

SUJETOS POLÍTICOS INDÍGENAS

Indigenismos, mestizaje y colonialismo

GUSTAVO R. CRUZ
(COORDINADOR)



Pensamiento
Latinoamericano

SUJETOS POLÍTICOS INDÍGENAS

SUJETOS POLÍTICOS INDÍGENAS

Indigenismos, mestizaje
y colonialismo

Gustavo R. Cruz
(coordinador)



Cruz, Gustavo Roberto

Sujetos políticos indígenas: indigenismos, mestizaje y colonialismo / Gustavo Roberto Cruz; compilado por Gustavo Roberto Cruz. – 1a ed. – Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Gabriel Andrés Kozel, 2018. 210 p.; 20 x 13 cm. – (Pensamiento latinoamericano)

ISBN 978-987-42-9547-7

1. Pensamiento Americano. 2. Sociología Política. 3. Cultura Política. I. Cruz,

Gustavo Roberto, comp. II. Título.

CDD 320.01

Corrección y edición de los textos: Agustina Fornero

ISBN: 9789874295477

Las opiniones y los contenidos incluidos en esta publicación son responsabilidad exclusiva del/los autor/es.

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseoPress 11692. Sólo para uso personal
teseopress.com

Colección Pensamiento Latinoamericano

La colección *Pensamiento Latinoamericano* pone a disposición de los interesados los resultados de la labor de los investigadores y becarios del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Escuela de Humanidades de la Universidad Nacional de San Martín (CEL-UNSAM), así como de las redes académicas e intelectuales de las cuales el espacio forma parte.

Prioriza la publicación de indagaciones cuyos objetos de estudio aludan a las tramas y debates –categoriales y simbólicos– que se han ido suscitando y enhebrando en torno al significante “América Latina”.

Director

Andrés Kozel (CONICET-UNSAM, Argentina)

Comité editorial

Martín Bergel (CONICET-UNSAM / UNQui, Argentina)

Horacio Crespo (UNSAM, Argentina / UAEM, México)

Gustavo R. Cruz (CONICET-UNJu, Argentina)

Eduardo Devés (USaCh, Chile)

Marcelo González (UNSAM, Argentina)

Bernal Herrera Montero (Universidad de Costa Rica)

Soledad Jiménez Tovar (CIDE, México)

Hernán Taboada (UNAM, México)

Ana María Vara (UNSAM, Argentina)

Inés Yujnovsky (UNSAM, Argentina)

Diseño Imagotipo

Damián Bayle (con base en antiguos ideogramas mesoamericanos e imágenes del *Zodiaco Mariano*)

Portadas

Teseopress con la colaboración de Laura Dos Santos

Índice

Presentación.....	11
<i>Gustavo R. Cruz</i>	
Asedios a los indigenismos	21
1. Indigenismo, blanquitud y nación	23
<i>Gustavo R. Cruz</i>	
2. Indigenismo en Tanco y Perón. Recepciones del abogado kolla Eulogio Frites.....	53
<i>Ana Valeria Avalo</i>	
3. Las reformas agrarias del indigenismo estatal en Bolivia (1953) y Perú (1969)	71
<i>Carolina Andrea Zarzuri</i>	
Mestizaje, feminización y olvidos	97
4. ¿Infantilización o feminización indígena? Reflexiones conceptuales para pensar el mestizaje.....	99
<i>Agustina Fornero y Carolina Artaza</i>	
5. Mestizaje y olvidos	119
<i>Octavio Marino Pedoni</i>	
Colonialismo lingüístico, epistémico-político	143
6. Reflexiones para pensar el colonialismo lingüístico en relación al sistema escolar y a la educación intercultural bilingüe en Argentina	145
<i>Evangelina Pérez</i>	

7. Violencia epistémica en Abya Yala. La relación del euro y el latinocentrismo con el epistemicidio indígena 159
Diego A. Toledo Bugarini
8. Movilización política indígena en Jujuy 181
Gustavo Gabriel Ontiveros

1

Indigenismo, blanquitud y nación¹

GUSTAVO R. CRUZ²

Introducción

El contexto actual argentino justifica insistir en un problema estructural (objetivo y subjetivo): el orden racista, entroncado con el orden patriarcal y clasista, que estructura la cultura-política-economía de nuestra región. Las muertes violentas de los jóvenes Santiago Maldonado (en agosto de 2017) y Rafael Nahuel (en noviembre de 2017) ante la represión ejercida por fuerzas de seguridad del Estado nacional, en el contexto de luchas territoriales mapuches, evidencian una vez más la persistencia de un orden racista, que brinda supuesta legitimidad a la represión del Estado nación. Este “orden” nacional tiene sus particularidades, pero no es ajeno a un proceso común: el de la construcción racista de los Estados nacionales latinoamericanos. Existen diversos abordajes a la cuestión racial y el “orden nacional”; aquí pondré énfasis en dos perspectivas plurales en puja: el indigenismo y el indianismo.

¹ El presente capítulo fue publicado, con algunas variaciones, como “Indigenismo y blanquitud en el orden racista de la nación”, en *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*. Vol. 6 n° 12, 2017, pp. 5-30. Disponible en <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/18759/18868>.

² Doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador del CONICET-Universidad Nacional de Jujuy. Profesor-investigador de la Universidad Católica de Córdoba.

Me propongo abrir camino para abordar la complejidad de la crítica indianista al colonialismo asentado en el problema de la raza/racismo constitutivo de las naciones modernas latinoamericanas. Procederé del siguiente modo: en primer lugar, abordo someramente el indianismo reinaguano para indicar un problema y, a la vez, un lugar compartido por otras corrientes de pensamiento latinoamericano, sobre todo el indigenismo: la cuestión racial vinculada al “problema nacional”. En segundo lugar, recorro al aporte de Bolívar Echeverría sobre el racismo de la blanquitud y el racismo de la blancura constitutivos de las naciones modernas. En tercero, vinculo ambas variantes racistas con los indigenismos, en particular con cuatro corrientes indigenistas de la primera mitad del siglo XX según lo planteado por Henri Favre, con quien ensayo una interlocución crítica. Por último, a modo de conclusión, delimito una hipótesis sobre los indigenismos presentes en la Argentina, sosteniendo que existe hoy un neoindigenismo multicultural “racista tolerante”, no escindido de un racismo virulento, que hunde su raíz en el darwinismo social del siglo XIX e inicios del XX.

El indianismo y la cuestión racial

Considero que la crítica al colonialismo fundado en el racismo moderno occidental tiene en el indianismo un referente obligado para la crítica contemporánea. El indianismo político, surgido entre los años 60 y 70 del siglo XX entre quechuaymaras en Bolivia, se propuso ser superador del indigenismo. Por ello, reflexionaré someramente sobre diversas perspectivas indigenistas, que confluyeron en destacar la centralidad de la raza (indigenismos positivista y telurista) o en su esfuerzo por superar la racialización (indigenismos culturalista y marxista), pero sin abandonar supuestos racistas. Propongo este abordaje para mostrar que el

indianismo parte de un cierto sentido común compartido por un abanico de intelectuales de inicios del siglo XX: la raza como factor explicativo del proceso de la modernidad a través de las invenciones nacionales. Con ello, pretendo poner en cuestión la reducción del indianismo a un “racismo invertido”, sin negar la problematicidad del concepto de raza para el pensamiento político contemporáneo producido por sujetos que se afirman como indios.

A su vez, hoy y en nuestro contexto suele haber una opinión común de que el indigenismo ya no tiene vigencia, que es una etapa del pasado, incluso algunos le ponen fecha de defunción: habría fenecido con el surgimiento del neoliberalismo y el fin de los Estados nacional-populares o populistas (según la perspectiva que se asuma). Henri Favre (1998 [1996]), por ejemplo, entiende que, con el triunfo del neoliberalismo en los años ochenta del siglo XX, cae el indigenismo populista y surge el indianismo.³ Entonces, el indigenismo habría muerto con el neoliberalismo. No obstante, algunas antropólogas, como Claudia Briones (2015), vienen mostrando agudamente para el caso argentino la vigencia del indigenismo, tanto en el neoliberalismo de los noventa como en la década nacional-popular que le siguió (Briones, 2015). Si bien es cierto que el indigenismo no tuvo su foco de creación e irradiación en Argentina, no por eso se puede desconocer los momentos indigenistas de pensadores y de la política estatal argentina, al menos desde los años cuarenta del siglo XX, si no antes.⁴ Hoy, ante ciertos sectores indígenas dispuestos a conciliar con la sociedad nacional argentina se aplica un neoindigenismo que reaparece recuperando viejos tópicos indigenistas, pero ahora vistos desde el multiculturalismo y el “emprededorismo”, un indigenismo empresarial neoliberal. Pero ante otros sectores de

³ Con una periodización similar trabaja M. Svampa (2016).

⁴ Hugo Biagini (1995) ofrece una panorámica sobre el indigenismo argentino en el siglo XIX.

“indios revoltosos”, se aplica una lógica represiva que hunde sus raíces en el darwinismo social de fines del siglo XIX e inicios del siglo XX.

El indianismo se propone como alternativo al hispanismo/occidentalismo (los defensores de la colonización española/occidental en Abya Yala) y al indigenismo. Se postula como superador del indigenismo y en muchos sentidos lo es. Hay, sin embargo, vínculos innegables entre ambos. Uno de ellos radica en la centralidad de la raza para analizar el problema nacional. No es por azar que el concepto indianista haya sido utilizado por el “indigenista telurista” (según lo califica Favre) Ricardo Rojas, por ejemplo en *Eurindia* (1924), mucho antes que lo asumieran desde otra perspectiva los quechuaymaras. Tampoco es casual que el indianista Fausto Reinaga haya considerado a otro “indigenista telurista” (también según Favre), Franz Tamayo, como su gran héroe intelectual de la juventud, aunque estuvieran en posiciones políticas contrapuestas (Tamayo se opuso a la revolución boliviana de 1952, Reinaga participó activamente en ella). Tampoco es menor que Reinaga haya abrevado del indigenismo marxista de Mariátegui, a quien consideró un genio quechua-proletario y el máximo marxista latinoamericano de su época, mucho antes que otros marxistas latinoamericanos descubrieran a Mariátegui (Reinaga, 1940). El indianismo avanzó a partir de la influencia del indigenismo marxista y del indigenismo telurista. No obstante, se situó desde el foco racial (contra el indigenismo marxista de Mariátegui) para realizar una revolución india (contra el telurismo conservador de Tamayo). El indianismo de los años sesenta-setenta contiene cierta lógica racial para plantear el problema nacional, lo cual dejó abierto uno de los problemas centrales para el indianismo contemporáneo. Entender por qué hace pie en el concepto de raza, en la “raza india”, permitirá sopesar la posibilidad de un indianismo que genéricamente designo como “pos-racial”, tal como ya se viene ensayando desde los senderos indianistas, transitados por Pablo Mamani (2011), Carlos Macusaya Cruz

(2014) y otras-os. La idea de raza en el indianismo proviene de cierto indigenismo andino. Aunque no es menor en Reina-ga la influencia de la crítica al racismo de Fanon. Luego vino su radicalización racial, que se produjo con la recepción que hizo Reina-ga de los pensadores del “poder negro”: Stokely Carmichael y Charles V. Hamilton (Cruz, 2015). Es un desafío actual “desracializar” ciertas tesis indianistas, pero esta no es una labor meramente teórica, sino que supone desracializar las relaciones sociales: ahí radica el núcleo del problema.

En el contexto argentino, el indianismo tiene focos importantes de irradiación entre un sector del movimiento indio (Cruz, 2013a) y suele ser maltratado por académicos de diversas perspectivas (Hernández, 2014). Incluso se suele confundir al indianismo con el indigenismo. Por otra parte, y como se adelantó, a excepción de algunos antropólogos-os conocedores del tema (Briones y Lenton, entre otras), el indigenismo en Argentina es ignorado o negado, atribuyéndose que son los países “con indígenas” los que tienen indigenismo, como México, Perú, Bolivia, Ecuador (a Guatemala y otros países se suele ignorar olímpicamente). Sostengo que el indigenismo tiene su historia y su presente en Argentina, y que la crítica indianista es vigente aquí también.

La blanquitud de la nación

Situado en el amplio ámbito de la producción teórica latinoamericana, propongo recurrir una vez más a la crítica sobre el racismo como parte constitutiva de la violencia ínsita en la construcción de las naciones modernas latinoamericanas. En particular, la violencia darwinista social del nacionalismo argentino, que tiene en su “ADN” (perdón por la metáfora biologicista) una voluntad genocida que parte del racismo biologicista anti-indio (no desconozco al racismo anti-negro, pero no me atrevo a situarlo analíticamente

aquí para no incurrir en una simplificación, sin embargo es fundamental no perderlo de vista). Pero, esa violencia darwinista se enfrentó a otro movimiento histórico también nacionalizador, el de la integración social y gestión homogeneizadora de “las diversidades”, en particular de la “diversidad india o indígena”. Si aquel proyecto es darwinista, este puede ser entendido como indigenista.

Por supuesto no es un abordaje novedoso a la cuestión: en los últimos años, y entre otros, los autores decoloniales, pusieron la temática en las agendas académicas.⁵ Sin desconocer estos aportes, mi perspectiva no se inscribe en este neologismo, aunque –repito– en varios puntos planteo alguna interlocución con ellos. Me inspiro fundamentalmente en otras perspectivas que dirigen la crítica al racismo y a la nación moderna, sobre todo el indianismo del quechuymara Fausto Reinaga. También el feminismo nuestroamericano de la italo-mexicana Francesca Gargallo y el marxismo del ecuatoriano Bolívar Echeverría. En este punto me interesa retomar brevemente la crítica de Echeverría (2005) a la modernidad capitalista.

En *Modernidad y blanquitud* (2011), Echeverría afirma que en la modernidad capitalista, las identidades se construyeron con base en las identidades nacionales. Pero, por más que se conforme en sociedades no europeas o “de color” o “no-blancas”, la identidad nacional moderna exige incluir como rasgo esencial y distintivo suyo a la “blanquitud”. Las naciones modernas requieren de la blanquitud de sus miembros porque:

⁵ La obra compilada por E. Lander, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (2000) ha estimulado varias de mis búsquedas, sobre todo los artículos allí publicados de E. Dussel y A. Quijano. María Eugenia Borsani, en su tesis doctoral *La epistemología fronteriza en el presente pos-occidental: el giro decolonial y la resignificación de la hermenéutica* (UNC, 2017), propone al concepto de raza como fundamental y distintivo de los decoloniales. También son importantes los estudios de la antropóloga feminista Rita Laura Segato (2007).

El hecho de que el capitalismo surgiera en las sociedad racial e identitariamente blancas del noroeste de Europa, hizo que la apariencia blanca se asimilara a esa visibilidad indispensable de la ‘santidad’ capitalista del ser humano moderno (Echeverría, 2011: 60).

Echeverría deja abierta una cuestión central: toda nación moderna se construye a partir de un *ethos* común: el *ethos* capitalista. Y dicho *ethos* supone y prescribe la blanquización. Por tanto, toda nación moderna es blanquizadora. La blanquización es la meta del racismo moderno.⁶ Me interesa asumir la distinción que traza Echeverría entre dos tipos de racismos modernos, que coexisten y se manifiestan de acuerdo a los momentos históricos del capitalismo: cuando hay una etapa de relativa “*pax* capitalista” un racismo tolerante es el que ordena las relaciones de poder; cuando esa “*pax*” entra en crisis, emerge el racismo virulento.

Entonces, hay dos tipos de racismos: el racismo étnico (basado en la piel) y un racismo identitario (basado en la cultura). El racismo étnico es violento, su expresión máxima en la modernidad intraeuropea fue –dice Echeverría– el genocidio nazi. Pero se debe añadir que en la modernidad extraeuropea el primer genocidio moderno fue el realizado por la invasión europea a Abya Yala o América (Todorov, 2003 [1982]), genocidio que persistió con la fundación de los estados nacionales modernos, como el argentino (Lenton, 2011).

El racismo cultural, en cambio, es tolerante de la diversidad, pues no busca eliminar el color de la piel, tolera a los oscuros. Sólo busca blanquizarlos culturalmente. Por ello, es tolerante siempre que los no blancos se blanquicen ¿Que es la blanquitud? A diferencia de la blancura, que se basa en el color de la piel, en la corporalidad, la blanquitud es de orden moral-cultural puesto que exige la

⁶ En *La modernidad de lo barroco* (2000), Echeverría caracteriza al *ethos* moderno latinoamericano como “*ethos* barroco”, cuestión que aquí no abordo.

“interiorización del ethos histórico capitalista” (Echeverría, 2005: 64). La blanquitud es una estética que “engalana” a una ética-política. La blanquitud se ve/oye/huele en la productividad acompañada por la apariencia limpia y ordenada del cuerpo y del entorno; en la propiedad del lenguaje, que demanda “hablar correctamente”, en la positividad discreta de la actitud y mirada, en la medida y compostura de los gestos. Esto es fundamental de retener: el ethos capitalista interiorizado, subjetivado, es la blanquización. Por ello, y siguiendo siempre a Echeverría, se puede ser no-blanco pero estar blanquizado y, a la inversa, se puede ser blanco-de-piel pero haber rechazado el ethos capitalista, y como tal no estar blanquizado. Aunque, como bien advierte la feminista Francesca Gargallo (2012), la blancura de piel otorga un lugar de privilegio dentro del sistema racial y patriarcal, aun entre quienes siendo blancos de piel son críticos del racismo, pero gozan aún sin quererlo de los privilegios que otorga el racismo sistémico (Gargallo, 2012). Análogo a los privilegios que otorga el patriarcalismo a los hombres, incluidos a los críticos del machismo.

Ahora bien, ¿qué tiene que ver la blanquitud con el indigenismo? A modo de hipótesis sostengo que es factible vincular al racismo étnico con las posiciones darwinistas sociales del siglo XIX e inicios del XX (y sus reediciones contemporáneas); mientras que el racismo identitario, el tolerante de la diversidad, estaría vinculado con los indigenismos (aunque, según veremos, hay que ser precavidos al considerar los diversos tipos de indigenismos). Es decir, los indigenismos no renunciarían a un tipo de blanquización: integrar al indio al Estado-nacional y al Mercado capitalista supone un proceso de blanquización del indio. Como lo sostiene el indianismo, evangelizar-civilizar-progresar-desarrollar son variaciones de una línea de continuidad común: des-indianizar.

Indigenismos y blanquización

Las corrientes darwinista social e indigenistas se pueden rastrear en cada país y en regiones específicas de América Latina (Cruz, 2009). En el caso argentino, hay múltiples obras que se pueden adscribir al darwinismo social (Talak, 2005). Henri Favre (1998 [1996]) sitúa como sus exponentes a: Juan Bautista Alberdi (1810-1884), Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888), Carlos Octavio Bunge (1875-1918) y José Ingenieros (1877-1925).⁷ Entre las obras que evidencian ese darwinismo social se pueden citar: *Conflicto y armonía de las razas en América* (1883) de Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888) (Solodkow, 2005), *Nuestra América. Ensayo de psicología social* (1903) de Carlos Octavio Bunge (1875-1918),⁸ o “La formación de la raza argentina” (1915) de José Ingenieros. Favre no menciona a Bartolomé Mitre (1821-1906), pero bien se puede incluir su obra *Las ruinas de Tiahuanaco. Recuerdos de Viaje* (¿1879?), al que se le añade el título “arqueología americana”, aunque no se trata estrictamente de una obra arqueológica: en mi interpretación, es una filosofía racial de la historia (Cruz, 2010). Cabe indicar que es apresurado, y seguro excesivamente esquemático, etiquetar como “darwinistas” a los mencionados sin demostrarlo específicamente en cada caso, tarea que supera este artículo. Incluso, en un mismo autor quizá haya momentos darwinistas y otros no tanto. Lo indico para dejar abierta la discusión sobre la interpretación que hace Favre, que asumo con recaudos.

Ahora trabajaré con el concepto del indigenismo, que designa uno de los modos “típicamente” latinoamericanos de enfrentar el problema de la construcción de las

⁷ Favre ubica como darwinista en Venezuela a César Zumeta (1860-1955) y en Bolivia a Alcides Arguedas (1879-1946).

⁸ Ver el sugerente análisis de la obra de C. O Bunge realizado por Arturo Roig (1981) donde muestra cómo un mismo concepto, en este caso “Nuestra América”, posee una significación americanista anti racial (sentido dado por J. Martí) o una significación europeísta racialista (sentido dado por Bunge).

naciones modernas. Con ello pretende echar alguna luz para estas sombras “raciales”. En otro lugar nuestro porqué el indianismo es radicalmente crítico del indigenismo, y es fundamental tener clara la diferencia entre indigenismo e indianismo (Cruz, 2013b: 235-268). Ahora daré un rodeo, recurriendo a otra visión crítica del indigenismo, pero muy lejana del indianismo. Lo haré a partir del texto del antropólogo francés Henri Favre, *El indigenismo* (1998 [1996]), entre la abundante bibliografía existente al respecto, puesto que considero que brinda una panorámica y claves interpretativas sugerentes para toda la región, aunque el texto es sintético en demasía para tamaño problema. Aclaro que no comparto muchas cuestiones centrales de dicha obra: en particular su reducción del indianismo a un “reflejo” neoliberal; ni la periodización del indigenismo que según Favre finaliza en los setenta con el fin de los Estados populistas o sus juicios simplificadores sobre el populismo latinoamericano. No obstante, me parecen interesantes sus líneas interpretativas del indigenismo de la primera mitad del siglo XX.

Favre sostiene que los nacionalismos de la modernidad son diversos y que lo propio (y único) de los nacionalismos latinoamericanos es el indigenismo, puesto que las naciones latinoamericanas tuvieron que resolver un “problema” no existente para las naciones modernas de otras regiones: el indio como problema. Propongo pensar aquí al indigenismo como parte del “problema nacional” (como lo enseña el indianismo), desplazando así el “problema indio” según lo formuló el indigenismo hacia el “problema nacional moderno y su racismo”, como lo plantean hoy los pueblos indios que se afirman además como naciones indias. El problema no son los indios, sino que el problema es “la nación”.

Favre no entiende al indigenismo como comúnmente se cree, una corriente de opinión y acción favorable a los indios. Por el contrario, considera que tras esa posición “pro-india” existe una “falsa conciencia de criollos y

mestizos sobre el indio.” La falsedad radica en que mixtifican al indio. El indigenismo no es la manifestación de un pensamiento indígena, sino una reflexión falseada (ideológica, en el sentido de ocultamiento de la realidad), criolla y mestiza sobre el indio. Cabe indicar que el indianismo, en la década de los sesenta del siglo XX, se adelantó a Favre en esa crítica al indigenismo.

El indigenismo tiene antecedentes desde el siglo XVI en Nuestra América, pero se produce un pensamiento explícitamente indigenista con la conformación de las naciones latinoamericanas, es decir desde el siglo XIX y sobre todo las primeras décadas del siglo XX. Por ello, para Favre el indigenismo es la forma “privilegiada que adopta el nacionalismo en América Latina” y “se encasilla en la familia de los populismos”. Según este autor, el indigenismo adquiere carta de ciudadanía en un período específico, que iría de 1920 a 1970, y al que caracteriza como “populista”. Es decir, cuando el indigenismo se convierte en política oficial de los Estados nacionales latinoamericanos, lo cual sucede desde 1940 a partir del Primer Congreso Interamericano Indigenista (Pátzcuaro, México). Favre trabaja con un supuesto equívoco: que en Argentina no habría indigenismo puesto que la integración del indio a la nación no fue central, en todo caso, el indio fue exterminado. El “problema indio” no fue marginal para los darwinistas sociales argentinos; como el mismo Favre indica, se destacaron más que el de otros países. Sin embargo, no es difícil desmontar el equívoco con sólo aludir a la presencia hoy de al menos 38 pueblos-naciones indios en Argentina, según ENOTPO.⁹ Pero también se puede mostrar cómo el peronismo asumió a su modo el indigenismo, como postularé más adelante. El peronismo, en la visión de Favre, es parte de los populismos latinoamericanos.

⁹ Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios.

El criterio “racial” vinculado a lo nacional es fundamental para distinguir entre posiciones indigenistas de la primera mitad del siglo XX. Henri Favre distingue cuatro posiciones indigenistas: el indigenismo racista¹⁰ y el indigenismo culturalista¹¹, ambos poseen una impronta mexicana. Por otra parte, están el indigenismo marxista¹² y el indigenismo telurista¹³, ambos son de impronta peruano-boliviana.

Un dato fundamental para nosotros es que los indigenistas (incluso los indigenistas racistas) se oponían a los darwinistas sociales, como ya se dijo de profusa presencia argentina. Estos suponían (y deseaban) el avance necesario por “evolutivo” de la “raza blanca” ante lo que consideraban el retroceso o decadencia “evolutiva” de la raza inferior, la india, como pensó Mitre. Utilizando una metáfora bélica actual, los darwinistas fueron “halcones” racialistas, pues entendían y favorecían la extinción del indio como parte “necesaria” del progreso moderno. De ahí que pudieran legitimar el exterminio (el genocidio) del indio. En cambio, los indigenistas racistas fueron las “palomas” racialistas. Sin embargo, ambos eran racistas. Las “palomas”, por ejemplo, fueron los indigenistas positivistas quienes analizaron “el problema indio” desde la perspectiva racial. Antes que una limpieza de indios vía exterminio, entendieron

¹⁰ Favre sitúa aquí a los mexicanos: Francisco Pimental (1832-1893), Justo Sierra (1848-1912). Andrés Molina Enríquez (1866-1940), José Vasconcelos (1881-1959), Vicente Riva Palacio (1832-1896).

¹¹ Favre sitúa aquí: en México a Manuel Gamio (1883-1960) y Alfonso Caso (1898-1970); en Perú a Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979) y Julio César Tello (1880-1947). Por mi parte añado en Argentina a Juan Bautista Ambrosetti (1865-1917).

¹² Favre sitúa aquí: en Perú a José Carlos Mariátegui (1894-1930) e Hildebrando Castro Pozo (1890-1945); en Bolivia a Tristán Marof (1898-1979) y en México a Vicente Lombardo Toledano (1894-1968).

¹³ Favre sitúa aquí, en Bolivia, a Franz Tamayo (1879-1956) y Jaime Mendoza (1874-1939). En Argentina, a Ricardo Rojas (1882-1957). En Perú, a Luis E. Valcárcel (1896-1987) y José Uriel García (1889-1965). En México, a Alfonso Reyes (1889-1959). Y también al alemán Hermann von Keyserling (1880-1945).

que los dos mundos en conflicto, el de la raza blanca y la raza india, alcanzarían una superación alentando una nueva “raza” producto del mestizaje biológico, que se plasmaría en el nuevo sujeto nacional: el mestizo.

La construcción nacional moderna argentina está basada en una ideología darwinista blanquizadora, a diferencia de otras construcciones nacionales, como la mexicana que posee una impronta mestizadora. La invención de la nación supuso inventar un argentino que “es blanco” y, para poner otro caso, un mexicano que es “mestizo”, según la apuesta de los diseñadores de ambas naciones. Aunque no es menor la tensión entre ese sujeto blanco-blanquizado argentino y la construcción del gaucho como base de la nacionalidad (Moyano, 2011).¹⁴ Eso diferencia a la impronta darwinista racista del Estado-nación argentino del Estado indigenista mexicano, pero la diferencia sería de acentuaciones, no de sus matrices ideológico-teóricas. Ahora bien, ¿el estado nación argentino fue siempre darwinista? Creo que no, volveré a esto.

Por otra parte, los indigenistas culturalistas, según Favre, desplazaron el problema de la construcción nacional desde lo biológico hacia lo cultural: el problema no radicaría ya en las razas (blanca europea e india) sino en las culturas blanca europea e indígena “americana”, de ahí que propugnaran el mestizaje cultural como resolución del conflicto entre los dos mundos. En ese sentido, desracializaron el análisis del “problema indio”. La nación sería el producto positivo del mestizaje cultural. La culturalización estuvo en función de la desracialización del “problema nacional”. Ahora bien, ¿los culturalistas superaron con ello el racismo? Si retomamos los análisis de Bolívar Echeverría, para quien

¹⁴ Un excelente estudio sobre la cuestión del gaucho en la filosofía de Carlos Astrada lo realiza Gerardo Gabriel Oviedo en su tesis doctoral titulada *Libertad, existencia y telurismo en el humanismo dialéctico de Carlos Astrada. Aspectos genealógicos y problemas conceptuales en el contexto de la tradición filosófica y ensayística argentina y latinoamericana* (Universidad Nacional de Córdoba, 2015).

el racismo biológico (el de la blancura) –propio de los darwinistas y en otro sentido de los indigenistas racistas– es tan constitutivo del capitalismo como el racismo identitario (el de la blanquitud), que es un racismo cultural, bien podemos sospechar que en los indigenistas culturalistas habría un solapado racismo identitario. Al fin, el mestizaje cultural propugnado por los culturalistas sería una estrategia de blanquización, ya no de piel, sino cultural, cuya meta sería la construcción del sujeto nacional.

Un rasgo del indigenismo culturalista, planteado por Favre, es que fue impulsado por arqueólogos y antropólogos mexicanos, ocupados en reconstruir el glorioso pasado indígena, para mostrar que el mismo era la base (pasada) de la nueva nación mestiza, que es México. Para el caso argentino se puede añadir a lo delineado por Favre sobre el indigenismo culturalista los proyectos arqueológicos de de Juan Bautista Ambrosetti (1865-1917), Salvador Debenedetti (1884-1930) y Eduardo Casanova (1903-1977), reinventores del Pucara de Tilcara (Jujuy), obra que posee una función análoga (aunque a menor escala) a la de las “ruinas” indígenas en México: mostrar un glorioso pasado “muerto” de una nueva nación. Recordemos lo que dice la placa colocada en el Pucara de Tilcara: “De entre las cenizas milenarias de un pueblo muerto exhumaron [J. B. Ambrosetti y S. Debenedetti] las culturas aborígenes dando eco al silencio” (9 de marzo de 1935). La función de cierta antropología y arqueología en la construcción del indigenismo estatal argentino es importante de investigar.

Por otra parte, el indigenismo marxista fue el que con mayor énfasis se opuso a la racialización del “problema nacional”. Son indigenistas clasistas, esto es, que optan por un análisis económico clasista para dar con el problema del indio-nación. Desecharían así cualquier deriva “racial” en el análisis, por su propensión al racismo. Ya es un lugar común aceptar que los “clasistas” se oponen a los “racistas”. Pero cabe advertir que los indigenistas marxistas fueron heterodoxos respecto al clasismo ortodoxo que simplemente

omitió un dato central en Nuestra América: el indio no es (sólo) una clase social. Ahora bien, ¿es tan clara la oposición de raza y clase en la argumentación de los marxistas? Es un tema complejo, a investigar en otro lugar, sólo indico aquí que llama mucho la atención que, por ejemplo, José Carlos Mariátegui –quizá el máximo representante del indigenismo marxista o “indigenismo revolucionario” según Alberto Saladino García (2016 [1983]) de los años 20– en *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) utilice el concepto de raza, tanto como el de clase, para reflexionar sobre el problema del indio y de la nación (le peruanidad, en su caso). El factor racial fue puesto en el eje de la discusión marxista por J. C. Mariátegui y Hugo Pesce en “El problema de las razas en América Latina” (1929), presentado en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana realizada en Buenos Aires en 1929. Posición que devino en duras controversias y acusaciones de “populismo” contra Mariátegui. La relevancia y ambigüedad de la noción de raza en el pensamiento de Mariátegui, como reflexiona Aníbal Quijano (2014 [1993]), parece radicar en que alude a dos dimensiones distintas: lo biológico y lo civilizatorio (Quijano, 2014 [1993]: 757-775). Cuestiones a dilucidar en otros trabajos.

Si los marxistas indigenistas buscaron una argumentación económica del “problema de la raza”, esto no supuso que en las prácticas y algunos supuestos teóricos no haya habido marxistas racistas. Así lo denunció, entre otros, Fausto Reinaga en los años sesenta-setenta y diferentes intelectuales aymaras contemporáneos en Bolivia (Mamani, 2007; Patzi, 2007). Pero tampoco es casual que sea un marxista mariáteguista como Aníbal Quijano quien haya rehabilitado la centralidad de la raza para explicar el colonialismo del poder.¹⁵

¹⁵ Immanuel Wallerstein (2004) ensaya el concepto “clasétnico” para corregir la omisión del problema etno-racial en el marxismo clásico.

Además, cabe señalar una cuestión fundamental para nuestro tema: en la primera mitad del siglo XX, será entre algunos indigenistas marxistas donde se recepten las ideas leninistas (y stalinistas) sobre la dialéctica entre nación opresora y nación oprimida, y no sólo la dialéctica de clases sociales. Esto les sirvió para focalizar la “cuestión india” bajo la óptica de las “naciones oprimidas”, antes que de la de las “clases oprimidas”. La cuestión nacional, como lo advierte Saladino García, entre los indigenistas marxistas fue tomada de la tesis leninistas y stalinistas.¹⁶

¿El indigenismo marxista puede ser vinculado al racismo identitario planteado por Echeverría? Es una pregunta demasiado compleja para abordarla aquí; sin embargo cabe delinear algunas pistas. El propio Echeverría incluye dentro de las estéticas blanquizantes de la modernidad, además de la estética nazi, a las estéticas soviéticas. No las analiza, sólo sostiene que en el Estado soviético la blanquitud fue resaltada en las marcas del autosacrificio para el trabajo conquistador del futuro. Es decir, la modernidad racista no sólo sería capitalista, sino también comunista en su versión soviética. La blanquitud funcionaría también en cierto marxismo. Ahora bien, el indianismo de ayer y hoy realiza una crítica sin concesiones al racismo presente en el marxismo, ya no del Estado soviético, sino el desarrollado en América Latina. ¿El racismo es atribuible a la teoría marxista o a las prácticas de los sujetos latinoamericanos que se asumen como marxistas? Responderemos en otro lugar.

Por último, tenemos el telurismo. Según Favre consiste en “una corriente difusa del indigenismo que atribuye la formación de la nación a la acción de fuerzas de la naturaleza y que hace del indio, producto original de esas fuerzas a las que está sometido, el más auténtico representante de la

¹⁶ Este tema amerita un estudio específico. En el caso de Fausto Reinaga es muy clara la adscripción a estas tesis leninistas desde su juventud. Según A. Saladino García (2016 [1983]), en el caso del marxista indigenista mexicano Vicente Lombardo Toledano también se produce la adopción de la dialéctica nación opresora versus nación oprimida tomada del estalinismo.

nacionalidad” (Favre, 1998: 59). Por una parte, se debe sopesar el juicio de Favre sobre los teluristas. Retengamos, por ahora, que los teluristas estarían en contra del mestizaje (al estilo del indigenismo racista o culturalista) y propugnarían la “andinización” del blanco y mestizo para la construcción de la nación. Andinización sería un modo de aludir a la “indianización”. Favre recurre al concepto de “andinización” pues los intelectuales emblemáticos de esta posición provendrían de los países reductivamente llamados “andinos”: Bolivia y Perú. Destaco esto pues habría algo común entre los teluristas y los indianistas (por cierto muy mal tratados por Favre): la oposición al mestizaje y la afirmación de uno de los “polos” dialécticos: del indio.

Ahora bien: ¿qué lugar ocupa la idea de raza entre los teluristas? Favre sitúa entre ellos a Franz Tamayo, el gran intelectual de la nacionalidad boliviana. Y en Argentina (el único argentino referido por Favre en algún tipo de indigenismo), a Ricardo Rojas, otro intelectual y político de la nacionalidad. No es difícil mostrar que el concepto de raza es central en ambos autores. Para el caso de Ricardo Rojas, María Beatriz Schiffino (2011) analiza la espiritualización del concepto de raza, lo que conduce a Rojas a la afirmación del “sujeto criollo” (no de los inmigrantes de origen europeo, que son expresión del “exotismo” o lo “importado”, ni tampoco de los indios, que serían los sujetos del movimiento endógeno o “raizal”, que llamó “indianismo”) como el habilitado para ser el sujeto nacional. Pero en esta línea de interpretación, Rojas parece estar más cerca de los indigenistas culturalistas que de los teluristas. Por su parte, Franz Tamayo, autor de *Creación de una pedagogía nacional* (1910), sostuvo (en mi interpretación) que en el indio reside la energía de la nación, y que los blancos y mestizos deben interiorizar esos valores. El concepto de raza en Tamayo es central, y en el caso del indio los valores de la raza poseen dos atributos: la potencia biológica (la fuerza y resistencia del indio) y la potencia moral (la nobleza espiritual del indio). Mientras que a la raza blanca le atribuye la potencia

cognitiva: el conocimiento occidental. De ahí que su idea de andinización en realidad confluya en un tipo de mestizaje: la razón occidental se andiniza al asumir la potencia biológica-moral del indio. ¿Un Rodó andino?

Si venimos sosteniendo que los indigenismos formarían parte del racismo identitario o cultural que exige la blanquización de los sujetos, con el telurismo parece que estamos ante una variante importante de dicho racismo. Al valorar algunos elementos positivos de la “raza india” (morales-biológicos), la “andinización” propugnada puede parecer un abandono de la blanquización. Su horizonte político parece ser el mestizaje invertido: lo blanco/europeo que se andiniza/americaniza e incluso “indianiza”. No obstante, lo mestizo parece ser el lugar de los contrarios que se acrisolan, llegando por acentuaciones distintas al tópico semejante de los indigenistas culturalistas y, quizá, de los indigenistas racistas. Una “modernidad andina”, “naciones andinas”, sería el resultado de este proceso de encuentro de dos mundos. Con ello, tiendo a pensar, no se pone en cuestión al ethos capitalista, sino que se busca andinizarlo.

A partir de las líneas trazadas por Favre, concluyo que la idea de raza es sustancial para los indigenistas, sobre todo para los positivistas y para los teluristas. En los primeros, la noción de raza se asienta en una base científica (positivista), lo que conduce a la resolución de la construcción nacional fundada en un proyecto biologicista (como la variante blanda del darwinismo). En cambio, en los teluristas habría una especie de racialización espiritualista (Rojas según Schiffino) y también una inversión en la valoración de la “raza india”, al menos de algún aspecto de ella, por considerarla depositaria de la energía de la nación. Los teluristas valoran a la raza india de un modo opuesto a los indigenistas positivistas, pero ambos racializan la cuestión india y nacional. Siendo muy esquemáticos, los indigenistas racistas ven en el mestizaje biológico (racial) la posibilidad de blanquizar la sociedad nacional. Mientras que los teluristas, por su parte, ven en el mestizo la posibilidad de andinizar a la sociedad

nacional. En ese sentido, cabe interrogarse si los teluristas formarían parte de una variante distinta de los racismos biologicista o culturalista criticados por Echeverría. Dejo abierto la cuestión.

Por otra parte, están los dos indigenismos que se oponen al concepto de raza: el culturalista y el marxista. Ahora bien, si acaso superan argumentativamente al concepto de raza con el de cultura y etnia (los culturalistas) o con el de clase social (los marxistas) o el de naciones oprimidas (los leninistas), se puede indagar, como lo adelanté, cuánto del racismo de la blanquitud, ya no del racismo biológico de la blancura, se cuele en sus posiciones y subyace en las soluciones que proponen para la construcción de la nación o la emancipación social. Postulo (y sólo postulo) que la cuestión de la raza se torna central, aun queriéndola evitar. La afirmación elogiosa de la diversidad cultural (de los indigenistas culturalistas) estuvo/está en función de la construcción nacional vía mestizaje cultural, que puede ser interpretado como un proyecto de blanqueamiento cultural del indio. Esa diversidad supone un indio bueno, aquel que se asimila-integra-incluye en la nación. “El mestizo es el indio derrotado”, dice el marxista Bolívar Echeverría. ¿El mestizaje funciona como el cruce equilibrador de los conflictos raciales-clasista-patriarcales? La historia conflictiva de nuestros pueblos parece indicar que no.

Por último, el indigenismo marxista debe ser cuidadosamente analizado. La fusión del indio en una clase social, sobre todo la campesina, fue duramente objetada por el indianismo. El indio no es una clase social, es una nación-cultura-civilización (y también una raza fuerte), afirma F. Reinaga (2010 [1970]). Pero, además, es un tópico central en las objeciones al marxismo en América Latina las críticas ya no a la teoría marxista, sino a las prácticas marxistas por reproducir el racismo antindio. Incluso dentro de la clase proletaria, muchos marxistas entendieron que no es lo mismo ser obrero que ser campesino, considerando que el segundo, en gran parte de Nuestra América, es indio. Se

llegó a sostener que el campesino es pre-político, a diferencia del proletario que sería el sujeto de la revolución. No alcanza con criticar a la idea de raza para superar el racismo. Hoy, además de los aportes fundamentales de Aníbal Quijano en su relectura de la raza-racismo, se encuentran la del concepto “campesindios” propuesto por el mexicano Armando Bartra quien, sin abandonar el marxismo, lo revisa introduciendo la cuestión india (e indianista) en el análisis marxista-campesinista de los cambios estructurales de América Latina, con una recepción discutible del indianismo (Bartra, 2012 [2011]).

Hasta aquí la interlocución con la versión de los indigenismos de Henri Favre. Con ella pretendí, además de abrir interrogantes específicos, mostrar que el indigenismo tiene una historia troncal en el pensamiento latinoamericano. Si hoy insisto en la vigencia de cierto indigenismo, particularmente en Argentina, es fundamental no perder la perspectiva geohistórica.

Delimitando una hipótesis: el indigenismo y la blanquización en Argentina

A modo de conclusión expondré los primeros desarrollos de una hipótesis de trabajo que vengo elaborando desde hace un par de años sobre la existencia de un indigenismo entroncado a la blanquización en la construcción nacional argentina. Como tal, lo que afirmo a continuación tiene un carácter provisorio y de interrogación. Es una hipótesis.

¿Cuál fue y es el indigenismo hegemónico en Argentina? El marxista, evidentemente no. Habría un primer momento en la conformación de la nación donde el darwinismo social de los higienistas nacionales fue lo hegemónico. El darwinismo social fue la ideología del ciclo genocida de los inicios de la nación. Considerando el influjo positivista que hubo a fines del siglo XX e inicios del XXI,

es posible rastrear algunas posiciones indigenistas racistas, pero aún no tenemos los suficientes datos para ser concluyentes al respecto. En este sentido, queda una tarea ardua que es la de investigar si entre todos los intelectuales puestos por Favre como “darwinistas sociales” en el caso argentino, no habría alguno más próximo al “indigenismo racista”, o bien evaluar si en el trayecto del pensamiento de un autor hubo momentos darwinistas y otros indigenistas.

Por otra parte, una figura clave de las primeras décadas del siglo XX para el indigenismo argentino fue Ricardo Rojas: ¿fue un telurista como afirma Favre? ¿No hay acaso elementos propios en él de un indigenismo culturalista? Y más allá de Rojas, ¿hubo alguna corriente telurista que ejerció poder político desde el estado?, ¿cuál es el vínculo entre el nacionalismo de Rojas y su época con el indigenismo? ¿Fue indigenista solo su pensamiento o también las prácticas políticas que ejerció como rector de la Universidad de Buenos Aires o funcionario de gobierno a fines de los años veinte del siglo pasado?

Por otra parte, Favre destaca un rasgo distintivo del indigenismo culturalista de inicios del siglo XX: fue desarrollado por arqueólogos y antropólogos. Las grandes reconstrucciones monumentales del “pasado indígena” en función de darle bases a las naciones modernas fueron obra de arqueólogos de la talla de Antonio Caso en México. Esto abre una pista importante para Argentina: ¿se puede situar a los arqueólogos como Ambrosetti entre los indigenistas culturalistas que operaron en el contexto argentino? Postulo que el Pucara de Tilcara, obra iniciada por Ambrosetti y continuada por Salvador Debenedetti y, sobre todo, por Eduardo Casanova, funciona como parte de la monumentalización indigenista culturalista del nacionalismo argentino. Otro tanto se puede indagar sobre la monumentalización indigenista en el caso del Monumento a la Independencia (según la visión estatal) o Monumento al indio (según la visión popular), creado por Soto Avenadoño (se lo construyó entre 1933 y 1950) y emplazado en

Humahuaca (lugar harto recurrido por la política para legitimarse), cuya convocatoria para financiar el proyecto desde el Estado estuvo pensada por Ricardo Rojas.

A propósito, se puede hipotetizar sobre la siguiente distinción territorial: en el noroeste argentino, en particular en Jujuy, se ensayó con relativa eficacia un indigenismo culturalista estatal, lo cual no supone que no existieran políticas darwinistas en esa región. Me refiero a una acentuación indigenista no excluyente de racismos darwinistas. Desde la perspectiva estatal-nacional, Jujuy es un territorio de ensayos indigenistas. Hoy, es el “lugar indígena” por antonomasia del circuito turístico capitalista, como lo muestra la monumentalidad indigenista en la Quebrada de Humahuaca, o la “marca Pachamama” impulsada por el actual gobierno provincial, que a la vez desarrolla megaproyectos mineros de litio en territorio indígena.¹⁷ No sucede lo mismo en otras regiones, como el sur o el noreste argentino, donde hubo una preponderancia darwinista estatal acendrada. Por ejemplo, en Jujuy no existe monumento alguno dedicado a Julio Argentino Roca, como sí sucede en Buenos Aires y en Bariloche. La Patagonia, ayer y hoy, es el territorio vaciado simbólicamente para legitimar matanzas masivas ayer y represión hoy. La conflictividad entre el pueblo mapuche y los Estados argentino y chileno evidencian lo irresoluble del problema territorial bajo lógicas mono-nacionales estatales y capitalista. Durante el siglo XX, los crímenes masivos de Estado contra indios fueron realizados en territorios donde “la nación” no estaba aún “consolidada” (Saravia, 2011: 85-135): en julio de 1924, la Masacre de Napalpí [en qom: “lugar de los muertos”] perpetrada en la actual provincia del Chaco bajo la presidencia constitucional del radical Marcelo T. de Alvear

¹⁷ Ver el sugerente análisis que hace la antropóloga Guillermina Espósito sobre los usos de la Pachamama realizados por el gobierno de Gerardo Morales: “La Pachamama en Jujuy: entre el cosmopolitismo del festival y la cosmopolítica de la celebración”. En Actas XI Reunión de Antropología del MERCOSUR, 2015.

(1922-1928); en octubre de 1947, la masacre de aproximadamente 500 pilagás realizada por gendarmería nacional en Rincón Bomba (a 10 km. de Las Lomitas) en Formosa, durante el primer gobierno de Juan D. Perón (1946-1951). Estas masacres formarían parte de la lógica genocida del Estado nación blanquizante. En 1946, el tratamiento que hizo el Estado peronista del llamado “Malón de la Paz” realizado por kollas de Jujuy y Salta podría entenderse bajo cierta lógica indigenista, diferente al darwinismo social con el que se operó en Rincón Bomba (Formosa).¹⁸

Hay consenso entre los especialistas sobre que el indigenismo culturalista se vuelve potente como política estatal con los populismos desde los años cuarenta. Esto coincide con el peronismo en el poder estatal para el caso argentino. Aunque no se puede desconocer al radicalismo de los años veinte, pues representaría un antecedente de indigenismo quizá culturalista. Entonces, ¿qué indigenismo sería el del peronismo de los años cuarenta? Considerando que desde el Primer Congreso Indigenista, realizado en 1940 en Pátzcuaro, los Estados latinoamericanos adoptaron (al menos formalmente) el indigenismo culturalista, obtenemos pistas para precisar cuál fue el indigenismo hegemónico en el Estado argentino.

Postulo que un indigenismo de sesgo culturalista es el que habría orientado a ciertas políticas del radicalismo y del peronismo referida a los indios. Las ideologías de los dos grandes partidos populares de Argentina, con su horizonte igualador, estarían a tono con el indigenismo culturalista. Sólo como ejemplo, cabe indicar la valoración crítica pero positiva que tuvo el dirigente y abogado kolla Eulogio Frites (1935-2014) por el radical Miguel Aníbal Tanco (1888-1961) y por Juan Domingo Perón (Cruz, 2017). Esto se debía a que ambos rompían con la lógica darwinista de nacionalización, pero desde cierto indigenismo que Frites

¹⁸ Sobre el “Malón de la Paz” ver Valko, 2007; Belli, Slavutsky, Rueda, 2007; Cayo, 2012; Gigena, 2015.

no compartió. Con el peronismo se crearon instituciones de claro corte indigenista, como la Dirección de Protección del Aborigen en 1946, con la inclusión de indígenas como funcionarios (con muy acotado poder de decisión) en el Estado (Marcilese, 2011).

En relación a intelectuales indigenistas en Argentina, cabe mencionar a quienes se puede vincular con alguno de los indigenismos desde los años cincuenta. Considero que un indigenismo culturalista peronista se expresó filosóficamente en el pensamiento de Rodolfo Kusch¹⁹ –por ejemplo en *América Profunda* (1962) y *Pensamiento indígena y popular* (1970)– y un indigenismo indoamericano de influencia marxista tiene como referencia a Francisco René Santucho, director de *Dimensión. Revista de cultura y crítica* (1956-1962), autor de artículos dedicados al tema indígena, compilados en *Obras completas* (2016) y creador del Frente Revolucionario Indoamericano y Popular (Remedi, 2016). A su vez, es importante reconstruir la crítica al indigenismo realizada en los años setenta en el seno de organizaciones indígenas (Frites, 1975).

Ahora bien, hasta ahora omitimos a los gobiernos militares que interrumpieron en diversos momentos el orden democrático en Argentina. ¿Las dictaduras tuvieron políticas indigenistas o darwinistas? De Roca a Videla, los “halcones” de la construcción nacional, no parece haber rasgos indigenistas, sino todo lo contrario. El darwinismo social lo aplicarían ya no solo contra los indios, sino contra lo “apátridas” según la lógica de la última dictadura ¿Hay un nacionalismo militar con influjos indigenistas, por ejemplo el de Perón? La cuestión es delicada, por ello sólo dejo abierto el interrogante.

Con el retorno a la democracia en Argentina, en los momentos neoliberales (los noventa) – nacional populares (2003-2015) – neoliberales (2015-hoy) se desarrolló un

¹⁹ Horacio Cerutti Guldberg (2001[1983]: 18) sitúa a Kusch como el único indigenista entre los filósofos liberacionistas de los años setenta.

neindigenismo desde el estado para la consolidación de “la nación”, es decir, del capitalismo en nuestros territorios. Briones (2015) lo califica “neindigenismo” ahora neoliberal y multicultural. Sigo esta sugerente interpretación y, de acuerdo a lo que vengo planteando, propongo vincularla con alguno de los indigenismos previos. El neindigenismo multicultural parece ser la deriva del indigenismo culturalista iniciado en los años cuarenta. Por tanto, una variante del racismo de la blanquitud. Este indigenismo multicultural (ya no mono-cultural) hace el elogio de la diversidad cultural indígena, pero siempre que se integre al mercado capitalista globalizado. Su meta es empresarializar al indígena: conseguir emprendedores indígenas: “desarrollo con identidad”.

El indigenismo en sus diversas versiones, apelando a la integración, asimilación, incorporación, inclusión del indio al mundo occidental, esto es, a la nación, parece guiado por una voluntad blanquizadora en el sentido moral-cultural: crear un sujeto nacional que aporte a y goce de la Nación. Eso sucede con el indio evangelizado-civilizado-desarrollado, es decir, convertido en campesina-o, peón, obrera-o, minero, empleada, etcétera. Y si hay un indio terrateniente, empresario, burgués, sería (es) una demostración de que todos pueden llegar a ser “humanos plenos”, es decir, todos pueden incorporarse al capitalismo.

Ahora bien, como lo planteamos desde Bolívar Echeverría, el racismo de la blanquitud es tolerante de la diversidad, siempre que esta diversidad esté ordenada y suscite sonrisas agradecidas, es la diversidad aceptable por la sumisión al orden de la nación. Cuando esa diversidad se torna aguerrida e insumisa, el racismo tolerante de la blanquitud rebrota en el racismo intolerante de la blancura. Esto es, quizá, lo que subyace al hecho de que una gran parte de la sociedad argentina considere legítimo que el Estado nacional encarcele, criminalice, reprima y asesine a indígenas y no-indígenas rebeldes al orden racista (también patriarcal y clasista) de la nación. La represión hasta la muerte de

los jóvenes Santiago Maldonado y Rafael Nahuel, vinculados a las luchas territoriales mapuches en el sur argentino, sucede ante un sentido común racista afirmativo del “algo habrán hecho” (contra la argentinidad). Pero no son las únicas muertes. La represión sobre la “negrada” en las ciudades parece asentarse en el mismo racismo legitimador del orden nacional. Para el indio revoltoso (y sus allegados) surge un racismo violento que hunde su raíz en el darwinismo social. Existe una sensibilidad-opinión común que acuerda con que es mejor conservar-reproducir el orden nacional y que el Estado-nación argentino aplique su aparato represivo sobre indias-indios, negras-negros, blancas-blancos insumisos al orden racial. Para los “indios sumisos” queda el neoindigenismo.

Referencias bibliográficas

- BELLI, E.; SLAVUTSKY, R. y RUEDA, P. (Ed.) (2007), *Malón de la Paz. “Una historia, un camino”*. S. Salvador de Jujuy: Instituto Interdisciplinario Tilcara, UBA.
- BARTRA, A. (2012 [2011]), *Indios, campesinos y revoluciones. De Felipe Carrillo Puerto a Evo Morales*, La Paz: Fundación Xavier Albó.
- BIAGINI, H. (1995), “Emergentes indigenistas”. *La Generación del Ochenta: Cultura y política*, (pp. 57-88). Buenos Aires: Losada.
- BRIONES, C. (2015), “Políticas indigenistas en Argentina: entre la hegemonía neoliberal de los años noventa y la ‘nacional popular’ de la última década”. *Antipod. Rev. Antropol. Arqueol*, n° 21, enero-abril, pp. 21-48.
- CERUTTI GULDBERG, H. (2001[1983]), *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica.

- CAYO, H. (2012), *Diario de viaje de Hermógenes Cayo. El Malón de la Paz por las rutas de la Patria*. Buenos Aires: Dirección General de Museos, Museo de Arte Popular José Hernández.
- CRUZ, G. R. (2009). *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una política-estética racializada*. Córdoba: EDUCC.
- CRUZ, G. R. (2010), “Una filosofía de la historia racializada. La raza india según Mitre, historiador de la emancipación sudamericana”. En *Anatéllei*, año 12, nro. 24, pp. 103-117.
- CRUZ, G. R. (2013a), “Releyendo La revolución india. A propósito de su reedición en Argentina”. *UMBRALES*, nº 25, pp. 279-287.
- CRUZ, G. R. (2013b), *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*. La Paz: CIDES-UMSA y Plural editores.
- CRUZ, G. R. (2015), “Poder indio y poder negro: recepciones del pensamiento negro en Fausto Reinaga”. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* [en línea], Enero-Febrero. Disponible en: <http://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/1472>
- CRUZ, G. R. (2017), “Aproximación a los senderos histórico-políticos del kolla Eulogio Frites (1935-2015) en Argentina”, *Pacarina del Sur. Revista de pensamiento crítico latinoamericano*; [En línea], año 8, núm. 32, julio-septiembre. Disponible en: <https://bit.ly/2ATmSea>
- ECHEVERRÍA, B. (2005), *Modernidad y blanquitud*. México: Ed. Era.
- FAVRE, H. (1998 [1996]), *El indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FRITES, E. (1975), “Los indígenas en Argentina”. En Colombres, A. (Ed.), *Por la liberación indígena*. Buenos Aires: Ed. del Sol, pp. 196-207.
- GARGALLO, F. (2012), *Feminismos desde el Abya Yala*. Bogotá: Desde abajo.

- GIGENA, A. (2015), "Movilización indígena, subjetivación política y etnicidad. Los efectos inmediatos del 'malón de la paz' entre los kollas salteños del Tinkunaku". *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, Vol. 4, pp. 51 - 62. Disponible en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/7480>
- HERNÁNDEZ, J. L. (2014), "Marxismo e indianismo. Algunas notas a propósito de *Comunidad, Indigenismo y Marxismo* de Javo Ferreira". *Ideas de Izquierda*, n° 15, pp. 28-30.
- MOYANO, B. E. (2011), "Imaginar la Nación desde las fronteras. El caudillo, el gaucho y el indio en las letras salteñas del siglo XX". En Moyano, E.; Gutiérrez, A. R. y Agüero Molina, J., *Ensayos*, Salta: Fondo Editorial de la Secretaría de Cultura de la Provincia de Salta, pp. 17-106.
- LANDER, E. (2000), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- LENTON, D. (ed.) (2011), Dossier sobre "Genocidio y políticas indigenistas". *Corpus*, vol 1, n° 2, julio/diciembre. Disponible en: <http://corpusarchivos.revues.org/887>
- MACUSAYA CRUZ, C. (2014), *Desde el sujeto racializado. Consideraciones sobre el pensamiento indianista de Fausto Reinaga*. Minka: La Paz.
- MAMANI, P. (2007), "Evo Morales entre revolución india o contrarrevolución india". *Revista Willka*, año 1, número 1, pp. 15-49.
- MAMANI, P. (2011), "Katarismo-indianismo. ¿ 'Radical diferencia' ante el capitalismo y el socialismo". *Revista Willka*, año 5, número 5, pp. 95-130.
- MARCILESE, J. (2011), "Las políticas del primer peronismo en relación con las comunidades indígenas". *Andes*, 22 (2) jul./dic. Disponible en: <http://www.icsoh.unsa.edu.ar/numeros-andes/andes-2011-22/>

- PATZI, P. (2007), *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al Sistema liberal*. La Paz: DRIVA.
- QUIJANO, A. (2014 [1993]), “Raza, ‘etnia’, y ‘nación’ en Mariátegui: cuestiones abiertas”. *Cuestiones y horizontes de la dependencia histórica estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 757-775.
- REINAGA, F. (1940), *Mitayos y Yanaconas*. Oruro – Bolivia: Imprenta Mazuelo Oruro.
- REINAGA, F. (2010 [1970]), *La revolución india*. La Paz: La mirada salvaje.
- REMEDÍ, R. (2016), “De ‘militante’ a ‘intelectual’: Francisco René Santucho en el discurso de las ciencias humanas de los últimos quince años en Argentina”, *Revista Izquierdas*, n° 27, abril, pp. 256-271.
- ROIG, A. (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SALADINO GARCÍA, A. (2016 [1983]), *Indigenismo y marxismo en América Latina*. México: CIALC-UNAM.
- SANTUCHO, F. R. (2016), *Obras completas*. Buenos Aires: INDES y Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud-Universidad Nacional de Santiago del Estero.
- SARAVIA, M. (2011), *Genocidios argentinos del siglo XX*. Córdoba: Raíz de Dos.
- SCHIFFINO, M. B. (2011), “Ricardo Rojas y la invención de la Argentina mestiza”. *Revista Pilquen, Sección Ciencias Sociales*, año XIII, n° 14. Disponible en: <https://bit.ly/2Dsnavb>
- SEGATO, R. L. (2007), *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007.
- SOLODKOW, D. (2005), “Racismo y nación: conflictos y (des)armonías identitarias en el proyecto nacional sarmientino”. En *Decimonónica*, DXIX

Vol. 2, nº 1, pp. 95-121. Disponible en:
[http://www.decimononica.org/wpcontent/uploads/
2013/01/Solodkow_V2.1.pdf](http://www.decimononica.org/wpcontent/uploads/2013/01/Solodkow_V2.1.pdf)

- SVAMPA, M. (2016), *Debates latinoamericanos. indianismo, desarrollo, dependencia, populismo*. Edhasa: Buenos Aires.
- TALAK, A. M. (2005), "Eugenesia e higiene mental: usos de la psicología en la Argentina, 1900-1940". En Miranda, M. y Vallejo, G. (ed.), *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, pp. 563-599
- TODOROV, T. (2003 [1982]), *La Conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.
- VALKO, M. (2007), *Los indios invisibles del Malón de la Paz*. Buenos Aires: Ed. Universidad de las Madres de Plaza de Mayo.
- WALLERSTEIN, I. (2004), "El legado de Myrdal: racismo y subdesarrollo como dilemas", en *Impensar las Ciencias Sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*. México: Siglo XXI y UNAM, pp. 88-114.