectivos, a fin de que los pueblos indígenas de América (del Norte y del Sur) fueran considerados como "pueblos colonizados". Por su parte, la ONU creó un comité especial (Comité de los 24) sobre la concesión de la independencia a países y pueblos coloniales que, entre 1961 y mediados de la década del 70, refrendó la independencia de varias decenas de países. En este marco, fueron instalándose las demandas de los pueblos indígenas americanos en su lucha por ser considerados como "pueblos colonizados". En 1971, la resolución del Consejo Económico y Social de la Organización de las Naciones Unidas autorizó a la Subcomisión para la Prevención de la Discriminación y Protección de las Minorías un estudio sobre "El problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas". Éste estuvo a cargo del relator José Martínez Cobo, quien compiló información sobre los pueblos indígenas de todo el mundo. Pese a que los indígenas rechazaron ser tratados como "minorías" en sus propios territorios, el informe de Martínez Cobo concluyó en una serie de recomendaciones que apoyaban las demandas de estos pueblos. Finalmente, en 1989, estas recomendaciones se plasmaron en la modificación del convenio 107, de 1957, sobre poblaciones indígenas y tribales, que fue reemplazado por el convenio 169 de la OIT, el cual constituyó una sustancial innovación en el campo del derecho internacional y abrió las puertas a un nuevo paradigma al reconocer los derechos colectivos de los pueblos indígenas como tales y no como derechos de personas individuales que son indígenas (Anaya, 2006: 33). Entre sus líneas fundamentales, el convenio 169 incluía el derecho de propiedad sobre las tierras tradicionales, el derecho de los indígenas a ser consultados como grupos sociales a través de sus instituciones representativas y el derecho como grupos a mantener sus propias instituciones y culturas. Este convenio fue incorporado a la mayoría de las Constituciones políticas latinoamericanas reformadas, entre fines de los 80 y mediados de los 90. El mismo insta la consulta previa, libre e informada, y establece que "los Estados deberán celebrar consultas, incluso cuando se modifiquen disposiciones jurídicas sobre las tierras y el territorio".

Dicho proceso de ampliación de los derechos se vio coronado por la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, en 2007,

adoptada por la Asamblea General de la ONU. El texto llega hasta el reconocimiento de la autodeterminación para todos los pueblos indígenas. Por otra parte, a diferencia del convenio 169, la declaración universal involucra de pleno el principio de consentimiento libre, previo e informado para el traslado de grupos indígenas de sus tierras, así como la adopción y aplicación de medidas legislativas y administrativas que los afecten, entre otras situaciones. Adicionalmente, ordena a los Estados realizar una reparación respecto de todos aquéllos bienes de orden intelectual, cultural o espiritual que los grupos indígenas hayan perdido sin su consentimiento libre, previo e informado. Por otro lado, cabe aclarar que estos convenios son no-vinculantes, pero al incorporarlos con rango constitucional, los Estados nacionales se comprometen a su aplicación, con lo cual dicha normativa se convertiría en una herramienta de presión por parte de las organizaciones indígenas y las ONG de derechos humanos.

En términos regionales, además de esta normativa internacional, cobrará importancia la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), dependiente de la Organización de Estados Americanos (OEA), cuyos pronunciamientos y sentencias, a diferencia de los convenios citados, poseen un carácter vinculante. Asimismo, se irán estableciendo otros instrumentos internacionales que van en la dirección del reconocimiento de los pueblos indígenas, como aquéllos adoptados por la Conferencia de la ONU sobre el Medio Ambiente en 1992, la Declaración de Río y, el más detallado, conocido como "Agenda 21", que incluyen temas relativos a los derechos ambientales y el llamado "desarrollo sustentable".

En suma, más allá del evidente desfase entre la normativa internacional y la aplicación de estos derechos en los diferentes países latinoamericanos, en la base del nuevo paradigma de los derechos colectivos está la idea misma de autonomía indígena. La apropiación de estas herramientas jurídicas acompañará los procesos de empoderamiento de los movimientos y organizaciones indígenas, en un contexto de incremento de los conflictos étnicos y de disputa territorial con empresas transnacionales y los Estados nacionales, muy especialmente, a partir del año 2000, con el auge del extractivismo.⁹⁸

2. Entre el paradigma multicultural y el paradigma de la autonomía

Globalización y multiculturalismo

La globalización asimétrica implicó el desmantelamiento de los marcos de regulación colectiva desarrollados en la época fordista (en clave latinoamericana, del modelo populista-desarrollista), sostenidos sobre una matriz estadocéntrica, y conllevó la afirmación de la primacía del mercado como mecanismo de inclusión, en función de las nuevas exigencias del capitalismo global. Ello trajo como consecuencia una modificación importante en los patrones de inclusión y exclusión social, reflejada en el aumento de las desigualdades y en la profundización de los procesos de dualización y fragmentación social. Al mismo tiempo, estos procesos conllevaron un debilitamiento del Estado nacional como agente regulador de las relaciones económicas, así como el surgimiento de nuevas fronteras y, en el límite, de nuevas formas de soberanía, más allá de lo nacional-estatal.

Los debates existentes en torno a las consecuencias y alcances de la globalización, en relación al Estado nacional, fueron múltiples y complejos.⁹⁹ Desde una perspectiva crítica, los análisis subrayan las transformaciones importantes que a nivel de los Estados nacionales produjo el proceso de globalización, Estados que pierden parte de su soberanía sobre los procesos económicos y actúan como “moderadores de la competitividad nacional en la competencia global, antes que como Estados competitivos nacionales” (Hirsch, 2001) o como agentes metarreguladores (De Sousa Santos, 2007). En todo caso, importa afirmar que la globalización puede ser comprendida como un proceso de superación de las fronteras políticas, sociales y económicas, que trajo consigo una transformación del Estado nacional y la emergencia de nuevas formas de soberanía, así como una nueva organización en la relación entre la economía y la política (Altvater, 2000).

Ciertamente, durante los 90, las transformaciones condujeron a un cambio de significación del Estado y, a la vez, a un fenómeno de fragmentación de la soberanía. La formación de nuevas fronteras (nuevos bloques económicos y unidades políticas), que concentran la actividad de las naciones desarrolladas, daría cuenta de nuevos procesos de regionalización y de fragmentación de la economía mundial, al tiempo que ilustrarían las crecientes asimetrías entre las naciones del Norte y del Sur. En esta línea, en

los países periféricos, la globalización profundizó los procesos de transnacionalización del poder económico, al tiempo que llevó a cabo el desmantelamiento del Estado social, en su versión “populista-desarrollista”. Dicho proceso tuvo como telón de fondo la “década perdida” (los años 80, con la crisis de la deuda, episodios de hiperinflación, procesos de pauperización). En consecuencia, la entrada a un nuevo orden socioeconómico implicó la conjunción de ambos procesos, incluyendo entonces tanto la apertura y desregulación de la economía como una profunda reforma del aparato estatal, de la mano de un discurso “modernizador”. América Latina ingresó a la época del Consenso de Washington, el cual colocó en el centro de la agenda la valorización financiera y conllevó una política de ajustes y privatizaciones. El proceso de ajuste del Estado fue crucial; pero en realidad, antes que “extinguirse” o aparecer como un fenómeno “residual”, el Estado fue reformulado, no sólo “hacia afuera”, sino también “hacia adentro”, en su modo de intervención respecto de los sectores más vulnerables, afectados por las políticas neoliberales.

Asimismo, el desencastamiento del modelo de regulación asociado al régimen fordista (que en América Latina siempre tuvo una incidencia relativa), también trajo como consecuencia una reformulación del rol del individuo y de las organizaciones intermedias en la sociedad. No por casualidad, parte de la teoría social se propuso analizar dichos procesos en términos de nueva dinámica de individualización, considerada como la otra cara del proceso de globalización (cf. Giddens, Beck, entre otros). En otras palabras, la sociedad en tiempos de globalización exigirá que los individuos se hagan cargo de sí mismos y que, independientemente de sus recursos materiales y simbólicos, desarrollen los soportes y las competencias necesarias para garantizar su acceso a los bienes sociales. Sin embargo, la contracara de la desregulación es tanto la individuación como la activación y el reforzamiento de lazos comunitarios e instituciones intermedias (las organizaciones de la sociedad civil), que pasarán a tener un nuevo protagonismo en los procesos mismos de subjetivación.

En suma, la globalización contiene dos dimensiones mayores: por un lado, entendida como globalización vertical, se refiere a la emergencia de nuevas formas de dominación, surgidas tanto de la transnacionalización del capital como de la interdependencia económica. Por otro lado, comprendida como globalización horizontal, posee un doble y contradictorio alcance,

pues entraña un proceso de mercantilización de lo social, de fuerte individualización; y, al mismo tiempo, desemboca en la afirmación y defensa de la diversidad cultural y de las identidades locales. En esta última línea de lectura, la globalización fue acompañada de un florecimiento de las identidades, “lo cual tiene que ver tanto con la resistencia de los grupos identitarios, pero también con la propia lógica globalizadora del capital” (Díaz Polanco, 2006). Así, el neoliberalismo vino acompañado por un nuevo paradigma, el multiculturalismo, concebido como una ideología de la diversidad y de glorificación de las diferencias, lo cual tendría un fuerte impacto en aquellos países latinoamericanos con una importante población indígena.

El multiculturalismo neoliberal y sus facetas

Ser diferente por (para) ser moderno.

Christian Gross,
refiriéndose al multiculturalismo.

Suele criticarse el multiculturalismo por sus efectos despolitizadores, en pos de una política de la identidad que deja afuera los temas relativos a las desigualdades o a la reestructuración de la economía (la tensión entre igualdad y diferencia). En esa línea, ha sido definido como “un método de manejo de la diversidad” (Bennet), “de coexistencia híbrida de distintos mundos culturales” (Zizek) de la mano del capitalismo global; de una política consagrada a la “administración de las diferencias” (Díaz Polanco).

El paradigma multicultural, que cobraría gran relevancia en los países del Norte a raíz de las masivas migraciones que se registraron a partir de los años 60, se asienta sobre el concepto de minorías étnicas. Hacia fines de los años 80, numerosos fueron los analistas que reflexionaban acerca de las nuevas tensiones operadas al calor de la inmigración y de la diversidad cultural resultante, y llamaban la atención sobre la necesidad de comprender y aceptar la situación de pluralismo cultural y de implementar políticas de reconocimiento de dicha diversidad. Las posiciones teóricas mostrarán empero fuertes discordancias entre autores de referencia internacional, sea que se invocara una ciudadanía multicultural, basada en los derechos de

las minorías (Kymlica, 1996), sea que se aludiera a la construcción de un régimen de reconocimiento entre iguales (Taylor, 1992).¹⁰⁰

Pensado como “una mediación identitaria con el ámbito político” que procede de múltiples transformaciones, lo cierto es que su inscripción varía según los contextos políticos (Martuccelli, 2008). Y claro es que a la hora de analizar la expansión del multiculturalismo en América Latina, el contexto político era muy diferente respecto de los países del Norte. Ciertamente, el nuevo paradigma multicultural se introdujo en América Latina en un contexto de reconfiguración neoliberal del Estado y de intensas movilizaciones indígenas (Gros, 1999). El neoliberalismo, convertido en una suerte de “pensamiento único” luego de la caída del Muro de Berlín y del colapso del comunismo soviético, guiaba ese vertiginoso proceso de ajuste estatal y de reformulación del rol del Estado, activando nuevos modos de intervención en relación con los sectores subalternos. En este marco, el multiculturalismo pasó a convertirse, parafraseando a Grey Postero (2005), en los esfuerzos de los gobiernos neoliberales y democráticos para administrar y organizar las diferencias étnicas por medio de cambios en sus leyes y Constituciones (lo que D. Van Cott llamaría “constitucionalismo multicultural”). Por encima de las variaciones regionales, en América Latina el multiculturalismo fue promovido por los organismos multilaterales de crédito (Banco Mundial) e implementado desde el aparato del Estado, el cual patrocinó —acorde a la lógica neoliberal— una política de descentralización, buscando crear una suerte de “governabilidad multicultural”, tanto a través de políticas de gestión cultural como de gestión de la pobreza.

Las políticas multiculturales supieron entrapar y seducir a intelectuales y académicos latinoamericanos, muy especialmente en los países andinos, como Bolivia, Perú y Ecuador, donde el Estado históricamente ha sido débil y el rol de las organizaciones sociales comunitarias, así como el de las ONG y agencias de cooperación extranjera, muy importante. En Bolivia, por ejemplo, el énfasis en lo étnico hizo posible el acercamiento inédito entre un sector del katarismo y neoliberales. Los préstamos y programas del Banco Mundial fluían de modo ingente hacia proyectos orientados hacia una cadena de intermediarios, y de ellos hacia los sectores indígenas, reformulando su rol con el Estado.

En este contexto, es posible identificar dos tipos de crítica en relación al multiculturalismo en América Latina: por un lado, una primera, que lee

la nueva teoría en términos de práctica de dominación, basada no sólo en la importancia que adquieren los actores externos, sino en el rol que asume el Estado, como actor que organiza, gestiona, mediatiza y apunta a controlar la diferencia, erigiéndose en fuente de (nuevas) identidades dominadas. Por otro lado, una segunda línea de interpretación sostiene la ambivalencia del multiculturalismo o, más bien, propone insertar las políticas multiculturales en una dinámica recursiva entre el Estado y sus aparatos; a través de la cual puede asomar la acción –potencialmente disruptiva– de los movimientos sociales.

En la primera línea de lectura encontramos el trabajo del destacado antropólogo mexicano Héctor Díaz Polanco, quien sostiene que el multiculturalismo considera las diferencias como no conflictivas, pues éstas serían culturales antes que políticas. La visión positiva de la diferencia conduce entonces al “elogio de la diversidad”, la exaltación de la tolerancia, bajo el paraguas de la “inclusión universal” (Díaz Polanco, 2006). El multiculturalismo señalaría un (nuevo) pasaje del etnocidio a la etnofagia, este último visto como un proceso a escala del Estado-nación latinoamericano que incluiría el “apetito de diversidad”, “de digestión o asimilación de lo comunitario”, de “engullimiento de lo otro”, frente a las acciones brutales de antaño (genocidio/etnocidio). La etnofagia se expresaría como un conjunto de “sutiles fuerzas disolventes” del sistema, a través del abandono de los programas y las acciones encaminados a destruir la cultura de los grupos étnicos. En ese sentido, con el multiculturalismo ocurriría algo similar a lo que ya sucedió con el indigenismo, como narrativa dominante. “La experiencia ha demostrado que no es posible un indigenismo ‘bueno’ que sea rescatable para los fines de la emancipación de los pueblos” (Díaz Polanco, 2006: 51). El multiculturalismo operaría como una suerte de “quinta columna”, tal como sucedió con el indigenismo en relación con los propios indígenas, a quienes preparaba para ser ideólogos indigenistas y no intelectuales indígenas (2006: 29). De modo que nos encontraríamos frente a una nueva astucia de la razón, otra forma de etnofagia, en este caso, afín al proyecto cultural neoliberal operado desde arriba.

Asimismo, la antropóloga argentino-brasileña Rita Segato distingue entre lo que aparece asociado a las nuevas políticas de la identidad (que operan como regímenes de clasificación de costumbres, de cultura, bajo el concepto de “etnias”) y la política desarrollada desde abajo, identificada con el retorno de lo indio. Retomando al ensayista hindú P. Chatterjee,

Segato contrapone “el tiempo homogéneo de la nación” con el “tiempo heterogéneo” manifiesto en la multiplicidad de sujetos colectivos que luchan por producir, retomar o dar continuidad a narrativas históricas propias, tramadas colectivamente, dando origen a “tiempos” históricos diferentes (Segato, 2007: 21).¹⁰¹

Por último, si tomamos la lectura del antropólogo francés Guillaume Boccara, las políticas multiculturales, vistas como programas de “etno-desarrollo”, generarían un triple efecto; a la vez de territorialización, de estandarización de las culturas y de profesionalización por parte de sus portadores, introduciendo lógicas heterónomas, ahí donde antes había dinámicas relativamente autónomas. “Se incita a los indios a convertirse en los etnógrafos de su propia comunidad, y los nuevos dispositivos de gestión de la diferencia y gestión de la pobreza contribuyen a englobarlos en el seno de un nuevo campo de posiciones generalmente dominadas” (Boccara, 2011: 196).

En suma, estas tres perspectivas críticas, apenas reseñadas, colocan como antípoda del multiculturalismo heterónimo a aquéllos procesos ligados a una dinámica autónoma que proviene desde abajo, propia de movimientos y organizaciones sociales orientados a la reinvencción de la indianidad. Dicho de otro modo, desde esta perspectiva no hay espacio para pensar en un multiculturalismo crítico o contrahegemónico.

Existe un segundo tipo de posicionamiento, que también nos proponen diagnósticos críticos que colocan el acento en el carácter ambivalente del multiculturalismo en América Latina, vinculado a las dialécticas sociales o las dinámicas recursivas que estos procesos desencadenan desde abajo, al tiempo que destacan, en una perspectiva comparativa, la especificidad de los procesos latinoamericanos. Así, por ejemplo, para el conocido especialista francés Cristian Gros no hay que olvidar que el multiculturalismo, en tanto nueva definición de la nación, viene acompañado por el reconocimiento de nuevos derechos e interviene luego de veinte años de movilización indígena, algo que no puede ser considerado solamente como la manipulación del Estado maquiavélico o producto de las ONG indianistas (2006: 267). Desde su perspectiva, el proceso de movilización indígena se tradujo por una politización de las identidades culturales, que se fue insertando lejos del rechazo a la pertenencia a la nación. Así, si bien las movilizaciones étnicas apelan a un nuevo imaginario, diferente al del na-

cionalismo mestizo, éste no se piensa por fuera de la nación; al contrario, la nación multicultural o multiétnica busca superar ese horizonte, a través de su “prolongación por mutación”. La emergencia de una ciudadanía étnica iría de par con la exigencia de “eticizar la nación”, lo cual diferencia los casos latinoamericanos de las tendencias segregacionistas y comunitaristas de otras latitudes, como lo muestra la consigna zapatista: “Nunca más un México sin nosotros” (2006: 266-267), o la consigna indígena en Ecuador: “Nada sólo para los indios”.

En una línea interpretativa todavía más sugestiva encontramos el planteo del antropólogo norteamericano Charles Hale (2002), estudioso de las comunidades indígenas centroamericanas, quien sostuvo que habría que evaluar si las políticas multiculturales instrumentadas en América Latina significaron una redistribución de los recursos hacia los indígenas, vía los movimientos sociales, o si éste reforzó las expresiones esencialistas de los grupos (2002: 485-524). Este autor distingue entre dos tipos de multiculturalismo: un “multiculturalismo gestionado” de características liberales convencionales (también denominado multiculturalismo “corporativo” o “de diferencias”), que celebra el pluralismo cultural pero efectúa pocos cambios duraderos para los integrantes del grupo culturalmente oprimido, y un multiculturalismo “transformador”, centralmente preocupado en la “redistribución del poder o los recursos”. En función de ello, habría que distinguir entre un multiculturalismo “desde arriba” y otro “desde abajo”, respectivamente. Un segundo eje a tener en cuenta es que si el proyecto cultural del neoliberalismo implica la revalorización y fortificación de la sociedad civil y sus “grupos intermedios”, esto significa, en contraste directo con su predecesor clásico, que “la doctrina neoliberal se articula no sobre la destrucción de la comunidad indígena —con el objeto de convertir al indio en ciudadano—, sino más bien sobre la reactivación de la comunidad como agente eficaz en la reconstitución del sujeto-ciudadano indígena”.

Cierto es que el Estado no se limita únicamente a “reconocer” la comunidad, sociedad civil, cultura indígena y similares, sino que las reconstituye activamente a su propia imagen, desviándolas de sus “excesos radicales”, incitándolas a realizar el trabajo de formación de sujetos (sobre todo, a través de las ONG) que de otro modo tendría que realizar el mismo Estado. Sin embargo, en América Latina el proyecto neoliberal enfrentará una compleja red de organizaciones sociales, heterogéneas, que buscaban

abrir brechas o espacios de maniobra para la creación de contrahegemonías. Así, sin sobreestimar las luchas que puedan darse “desde adentro”, lo cierto es que “el análisis general del multiculturalismo neoliberal también señala los medios más eficaces para enfrentar su amenaza: los movimientos sociales que simultáneamente cuestionan las relaciones de representación y la distribución de recursos sobre los que descansa el sistema neoliberal” (Hale, 2002). Hay que añadir, empero, que aislados unos de los otros estos desafíos tienden a perder su potencial transformador.

En suma, la cuestión acerca de la dinámica que se establece entre las políticas de identidad y las organizaciones/movimientos sociales continúa siendo una discusión abierta y no exenta de complejidades. Es cierto que desde las agencias multilaterales y los organismos oficiales la invocación de estas formas de participación basadas en el reconocimiento de la diferencia apuntaban al desarrollo de una ciudadanía étnica de “baja intensidad” cuya funcionalidad con el nuevo esquema de dominación neoliberal no puede ser soslayada. Pese a ello, pueden introducirse matices sobre el carácter absolutamente funcional que asume el reconocimiento de derechos culturales. En este sentido, es bueno recordar que la realidad nunca discurre linealmente, pues si la demanda de autoorganización identitaria/comunitaria es, por un lado, un imperativo impulsado “desde arriba”, con claros objetivos de control social y de gestión de la identidad/otredad, también es cierto que, en determinados casos, ésta también ha abierto, en el contexto de las luchas entabladas “desde abajo”, una nueva estructura de oportunidades políticas.¹⁰²

El caso más emblemático, que da cuenta del doble rostro del multiculturalismo, es Bolivia. Ciertamente, durante los años 90, bajo los gobiernos neoliberales, se incorporaron los derechos de los indígenas a la Constitución y se impulsó la reforma educativa, introduciéndose la educación bilingüe. Gonzalo Sánchez de Losada, el presidente que consolidaría el giro neoliberal, llevaría como vicepresidente a Víctor Hugo Cárdenas, indígena y connotado referente del ala moderada del movimiento katarista. Según Nancy Grey Postero (2005: 277), se sancionaron tres leyes ligadas directamente al multiculturalismo: la Ley de Participación Popular (LPP), que llevó a cabo la descentralización, a través de la municipalización del territorio nacional; la reforma agraria, que creó la figura de las TCO (Tierras Comunitarias de Origen), definiéndola como espacios geográficos que constituyen el hábitat de los pueblos indígenas; y la

creación de instituciones específicas, como la Subsecretaría de Asuntos Étnicos. Se trató, como aclara Postero, “de una integración simbólica”, que no tuvo como correlato cambios materiales. Por ejemplo, los impactos tanto de la reforma agraria como de las acciones de la Subsecretaría citada fueron limitados. Sin embargo, no fue éste el caso de la Ley de Participación Popular, que abrió efectivamente nuevos espacios de participación local. Xavier Albó, un sostenido defensor de la misma, afirmaba que “con ella se puso en marcha un instrumento clave para construir poder local popular” (2008: 50). Ciertamente, no todo fue cuestión de folclorización de las identidades en los espacios institucionales o de domesticación de los actores sociales, pues la Ley de Participación Popular, a través de la creación de municipios autónomos y distritos indígenas autónomos, abrió nuevas oportunidades políticas para que sindicatos rurales dieran el paso hacia la política institucional (Stefanoni, 2010: 118). La historia del Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP), hoy partido gobernante, y el vertiginoso ascenso de Evo Morales a la política nacional, es prueba de la nueva estructura de oportunidades políticas que abrió la LPP, a la que se sumó la institución de diputaciones uninominales.¹⁰³ Es en ese marco que surgiría la tesis del “instrumento político” de las organizaciones campesino-indígenas.¹⁰⁴ De manera oficial, en 1999 nació el MAS-IPSP, el cual conocería una serie de éxitos electorales a escala local, conquistando varias alcaldías. En medio de un contexto represivo, el MAS-IPSP experimentaría un crecimiento muy acelerado, sobre todo en los distritos rurales. En 2002, Evo Morales quedaría a menos de dos puntos de Gonzalo Sánchez de Lozada en las elecciones presidenciales.

En suma, pese al nuevo intento de integración, en Bolivia el tránsito del “indio permitido” al “indio alzado” sería rápido, vertiginoso, de horizontes imprevisibles para la élite política-económica.¹⁰⁵ A partir del año 2000, los movimientos y organizaciones sociales rurales y urbanos ocuparían nuevamente el espacio público y las calles, con demandas colectivas que exigirían el control nacional de los recursos naturales y la desprivatización de los servicios básicos, lo cual desembocaría en una reconfiguración del espacio de la política. Hacia 2005, uno de los grandes logros de las organizaciones sociales bolivianas, rurales y urbanas fue la convergencia en un programa común (la “agenda de octubre”), el cual insertó las luchas

colectivas en un horizonte político más amplio y permitió el ascenso al gobierno del binomio Evo Morales-Álvaro García Linera.

La autonomía como nuevo paradigma

Sin gobierno indio y sin control de los territorios no hay autonomía.

Consigna de la CONAIE, 1990.

Para muchos, el multiculturalismo dominante desplegaría políticas orientadas al reconocimiento de la diversidad cultural y la folclorización —en clave global— de lo local, cuyo objetivo era el congelamiento de demandas, por la vía de la integración y la desmovilización de las organizaciones indígenas.¹⁰⁶ Sin embargo, los resultados fueron muy diferentes, según los casos y contextos, pues en líneas generales las demandas de autonomía y las resistencias al modelo fueron potenciadas al calor de las luchas contra el ajuste neoliberal. En este marco, la noción de autonomía iría emergiendo como la gran utopía movilizadora de las organizaciones indígenas y el pensamiento indianista.

En términos generales, la autonomía hace referencia al derecho de los pueblos indios de controlar sus territorios, el aprovechamiento sustentable de sus recursos naturales y la constitución de un autogobierno (Bengoa, 2009). En tanto nuevo paradigma en disputa, posee un doble origen que se instala en el cruce entre lo local, lo regional y lo global, pues remite a las luchas e ideas indianistas desarrolladas entre los años 70 y 90 en diferentes países latinoamericanos, así como también al reconocimiento de los derechos colectivos, a partir de los debates —y los logros— llevados a cabo en la arena internacional, en el marco del nuevo paradigma de los derechos humanos. Recordemos que las discusiones en el seno de la ONU derivarían primero, en 1989, en el convenio 169 de la OIT, y posteriormente, en 2007, en la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas, en la cual se terminarían por saldarse las discusiones internas, acerca de la autodeterminación como elemento clave en el proceso de reconocimiento de los derechos colectivos.

En el plano regional hay que destacar el carácter pionero que tuvo la resolución del conflicto entre los indígenas miskitos y el gobierno nicara-

giense, en plena revolución sandinista, que derivó en el establecimiento de un “estatuto de autonomía”, creado en 1987, el cual cubre alrededor del 50% del territorio nacional y vive el 12% de la población del país (González, 2010: 51). La experiencia nicaragüense fue un parteaguas para ciertos antropólogos latinoamericanos,¹⁰⁷ pues les permitió pensar la autonomía desde una nueva perspectiva teórico-política. Asimismo, como el propio Díaz Polanco aclara, la apertura del debate sobre la autonomía está vinculada al proceso de nacionalización de las luchas, que alcanza –además de Nicaragua– a países como Colombia, Ecuador y Chile, donde las organizaciones luchan por el reconocimiento de la autonomía regional (Díaz Polanco, 1991: 118-119).

En esta línea, asistimos a un cambio cualitativo de la cuestión indígena respecto de anteriores épocas: a partir de los 80, los indígenas irrumpen en el escenario político y se van convirtiendo en fuerzas políticas a escala nacional. Dicho proceso de “nacionalización” favoreció la ampliación de la perspectiva política, lo cual en numerosos casos produjo una suerte de ampliación de la plataforma discursiva y del horizonte programático. “Es en este contexto que el régimen de autonomía, como propuesta de solución a los conflictos étnicos nacionales y marco jurídico-político en el que se pueden encontrar respuestas a las reivindicaciones socioculturales, se ha convertido en el tema de debate y análisis de los últimos años, como nunca antes” (Díaz Polanco, 1991: 118).

Una inflexión simbólica en este camino hacia la autonomía como mito y horizonte serían los contrafeites del V centenario del “descubrimiento” de América, para los cuales hubo varios encuentros preparatorios y reflexiones que unieron a organizaciones de los Andes y de la Amazonía con el resto del continente. Pero aun antes de ello, hay una serie de hitos que ilustran a las claras un cambio en la dirección del protagonismo indígena. Así, 1990 parece marcar una inflexión de corte organizativo, pues ese año se llevó a cabo del Primer Encuentro de Pueblos Indios en Quito, en el cual se llegó a la conclusión de que “Sin gobierno indio y sin control de los territorios no hay autonomía”. En 1990, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) realizaba una serie de bloqueos en todo el país, obligando al entonces presidente Rodrigo Borja a negociar. Nunca antes los indígenas habían aparecido como “actores influyentes de la política ecuatoriana” (Pajuelo, 2007: 133). Siempre en 1990, la Confe-

deración de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB),¹⁰⁸ una de las organizaciones más importantes de las tierras bajas bolivianas, que hasta ese entonces había tenido escasa visibilidad, realizó una marcha de treinta y cuatro días hasta La Paz, denominada “Marcha por el Territorio y la Dignidad”, la cual señaló un punto de inflexión en los reclamos de las organizaciones indígenas en Bolivia. Los marchistas se reunieron con organizaciones indígenas del Altiplano y fueron recibidos por el presidente de entonces, Jaime Paz Zamora, obteniendo como resultado de esa negociación la creación de cinco territorios indígenas o interétnicos, por decreto presidencial. De ahí en más, el concepto de territorio no detendría su ascenso fulgurante, siendo también recuperado por las organizaciones en las tierras altas.

Quien dice autonomía dice también territorio, el cual refiere a un conjunto de dimensiones (espacial, económica, simbólica y cultural). Pese a que hasta hace poco tiempo el concepto de territorio parecía tener un carácter exclusivamente técnico, reservado a la discusión entre geógrafos, planificadores urbanos y arquitectos, en las últimas décadas éste se convirtió en una suerte de noción-fetiché y un concepto en disputa, tanto para las organizaciones indígenas-campesinas como para otros movimientos –urbanos y rurales–. Tal como afirma Bernardo Mançano Fernandes, “convivimos con diferentes tipos de territorios productores y producidos por distintas relaciones sociales, que son disputados cotidianamente” (2010). Por otro parte, la territorialidad está relacionada con los usos y la apropiación del territorio. Ésta se realiza en un espacio relacional y complejo, en el cual se entrecruzan lógicas de acción y racionalidades portadoras de valoraciones diferentes, que puede desembocar en una “tensión de territorialidades” (Porto Gonçalves, 2001).¹⁰⁹

La noción de territorio devino emblemática de los tiempos actuales, una suerte de “concepto social total”, clave para leer el posicionamiento de los diferentes actores en pugna y, aún más, el funcionamiento de la sociedad en general, en la actual fase de acumulación del capital. Así, en cuanto a las comunidades indígenas, el territorio comprende un conjunto de dimensiones que refieren al control del espacio y de los recursos naturales, a la afirmación de una determinada cultura e historicidad, a una determinada relación con la naturaleza. Pensado desde una perspectiva multidimensional, el territorio está en el origen –o en la configuración– de una determinada identidad y va instituyendo una “cuestión territorial-identitaria”,

con sus particularidades según las regiones y países, que “involucra marcos de confrontación, estrategias de dominación y resistencia, de soberanía y emancipación (Rojas Piérola, 2009: 157).

Para finalizar este apartado, quisiera mencionar algunos de los desafíos y cambios que la noción de autonomía planteará, en términos de luchas étnicas y de cambios teóricos-políticos. En ese sentido, uno de los grandes desafíos será el de pensar las transformaciones del Estado, en el marco de la incorporación/aceptación de la autonomía, sea como régimen político, sea que se incorpore bajo otras modalidades que implican reconocimientos secundarios (régimen autonómicos).¹¹⁰ Al compás de las luchas, el reclamo de un régimen de autonomía desembocó en el establecimiento, reconocido desde el Estado, de determinados regímenes de autonomía territorial. Así, existen al menos seis países latinoamericanos en los cuales las Constituciones nacionales reconocen algún régimen de autonomía indígena o multiétnica: en Panamá (1972), Nicaragua (1987), Colombia (1991), Venezuela (1999), Ecuador (1998) y Bolivia (2009). A esto hay que añadir las autonomías de hecho que se van produciendo en territorio mexicano (González, 2010: 36).¹¹¹

Las comunidades constituyen sin duda el instrumento o punto de partida para la construcción de las autonomías. Sin embargo, es necesario distinguir, tal como lo hacen López Bárcenas (2011: 87-91) y Díaz Polanco (2008: 251), entre autonomía comunitaria y autonomía regional. Las autonomías comunitarias surgieron como expresión concreta de la resistencia de los pueblos indios al colonialismo. En la dinámica de lucha, las comunidades buscaban ser reconocidas en sus derechos, convertir/convalidar a través del derecho lo que ya existía de hecho (reconocimiento de la tierra y el territorio, derechos a elegir sus autoridades, ejercicio de la justicia comunitaria, policía comunitaria, entre otros). Para ello existe toda una legislación internacional que reconoce dichos derechos; sin embargo, al ser reconocidos como “comunidades” y no como “pueblos”, estos eran subordinados finalmente al gobierno local, con lo cual dichos derechos tenían poca viabilidad. Por su parte, las autonomías regionales surgieron como una respuesta para superar los espacios comunitarios (López Bárcenas, 2011: 89) y su modelo fueron las autonomías regionales nicaragüenses y el régimen de autonomía español. De acuerdo a López Bárcenas, pese a que algunos buscaron contraponer autonomía comunitaria con autonomía regional, la acción de los propios

movimientos sociales dio cuenta de la viabilidad de su articulación (tal como lo ejemplifica el zapatismo, como se verá más adelante). Asimismo, junto con estas tendencias comunitarias y regionales, “están aquéllos que reclaman la fundación de los Estados nacionales con base en las culturas indígenas” (López Bárcenas, 2011: 90). Este proceso de refundación del Estado adoptó finalmente el nombre de Estado Plurinacional, concepto que inicialmente surge en Ecuador, hacia fines de los 80, y que va a constituir uno de los objetivos centrales en la Asamblea Constituyente, en el contexto del nuevo gobierno boliviano, con el ascenso de Evo Morales.

Para Díaz Polanco (1991 y 2008), la autonomía, en su sentido pleno, implica no solamente el reconocimiento de los derechos culturales, sino también el autogobierno de los pueblos indígenas, esto es, un régimen político jurídico que reconoce los derechos de los pueblos indígenas a elegir sus autoridades (autogobierno), controlar sus territorios (y sus recursos naturales), ejercer la justicia (justicia indígena), legislar su vida interna y administrar sus propios asuntos. En tanto nuevo paradigma político, coloca nuevos desafíos respecto de la transformación del Estado, pues debe romper con su lógica centralista (tratando de evitar el riesgo de la descentralización, una variable funcional al neoliberalismo de los años 90¹¹² sin suscribir al lenguaje del comunitarismo (que implicaría secesión, segregación, ensimismamiento), ni al lenguaje del nacionalismo (que implicaría alimentar los viejos odres del centralismo estatal). Implica pensar un nuevo concepto-desafío, abrir las puertas de la imaginación política hacia una “transformación pluralista del Estado” (Luis Tapia, 2007).¹¹³

Finalmente, entre los innumerables estudios que hay sobre el tema, resulta interesante retomar la distinción que propone Araceli Burquette (2010), quien sostiene que desde las luchas indígenas la autonomía ha sido asumida *grosso modo* de dos maneras. Por un lado, la autonomía *como fin*, la cual tiene varias expresiones (regionales, como en el caso de Nicaragua); o como parte constitutiva en la organización de un Estado plurinacional (el desafío boliviano). Por otro lado, la autonomía *como proceso* remite a la nueva gramática política de las luchas indígenas, a partir de la cual los pueblos y las organizaciones despliegan estrategias, proponiendo espacios de libertad, de control de los territorios, de autogobierno. “Ambas estrategias dan cuenta de la progresiva construcción de un campo teórico-político,

conceptual y programático, que ha hecho del derecho de autodeterminación, su eje inspirador” (Burguette, 2010: 65).

En suma, la autonomía se ha convertido en uno de los conceptos más invocados y debatidos actualmente para dar cuenta de los procesos de movilización indígena en la región latinoamericana, pero también hace referencia a un proyecto político indígena que plantea una reforma crucial del Estado nacional. En razón de ello, volveremos a abordar directamente el tema a la hora de plantear algunos de los debates hoy existentes. Sin embargo, antes de ello, hay que reconocer que los ejemplos hasta aquí vertidos no incluyen el Perú, todo lo cual nos plantea la necesidad de detenernos un instante más para indagar sobre las especificidades del caso.

Los dilemas de la especificidad peruana

No son pocos los autores que han escrito sobre la excepcionalidad del caso peruano en el actual contexto de emergencia y reinvenición de la indianidad; preguntándose por qué no existe en el Perú un movimiento indio, tal como podemos hallar en Bolivia y Ecuador. Teniendo en cuenta que los últimos datos de Cepal (2014) estiman que la población indígena es del 24%, la ausencia de una confederación indígena nacional claramente representativa pareciera aludir no sólo a una excepción, sino más bien a “un fracaso”.

Ciertamente, coincidiendo con Xavier Albo (2008: 171), resulta paradójico que el Perú, país pionero en elaborar una mirada sobre la potencialidad política de los indígenas, haya estado ausente en el proceso ascendente de luchas y de elaboración intelectual de la indianidad, que caracteriza el escenario latinoamericano desde 1970 en adelante. Basta recordar la obra de un precursor como Manuel González Prada, así como los interesantes debates llevados a cabo en la época de Mariátegui, para ponderar la importancia de esta tradición política.

Sin embargo, los factores que explican este proceso de “desindianización” son numerosos.¹¹⁴ Por un lado, luego de la muerte de Mariátegui, las posiciones indigenistas fueron condenadas por la III Internacional y el Partido Comunista, en pos de una estrategia más uniformemente clasista. En años posteriores, la apelación a la identidad campesina, la preeminencia de un lenguaje clasista en las dos centrales agrarias, la persistencia de

contenidos denigratorios asociados al término “indio”, la asociación de lo indio con lo rural y lo analfabeto; en fin, la ausencia de un (verdadero) indigenismo de Estado –al cual oponerse y cuestionar–, más allá del tardío populismo castrense vivido con Velasco Alvarado, iría confirmando el proceso de desindianización, a través de la lenta absorción de lo indígena en lo campesino. No olvidemos tampoco que, como fuera analizado por Degregori (1995) y De la Cadena (2004), lo incaico fue reapropiado tempranamente por la élite cuzqueña, en su estrategia de diferenciación con la élite costeña, hispanizante, por lo cual resultaba difícil que ésta fuera (re) apropiada por los campesinos de los Andes.

Asimismo, el proceso de “desindianización” está ligado también a la complejización de las categorías étnicas, visibles en la emergencia de nuevos grupos sociales entre los sectores subalternos (el cholo, el serrano, la plebe urbana).¹¹⁵ Algunos autores sostienen que tampoco hubo un grupo de intelectuales indígenas, que hablaran sus lenguas y elaboraran una visión crítica de la realidad, como sucedió con los kataristas en Bolivia (Montoya, 2006: 238). De La Cadena llega aún más lejos y afirma que “la mayoría de los intelectuales pensaba que los indios eran incapaces de crear su propio liderazgo. Líderes campesinos eran sólo aquéllos que habían superado el estado cultural de indianidad y se habían convertido en cholos” (De la Cadena, 2004: 329).¹¹⁶

El declive de esta corriente indigenista también está ligado al “efecto Sendero”, que tiró por la borda cualquier recuperación de la utopía andina.¹¹⁷ Ciertamente, todos los autores subrayan los efectos desastrosos que tuvo la guerra civil entre los 80 y 90, y particularmente la estrategia llevada a cabo por Sendero Luminoso respecto de los sectores campesinos, quienes resultaron ser las principales víctimas de la guerra sucia, la cual se cobró la vida de más setenta mil personas: tres cuartos del total, según Montoya, de origen quechua y aymara (2006: 239). Como consecuencia de ello, y a diferencia de Bolivia o el Ecuador, Perú no fue precisamente un contexto hospitalario para las ONG, misiones e incluso sindicatos, dado los niveles de represión y persecución tanto por parte del ejército peruano como por Sendero Luminoso (García y Lucero, 2006).

Asimismo, aunque el multiculturalismo no tuvo la misma presencia estatal que en Bolivia, supo encontrar una ilustración parcial bajo la gestión del presidente Alejandro Toledo (2001-2006), un “cholo” que reivindicaba la simbología incaica, y que al principio de su gestión buscó desarrollar

vínculos desde el aparato del Estado con las confederaciones indígenas (con la COPPIP, Conferencia de Pueblos Indígenas del Perú),¹¹⁸ aunque prontamente terminó excluyéndolas y haciendo una política antiindígena.

En una segunda línea de interpretación, que complementa y al mismo tiempo matiza la tesis de desindianización, la antropóloga Marisol de la Cadena (2004) da cuenta de la fuerza cultural del mestizaje pero, por sobre todo, coloca como una de sus hipótesis centrales la emergencia de una cultura indígena que excede la indianidad e incluye definiciones subordinadas de lo mestizo (2004: 332). Es decir que antes que encubrimiento de lo indio, lo que habría es una definición diferente de la "cultura indígena", que incluye o se autodefine como mestiza, librada de aquéllos elementos negativos o estigmatizantes de la indianidad que aluden a la pobreza, al analfabetismo, a la ruralidad (2004: 332-333). No por casualidad, el libro de De la Cadena se titula *Indígenas mestizos. Raza y cultura en el Cusco*.¹¹⁹

Finalmente, existe una tercera línea de lectura que se opone al "discurso teleológico" de algunos observadores que buscan incorporar a Perú al movimiento general de rescate de lo indio (García y Lucero, 2006). Además de considerar que, en términos históricos, las organizaciones amazónicas tienen una tradición más larga en el Perú que en muchos lugares del Ecuador o Bolivia, concluyen que en el Perú contemporáneo, tal como en otros países, la variedad de identidades y movimientos indígenas es grande.¹²⁰ Tampoco es posible ignorar que en las últimas décadas surgieron nuevas organizaciones, por fuera incluso de las dos grandes confederaciones campesinas; entre ellas, la Confederación Nacional de Comunidades Afectadas por la Minería (CONACAMI), la cual logró colocar en la agenda nacional la discusión acerca de la megaminería, al tiempo que fue realizando el pasaje de un lenguaje ambientalista, crítico del modelo de desarrollo, a la reafirmación de una identidad indígena y la defensa de los derechos culturales y territoriales. En esta línea de radicalización, en 2006 se creó la Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI), que aglutina organizaciones de Perú, Bolivia, Colombia, Chile y la Argentina. Sin embargo, hay que reconocer que este proceso de "indianización" de la CONACAMI es más discursivo que práctico, más asociado a sus dirigentes que a sus bases, ligado al "efecto boliviano", a raíz del contacto con diferentes organizaciones indígenas bolivianas, lo cual se potenciaría con el ascenso de Evo Morales a la presidencia.

Por otro lado, hay que incluir en el mapa organizacional peruano a la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSESP), la principal organización que aglutina las poblaciones amazónicas, la cual reivindica su identidad indígena, complejizando con ello no sólo la tradicional división binaria instalada en el Perú, entre la sierra y la costa, sino el aserto acerca de la ausencia de una elaboración de la "indianidad". En ambos casos, tanto el de CONACAMI como el de AIDSESP, importa resaltar que el protagonismo de estas organizaciones en los últimos años está ligado a las luchas y los conflictos entablados con las empresas transnacionales y el Estado, frente a la expansión de la frontera extractiva (megaminería, petróleo, megarrepresas, agronegocios). Así, pese a que AIDSESP tiene una escala regional, su presencia en la actual cartografía indígena de las luchas pone en cuestión la "ausencia" o la idea de un "fracaso" respecto del "retorno de lo indio" en Perú; o al menos, indica que esta afirmación debe ser relativizada.

En suma, en el Perú el campo de tensión que fue instalándose y discurriendo entre lo indígena, lo campesino y lo mestizo, entre lo rural y lo urbano, tomó senderos y ramificaciones propias, que lo fueron alejando del tipo de reivindicación indianista hoy dominante, tal como podemos hallarlo en el actual escenario latinoamericano, sin que ello signifique que haya una ausencia de movimientos y organizaciones sociales que reivindican una identidad indígena. Se trata de pueblos que bregan por la aplicación de los derechos colectivos, en especial, el convenio 169 de la OIT, que establece el derecho de consulta previa.

Hacia el paradigma multicultural en la Argentina

A las maestras les diría que cuando encuentren en un manual de 5º grado que los indios "vivan", que ese tiempo lo corrijan porque los indios "vivimos" en Formosa, en Chaco, en Salta, en la Patagonia. Hay miles de aborígenes en Argentina. Pero es muy poco lo que se conoce sobre las culturas aborígenes.

Aime Paine, *mapuce*, 1987.¹²¹

Por esas cuestiones paradójicas, la Argentina hizo su ingreso al paradigma de la multiculturalidad sin haber pasado casi por el paradigma del indigenismo integracionista. Así, gracias al aporte de organizaciones indígenas, organizaciones no gubernamentales y especialistas en el tema, la reforma de la Constitución de 1994 barrería definitivamente con el Art. 67, inciso 15, reemplazándolo por el Art. 75, inciso 17, que dice:

Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de las comunidades y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes y embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que le afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones.

La Argentina cuenta con una legislación acorde a los nuevos tiempos, que retoma la normativa internacional más avanzada sobre el tema. Por ejemplo, el convenio 169 de la OIT —una de las herramientas fundamentales en la defensa de la tierra y el territorio, que instituye la consulta previa, libre e informada—, recogido por el conjunto de las constituciones latinoamericanas, fue incorporado en 1994, aunque entró en vigencia en 2001. Asimismo, en 2007, la Argentina aceptó la Declaración de la ONU sobre los Derechos Universales de los Pueblos Indígenas.

De modo que, lejos de ser exclusivo de aquéllos países en los que existe una fuerte matriz comunitaria, el proceso de empoderamiento político y, a la vez, de nuevo arrinconamiento de las comunidades indígenas, abarca naciones como la Argentina, donde de manera persistente desde los años 70, pasando por los 90, hasta la actualidad, asistimos a un importante proceso de reconstrucción identitaria.¹²² Dicho proceso se ha venido acentuando, al calor de las luchas que diferentes comunidades y organizaciones indígenas vienen sosteniendo contra las distintas formas de extractivismo, especialmente contra la expansión de la frontera sojera y minera, el acaparamiento de tierras y la especulación inmobiliaria —

través de emprendimientos turísticos y residenciales— y contra la explotación de hidrocarburos convencionales y no convencionales. Además, en 2006, a demanda de las organizaciones y en un contexto de creciente conflictividad, se sancionó la Ley 26.160, que prohíbe los desalojos de las comunidades indígenas y ordena la realización de un relevamiento territorial. Por último, a nivel provincial existen legislaciones importantes respecto a los pueblos originarios, que recogen la normativa nacional e internacional. Algunas de ellas, como la nueva Constitución provincial del Neuquén, reformada en 2006, declaran “la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas, como ‘parte inescindible de la identidad e idiosincrasia provincial’”.

Sin embargo, este ordenamiento jurídico que se despliega en diferentes niveles (provincial y nacional, siguiendo una normativa internacional) contrasta con la realidad. Para tener una idea de esto, nada mejor que recurrir al informe final del relator sobre los pueblos indígenas de la ONU, James Anaya, quien visitó la Argentina en 2011 para recoger testimonios y denuncias de las comunidades. El informe da cuenta de un cuadro muy preocupante en el que se destacan el impacto ambiental, el impacto cultural, la fragmentación del tejido social, la falta de consulta previa (convenio 169 de la OIT), los desalojos violentos, las situaciones de criminalización y represión, entre otros. Este informe demuestra que no sólo no se aplica la legislación vigente, sino que además, pese a que existe una normativa “de urgencia” como la Ley 26.160 antes citada, son muy pocas las provincias que iniciaron el relevamiento de tierras, al tiempo que continúan los desalojos violentos (Formosa, Neuquén, Salta, Jujuy, entre otras provincias). Tampoco hay que olvidar que la gran crisis de 2002 produjo una inflexión importante en la relación Estado-indígenas, en la medida en que volvió a encapsular la cuestión indígena en programas asistenciales a la pobreza (Lenton y Lorenzetti, 2005). Esta definición como “sujetos vulnerables”, como pobres, tiende a naturalizar la problemática y a desdibujar los reclamos de los pueblos indígenas como sujeto político.

Por otro lado, son años en los cuales se asiste a la emergencia de reclamos identitarios de parte de colectivos a los que se daba por extintos, como la Comunidad Selknam (Onas) en Tierra del Fuego; los Huarpes en San Juan y Mendoza y los rankulches (Gordillo y Hirsch, 2009: 31), así como

de colectivos indígenas en ámbitos exclusivamente urbanos (Tamagno). La emergencia de estos reclamos ha generado debates sobre la cuestión de la “autenticidad”; resaltando la importancia de marcadores como la lengua o incluso la “ruralidad”, que se sustenta en una visión esencialista y no constructivista o dinámica de la etnicidad. A este debate sobre la “autenticidad” se suma el otro referido al origen “chileno” de los pueblos mapuches; una acusación recurrente por parte de las élites económicas y los sectores políticos conservadores a uno de los pueblos más activos y movilizados del país, sobre todo en la provincia del Neuquén (Impemba, 2013).

Por otra parte, al comienzo de este capítulo se hizo referencia al Museo de Ciencias Naturales de La Plata, inextricablemente ligado a la llamada Conquista del Desierto y al positivismo racialista, donde durante más de un siglo se exhibieron restos de indígenas. En 1991 se iniciaron reclamos por parte de los descendientes para recuperar los del cacique Inacayal, a fin de que éstos fueran trasladados del museo a su comunidad de origen, en Teca, provincia del Chubut. Finalmente, esta primera restitución se concretó en 1994, luego de sancionada la ley respectiva (1991).¹²³ Con ello, como cuenta Liliana Tamagno, profesora de Antropología en la UNLP,¹²⁴ se iniciaba un camino sin retorno. En 2001, la restitución del cacique Ranculche Panquitrutz Guor –conocido también como Mariano Rosas–, contó con un mayor despliegue institucional y presencia de público (Tamagno, 2009: 108). Ese mismo año, se sancionó la Ley Nacional 25.517, que define y regula una política de restitución de restos. En uno de sus artículos, la norma establece que “los restos mortales de aborígenes, cualesquiera fuese su característica étnica, que formen parte de museos y/o colecciones públicas y privadas, deberán ser puestos a disposición de los pueblos indígenas y/o comunidades de pertenencia que lo reclamen”. La norma fue reglamentada en 2010, y estableció que sea el INAI el encargado de coordinar y cumplimentar las restituciones.

Al respecto, debe subrayarse la enorme labor del Colectivo Guías, Grupo Universitario de Investigación en Antropología Social, que se conforma en 2006, con el objetivo de “atender las demandas realizadas de los pueblos originarios a la Facultad de Ciencias Naturales y el Museo de la Universidad Nacional de La Plata de no exhibición y restitución a sus comunidades de todas las colecciones humanas que forman parte de este museo”. Dicho colectivo ha impulsado, desde 2006 en adelante, cuatro restituciones (entrevista a F. Miguel Pepe, 2014).

Por otro lado, aunque hay invocaciones al Estado plurinacional y la autonomía, el paradigma dominante es el multiculturalismo, en el marco de un gobierno nacional que ha interpelado a las comunidades y organizaciones indígenas desde la matriz nacional-popular. En otros textos he analizado el modo en el que el kirchnerismo actualiza la narrativa populista y cuáles son sus diferentes fases (Svampa, 2011). En una línea similar discurren los análisis de Briones (2014), quien aborda de modo específico cómo ha operado la interpelación nacional-popular sobre las organizaciones indígenas: “Como síntesis de esta relectura, explica el presidente del INAI, Daniel Fernández, que, con las administraciones de los Kirchner, el país retomó el perdido ‘rumbo nacional y latinoamericano’, lo cual implica reconocer que somos ‘una Nación cohesionada en su raíz mestiza y en la pluriculturalidad, junto a un Pueblo multiétnico sujeto histórico de la soberanía’” (Briones, 2014).

En consecuencia, como sucedió en otros ámbitos (organizaciones de derechos humanos, organizaciones de desocupados, sectores culturales, además de los sindicatos), la narrativa populista reconfiguró el espacio político, operando una fuerte fragmentación en el campo militante entre aquéllos que apoyan el gobierno y aquéllos que no lo hacen. Si bien existe un conjunto de elementos que están en la base de la reactivación de una histórica adhesión indígena al peronismo, son varios los dirigentes que reconocen que los gobiernos kirchneristas “abrieron espacios de diálogo entre el Estado y los indígenas sin precedentes” (Briones, 2014),¹²⁵ aunque, por supuesto, existen numerosas organizaciones que mantienen una posición independiente y crítica.¹²⁶ Sin embargo, esta suerte de articulación entre matriz populista y matriz indígena-comunitaria es síntoma de una debilidad más que de una fortaleza, en la medida en que ha estado lejos de traducirse en una política indigenista integral que contemple tanto el derecho sobre tierras y territorios frente al avance de la frontera extractiva, así como una política de reparación frente al genocidio originario.

Como sostienen Delrio, Lenton *et al.* (2010):

El actual gobierno argentino, que ha avanzado en la visibilización y reivindicación de la memoria de las víctimas de la última dictadura, no ha producido un reconocimiento similar para el genocidio y los crímenes de lesa humanidad contra los pueblos indí-

genas. En el caso concreto del proceso iniciado por los hechos de Napalpí de 1924, el Estado niega el reconocimiento de los Qom o tobas como grupo étnico específico y sostiene la posibilidad de que, en este caso, sí prescriba un crimen de lesa humanidad. Al mismo tiempo, y paralelamente, promueve planes educativos que tienen como objetivo explícito fomentar la interculturalidad, la educación bilingüe y la tolerancia. En similar situación se encuentra el caso de Rincón Bomba ocurrido en Formosa en 1947.

Por último, aun en un contexto de hondo dramatismo y escasa visibilidad, los pueblos originarios han contribuido a colocar la cuestión del territorio y la problemática territorial y socioambiental en la agenda pública. Entre el largo conflicto en el yacimiento de Loma de la Lata (Neuquén) —que estalló a mediados de los 90— y los conflictos desatados en los últimos años a causa de la explotación de los hidrocarburos convencionales y no convencionales, pasando por la persistente persecución de los Qom de la Comunidad Primavera (Formosa), varios han sido los hilos conductores y los elementos comunes a estos conflictos ecoterritoriales: discriminación étnica, racismo ambiental, no reconocimiento de los derechos indígenas sobre el territorio, ausencia de consulta previa según establece el convenio 169 de la OIT, desalojos violentos, criminalización sostenida en base a figuras penales como “usurpación”; en fin, asesinatos y muertes dudosas en las zonas de frontera agropecuaria (Chaco, Tucumán, Formosa, Salta, Santiago del Estero).

En suma, el peso del genocidio originario, las gravosas deudas que el Estado argentino acumula para con los indígenas y, muy especialmente, la expansión de la frontera extractiva en el marco del actual modelo de acumulación vuelven a plantear el interrogante acerca de cuál es el lugar que los pueblos originarios tienen hoy en la nación argentina. Ciertamente, una pregunta inquietante que coincide con el retorno de la memoria larga, ya que nuevamente los pueblos originarios aparecen instalados en territorios valorizados por el capital: se trate de megaminería, agronegocios, hidrocarburos convencionales y no convencionales, represas o megaemprendimientos turísticos y residenciales, éstos vuelven a convertirse en una suerte de piedra en el camino del “desarrollo”.

En las últimas décadas asistimos a un ascenso de los pueblos indígenas y a una apertura de las oportunidades políticas, visibles entre otros factores, en el cruce de la agenda internacional (la discusión en la ONU, en el marco del proceso de descolonización acerca de los derechos colectivos de los pueblos originarios que derivó en el convenio 169 de la OIT y posteriormente en la Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas), con las agendas regionales y nacionales (crisis del Estado modernizador desarrollista, el fracaso de la integración en una identidad mestizo-campesina, la presencia cada vez más masiva de indígenas en las ciudades) y cuestiones de índole político-ideológica (la crisis del marxismo y la revaloración de una construcción identitaria anclada en la cultura).

En un campo de tensión entre el multiculturalismo y la autonomía, dos paradigmas en pugna, se irá consolidando aquéllo que algunos han denominado “ciudadanía étnica”, primero anclada en la demanda de los derechos culturales, a la que luego sucede —o se superpone, según los casos— la demanda de autodeterminación y gobierno en los territorios indígenas. Como en otras latitudes, el proceso mismo de movilización invoca diferentes modos de entender la identidad: desde el primordialismo, que afirma la existencia de una identidad previa a la conquista española y a la constitución del Estado nacional, hasta aquéllos que entienden la identidad como un constructo cultural, una reactualización identitaria positiva que resignifica el pasado colonial —no sólo en contextos rurales sino también urbanos—; en ambos casos, la apelación a la etnicidad deviene el resultante de fuerzas históricas, por lo cual ésta sería tanto estructural como cultural (J. y J. Comaroff, citado en Bartolomé, 2006).¹²⁷ Asimismo, la apelación a una ciudadanía étnica deviene una herramienta política ineludible en la dinámica de empoderamiento de los pueblos indios, sobre todo en el proceso de defensa de la tierra y el territorio, en un contexto de expansión de la frontera extractiva.

A través de la reapropiación positiva de determinados conceptos, en un contexto de lucha, los pueblos indígenas apuntan a invertir el sentido común hegemónico (la estigmatización de lo indio), a trastocar o modificar los marcos de dominación colonial (el Estado monocultural), para reformularlos en

un nuevo lenguaje desde el cual el indio sea pensable como sujeto y actor político, a partir del ejercicio de los derechos colectivos y de la demanda de autonomía. Como afirma H. Díaz Polanco (2008), quien dice autonomía para hablar de los procesos de lucha indígena está aludiendo tanto al reconocimiento de los derechos colectivos (culturales y territoriales) como a la autodeterminación, concepto cuyo contenido es decididamente político. Por otro lado, al calor de las luchas por el reconocimiento y el control de los territorios, de la demanda de autonomía, al contacto con otros sujetos colectivos insurgentes, urbanos y rurales, culturales y sociales, de jóvenes y de mujeres, fueron surgiendo nuevos marcos de la acción colectiva; una nueva narrativa contestataria que en América Latina se constituye en el cruce entre discurso indígena y lenguaje ambientalista, y en la cual confluyen diferentes conceptos-horizonte: “derechos de la naturaleza”, “bienes comunes”, “justicia ambiental”, “soberanía alimentaria”, “Buen Vivir” o “Vivir Bien”.

En suma, los desafíos son tan enormes como las paradojas. Por un lado, la expansión de frontera de los derechos colectivos es simultánea a la expansión de las fronteras del capital —en su nueva fase de acumulación, ligada al extractivismo y la desposesión—. Por otro lado, una vez cuestionado el Consenso de Washington y reconocidos los límites y las distorsiones de la retórica multicultural, aun en el marco de nuevos gobiernos, considerados progresistas o de izquierda, la narrativa indianista entrará en fuerte tensión y colisión con la narrativa nacional-estatal, vinculada a la tradición populista latinoamericana.

Notas

¹ En 2012 se realizó un nuevo censo en Bolivia que arrojó otros datos sobre la población de origen indígena, a saber, que tan sólo un 40% de la población mayor de 15 años se consideraba perteneciente a Pueblos Originarios Campesinos Indígenas. Sobre el tema, puede verse el capítulo que le dedican Vincent Nicolas y Pablo Quisbert (2014). Para una perspectiva histórica del tema, véase Lavaud y Lestige (2007), ya citados.

² Retomamos de Dubar el concepto de “identificación”, como “resultante de actos de atribución identitaria por parte de instituciones o agentes de interacción con el individuo, por una parte, y de actos de pertenencia que expresan una identidad para sí por otra”. Citado en Lavaud y Lestige, 2007: 22.

³ En 2006, “Toledo contabilizaba 671 pueblos indígenas reconocidos directa o implícitamente por los Estados en los instrumentos de política pública, 29 de los cuales corres-

pondían a países no hispanos del Caribe (Belice, 3 pueblos indígenas; Guyana Francesa, 6; Guyana, 9; y Surinam, 11) y los 642 restantes se ubicaban en países de América Latina propiamente dicha” (Toledo, 2006, citado en Cepal, 2007). En 2012, como hemos dicho, éstos se elevaban a 826 pueblos. “El panorama regional es altamente heterogéneo: en un extremo se ubica el Brasil, con 305 pueblos indígenas, y en el otro se encuentran El Salvador, con 3 pueblos, y el Uruguay, con 2” (Cepal, 2014: 103).

⁴ La Amazonía, con el 11% de la población peruana, cuenta con numerosos pueblos, muchos de ellos sin contacto con la cultura occidental. Históricamente, el sentimiento de superioridad social y cultural hacia los amazónicos no sólo ha sido compartido por las élites y clases medias urbanas —sobre todo limeñas—, sino incluso por los pueblos campesinos-indígenas de las zonas andinas.

⁵ Como sostiene Bonfil Batalla, “negro” e “indio” son las dos categorías que designan al colonizado en América, por su estatuto inferior (de razas “inferiores”). Sin embargo, los negros o afroamericanos fueron invisibilizados durante mucho tiempo en América Latina, a lo que se agrega que su lugar en la estructura de la alteridad era diferente al del indio. Mientras que los negros eran conocidos, el indígena aparecía como un “enigma” (Wade, 2006), muchas veces impenetrable, como dejarán constancia sobre todo las meticulosas descripciones psicologicistas del positivismo historiográfico latinoamericano. Por otro lado, ser indio, en la época colonial, dependía de la localización en una comunidad indígena. Al abandonar la comunidad, el indígena iniciaba un camino hacia lo mestizo. La frontera entre ser y no ser indio devenía así, pues, de índole cultural, en función de la división entre rural/urbano, tradicional/moderno. Mientras las fronteras entre indio y mestizo reenviaban a estas dicotomías propias de la modernidad, lo negro remitía siempre a rasgos fenotípicos (Bonfil Batalla, 1972).

⁶ Lo mismo sucedía respecto de la mujer, algo que denunciará el movimiento feminista, pues sus reclamos no se instalaban en el campo de la racionalidad y la política, sino en el de la irracionalidad o en el ámbito privado.

⁷ Saavedra sería posteriormente presidente de Bolivia entre 1921 y 1925.

⁸ “En 1899 el venezolano César Zumeta publicó un librito titulado *El continente enfermo*; en el mismo año el ensayista argentino Agustín Álvarez escribió su *Manual de patología política*; unos pocos años después, en 1905, otro argentino, Manuel Ugarte publicó *Enfermedades sociales*; mientras en 1909 el boliviano Alcides Arguedas dio a luz su conocido ensayo *Pueblo enfermo*. Naturalmente estos autores no compartían las mismas ideas respecto de la realidad hispanoamericana, pero la similitud de su terminología —y, por extensión, de su marco de referencia ideológica— es notable. Todos estaban de acuerdo en que el continente —o el país— sufría de graves enfermedades y muchos estaban convencidos de que el virus que había producido el mal era, en una palabra, la raza” (pp. 182-183). M. Stabb, 1968.

⁹ La imagen sarmientina de Civilización o Barbarie, lanzada por Sarmiento en el *Facundo* (1845), que conocerá luego una suerte de reproducción ampliada en *Conflictos y armonías de las razas en América* (1884), ya en clave netamente racialista/positivista, constituye una de las principales fuentes de inspiración. Véase Svampa 1994 y 1998.

¹⁰ No son los únicos; Francisco García Calderón en Perú y José Ingenieros en la Argentina compartieron estos diagnósticos y, en algunos casos, los amplificaron. Para el tema véase Ansaldi y Funes, 2006; Piñeiro Iñiguez, 2006; y Oscar Terán, 1983, entre otros.

¹¹ Bunge, s/d: 126.

¹² Arguedas: 70.

¹³ En rigor, la obra de Bunge influyó notoriamente en la escritura de Arguedas, quien tuvo un periplo por demás oscilante, atravesado por una relación de ambivalencia respecto de lo indígena. Véase Piñeiro Iñigo (2006) y Stefanoni (2010).

¹⁴ La opción militar se desplegó a través de la campaña del Desierto en la Patagonia Norte, a partir de 1879, que aplastó la resistencia de los indios ranqueles y mapuches (La Pampa, Río Negro y Neuquén) y la campaña al Chaco (1884), que derrotó a los indios tobos y mocovíes del Chaco austral y oriental, y aseguró el control de los márgenes del río Bermejo. A esto se sumó la represión de rebeliones indígenas en la Puna y el efecto devastador que la expansión de estancias ovejeras tuvieron sobre los selknam y yamanas en Tierra del Fuego. Véase Gordillo y Hirsch, 2010; y Tamagno; 2009.

¹⁵ Para el tema de la relación entre desierto e imaginario nacional, véase Rodríguez, 2011.

¹⁶ Ver <https://agassaganup.wordpress.com/2013/10/11/la-gente-letrada-fue-beneficiaria-de-quedarse-con-mano-de-obra-gratis>.

¹⁷ El Estado argentino, de la mano del Ejército, inauguraba así el siniestro método de la "apropiación": separados violentamente de sus familias, mujeres y niños eran entregados a familias blancas donde terminaban trabajando de por vida como personal doméstico. Aunque no hay continuidades lineales, esto nos lleva a reflexionar sobre la actualización de ciertas metodologías siniestras de exterminio (la apropiación, en clave de memoria larga), aplicadas primero sobre los indígenas y, un siglo después, sobre los hijos de desaparecidos durante la última dictadura militar en la Argentina (1976-1983).

¹⁸ Entre los autores que hemos utilizado para esta parte destacamos los textos de los antropólogos Claudia Briones, Morita Carrasco, Gastón Gordillo, Diana Lenton, Silvana Hirsch, Mónica Quijada, Rita Segato, Carlos Martínez Sarasola, Walter Delrío y Liliana Tamagno, entre otros.

¹⁹ Como dice uno de los fundadores del Colectivo Guías: "El Museo de La Plata cumplió un rol fundamental al legitimar el genocidio de los Pueblos Originarios, el auto-denominado 'Proceso de Organización Nacional', eufemísticamente llamada 'Campaña al Desierto'". Su fundador, Francisco Pascasio Moreno, recorrió los territorios de los pueblos originarios de la Patagonia recabando para el Estado información de interés militar y apropiándose de los restos humanos de las comunidades originarias de los lugares por los que pasó. Bajo su dirección, el museo platense llegó a contar con más de 10.000 restos óseos. Muchos de estos restos humanos eran enviados a la institución por conocidos y allegados de Moreno, como Estanislao Zéballos y Ramón Lista, que los obtenían en sus expediciones militares en los territorios de la Patagonia y del Gran Chaco, 'el Desierto verde'. También el propio Museo organizaba estas expediciones científicas en las cuales, al frente de 'científicos' europeos como Spegazzini y Lehmann Nitsche, entre otros, se hacían grandes colectas de cráneos y de otros restos humanos, en numerosos casos, de personas a quienes conocían vivas y que luego de ser asesinados a manos de la policía, el ejército o de los mis-

mos expedicionarios, pasaban a formar parte de las colecciones del museo. En nuestro trabajo con este material de las colecciones hemos encontrado evidencia de la causa de muerte de estas personas, en su mayoría víctimas de la violencia ejercida con las armas, ya sean machetes, sables, pistolas o fusiles". (Colectivo Guías, 2012). Incluso sucedía que algunos de estos indígenas trabajaron como peones de limpieza en el mismo museo, y cuando morían, sus cuerpos eran enviados a la Facultad de Medicina para que les sacasen el cerebro, el pelo, los huesos y luego los restos volvían al museo, como piezas de exhibición. "En el Museo, los prisioneros de guerra se transformaban en prisioneros de la ciencia" (*op. cit.*). La campaña de restitución de los restos de indígenas a sus comunidades de origen arrancó en 1998, con la restitución del cacique Inakayal, pero el museo siguió exhibiendo restos humanos hasta 2006, cuando se ordena que éstos sean retirados.

²⁰ "El que tiene la cámara tiene el poder y cuando uno obtura el diafragma está ejerciendo un poder sobre la otra persona", afirma la historiadora Mariana Giordano, quien publicará un libro en el cual estudia las fotografías tomadas a los pueblos indígenas en la Argentina, diseminadas en diferentes museos y casas de estudios de nuestro país y Europa.

²¹ De hecho, recordemos que Bolivia pierde la salida al mar, mientras que Perú se verá privada del Sur, una parte de la provincia de Arica.

²² La tesis culturalista sería desarrollada en Alemania; contrapuesta a la noción francesa de civilización, más asociada a la idea de progreso material y el proceso de suavización de las costumbres (véase Elías, 1989).

²³ Retomamos la minuciosa reconstrucción que de este debate realizó F. Martínez, 2010. Martínez destaca además que luego de analizar y conocer in situ los modelos alemán y francés, la misión boliviana concluyó que la educación integral era aquella que proponía Suecia, a través de la gimnasia, a la cual se propuso importar para regenerar al indio física y mentalmente.

²⁴ Tamayo califica al cholo de ocioso: "un logrero, un arribista, del cual debiéramos cuidarnos". Llega incluso a hablar de "un parasitismo de clase". Por otro lado, el contraste entre indio y cholo era visible también en su relación con el Estado: contrariamente al cholo, siempre utilitario o instrumental; el aymara analfabeto, hacía todo por el Estado sin recibir nada a cambio (Martínez, 2010: 261). El cholo aparece encarnando de todos los males de la educación, antes que sus logros (Sanjinés, 2005: 55). Por añadidura, mientras el indio requeriría una pedagogía del amor y de la paciencia, el cholo exigiría toda una pedagogía de la disciplina.

²⁵ Véase la referencia más adelante.

²⁶ En el Perú, este primer indigenismo tuvo un cierto correlato político en las primeras décadas del siglo XX, cuando debido tanto las movilizaciones indígenas como al discurso indigenista —se verá más adelante el indigenismo social— la dictadura de Leguía (1919-1930) sancionó una serie de medidas políticas que apuntaron al "problema indígena": se reconoció la existencia de comunidades indígenas; se crearon una serie de instituciones, como la Sección de Asuntos Indígenas, el Patronato de la Raza Indígena; se estableció incluso el Día del Indio, el Día de Cuzco. El propio presidente Leguía se hizo llamar Apu Capac, que quiere decir *Apus*, que es como llaman los campesinos indígenas a los dioses tutelares encarnados en las espíritus de las montañas nevadas (Pajuelo, 2007: 98).

²⁷ La voluntad explícita por fabricar este mito fundador —entremezclado con un cinismo por momentos sorprendente en sus referencias al gaucho— aparece cristalizada en la figura del gaucho “cantor”. A diferencia del indígena que “es incapaz de toda civilización”, el gaucho es el verdadero héroe y civilizador de la Pampa (Lugones, 1980: 36). Pero la figura que se rescata, más que gaucho de tumulto, de monotonías y rebeliones, es un gaucho que ya no existe, suerte de solitario cantor que derrotado se hunde y se pierde anónimamente en el paisaje de la Pampa. He abordado el tema en Svampa, 1994.

²⁸ *Eurindia* influyó más en el mundo del arte que en el mundo de las ideas.

²⁹ Como otros intelectuales de la época, Prada critica a los mestizos, a los cholos, aquéllos que renuncian a su propia clase y se vuelven parte de la estructura de poder. En su opinión, éstos suelen convertirse en los más déspotas, crueles y salvajes con respecto a su propia raza. El verdadero tirano de la masa, el que se va a dirigir a los indios para esquilmarlos, es el descastado, comprendiéndose en esa palabra tanto al cholo de la sierra como al mestizo, el mulato y el zambo de la costa. O sea que no escapa a las generales de la ley. Sin embargo, también advierte sobre la realidad del mestizaje, cuando habla sobre “la promiscuidad de razas y colores”, a tal punto que nadie merecería el calificativo de blanco puro, “aunque lleve ojos azules y rubio el cabello”.

³⁰ Prada, 1989, 220-221. Esta idea del protagonismo indígena como clave de la solución aparece también en otro reconocido intelectual, Luis Valcárcel, de origen cuzqueño, ya citado. En su influyente texto *La tempestad de Los Andes*, de 1927, Valcárcel establece la asociación entre andinismo y agrarismo, y la purificación por el trabajo de la tierra. En esta variante telúrica, “el indio es la raza fuerte, rejuvenecida por el contacto con la tierra, que reclama su derecho de acción”. El indigenismo o incaísmo de Valcárcel se insertaba en la puja política regional que Cuzco mantenía con la hispanizante y centralizadora ciudad de Lima. En esa línea se proponía el renacimiento espiritual de la raza inca, considerada como una raza de agricultores, por lo cual antes que reformados por la vía de la educación debían ser mantenidos y recuperados en su entorno natural. Así, a diferencia de González Prada y luego del propio Mariátegui, Valcárcel propone la pureza racial como ideal nacional, al tiempo que postula la necesidad de un gran líder, un mesías que vendría a guiar la acción emancipatoria de los indígenas: “La dictadura indígena necesita su Lenin” (citado en Osmar Gonzales, 2010: 445). La conciencia vendría de afuera, del líder, concebido asimismo como el mesías, el salvador.

³¹ Personaje de leyenda, al que Mariátegui calificaría como “Don Quijote de la política y la literatura latinoamericana” (Melgar Bao, 2012), Marof fue autor de múltiples publicaciones y libelos, de intercambios epistolares con autores como el propio Mariátegui, de reseñas tan dispares que incluían desde Sandino a González Tuñón, de Deodoro Roca hasta Miguel Ángel Asturias. Sus obras más destacadas sobre la cuestión indígena son *La justicia del inca*, publicada en 1926 en Bélgica y *La tragedia del Altiplano*, escrita en Europa y publicado por la editorial Claridad en Buenos Aires en 1936.

³² Antes de ello, tal como señala Melgar Bao: “El Partido Socialista de Bolivia hizo suya una demanda de Marof que tiene una clara connotación antiimperialista. Veamos lo que propuso: ‘Nuestro partido tiene un lema que condensa todo su programa por el instante: *Tierras al pueblo, minas al Estado*. La fuerza vital de la nación reside en las minas. En la cuestión minera, o sea la nacionalización, es preciso ser más explícito. Siendo el subsue-

lo del Estado, en virtud de una ley constitucional, conviene que el Estado explote en su beneficio todas las minas existentes”. Vemos, sin embargo, que la cita habla de “pueblo” y no de “indio” (Melgar Bao, 2012).

³³ He accedido a una antología del texto en el siguiente sitio: www.ensayistas.org/antologia/XXA/marof/divisiones.htm [última consulta: 15/10/2015].

³⁴ Asimismo, lejos de las críticas moralizantes de Tamayo o incluso del racialismo de Arguedas, no arroja por la borda a los mestizos —a quienes no considera clase dominante, aunque éstos pueden servir de “brazo” o instrumento de la clase dirigente.

³⁵ En estas revistas publicaría a casi todos los escritores enrolados en la literatura indigenista, no sólo a los escritores peruanos, sino también a los ecuatorianos y mexicanos. Casi la mitad de los escritos de Mariátegui están vinculados con la crítica literaria. Asimismo, aunque poco viajó por el interior del Perú, debido a problemas de salud, Mariátegui abrió el espacio a una gran cantidad de escritores y ensayistas de las provincias que promovían la cuestión indígena, más allá de que estuviera de acuerdo o no con las posiciones allí vertidas. La obra completa de Mariátegui se encuentra publicada por Amauta, Lima.

³⁶ Mariátegui expresaba una apertura intelectual propia de esa visión omnívora de la cultura latinoamericana (la antropofagia), capaz de generar espacios de afinidad con la cultura europea —a la cual había conocido de cerca gracias a su viaje por Francia y, sobre todo, Italia— y espacios de debate, de militancia y producción, pensados desde una clave nacional y revolucionaria, a partir del análisis de la sociedad peruana efectivamente existente. Como podría haber dicho Martí, Mariátegui fue a la vez hijo de su pueblo y de su época.

³⁷ Como escribirá en un artículo de 1925, “la reivindicación del vanguardismo es la reivindicación del indio”. “Nacionalismo y vanguardismo en la ideología política”, 2010: 187.

³⁸ “No podemos, sin embargo, confundir esto con un simple encuentro entre indigenismo político con literatura indigenista. Por una parte, porque Mariátegui produjo una reformulación de indigenismo, y por otro, porque de esa aleación surgió un resultado mayor: el proyecto estético político que se construyó desde Amauta” (Beigel, 2004: 77-78).

³⁹ Más adelante nos referimos a los congresos indigenales, en el marco del indigenismo integracionista.

⁴⁰ Vale aclarar que Mariátegui utilizaría en reiteradas oportunidades el concepto de raza, en un sentido diverso al dado por los positivistas. En un interesante artículo sobre “Raza, etnia y nación en Mariátegui”, Aníbal Quijano sostiene que, como es sabido, Mariátegui recusó la categoría de etnia para debatir el problema indígena en América Latina. Probablemente esto tenía que ver con su asociación con el colonialismo, ya que en la época el término era utilizado para marcar desigualdades en términos de inferioridad/superioridad. En cambio, no hizo reparos para utilizar el concepto de raza, que en algunos medios europeos admitía una vecindad con la idea más general de civilización. Además, el término raza todavía no había sido retomado como bandera ideológica por el nazismo (Quijano, 2014: 770-771).

⁴¹ La línea enunciada por Flores Galindo, que subraya la existencia de un socialismo práctico en las comunidades agrarias, ha sido indagada recientemente por Miguel Mazzeo, 2013.

⁴² Flores Galindo: 50. Otra cuestión importante, que muestra el costado vitalista de Mariátegui, es el rol que adjudica al mito en el marco de un proceso revolucionario. El mito es la utopía, lo que mueve al hombre a la historia. Sin ningún mito, la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico: "Los pueblos capaces de victoria fueron los pueblos capaces de un mito multitudinario" (2010: 182). Retomando a Sorel, a quien cita innumerables veces, Mariátegui afirma que "El proletariado tiene un mito: la revolución social" (2010: 184).

⁴³ Gran parte de los autores peruanos rescatan la polémica de Mariátegui con el aprismo, a través de Luis A. Sánchez, y la polémica con el Komitern. Aníbal Quijano añade una tercera (que, en rigor, desde su perspectiva sería la primera), la polémica con los ideólogos del orden oligárquico imperialista, 2014: 395.

⁴⁴ De hecho, hay que aclarar que además de debate, había diálogo, pues Mariátegui participó de la Universidad Popular M. González Prada y apoyó a Haya de la Torre, fundador del APRA, con quien rompería políticamente poco antes de su muerte.

⁴⁵ La posterior acusación de populista contra Mariátegui, en 1942, que saldría de las usinas del Partido Comunista cubano, tampoco ayudaría a comprender la cuestión del indígena y su relación con la cuestión nacional. Aricó desarrolla largamente el tema (1978). Sobre esto volveré en el capítulo IV, sobre populismo.

⁴⁶ Éste es el contexto en el cual se produciría el acercamiento entre Mariátegui y la Internacional Comunista. Según Flores Galindo, aunque Mariátegui, en su permanencia en Europa, asistió a la fundación del Partido Comunista de Italia y estableció amistad con muchos intelectuales comunistas, como Barbusse y el grupo *Clarté* en Francia, nunca llegó a establecer vinculación alguna con la Internacional. Por otro lado, el Perú quedó al margen del movimiento de fundación de los diferentes partidos comunistas en América Latina.

⁴⁷ Nota de los editores del texto. Citado en la versión compilada por Alimonda, Mariátegui 2010.

⁴⁸ Por último, no era ajena a esta polémica la cuestión del "nombre". Un año antes, Mariátegui y sus amigos habían fundado el Partido Socialista del Perú. La III Internacional asimilaba el sustantivo "socialista" con el epíteto de socialdemocracia reformista e incluso de "traición" y exigía cambiar el nombre del Partido Socialista por el de Comunista.

⁴⁹ Volveré sobre el tema en el capítulo sobre populismo.

⁵⁰ Mariátegui, 1972b: 67.

⁵¹ Disponible en <http://memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1940PCM.html>.

⁵² Además de otros antropólogos y arqueólogos, tales como Moisés Sáenz, Gastón Aguirre Beltrán y Alfonso Caso.

⁵³ Vasconcelos estuvo a cargo de diferentes responsabilidades gubernamentales, sobre todo en el área de educación, desde la rectoría de la UNAM pasando por la Secretaría de Educación Pública, entre 1921 y 1924. Vasconcelos inspiró también el famoso lema inscripto en el edificio principal de la universidad: "Por mi raza hablará el espíritu".

⁵⁴ Nos referimos al libro del uruguayo José Enrique Rodó, autor de *Ariel* (1900), donde invertía la celebre metáfora shakesperiana, que había identificado Calibán (la barbarie) con América; criticaba asimismo a los Estados Unidos por su materialismo; e identificaba a América Latina con un legado o tarea espiritualista (y elitista), muy asociada a los jóvenes.

⁵⁵ Véase la versión completa de *Forjando Patria*, en pdf, en <https://archive.org/details/forjandopatriapr00gamiuoft>.

⁵⁶ "Desconocemos al indio; no sabemos cómo piensa". Esta realidad hace que la antropología sea la disciplina mejor plantada que permite acceder empíricamente al conocimiento del indígena, de sus verdaderas aspiraciones; despojada además de los prejuicios de raza; la antropología podrá forjarse "—temporalmente— un alma indígena" (ibídem: 40).

⁵⁷ En esa misma línea, Moisés Sáenz, otro de los representantes de esta corriente, sintetiza dicho pensamiento a través de la consigna "civilizar es uniformizar", mientras que Gonzalo Aguirre Beltrán explicitará que "El fin del indigenismo mexicano no es el indígena, sino el mexicano" (citado en Korsbaek, L., y Sánamo Rentería, M. Á. (2007: 13). Por otro lado, distintos autores señalan las diferentes fases o etapas del indigenismo (que no trataremos aquí). Para el tema, véase Fernández Fernández (2006) y H. Díaz Polanco (2003).

⁵⁸ Como sostiene Kouri, la idea de unificar la lengua a través de la castellanización no sólo iba en contra de los postulados de Boas, que era un gran defensor de la diversidad lingüística, sino también de otros autores indigenistas, que se oponían a la política de la unificación lingüística propugnada por Gamio. Aun así, gran parte del siglo XX mexicano estuvo marcado por los lineamientos asentados por Gamio, y orientados a la integración del indígena a la sociedad nacional (o dominante) y su aculturación, a través de la acción del Estado (Kouri, 2010: 430-431).

⁵⁹ El Primer Congreso Indigenista Interamericano debía realizarse en La Paz, pero debido a la situación de inestabilidad política de Bolivia éste tuvo lugar en Puzcuaro.

⁶⁰ El discurso completo de Lázaro Cárdenas se encuentra disponible en www.memoriapoliticademexico.org/Textos/6Revolucion/1940PCM.html.

⁶¹ No por casualidad, varias reconstrucciones históricas que analizan los componentes y momentos más radicales de dichos procesos nos hablan de la "revolución interrumpida" (Adolfo Gilly, 1971, en su célebre libro sobre el tema, para referirse a la derrota de los sectores zapatistas en México); de "poder dual", según Rene Zavaleta, refiriéndose a la etapa de cogobierno entre la Central Obrera Boliviana (COB) y el MNR, en Bolivia; o bien apelan a la denominación de "revolución inconclusa" —como titula su conocido libro, también sobre la experiencia del MNR en Bolivia, el académico norteamericano James Malloy (2003)—.

⁶² Mientras el artículo 23 daba cuenta de los trabajadores asalariados y sus derechos; el artículo 27 postulaba, por un lado, que el petróleo (el suelo y el subsuelo) eran propiedad de la nación; por otro lado, la tierra expropiada sería restituida a las comunidades. Dicho de otro modo: los derechos laborales para los trabajadores, el petróleo para la nación, las tierras para los campesinos. Gilly, *op. cit.*

⁶³ Sólo entre 1936 y 1937 se repartió casi el 50% del total del período (Ahúja Ruitz y Michel, 1994: 310-317). En 1930, existían 13.444 hacendados que concentraban el 83,4% de la tierra, mientras que 60.000 pequeños y medianos propietarios usufructuaban el resto. Al final de su mandato presidencial, Cárdenas había entregado 17.89.577 hectáreas a 814.537 campesinos (ibídem).

⁶⁴ En México, el ejido es una propiedad rural de uso colectivo, lo cual supone la explotación cooperativa de la tierra.

⁶⁵ En el proceso revolucionario boliviano influyeron notoriamente las masas campesinas provenientes del Valle de Cochabamba, región en la cual se habían registrado importantes procesos de mestizaje, en sectores quechua-hablantes. "A pesar de todo, el término indio prevaleció en los valles hasta 1952 para referirse al estamento campesino de la región" (Pearse: 344). Por otro lado, Gotkowitz, en un libro titulado sugestivamente *La revolución antes de la revolución*, señala que no pocos estudios históricos minimizan el papel de las comunidades rurales en el origen de la revolución. Sin embargo, hay una larga historia de movilizaciones campesinas, a lo que hay que agregar la participación de los indígenas campesinos en la precaria alianza entre Villarroel y el MNR. Esta participación tendría mayor fuerza a partir de 1952. "Bolivia es el único país latinoamericano donde el partido revolucionario detentó el poder antes de que triunfara la revolución. La profunda sublevación política —rural y urbana— fue constante durante un período de varias décadas y esta sublevación fue alimentada aun más por el breve cogobierno del MNR con Villarroel. [...] Cuando la revolución urbana del MNR triunfó en 1952, otra revolución —una revolución rural— ya estaba en marcha. Esa revolución dejó una marca perdurable en los alcances y significados de 1952" (2011: 257).

⁶⁶ Este giro reaccionario se consumó bajo el mando del general René Barrientos (1965-1969). En este período fue asesinado el Che Guevara (octubre de 1967). Es interesante observar que en las anotaciones del Che Guevara no había indígenas, sino "campesinos".

⁶⁷ En 1950, el 6% de los hacendados del país poseía el 92% de toda la tierra cultivable. A su vez, el 60% de los propietarios poseían un 0,2% de las tierras. De un total de 36 millones de hectáreas cultivables, fueron reasignadas 8 millones entre 1954 y 1968 (Gotkowitz, 2011: 361).

⁶⁸ El trabajo de Nicolas y Quisbert ya citado realiza una reconstrucción detallada sobre el tema del lugar de Tiwanaku como fuente original de la nacionalidad, a partir de 1930.

⁶⁹ En esta línea, Stefanoni rescata un filme de 1955, cuyo título es *Un poquito de diversificación económica*, que cuenta la historia de una migrante colla que llega a Santa Cruz de la Sierra por una ruta recién construida, y escribe a un ex compañero de mina. Aparecen así gran parte de los elementos de la integración del país: la integración física, la diversificación económica. La colla se casa finalmente con un cambia y tienen un hijo cambia-colla, que sintetiza a todas luces el proceso de mestizaje (Stefanoni, 2010).

⁷⁰ El movimiento Aprista nació en los años 20, bajo el impulso de Haya de la Torre, caracterizado por una ideología nacionalista, antiimperialista, con la aspiración de convertirse en un frente único continental que uniría a los pueblos indoamericanos en su lucha contra el imperialismo americano. El APRA fue el partido de las clases medias provincianas, más tarde urbanas, y de ciertos sectores oligárquicos amenazados por la penetración del capital extranjero, siendo débil su inserción entre las clases trabajadoras. Esta base social permite comprender las grandes líneas de la matriz interpretativa de la realidad peruana propuesta por Haya de la Torre: una sociedad dualista, la necesidad de una burguesía nacional, el papel que debe asumir el Estado, el antiimperialismo, el mestizaje, el relativismo histórico (Martuccelli y Svampa, 1998).

⁷¹ Además de la reforma agraria, el gobierno apuntó a una reelaboración de la presencia del capital extranjero dentro de la economía peruana, clarificando las nuevas condicio-

nes de inversión, y llevó a cabo la nacionalización de la banca, en especial, la Ley General de Industrias, que implicaba la progresiva participación efectiva de los trabajadores en el capital de la empresa.

⁷² A su vez, las federaciones campesinas, que acataban los principios marxistas, afirmaban la subordinación de los campesinos (indios) al proletariado (mestizo) de la ciudad (De la Cadena, 2004: 209-211). En 1946 (el mismo año en que se creaba el Instituto Indígena Peruano) nació la Confederación Campesina del Perú, bajo la égida del Partido Comunista. La demanda de los sindicatos campesinos tendió a rebasar la agenda liberal y, aún antes de la reforma agraria de los años 60, produjo una avalancha de toma de tierras con resultados exitosos (al menos en la zona de Cuzco, por lo que refiere De la Cadena). Así, en lugar de "proyectos de desarrollo", el Primer Congreso Obrero Departamental (de Cuzco), realizado en 1950, demandó que los latifundios no cultivados fueran distribuidos entre la población campesina.

⁷³ Este proceso de racialización de los sectores subalternos de origen nativo ya había sucedido bajo el gobierno de Irigoyen. Sin embargo, sería sin duda con el peronismo que adquiriría una magnitud sin precedentes. Analicé estos temas en el libro *El dilema argentino: Civilización o Barbarie*, de 1994. Una lectura que apunta a la racialización de los sectores subalternos como punto de partida de constitución de las clases medias argentinas puede verse en Adamovsky, 2009.

⁷⁴ Luego del golpe de Estado de 1955, con la derogación posterior de la Constitución peronista, dicho inciso fue incluido nuevamente.

⁷⁵ Para un relato detallado de lo sucedido, véase el libro de Marcelo Valko, *Los indios invisibles del Malón de la Paz*, 2013.

⁷⁶ Según el antropólogo Carlos Martínez Sarasola, hacia 1949 el peronismo habría iniciado una política de entrega de tierras, mediante decretos de expropiación, que benefició a comunidades indígenas en Jujuy y se hicieron efectivas en 1952 (2011: 587-588).

⁷⁷ Dicha masacre superó en número de muertos a aquella de 1924, la de Napalpí, en la provincia del Chaco, donde fueron asesinados doscientos aborígenes de las comunidades Qom y Mocoví por la policía y por estancieros armados.

⁷⁸ Dice el historiador Marcelo Valko: "En octubre de 1947, grupos de indios vecinos de los kollas, que oficiaban como mano de obra barata, por no decir gratuita, en ingenios de Jujuy y Salta, intentaron salir de la invisibilidad en busca de la anhelada Justicia Social. Sin embargo, el desenlace histórico fue muy distinto. La supuesta escaramuza con algunas muertes en realidad encubría un etnocidio de proporciones con visos de solución final y que se conoce como la matanza de Rincón Bomba. Desde el año 2005 equipos de antropología forense se encuentran trabajando en la recuperación de cadáveres de las fosas comunes descubiertas, en lo que aparenta ser la mayor matanza de indios del siglo XX en la Argentina, esta vez a manos de la Gendarmería. Es necesario puntualizar que el gobierno nacional no propició la masacre; muy por el contrario, trató de aquietarlos enviando tres vagones con comestibles. Sin embargo, debido a una demora deliberada en la entrega, en la que aparentemente tuvo que ver justamente el delegado provincial de la Dirección Nacional del Aborigen, los vagones permanecieron estacionados a la intemperie durante 10 días. Dos de ellos fueron 'vacitados' y sólo uno llegó completo a Las Lomitas, pero con su cargamento en mal

estado. Pese a lo peligroso de su ingesta, igualmente fue distribuido entre los indios. Al día siguiente cientos de indígenas sufrieron una intoxicación masiva y muchos agonizaron sin ningún tipo de asistencia. Varias decenas murieron. Los ánimos se caldearon aun más y la situación se agravó. Los indios fueron cercados y por motivos que la justicia deberá investigar, fueron asesinados. Una vez desatada la masacre, se persiguió a los sobrevivientes para que no hubiese testigos. Las cifras de muertos oscilan entre 400 y 800 hombres, mujeres y niños, por lo cual la Federación Pilagá interpuso en junio de 2005 en el Juzgado Federal n.º 1 de Formosa una denuncia por crímenes de lesa humanidad” (Valko, 2013). Finalmente, la masacre fue reconocida por la Justicia como crimen de lesa humanidad en octubre de 2015. Disponible en <http://agencia.farco.org.ar/noticias/la-justicia-confirmando-que-la-masacre-de-rinconbomba-fue-un-crimen-de-lesa-humanidad>.

⁷⁹ Agradezco a Juan Carlos Torre el haberme puesto al corriente de este increíble episodio. La Evita de Vitullo fue rescatada de los sótanos de la Embajada argentina de París y adquirida por Guido Di Tella, en los 90, cuando éste era funcionario del gobierno de Carlos Menem. La escultura hoy se encuentra en el ingreso de la biblioteca de la Universidad Di Tella, donde los estudiantes suelen tocar una de sus partes, como cábala, antes de los exámenes. En 2014, la Evita de Vitullo fue expuesta en la muestra *La hora americana 1910-1950*, en el Museo Nacional de Bellas Artes, una exposición que se proponía reivindicar “un pasado artístico expresamente silenciado o menospreciado durante demasiado tiempo”. Pese a ello, en el marco de la muestra no hubo referencias al desencuentro entre peronismo y representación indígena. De hecho, como tuve oportunidad de constatar durante mi visita, los guías de la exposición desconocían incluso la historia de la escultura. Indagando sobre este desgraciado episodio, encontré algunos pocos textos, entre ellos el del periodista O. Barone, publicado en la revista *Crisis*, n.º 2, en junio de 1973 (disponible en pdf). Una actualización de lo sucedido posteriormente se encuentra en un breve texto (separata) de la Fundación Proa, donde se realizó una exposición del escultor en 1997: www.proa.org/exhibiciones/pasadas/vitullo/critica.html. Buscando información me encontré también con un breve artículo en el diario *Tiempo Argentino*, firmado por la periodista María Sucarrat, quien acusaba a la oligarquía de haber censurado la Evita Indígena: “Eran tiempos difíciles. *La oligarquía estaba ofendida con Eva y fue sólo por esa razón que la obra fue inmediatamente censurada*” (2012): tiempo.infonews.com/nota/128741/la-desosstris-vitullo-una-evita-censurada. Nada más falso que ello, pues fue el propio peronismo el que censuró la obra.

⁸⁰ En paralelo al silenciamiento de la cuestión indígena, también hubo en la Argentina una invisibilización de la cuestión campesina. Barbeta, Domínguez y Sabatino (2014) consideran que esto se debe a que “la subordinación de las economías regionales a un desarrollo nacional centrado en la región pampeana supuso tanto la exclusión de regiones productivas como el silenciamiento y arrinconamiento de una heterogeneidad de sujetos sociales agrarios (campesinos, pequeños productores, trabajadores rurales, etcétera)”. Lo cierto es que en el lenguaje de la época había chacareros o colonos, esto es, pequeños propietarios o arrendatarios de tierras. Será recién a fines de los años 80, con la emergencia de los primeros movimientos rurales, autodenominados campesinos, como el Movimiento Campesino de Santiago del Estero (Mocase), que se procederá a una resignificación posi-

tiva misma del término. Hasta bien entrados los años 80, poco se hablaba de campesinos; antes bien existían “luchas agrarias”.

⁸¹ Para un detalle sobre el primer censo indígena, véase Martínez Sarasola, 2011: 607-611.

⁸² Aunque José Bengoa sitúa la primera emergencia indígena en la década de 1980 y su momento estelar en los años 90 (2009), ya en los años 70 asistimos a un giro radical respecto del modo en que será pensado lo indígena.

⁸³ Otro de los textos que hizo historia fue el de Stavenhagen, *Siete tesis equivocadas sobre América Latina*, publicado en 1965. Asimismo, 1965 fue también el año en que Pablo González Casanova publicó su libro *La democracia en México*, donde sostuvo la tesis de que en el interior de ese país se daban relaciones de tipo colonial. Acostumbrados a pensar el colonialismo como un fenómeno nacional, sostiene el autor mexicano, no hemos pensado nuestro propio colonialismo (2011 [1963]: 104). El oscurecimiento de este fenómeno se debe también a que el colonialismo internacional y el interno presentan rasgos más agudos lejos de las metrópolis, en las regiones más marginales. Así, mientras se vive en las metrópolis sin prejuicios colonialistas e incluso bajo formas democráticas de vida, en las colonias ocurre todo lo contrario; todo es prejuicio, discriminación, formas dictatoriales, sujeción económica colonial y el alineamiento de una población dominante con una raza y una cultura, y de otra población dominada, con otra raza y otra cultura.

⁸⁴ En ese marco, durante los 80, la presencia de la Iglesia en América Latina era de unos 160.000 misioneros en activo; de ellos, casi el 47% eran extranjeros y se concentraban mayoritariamente en zonas indígenas (Cabra, citado en Martí i Puig, 2004: 20).

⁸⁵ Así, una vez acordada la eyección –al menos formal– del concepto de raza, ingresaría la categoría de etnicidad, la cual carece del prontuario de su antecesora y tiene la particularidad de colocar el acento en las prácticas culturales y perspectivas que distinguen a una determinada comunidad de personas: lengua, historia, ascendencia –real o imaginada, religión, imaginarios, formas de vestirse o adornarse (Giddens, 2000: 277-315)–. Mientras que las diferencias étnicas son aprendidas y transmitidas culturalmente, y se las concibe dinámicamente, la raza enfatiza las variaciones físicas o fenotípicas que las comunidades o sociedades consideran socialmente significativas.

⁸⁶ Según Stavenhagen (2001), se pueden distinguir dos escuelas principales en cuanto al significado de la etnicidad. Una, los primordialistas, que sostienen que la etnicidad es un vínculo primordial entre comunidad y cultura, anterior a los Estados-nación y los sistemas de clase, y que los trasciende. En esa línea, “la identidad étnica es una característica permanente de la vida del grupo, que puede ser reprimida a veces y permanecer en estado latente. El objetivo y función de los movimientos étnicos consiste en ‘despertar’ una etnia y suscitar una conciencia colectiva en torno a la misma y parafraseando a Marx, en transformar a la ‘etnia en sí’ en una ‘etnia para sí’. Muchas etnias –continúa Stavenhagen– estarían de acuerdo con este enfoque. Los vascos, los tamiles, los kurdos y muchos otros tendrían sin lugar a dudas que su identidad étnica existía antes de que se produjeran los conflictos actuales en que se ven envueltos”. Los “instrumentalistas”, por su parte, tienden a considerar que la etnicidad es un arma política, que puede crearse, consolidarse, utilizarse, manipularse o descartarse, en función de las conveniencias políticas. La identidad étni-

ca es sólo una de las muchas opciones que una colectividad dada puede utilizar en beneficio propio; se trata de una cuestión de “elección racional”.

⁸⁷ Fragmento del *Manifiesto del Movimiento Indio Tupak Katari: MITKA*, reproducido íntegramente en Rodríguez y Varese, 1981.

⁸⁸ Varios de estos manifiestos, documentos y conclusiones de diferentes congresos nacionales y continentales llevados a cabo en la década del 70 han sido recogidos por Nemesio Rodríguez y Stefano Varese en dos volúmenes – *El pensamiento indígena contemporáneo en América Latina* (1981a) y *Experiencias organizativas indígenas en América Latina* (1981b)– que incluyen países como Argentina, Bolivia, Colombia, Chile, Ecuador, Guatemala, Perú y Venezuela.

⁸⁹ La lista completa de firmantes es la siguiente: Miguel Alberto Bartolomé, Nelly Arevelo de Jiménez, Guillermo Bonfil Batalla, Esteban Emilio Mosonyi, Víctor Daniel Bonilla, Darcy Ribeiro, Gonzalo Castillo Cárdenas, Pedro Agostinho da Silva, Miguel Chase-Sardi, Scott S. Robinson, Silvio Coelho dos Santos, Stefano Varese, Carlos Moreira Neto, Georg Grünberg. El texto se encuentra disponible en línea en www.servindi.org/pdf/Dec_Barbados_1.pdf. Véanse asimismo los documentos de la segunda reunión de Barbados, compilados en el libro *Indianidad y descolonización en América Latina*, 1979.

⁹⁰ En esa misma línea, Bonfil, junto a Arturo y Margarita Warmas había publicado un año antes, en 1970, un texto crítico, *De eso que llaman antropología mexicana*, y, posteriormente, en 1987, *México profundo: una civilización negada*.

⁹¹ Roberto Choque sostiene que el manifiesto “fue suscripto por un grupo de organizaciones culturales indígenas, fundamentalmente aymaras de La Paz, como el Centro de Coordinación y Promoción Campesina Mink’a, Centro Campesino Túpac Katari, Asociación de Estudiantes Campesinos de Bolivia, Asociación Nacional de Profesores Campesinos, que en conjunto analizan el impacto del proceso político de 1952 en la intelectualidad indígena, cuestionando el sistema político, económico, cultural y educativo vigente en esa época”. Disponible en www.revistasbolivianas.org.bo/pdf/fdc/v4n11/a04.pdf.

⁹² En esta línea, García Linera desarrolla la categoría de “capital étnico” para analizar la articulación entre clase social y raza en el marco de la sociedad boliviana. Para un desarrollo del concepto, véase García Linera, 2007. Para una aproximación a la obra sociológica del autor, véase *La potencia plebeya*, que recoge sus libros y artículos más importantes (2008).

⁹³ Según Poupeau, estas dos vertientes tenían una lectura opuesta sobre cuestiones como la alianza con la izquierda, la separación entre indios y criollos y la aceptación del Estado nacionalista como escenario de acción política del movimiento campesino (Poupeau, 2014: 50).

⁹⁴ Recordemos que Felipe Quiste, García Linera y Gutiérrez fueron arrestados y encarcelados en 1992, por siete años. A la salida de la cárcel, Quispe, quien era ya muy conocido, se convertirá en uno de los más notorios líderes de la CSUTCB, protagonizando varios levantamientos comunarios en el altiplano y compitiendo, más adelante, en términos de liderazgo, con el entonces dirigente cocalero Evo Morales. Quispe representaba sin duda el indianismo radical –en su versión aymara, con connotaciones clasistas, pero también separatistas–, que lo tornaban refractario para la visión de las clases medias urbanas. Sin embargo, pese a su eclipse, como hemos tenido oportunidad de constatar, la impronta de su

liderazgo seguía estando muy presente entre los jóvenes de origen aymara de El Alto (Svampa, 2011). Por su parte, A. García Linera y R. Gutiérrez, ambos matemáticos y sociólogos, formarán el grupo de intelectuales *Comuna*, junto con otros notorios intelectuales como Luis Tapia, Raúl Prada y Oscar Vega. El grupo Comuna tendrá un rol relevante en la época, a partir del año 2000 (año de la llamada “Guerra del Agua”), en la medida en que articulará la reflexión político-sociológica con el acompañamiento de las luchas sociales. Gutiérrez, quien tuvo un rol fundamental en el grupo, regresará a su México natal hacia 2002. *Comuna* sufrirá grandes cambios y perderá influencia luego del ascenso de Evo Morales al gobierno, que llevará en la fórmula presidencial como vicepresidente a García Linera. Aunque siempre fue un grupo heterogéneo en términos de ideas y estilos políticos, el ingreso de García Linera a la política, la entrada y salida del gobierno de alguno de sus intelectuales más conocidos (como Prada), en fin, las divergencias desatadas en torno a la caracterización del gobierno del MAS (Movimiento al Socialismo) conllevaron su disolución. Para una lectura sobre la relación entre intelectuales y política en Bolivia, véase Fornillo, 2010.

⁹⁵ García Linera sostiene también que el katarismo conoce diferentes momentos (la fase formativa, la de cooptación estatal, la de su conversión en estrategia de poder).

⁹⁶ “El cholaje blanco mestizo es el ‘puñadito’, la minoría étnica; y sin embargo, es el opresor de la mayoría. Pero esta injusticia no durará toda la vida. El indio ha despertado; tiene la mirada fija en el poder”. (Reinagas, 1970: 117). Reinagas tiene una visión vitalista sobre el indígena, que lo acerca al discurso de lo autóctono, incluso en su odio al mestizaje. No en vano retoma en varias oportunidades al peruano Luis Valcárcel. Para una aproximación a la obra de Reinagas, ver Gustavo Cruz (2012).

⁹⁷ Para esta reconstrucción seguimos los trabajos de Anaya (2007), Stavenhagen (2006 y 2007) y González (2010).

⁹⁸ Sería precisamente al inicio del tercer milenio que la Corte Interamericana de Derechos Humanos de la OEA, por primera vez en su historia de veinte años, trataría un caso referido a la violación de los derechos colectivos de una comunidad indígena (Hale, 2002: 297).

⁹⁹ Véase el Capítulo 3, donde abordaré las diferentes teorías de la globalización y su diálogo con la teoría de la dependencia.

¹⁰⁰ La cuestión sobre el multiculturalismo reaviva el debate entre la perspectiva universalista y la perspectiva particularista (o culturalista), que durante el siglo XVIII y XIX ilustran, por un lado, los filósofos racionalistas franceses, defensores de la perspectiva universalista de la “civilización”, y, por otro lado, la tradición alemana, representada por el historicismo romántico (Herder, entre otros), vinculada al enfoque particularista, que reivindica el particularismo de la “cultura”. No hay que olvidar que la construcción de los Estados nacionales durante el siglo XIX se hizo en el marco de una concepción homogeneizante (una nación, una lengua, una cultura). Esta concepción monocultural se vio –nuevamente– contestada a fines del siglo XX por aquellas visiones particularistas que la diversidad sociocultural, esto es, una visión cultural (antes que política) de la nación. Para el tema sobre la oposición entre cultura y civilización, véase Elías, 1989; para una lectura en clave latinoamericana, Díaz Polanco (2006a).

¹⁰¹ “La complicidad, por un lado, de etnicidades congeladas por una política de identidades globalizada y afin al neoliberalismo y, por el otro, el universalismo inherente al Estado

moderno, impiden que las tramas históricas particulares urdan creativamente el 'tiempo heterogéneo' y rico de la nación" (Segato, 1998). Al respecto, también Martuccelli sostiene que "en la raíz de este proceso se encuentra pues el tránsito del valor-homogeneidad al valor-diferencia. Una ecuación que difiere de aquella más clásica, que opuso la versión del pueblo-contrato (universalista), al pueblo-genio (el *volk* y el diferencialismo)" (2008: 56).

¹⁰² En una línea semejante reflexionábamos respecto de la compleja relación, durante los 90, entre políticas sociales, vistas como dispositivos de gubernamentalidad (compensación y control) promovidos por las recetas del BM y el FMI, y movimientos sociales, en la Argentina, que buscaban apoderarse de esos recursos, en una lógica de empoderamiento que recusaba el sistema dominante (Svampa, 2005 y 2006).

¹⁰³ En efecto, Evo Morales llegó al Parlamento, en 1997, gracias a esta figura, electo en la circunscripción del Chapare, de mayoría cocalera.

¹⁰⁴ Para aproximarse al tema del surgimiento y evolución del MAS, véase Hervé Do Alto (2007) y Stefanoni y Do Alto (2009).

¹⁰⁵ Retomamos de X. Albó estos dos estereotipos construidos por la élite (2008).

¹⁰⁶ Para Araceli Burquette Cal y Mayor (2010), el paradigma multiculturalista nace precisamente para contrarrestar la acción del paradigma autonómico.

¹⁰⁷ En su trabajo sobre "Los miskitos y la autonomía regional", J. Jenkins, que fue miembro del gobierno sandinista, subraya el aporte de ciertos intelectuales latinoamericanos en la nueva percepción de la dimensión étnico-nacional, como los mexicanos H. Díaz Polanco, G. López y Rivas y el argentino Carlos Vilas, así como de nicaragüenses, como M. Ortega, G. Guardián, O. Núñez y otros, "que proporcionaron una discusión ordenada y metodológicamente correcta de la problemática, lo mismo que el apoyo brindado por el Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica (CIDCA) y del Centro de Investigaciones de la Reforma Agraria (CIERA) a este esfuerzo de trascendental importancia para la vida nacional". Jenkins agregaba: "La nueva percepción de la dimensión étnico-nacional despejó muchos interrogantes explicando el origen de los desastres y la falta de una estrategia y política coherentes para dar respuesta a la evolución violenta y desenfrenada de los acontecimientos. Se reconoció implícitamente la justeza del derecho de ser indígena y de seguirlo siendo al recrear las condiciones que posibilitaran el mantenimiento y el desarrollo de la propia identidad; se desmitificó la imagen idílica de una sociedad indígena sin contradicciones, antagonismos y lucha de clases en el marco de la sociedad global; se comprendió la existencia de las rivalidades interétnicas y sus especificidades diferenciales y, en fin, se aclaró la importancia del modo de articulación de cada grupo a la sociedad nacional por un lado, y en el caso de los miskitos a los valores de la sociedad norteamericana y de la Iglesia Morava, por el otro. Todo ello motivó un fructífero diálogo alrededor de los aspectos teóricos relacionados con los varios modelos analíticos para comprender a los grupos étnicos, étnico-nacionales, y campesinos, a la par que se clarificó el papel socio-político de las etnias como parte de la vida nacional en la que están insertos (y de la que forman parte indisoluble) y su vinculación con la lucha general de clases de la sociedad de la que no están exentos" (Jenkins, 1989).

¹⁰⁸ CIDOB, por su denominación original: Confederación Indígena del Oriente Boliviano. La CIDOB nace en 1982, con el apoyo de organizaciones no gubernamentales y varios antropólogos, con el objetivo de defender sus tierras.

¹⁰⁹ Véase los trabajos de la geografía crítica brasileña, entre ellos los ya citados Mançano Fernandes, Milton Santos y Carlos Porto Gonçalves.

¹¹⁰ Como sostiene el ecuatoriano Pablo Dávalos, "Emerge, asimismo, con mucha fuerza, un debate sobre la presencia de lo indígena, dentro de la misma matriz de la modernidad: ¿qué significa la presencia de lo indígena, o de los indios, en el campo del derecho? De esa pregunta va a nacer una rica discusión sobre la pluralidad jurídica, el derecho consuetudinario, el derecho indígena, los derechos colectivos como parte de los derechos de la tercera generación, etcétera. Pero esa misma pregunta llevada a sus últimas consecuencias indica una reformulación del mismo Estado: ¿qué contenidos debe asumir el Estado ante la demanda de soberanía de los pueblos y las naciones indígenas? ¿Cómo procesar la noción de autonomía y libre determinación dentro del esquema del Estado-nación burgués? La sola formulación de que el Estado-nación ha fracasado en su intento de constituir sociedades homogéneas indica un debate cuyas consecuencias son profundas y en el cual los movimientos indígenas tienen una voz prioritaria. Transformar a un Estado excluyente, autoritario, violento, en un Estado pluralista, tolerante, participativo, democrático en sus procedimientos y en sus instituciones, es una de las tareas históricas que el movimiento indígena ha incorporado a su agenda" (2005).

¹¹¹ Al respecto, Van Cott, en un estudio que data de 2001, sostuvo como argumento que los grupos indígenas tuvieron mayor éxito en el reconocimiento de la autonomía cuando esto era objeto de una negociación más amplia en el régimen de un país (negociaciones de paz, en el caso de Nicaragua, durante la primera etapa la revolución sandinista, así como en el caso de Guatemala, en el marco de una guerra civil), y al calor de los debates sobre las reformas de las Constituciones políticas. Estos procesos abrieron a nuevas oportunidades políticas, lo cual, sin embargo, estableció condiciones necesarias aunque no suficientes, tal como lo muestran los casos frustrados o no exitosos de México y Perú (citado en González, *op. cit.*).

¹¹² Díaz Polanco sostiene que la autonomía requiere descentralización pero no toda descentralización conduce a la autonomía. Para una aproximación comparativa de la cuestión de la autonomía, véase Máiz, 2008.

¹¹³ Por su parte, sin querer establecer una tipología cerrada, la antropóloga mexicana Consuelo Sánchez (2008) propone distinguir tres tipos de autonomía: la autonomía de hecho o de facto, cuando los colectivos indígenas acometen la construcción de nuevas formas de articulación sociopolítica, a diferentes escalas (macrocomunitarias, regionales, municipales); la autonomía heterónoma, que infiltra el Estado para tratar de prolongar estructuras de control y dominación; y la autonomía proyecto, que construyen los actores indígenas para redefinir su papel en la sociedad nacional. Esta tipología parece corresponderse con tres casos de figura: el mexicano (autonomías de facto), la estrategia general del multiculturalismo (autonomía heterónoma) y la propuesta política boliviana, con la creación del Estado Plurinacional (autonomía-proyecto).

¹¹⁴ Para el tema, hemos revisado las posiciones de Carlos Degregori (1995), Marisol de la Cadena (2004), Ramón Pajuelo (2008), Xavier Albó (2008), García y Lucero (2003), Rodrigo Montoya Rojas (2006) y Carmen Salazar (2014).

¹¹⁵ Así, a comienzos de los 60, Aníbal Quijano escribió un texto sobre *La emergencia del grupo cholo y sus implicancias en la sociedad peruana* (Quijano, 1964; Pajuelo, 2002).

que proponía un análisis en clave cultural, ligándolo al proceso de migración y modernización de la sociedad peruana. En un libro posterior, *El laberinto de la choledad* (1992), Guillermo Nugent indagaría sus diferentes dimensiones en relación a la discriminación y el lugar que la élite otorgaba a lo cholo (y sus derivaciones). Son tiempos en los cuales se registra una ampliación de la brecha entre lo rural y lo urbano, a raíz del fenómeno de migración hacia Lima, diferente al de otros países andinos. En los 80, el sociólogo Matos Mar, en un libro muy exitoso, *El desborde popular*, hablaba del nuevo rostro social del Perú, remitiendo a nuevas categorías, como lo plebeyo o la plebe urbana. Esta rápida enumeración intenta poner de manifiesto la variedad de vías en Perú, que muestran la apertura hacia otras categorías étnicas –intersticiales, según Rosana Barragán (1992)—, esto es, que exploran el rostro de los sectores subalternos, por fuera de una invocación étnica que refiere explícitamente al indio.

¹¹⁶ Una de las raras excepciones sería la del dirigente campesino Hugo Blanco, quien se reivindica como “indio” y no sólo como campesino, tal como es destacado en un libro publicado en 2009, titulado *Nosotros los indios*.

¹¹⁷ Sin embargo, el indigenismo político y cultural ha seguido siendo muy importante en el Perú. En los 60, el gran escritor José María Arguedas publicaba *Todas las sangres*, una novela político-antropológica que apuntaba a dar una “imagen total del Perú”, en una trama atravesada por conflictos y enfrentamientos sociales que llevaban al despertar de la conciencia india, desembocando en un alzamiento indígena. En la novela es R. Willka, el indio o comunitario libre, quien encarna la conciencia ejemplar y lidera el alzamiento indígena, aunque finalmente termine siendo fusilado. La novela dio origen a un interesante debate entre críticos literarios y científicos sociales. Esto sucedió el 23 de junio de 1965, cuando se realizó una mesa redonda en la cual participaron connotados antropólogos y sociólogos (entre los cuales estaba Matos Mar, H. Favre, Salazar Bondy y Aníbal Quijano), los cuales discutieron –en presencia del novelista– la obra *Todas las sangres*. Mientras científicos sociales desestimaban que la novela fuera un documento sociológico o una visión antropológica válida del Perú, José María Arguedas y Alberto Escobar, crítico literario, sostenían que la novela mostraba una “imagen real” o una “imagen total del Perú”. Véase IEP, 1985. Disponible en <http://archivo.iep.pe/textos/DDT/hevividovano.pdf>. Asimismo, desde el punto de vista sociológico, A. Flores Galindo, uno de los grandes intelectuales de la izquierda peruana, publicaba hacia 1986 su libro más famoso, *Buscando un inca. Identidad y utopía en los Andes*, el cual recupera la idea de “utopía andina”, en términos culturales, como visión del mundo, “como sustento de planteamientos políticos y de movimientos sociales” (Renique: 200). Galindo realiza una biografía de las concepciones milenaristas desde el siglo XVI, que constituyen el trasfondo de los movimientos rurales andinos de la época.

¹¹⁸ Véase el análisis de R. Pajuelo (2007: 108-125). Pajuelo sostiene que dos presidentes, “el chino” (Fujimori) y el “cholo” (por Alejandro Toledo), invocaron el factor étnico pero hicieron un gobierno anti-indígena (110). Hoy agregaríamos a esa lista a Ollanta Humala.

¹¹⁹ Sin desechar la idea misma de “excepcionalidad”, Marisol de la Cadena ha cuestionado también la mirada de aquellos investigadores que, siguiendo más bien una construcción “académica”, tienden a universalizar el valor de las políticas étnicas, tal como

existe sobre todo en determinados países, como Bolivia o en otras regiones andinas (De la Cadena, 2004: 343). Complejizando el dilema, resulta legítimo preguntarse si es correcto pensar en términos de “ausencia”, como si acaso existiera un modelo normativo de indianidad, hoy por hoy, en América Latina.

¹²⁰ “A pesar de reportes sobre el ‘fracaso’ y la ‘ausencia’ de movimientos indígenas, no hay duda de que los quechua, aymara, asháninka, amuesha, anqara, y otros pueblos indígenas han estado, desde hace mucho, políticamente activos. [...] Que estas luchas, junto con otras más antiguas en la Amazonía, no hayan llegado a unirse cohesivamente no significa que los movimientos nacionales puedan ser simplemente etiquetados como casos de fracaso” (Lucero y García, *op. cit.*).

¹²¹ Citado en Martínez Sarasola, 2011: 696.

¹²² Como en otras latitudes, en el marco de un proceso de radicalización política y de reinención de la indianidad, a partir de los primeros años de la década del 70, asistimos en la Argentina a la emergencia de una nueva dirigencia indígena. En 1972, un grupo de dirigentes reunido en el Primer Parlamento Indígena Nacional realizado en la ciudad de Neuquén se pronunciaba en torno a una serie de demandas comunes (Carrasco, 2002a). Pero este incipiente activismo indígena quedará trunco a raíz de la política represiva llevada a cabo por la última dictadura militar. Por otro lado, en 1978, la Junta Militar se ocupará de reivindicar muy especialmente la Campaña del Desierto, al cumplirse los cien años de la misma: con la “subversión” ya aniquilada, los indígenas son entendidos como “elementos ajenos al ser nacional” (Gordillo y Hirsch, 2009). Será con el retorno de la democracia, en 1983, que se inicia el fin del no reconocimiento de los indígenas. Así, se sanciona la Ley 23.032 sobre Política Indígena y Apoyo a las Comunidades, que entrará en vigencia en 1989. A nivel provincial, también se sancionan leyes importantes, que tienen a los indígenas como destinatarios de políticas de acción social “más o menos respetuosas de su diferencia cultural aunque manteniendo, en líneas generales, la ideología integracionista del Convenio 107 de OIT” (Carrasco, 2002a). Se crea el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), una entidad descentralizada, que establece también la participación de representantes indígenas; por su parte, las provincias crean organismos semejantes. De este modo, las demandas de las organizaciones indígenas se concentrarán en dos temas: la entrega y regularización de tierras, y la efectiva participación en la toma de decisiones de los indígenas en los temas que les conciernen.

¹²³ Los restos fueron restituidos en 1994, pero en 2006 investigadores de la Universidad Nacional de La Plata determinaron que todavía había vestigios del cacique en el museo. Finalmente, los restos completos del cacique Inacayal descansan en su pueblo Teca desde diciembre de 2014.

¹²⁴ Una reflexión interesante de este proceso se encuentra en Tamagno, 2009: 105-113.

¹²⁵ Continúa Briones: “En líneas generales, se enfatiza la necesidad de transformar el Estado en dirección opuesta al neoliberalismo, y se llama a los indígenas a trabajar desde adentro de lo estatal para ayudar a concretar tal meta. No obstante, y como marca de época, la propuesta actual de pertenencia ciudadana recepta de modo peculiar la idea de una diversidad interior que ya no se lee únicamente en términos de clases sociales, sino también de diferencias culturales” (Briones, 2014).

¹²⁶ La incorporación y la cooptación se instalan en una delgada línea fronteriza que, con el correr de los años (doce años de gobierno consecutivo, entre las presidencias de Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner), tienden a sellar a favor de la cooptación y una total falta de independencia respecto de la política gubernamental.

¹²⁷ Desde mi perspectiva, hablar de “esencialismo estratégico”, tal como hacen varios autores, supone insertar la discusión en un terreno en el cual suele asimilarse lo estratégico con lo instrumental y a éste con un proceso de manipulación de identidades. “Un enfoque que intenta conjugar lo histórico con lo situacional y al que se le adjudica la ambigua calificación de neomarxista, es el propuesto por J. y J Comaroff (1992: 50), quienes comparan a la etnicidad con el totemismo, en la medida en que constituiría básicamente un sistema clasificatorio (*op. cit.*: 53) y la ven como resultante de fuerzas históricas, por lo cual sería tanto estructural como cultural; si bien se originaría ‘por la incorporación asimétrica de grupos estructuralmente diferenciados en el marco de un mismo sistema económico’ (*op. cit.*: 54). De similar manera, T. Eriksen (1996) concluye su análisis del concepto, proponiendo que la etnicidad puede ser vista –o entendida– tanto como un fenómeno universal como un constructo cultural de la modernidad.” Citado en Bartolomé, 2006. Para una revisión de la discusión sobre las diferentes maneras de entender el proceso de construcción de una identidad étnica, recomendamos el mismo texto.

Capítulo 2

Entre la obsesión y la crítica al desarrollo

Introducción

Durante el siglo XVIII y XIX y al calor de las diferentes revoluciones políticas y económicas, las nociones de “progreso” y “civilización” se convirtieron en poderosas ideas-fuerzas que fueron dando forma a una determinada cosmovisión o gran relato acerca de la Modernidad. Dichas ideas-fuerzas tuvieron una gran pregnancia en el pensamiento social y la política de los diferentes países latinoamericanos durante el siglo XIX, donde la obsesión por entrar al “progreso” y la Modernidad aparecía asociada inextricablemente a la exigencia de erradicar la “barbarie” americana, y sus “males endémicos”, asociados a la población autóctona y el legado católico-hispanizante.

Hacia el siglo XX, luego de la finalización de la Segunda Guerra Mundial, las nociones de “progreso” y “civilización” fueron desplazadas por la categoría de “desarrollo”, que, de manera similar a sus antecesoras, devino una de las ideas fuerzas del discurso hegemónico moderno.¹ Sin embargo, a la hora de definir qué es desarrollo, los discursos y narrativas existentes dan cuenta de diversos recorridos, según los factores e ideas a los cuales aquél aparezca asociado. Estos avatares fueron configurando diferentes campos problemáticos, entre los cuales se destacan aquéllos que se refieren a la relación entre desarrollo y progreso, desarrollo y naturaleza, desarrollo y libertad (Unceta, 2009). En esa línea, el campo del desarrollo y sus diversas problemáticas se ha constituido en un entramado complejo, atravesado por una multiplicidad de instituciones y actores –económicos, políticos, sociales–, que debe ser entendido a partir de diferentes escalas y agendas