

SUJETOS POLÍTICOS INDÍGENAS

Indigenismos, mestizaje y colonialismo

GUSTAVO R. CRUZ
(COORDINADOR)



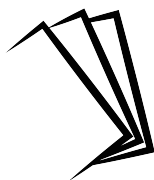
Pensamiento
Latinoamericano

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.

Buenos Aires

TeseoPress Design (www.teseopress.com)

ExLibrisTeseoPress 9567. 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

Mestizaje y olvidos

OCTAVIO MARINO PEDONI¹

Yuxtaposición

América Latina, que no siempre existió, es una historia de apropiaciones y de adaptaciones de imágenes, ideas y conceptos, que tuvieron como objeto responder a distintas circunstancias históricas, dentro del marco de lo que en su momento se planteaba como un problema y de lo que se consideraba su posible solución. Lo cual variaba según el sujeto que expresara la situación y el sujeto que fuera motivo de la expresión. América Latina es una historia que no es lineal, compuesta por un conjunto imbricado de elecciones y decisiones, que la han hecho avanzar, retroceder, divergir, ramificarse... y esto no de una manera secuencial, sino por el contrario de una manera simultánea. Todos esos movimientos, no pocas veces, se han dado al mismo tiempo. Porque América Latina, según Leopoldo Zea, se ha conformado como una “yuxtaposición de realidades” (1978: 19). En la historia de América Latina se encuentra una pluralidad de temporalidades, de sujetos y de memorias. Aunque América Latina pueda ser expresada como una unidad o re-presentada como tal, casi siempre quedan caras ocultas

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Córdoba. Becario Doctoral CONICET/Universidad Nacional de Jujuy. Doctorando en Estudios Sociales de América Latina por el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba.

que no se evidencian. Una yuxtaposición es un conjunto de elementos que están juntos. Pero como pueden estar unos al lado de otros, también pueden estar unos arriba de otros. Y considerando, entre otras características, que los elementos pueden diferir en tamaño, algunos de ellos pueden quedar fácilmente solapados. Cuando hablamos de América Latina suele suceder eso. Ya sea porque nos quedamos en lecturas de superficie o por las limitaciones de las categorías de análisis que usamos. Cualquiera sea el caso, nunca podemos alcanzar una mirada global de la yuxtaposición América Latina. Incluso cuando se dice que América Latina es “mestiza” o es una unidad producto de “mestizajes”. Para Martin Lienhard el “mestizaje” es un paradigma entre otros que, “empleado para describir e interpretar los mecanismos que rigen una sociedad [...], no pasa de ser un intento [...] para imponer un orden” (1996: 64).

El paradigma “mestizaje” porta en sí, haciendo una simplificación de sus acepciones, un tiempo lineal. En el contexto de América Latina el mestizaje suele ser comprendido como la mezcla de “razas” y del cual resultan sujetos “mestizos”. Pero, para que existan “mestizos” o sujetos mezclados, se hace necesario que existan sujetos “puros”, si no, ¿para qué la diferencia? Ante esto no podemos dejar de preguntar, ¿cuál es el origen de esos sujetos “puros”? ¿Cómo han mantenido su pureza en el transcurso de la historia? Según Martin Lienhard, el “mestizaje” es “un discurso ideológico destinado a justificar [una] hegemonía”. Y lo hace afirmando una “igualdad” para “ocultar la desigualdad” (1996: 66-67). Tengamos en cuenta que en cada imagen, idea o concepto hay un proyecto. Es decir, cada uno de ellos es la proyección de los intereses y deseos de alguien, por algo son usados. Conocer ese trasfondo, en ocasiones manifiesto y en ocasiones no, no es tampoco una tarea sencilla. Pero esto no autoriza a ignorarlo o a pretender desconocer su existencia.

Leopoldo Zea, con sus deseos de “comunidad”, dice que en América, la latina y la sajona, “se va originando una Nación de naciones mestiza, de Alaska a Tierra del

Fuego” (1990: 23). Una comunidad, que podríamos llamar “humanidad”, en donde todos son iguales y todos tendrían la posibilidad de desarrollarse, aunque desde condiciones dispares. Una comunidad que implica un “reencuentro”. Dicha palabra sería pronunciada por el Rey Juan Carlos I de España en ocasión de recibir por parte de la UNESCO el premio Simón Bolívar, en París, el 14 de junio de 1983. Leopoldo Zea recuperó la palabra “reencuentro” en un artículo que salió publicado en el diario español *El país* el 19 de junio de 1984. En éste Zea dice que “fue el propio rey Juan Carlos el que al recibir el premio utilizó [dicho] término” y lo hizo refiriéndose a “España como una nación semejante a las naciones españolas al otro lado del Atlántico” (Zea, 1984b: s/d). Era un “reencuentro” de América Latina con su “hermana patria”, España. Leopoldo Zea justifica ese vínculo de hermandad desde la condición compartida de “marginadas” y de ser consideradas “bárbaras” de “ambas Españas”, América Latina y España. Las cuales tendrían un “destino común” por tener un “origen histórico y cultural” común (Zea, 1984b). El mestizaje pareciera haber fusionado los intereses de la yuxtaposición de América Latina con los de España. Quien en otrora fuera conquistadora y colonizadora, ¿siglos después sería hermana? Sin embargo, esa comunidad deseada por Leopoldo Zea encontraría obstáculos. Esto sucede, según Zea –que cita *La raza cósmica* de José Vasconcelos (1925)–, “porque [aun] subsiste la huella de la sangre vertida’ [...], ‘[la] huella maldita que no borran los siglos” (1984a: s/d). No todos los sujetos de la yuxtaposición América Latina han vivido el forjamiento de la “hermandad” con España de igual modo. Incluso, quizás, podemos encontrar algunos que nunca quisieron ese vínculo familiar con España y/u otra nación europea. Las memorias de la conformación de la yuxtaposición tienden a incomodar cuando se habla de “reconciliación”.

Los componentes de la yuxtaposición América Latina no se encuentran en acuerdo o articulados, aunque sí referenciados entre ellos por las memorias que cada uno

porta. Cada componente o sujeto que lo representa disputa la posibilidad de expresar sus intereses y, también, la hegemonía que le impida verlos satisfechos. Aunque se pueda hablar de pluralidad de culturas. Por ejemplo, en América Latina, las relaciones que se establecen entre las culturas no son simétricas. Existen diferencias de poder. Pensar el paradigma “mestizaje” como un forjador de un destino común en América Latina presupone una “homogeneización cultural” y por ello “que las [diferencias] culturales internas se irán borrando poco a poco” (Lienhard, 1996: 68). Lo cual podríamos traducir, apresuradamente, como un proceso que eliminaría las contradicciones y los conflictos entre los sujetos de América Latina. Aunque podría resultar algo auspicioso, las diferencias de poder instalan la prudente sospecha de que alguien obtendrá mayores beneficios que el resto. El por qué lo encontraríamos en el proceso de homogeneización, en donde algunas ideas, imágenes o conceptos prevalecerían sobre otros. Haciendo que el proceso de mestizaje no sea otra cosa que un proceso de asimilación (Lienhard, 1996). Porque los que están en una posición de poder y favorable no renunciarán fácilmente a ella. Y, por otro lado, porque no todos los que se encuentran en posiciones desfavorables estarían de acuerdo en dejar de lado sus “modos de ser” para ingresar a la comunidad prometida (Kozel, 2012). En ambos casos, van a existir resistencias y una lucha declarada por el o por lo *pasado*, por constituirse éste en “un instrumento al servicio [de la construcción] del futuro” (Zea, 1978: 32). No es tanto lo pasado en tanto pasado lo que preocupa, sino lo que se *diga* de aquello que ha pasado. Son las memorias, los recuerdos que se tengan de lo que pasó lo que preocupa y ocupa. Y no es porque puedan ser narrados o no, sino por la posibilidad que tengan de tener algún impacto o incidencia política en el orden social y se atribuyan responsabilidad sobre cuestiones presentes, que tuvieron origen en el pasado. Por lo cual y por las dudas, no pocas veces aquellos que tienen alguna deuda u obligación no cubierta en la conformación de la yuxtaposición

América Latina, procuran administrar las memorias que circulan para nunca saldar sus deudas. Esto de modo de evitar o reducir los daños que puedan sufrir sus posiciones de poder o de bienestar. El paradigma “mestizaje”, en este caso, es útil para tales fines. Es útil para evitar compartir el poder, para evitar cualquier “mestizaje político”.

Administrar memorias es, en cierto modo, ejercer una autoridad de disposición sobre horizontes de producción y comprensión de las realidades que componen la yuxtaposición América Latina. Además, sirve para definir formas de identificación o identidades legitimadas en algún pasado y, en el mismo movimiento, establecer bandos. Es decir, se procede a dividir a los sujetos entre amigos y enemigos según las preferencias del que administra. Recuperando el asunto de la supuesta “hermandad” entre América Latina y España de la que hablara Leopoldo Zea, esa relación varió en su fuerza vincular a lo largo de la historia. Por momentos fue próxima y en otros fue distante. Los vaivenes dependieron según la leyenda que se tuviera por cierta, en algunas de ellas España era considerada “moderna” y como una potencia europea con instituciones modernas, que explotó en todo sentido a sus colonias en América Latina. Y en otras era vista con tintes medievales, como “no moderna”, marcada por su empresa de hacer comunidad y su vocación religiosa e integradora vía mestizaje. Según el historiador español Jorge Luis Marzo, “la verdad es que la guerra de España en América fue plenamente moderna, precisamente gracias a su decidida voluntad de gestionar la memoria a través de la confusión” (Marzo, 2010: 41). España en su conquista y colonización de América Latina fue moderna y no moderna, según la conveniencia de cada quien. Leopoldo Zea dice que América Latina y España son marginadas por estar “fuera de la supuesta modernidad” (1984b: s/d). Aquella “modernidad”, opuesta al “humanismo”, nos dice Zea, que acompañó la expansión de España sobre América Latina, esa España “que luchó para salvar los valores de la civilización cristiana, que nada tenían que ver con la intolerancia,

ni menos aún con la arrogancia” (1984b: s/d). Intolerante y arrogante serían las características que se le atribuirían, por ejemplo, a la conquista y colonización inglesa que daría origen a Estados Unidos de América del Norte. Esta diferencia en el obrar se vería reflejada, según Leopoldo Zea, en el trato brindado a los sujetos indios. A los cuales España consideraba sujetos de derecho, buscando integrarlos a su comunidad. A tal punto los sujetos indios se habrían integrado a la herencia española que Zea dice citando a José Vasconcelos: “Los mismos indios puros están españolizados, están latinizados, como está latinizado el ambiente” (1984a: s/d). Aquí podemos ver que el mestizaje pareciera funcionar en un solo sentido, los sujetos indios se *españolizan*, pero ¿los españoles nunca se *indianizan*? Los sujetos indios desde el paradigma “mestizaje” parecieran ser solo sujetos pasivos, que solo son activos cuando donan su “sangre al mestizo” (Zea, 1978: 251). Acaso, ¿los sujetos indios entran en escena dentro de la yuxtaposición América Latina solo cuando se habla de mestizaje? Para responder esta pregunta, considérese, nuevamente, cuándo es que se considera como una característica de América Latina el ser mestiza.

Administrar memorias, en el marco del paradigma “mestizaje”, implica “el uso de información sesgada”. Pero no para hacer memoria, sino para poder repetir en forma de conmemoración el supuesto “abismo cultural [que existía] entre los conquistadores, muy listos, y la [supuesta] ‘estúpida barbarie’ de los indios” (Marzo, 2010: 44). Las mentiras serán un recurso importante en la conquista y colonización española para legitimar acciones, se difundirán mentiras hasta convertirlas en discursos hegemónicos. Entre tantas mentiras se hará difícil discernir dónde hay una verdad. “Durante el siglo XVII, la mentira adquirirá estatus filosófico [...]. Una mentira al servicio del emborronamiento de la historia y de su efecto: el desolador aislamiento del hombre” (Marzo, 2010: 47). La mentira desarticulaba oposiciones, forjaba alianzas, alimentaba esperanzas o miedos. Se mentía sobre lo que se encontraba para conseguir

recursos para nuevas expediciones o para poder asegurarse su posesión, o para conservar lo que se tenía. La mentira era un recurso de legitimación y prevalecía el que tenía más poder para imponer su versión de los hechos. Y no pocas veces era aquel que contaba con el apoyo de alguna institución: ejército, iglesia o corona/estado. La mentira era concebida como el “pensar anticipado” (Marzo, 2010: 47). La verdad podía no responder a lo deseado, entonces había que adecuarla. Esta práctica continuó después de la gesta independentista en América Latina, convirtiéndose en una política de memoria muy extendida. Por ejemplo, podemos pensar acerca de la cuota de *verdad* de la siguiente expresión de Juan Bautista Alberdi:

Europa –dice Alberdi– nos ha traído la noción de orden, la ciencia de la libertad, el arte de la riqueza, los principios de la civilización cristiana, nos ha traído la patria, si agregamos que nos trajo hasta la población que constituye el personal y el cuerpo de la patria (Alberdi citado por Zea, 1978: 259).

¿Para quién es verdad lo que dice Alberdi? ¿Y dentro de esa verdad qué lugar ocupa el sujeto indio? Cuando habla de “orden” y “patria”, Alberdi no lo hace como si se tratara de una versión entre tantas de cada uno de los términos, sino por el contrario como si fueran *el* orden y *la* patria. Lo cual reserva para los sujetos indios la opción de adecuación y nada más; así, sus presentes son negados como posibilidades concretas de tener algún futuro. Lo pasado, lo vivido por algunos sujetos, es negado como pasado. Pero, como advierte Jorge Luis Marzo citando a Walter Benjamin, “no todo el pasado se realiza en el pasado; parte de él es el modo de resistir las imposturas de lo actual” (2010: 53). Cuando hablamos del pasado lo hacemos en tanto el presente en que vivimos y el futuro que proyectamos. Lo pasado, según la memoria que se haga, se va actualizando. Y no es que simplemente sea una lucha de interpretaciones, porque hay un

hecho *fundante* que le da contenido a las interpretaciones. El hecho puede ser mentira o verdad, pero en ambos casos igual tiene consecuencias en el presente.

Historia

Si no hay algo que se pueda recordar, ¿qué historias se van a contar? El poeta argentino Hamlet Lima Quintana, citando a Hemingway, dice: “Sin memoria no se puede escribir” (Tejada Gómez, 1994: 11). Sin memoria no se tienen historias y sin historias no se tiene nada. Arriesgando, y parafraseando la canción *Zamba para no morir* (Lima Quintana, 1965), se podría decir que esa situación de ausencia sería equiparable a la muerte, a una muerte que encontró a un determinado sujeto que no vivió. Un sujeto que fue vencido por el olvido y que la historia, a su voz ocluida, no recordará. Para que esto no suceda, el sujeto tendrá que ser hereje y hacer memoria para poder escribir sus historias y contarlas desde su estar situado. Un error grave sería quedarse en lo dado, en lo que las palabras cuentan y narran de él. Todo sujeto tiene algo por decir, por expresar, por representar. Y tiene que poder elegir con qué palabras y cómo decirlo. Cada uno desde su situación puede contar y narrar particularidades de lo que está viviendo o experimentando. Después, cómo sean juzgadas en su relevancia es otro cantar.

Una historia implica siempre a más de un sujeto. Además, las memorias que nutren a cada historia son colectivas. Las situaciones en que se encuentran los sujetos no comienzan de cero con cada uno de ellos, se entablan cuando se relacionan con aquello que los rodea y con cada una de las historias que ya se vienen contando y narrando sobre lo pasado. Lo que hace, también, que lo pasado aunque pasado se mantenga presente. Pero lo pasado no es presente como un bloque sólido, sino como historias que tienen distintos re-comienzos de acuerdo a las particularidades que cada

sujeto cuente y narre acerca de lo vivido o experimentado. Esas particularidades se pueden encontrar en la forma por la que los sujetos le otorgan unidad a las historias que comparten. En ese dar unidad se juega el decidir qué priorizar, qué incluir y qué excluir de las historias. Si pensamos en América Latina, ¿quiénes y qué integran la unidad de la yuxtaposición América Latina? Esta pregunta no debería tener una respuesta fácil e inmediata. Son varios los proyectos que han ofrecido formas de contestar a esta cuestión y que han hecho de esta pregunta un asunto transversal a los estudios de América Latina (Cerutti Guldberg, 2006 [1998]). Quien cuente las historias de América Latina determinará su unidad y su contenido. Aunque ello no implique la eliminación de las diferencias y la pluralidad de los distintos elementos que componen el contenido, el orden y la forma de jerarquizarlos harán más visible a algunos en desmedros de otros. Para otorgar unidad a las historias, algo o alguien es horizonte de referencia. A partir de ello, se establecen los límites de aquello que se puede contar y narrar, además de los límites de las historias con las cuales los sujetos pueden identificarse.

Los sujetos en tanto herejes de sus herencias y tradiciones tienden a reconocer y trascender los límites de las historias. Aun no deseándolo, al contar y narrar una historia la modifican en alguna palabra, en algún sentido o idea. Lo hacen porque no siempre encuentran cabida a lo que viven en aquello que se cuenta o se narra. Aunque las situaciones parezcan ser siempre las mismas, no lo son. Los sujetos en su cotidianidad encuentran que la unidad de las historias presenta grietas, hendiduras por donde se cuelan nuevas relaciones y pasajes a ser contados y narrados. Por lo cual dicha unidad tiene que ser re-establecida continuamente, de forma tal de poder seguir relacionándose por medio de las historias que cuentan los sujetos. Pese a que en ocasiones los asfixie, los sujetos necesitan un orden o una base desde donde partir, necesitan de un horizonte de referencia desde el cual proyectarse. Por ello los sujetos, continuamente,

postulan unidades desde sus experiencias y memorias (Roig, 2009). Y lo hacen con base en lo que esperan encontrar en lo pasado para poder comprender lo presente o encontrar sustento para vivir la situación en la que se encuentran. Es decir, que aquello que les pasa siga pasando o cese, o se modifique en algún aspecto. Las historias de los sujetos contienen esperanzas que indagan sus presentes y buscan respuestas. Según sean las que se encuentren, serán las unidades que se postulen. Cada unidad comprende una serie de elecciones y decisiones por parte de los sujetos que las postulan. Por ello, se hace necesaria desplegar una mirada crítica sobre las historias que se cuentan en América Latina.

Las historias de la yuxtaposición América Latina comprenden distintos términos, que se postulan para dar unidad a la realidad. Entre estos destacaremos tres: “indio”, “indígena” y “mestizo”. Y nos preguntaremos, en cada caso, ¿a qué sujeto situado comprenden? ¿Qué historias cuentan y narran? ¿Cómo se usan? Para tratar de responder a estas preguntas se hará memoria y se propondrá, también, una historia que otorgue una unidad a estos términos. Para esto recurrimos, en primera instancia, a la obra *Los telares del sol* (1994) del poeta mendocino Armando Tejada Gómez. La justificación de esta opción, si fuera requerida, la encontramos en las siguientes palabras:

[Desde una] categorización incluyente que constantemente nos invita a explorar cuántos autores con sus textos pueden insertarse en ella, porque intentaron pensar su realidad social, política, cultural y porque a partir de ellos es posible reconstruir nuestra historia y analizar críticamente nuestro presente. [Además], [l]a obra de este autor mendocino merece ser pensada desde una perspectiva filosófica en cuanto se trata de un discurso que interpela su sociedad presente, alza la voz de grupos silenciados y se compromete con un futuro posible en cada verso. (Ripamonti, 2006: 1-2)

Tres serán los poemas que extraeremos de la obra de Tejada Gómez (1994): “Telar de los nombres”, “Telar de los Andinios” y “Telar enterrado”. De ellos recuperaremos interrogantes para los que, en párrafos posteriores, ensayaremos algunas respuestas, principalmente desde la obra *La revolución india* (1970), de Fausto Reinaga.

El “Telar de los nombres” comienza con una pregunta, la cual dice: “¿Y cómo nos llamábamos cuando llegó el olvido?” (Tejada Gómez, 1994: 49). Los términos “indio”, “indígena” y “mestizo” no se usaron desde siempre en América Latina. Del mismo modo que el nombre “América Latina” no siempre existió. Con anterioridad los sujetos situados comprendidos por estos nombres se identificaban con otros nombres. Tejada Gómez enumera varios nombres preguntando qué ha sido de ellos. Entre tales nombres menciona a “runa”, término quechua, traducción mediante, que significaría “ser humano o gente”. *Runa* y otros nombres similares con la expansión europea en estas tierras serían tapados y silenciados por el término genérico “indio”. Indio no significa “*ser humano o gente*” y tampoco comprende a las unidades postuladas, proyectos e historias, por cada uno de los pueblos, por optar por una denominación, que preexistían en estas tierras antes de la llegada de los europeos a partir del siglo XV. Entonces, ¿qué significa “indio”? ¿Qué unidad postula?

En “Telar de los Andinios” podemos leer, siguiendo el curso del término “indio”, que la imposición de este nombre implicaría por lo menos dos consecuencias para los sujetos alcanzados por éste. Una de ellas es estereotipar con ciertas características fijas a los sujetos, en palabras de Tejada Gómez “[n]os imaginan pétreos” y como “desnudez a la intemperie” (1994: 23). Los conquistadores y colonizadores europeos juzgaron como inferiores a los sujetos que denominaron “indios” y se ubicaron ellos por encima de ellos. En otras palabras, desde su desconocimiento, “[c]omo si nada y nada fuera nada [,] nadearon todo lo que no sabían” (Tejada Gómez, 1994: 24). Las relaciones que darían lugar

a lo que hoy llamamos “América Latina” estuvieron lejos de ser “encuentros” caracterizados por un diálogo ameno. Las diferencias que aportó cada sujeto a esas relaciones no fueron, ni son, igualmente valoradas. Para ocultar esta inequidad se recurrió, no pocas veces, al paradigma del mestizaje en la yuxtaposición América Latina. Discurso que en manos de las elites criollas-blancas, siguiendo con la idea de “nadearon”, caricaturizó y *folklorizó* a los sujetos denominados “indios” y a sus “mestizos”, como así también a los identificados como “negros”. A todos estos sujetos, como sujetos políticos, se les otorgó “un status residual”, convirtiéndolos “en minorías, encasilladas en estereotipos” (Rivera Cusicanqui, 2010: 59). ¿Siempre fue así? ¿Qué caricaturas dibuja el mestizaje en la yuxtaposición América Latina? ¿Qué relación se pueden plantear entre los términos “indio” y “mestizo”?

En el “Telar enterrado” Tejada Gómez dice que “[l]a identidad es un emprendimiento” (1994: 35). Emprendimiento que fue coartado para los sujetos encorsetados bajo el término “indio”, desde una práctica de des-historia y des-memoria (Ripamonti, 2006: 8). Que luego sería reforzada con los términos “mestizo” e “indígena”. Las elites criollas-blancas latinoamericanas buscaron, buscan, eliminar *algunas* diferencias de ciertos sujetos. Lo que sucede es que un modo de diferenciar, de relacionar, es legitimado con un grado cierto de poder coercitivo frente a otros modos, asegurando y afirmando una serie de modos de identificación. Esto no implica que desaparezcan los no legitimados, los *invisibilizados*. Por el contrario, estos operan de manera complementaria. Aunque de manera subordinada al modo que se haya instituido como el válido en el orden social en que los sujetos interactúan y desarrollan sus existencias. La afirmación “la identidad” en Tejada Gómez (1994), como forma de identificación, “es un emprendimiento” que permite poner en cuestión los esencialismos en los que se suele incurrir al momento de usar los términos “indio”, “indígena” y “mestizo”. Además, alude a procesos históricos que ponen

en jaque cualquier pretensión de tiempo lineal. ¿Cuántas unidades son posibles de ser postuladas para referirnos a la yuxtaposición América Latina? ¿Existen alternativas a los términos “indio”, “indígena” y “mestizo”?

Indio

Fausto Reinaga (1906-1994) “es el ideólogo-filósofo-amauta más importante del indianismo, una ideología de la liberación del indio producida en la región andina de Bolivia desde la década de 1960” (Cruz, 2013: 203). Por lo cual lo consideramos un referente válido a quien recurrir para hablar sobre los sujetos denominados “indios”. Si bien su escritura puede ser juzgada como “panfletaria” por algunos, esa caracterización no le quita méritos. Por el contrario, es una apreciación posible de la carga y de la apuesta políticas que contiene la obra de Reinaga. Como planteamos con anterioridad al momento de hablar de Tejada Gómez, Reinaga también es un autor que piensa su realidad y la interpela tratando de avizorar un futuro distinto. En esa tarea elabora ideas y las comunica, podríamos decir, mediante un “discurso persuasivo” (Pagliali, 2004: 11). Este tipo de discursos se caracterizan por ser “deliberadamente fragmentarios, anecdóticos, inacabados, selectivos [...]” (Pagliali, 2004: 12). Porque discursos como el de Fausto Reinaga no estarían elaborados para fines académicos, sino que serían un intento de llegar a la “vida real” o aquello que se considera como tal. La obra de Fausto Reinaga tiene un orden y una unidad, solo hay que tomarse el trabajo de encontrarlo. En esta ocasión, para buscar responder a la pregunta qué significa “indio”, nos remitiremos a la obra cumbre de Fausto Reinaga, *La revolución india* (1970).

El término “indio” ha comprendido distintos significados a lo largo de las historias de la yuxtaposición América Latina. Pero casi siempre ha servido como factor de exclu-

sión para mantener al grupo de sujetos aludidos en condición de subordinación o dominación. Los sujetos denominados “indios” son considerados como si pertenecieran a otra “raza” (Reinaga, 2012 [1970]: 53). Consideración que permitiría a las elites que detentan el poder, tanto en el tiempo de la colonia ibera como en el de las repúblicas, disponer de esos sujetos como mano de obra barata. Esto desde la creencia que el sujeto “indio” es una “raza ‘fellah’ [‘de baja extracción’] que sobrevive extraña a la evolución histórica” (Reinaga, 2012 [1970]: 50). Estas palabras citadas por Fausto Reinaga le pertenecen al escritor boliviano Fernando Diez Medina (1908-1990). En la cita se considera que los sujetos denominados como “indios” son renuentes a evolucionar, pero no dentro de sus propias historias, sino en la propuesta impuesta por la expansión europea. A la cual, no pocas veces, se la considera como la Historia con mayúsculas. Se creería, desde posiciones como la de Diez Medina, que no se puede evolucionar en tanto “indio”. Se dice que no, porque esas propuestas de “unidad” son “la piel seca y estéril del pasado ancestral”, que impedirían vivir como sujeto plena en la Historia (Diez Medina en Reinaga, 2012 [1970]: 50). Se plantea que los sujetos “indios” no tienen esperanzas porque se resisten a sumarse a la expansión europea, manteniéndose por lo tanto en una condición de *incivilizados*. Su resistencia, su insumisión, es entendida como dejadez y desgano.

El ligar el término “indio” al de “raza” ha llevado a establecer “presunciones indemostradas de la superioridad biológica perpetua de un grupo humano sobre otro” (Reinaga, 2012 [1970]: 107). La afirmación anterior la podemos encuadrar como “racismo” y Fausto Reinaga la extrae de la *Declaración de la UNESCO sobre raza y racismo* de 1967. Dicha declaración plantea que el racismo y los prejuicios que conlleva no tienen sus fundamentos en lo biológico, sino “en el sistema económico y social” de la sociedad en donde operan (M’Bow, 1985: 123). “Indio” como denominación es la decisión y la elaboración de alguien que obtiene

beneficios y lo hace explotando a otro mediante las justificaciones instituidas en dicho término. La intención es mantener un orden, y su unidad, calzado en ficciones que son impuestas para ser creídas. ¿Pero qué pasa cuando esas ficciones se agrietan y pierden fuerza en tanto creencias? En esos casos, surgen pensadores como Fausto Reinaga, quien expresa: “Se nos oprime, se nos esclaviza, como raza. Se nos discrimina como raza. Nos matan de hambre porque somos indios. Nuestra opresión es racial” (2012 [1970]: 125). Reinaga piensa su realidad, entiende que el modo de cambiarla es criticando a lo que se denomina como “indio” y sus connotaciones. Y lo hará subvirtiendo el mismo término de “indio”, demostrando de éste su calidad de denominación histórica y política. No para reivindicar e integrar a los sujetos denominados “indios” a las sociedades de las elites criollas-blancas, sino para liberarlos en tanto “indios” haciendo memoria para responder a preguntas como la planteada por Tejada Gómez: “¿Y cómo nos llamábamos cuando llegó el olvido?” (1994: 49).

El olvido al cual aludimos en este escrito, no es el mero olvido sino el olvido político. El término “indio”, como se ha venido insinuando, tiene sus consecuencias políticas. Con su obra, Fausto Reinaga cumplió el papel “de ‘concientizador’ y de referencia ideológica” (Portugal Mollinedo y Macusaya Cruz, 2016: 163). El término genérico “indio” ha servido, desde su entramado racial, para reducir a una “mayoría social” en una “minoría política”. En otras palabras, con toda su carga valorativa, este término ha operado como factor de despolitización porque, en tanto genérico, deshistoriza. Esto en relación con el peso y la influencia otorgados a las decisiones de los sujetos denominados “indios” en los escenarios de poder de las sociedades latinoamericanas. Es en revertir esta situación en lo que trabajó Fausto Reinaga considerando a los sujetos “indios” como “sujetos políticos” (Portugal Mollinedo y Macusaya Cruz, 2016: 175). Para ello, Reinaga se planteó como necesario “criticar la historia oficial”, que convirtió a los sujetos

denominados “indios” en sujetos genéricos, y “hacer una contrahistoria indianista”, que le devolviera a estos sujetos su historicidad (Portugal Mollinedo y Macusaya Cruz, 2016: 178). Este trabajo se traduce en una disputa por desbancar los discursos que pretenden ser hegemónicos, como el del “mestizaje” como factor de unidad, buscando desde una tarea de re-historización rescatar del silencio y el olvido los nombres ocultados por los de los colonizadores occidentales o por los nombres de los “Encomenderos” como dice Armando Tejada Gómez (1994: 49). Esos nombres que incorporan, no pocas veces forzosamente, a los sujetos a la lógica del dominador, de los “q’ara” (Portugal Mollinedo y Macusaya Cruz, 2016: 63-64).

Caricaturas

Los discursos coloniales de dominación en América Latina dan forma, entre otros elementos, a los sujetos que comprenden en sus relaciones de poder. Pero lo hacen deformando a los sujetos, de modo de adecuarlos a los intereses que esos discursos defienden y legitiman. Los sujetos sometidos importan en tanto puedan ser explotados. Esto es en función de que los sujetos son estereotipados según lo que se requiera de ellos y de aquello que no se desea que sean. En otras palabras, son reducidos a “caricaturas” para ocultar “privilegios políticos y culturales tácitos” y para “reproducir las estructuras coloniales de opresión” (Rivera Cusicanqui, 2010: 57). Como caricaturas, los sujetos son dibujados en base a trazos y a tonos que responden a las preferencias de “los centros de poder hegemónicos” (Rivera Cusicanqui, 2010: 73). Con las “caricaturas” se controla y se excluye la alteridad. Se establecen los límites y las fronteras entre lo que sería “blanco” y lo “no blanco”, en el caso de nuestro artículo, lo “indio”. Una práctica de simplificación y gene-

ralización de los sujetos colonizadores. Lo “no blanco” también podría ser identificado con lo “negro”, pero sobre esa situación particular no hablaremos en este trabajo.

Los sujetos denominados “indios” fueron considerados un problema dentro de los procesos de constitución de las repúblicas latinoamericanas, a partir de fines del siglo XVIII y principios del XIX. Las prácticas de explotación y dominación cambiaron de ropajes, ya no había súbditos, ahora había ciudadanos. A raíz de estos cambios de administración, las elites criollas-blancas de la “yuxtaposición América Latina” tuvieron que empezar a pensar proyectos para las nuevas repúblicas y nuevas naciones. A las que llamarían, por ejemplo, Argentina, Bolivia... “hicieron, pues, una Nación y un Estado a su medida... con una ilusoria unidad racial blanca” (Reinaga, 2012 [1970]: 181). ¿En dónde ubicar a los sujetos denominados “indios” dentro de esas unidades? Ésta era, y sigue siendo, una de las preguntas recurrentes. Si bien lo “indio” era considerado en su “función simbólica” como horizonte y fuente de sentido para los proyectos nacionales (Villoro, 1979: 10), no sucedía lo mismo con los sujetos denominados “indios”, los cuales no eran considerados, en tanto tales, como sujetos políticos. Porque eran testimonios, memorias, portadores de historias de la ilegitimidad del poder de las elites “blancas”. Eran fuentes para criticar las “mentiras” de la yuxtaposición América Latina. Por ello, las vías de resolución que las elites encontraron al problema fue hacer desaparecer, en el sentido lato de la palabra, a los sujetos denominados “indios” por ser *memorias incómodas*. A esta posición, generalizando, la podemos llamar *indigenismo*. Discurso que reivindica de los sujetos “indios” lo que les conviene. En oposición, encontramos al *indianismo*, discurso político de liberación del “indio” en tanto “indio” (Reinaga, 2012 [1970]: 136).

Una de las formas de desaparición de los sujetos denominados “indios” por parte de las elites criollas-blancas fue mediante la caricatura “mestizo”. Supuestamente, si los sujetos “indios” incorporaban a sus prácticas elementos

constitutivos de los sujetos “blancos”, se acercaría un poco a estos y mejorarían sus situaciones, todo esto al interior de relaciones *racionalizadas*. Recordemos que los sujetos denominados “indios” son considerados como si fueran de otra “raza” y además de una “raza inferior” a la “blanca”. Las vías para ser “mestizo” no solo implicaban, o lo siguen haciendo, mestizajes biológicos, sino también cambios “en las condiciones económicas y en los bienes consumidos” (Portugal Mollinedo y Macusaya Cruz, 2016: 50). Esto indicaría que el mestizaje sería el camino para llegar a ser como un sujeto “blanco”. Pero no hay que engañarse, esos cambios no igualan a la condición de sujeto “blanco”; la discriminación y las jerarquías tienden a mantenerse. Quienes tienen el poder en las sociedades latinoamericanas no están interesados en compartirlo. La caricatura “mestizo” *nadea* los aportes de los sujetos denominados “indios” como proyectos de unidad de la yuxtaposición América Latina. Que no pocas veces es relatada desde una versión colonial sesgada, una sola versión desde 1492. “A partir de ese día cuentan todo y aún lo creen, como suelen decir: a pie juntillas” (Tejada Gómez, 1994: 49).

La otra caricatura utilizada para los fines de hacer desaparecer a los sujetos denominados “indios” fue la de “campesino”. Pero los “indios” no son “una clase social”, son una “raza” desde su condición de *racionalizados*. “La palabra ‘campesino’ es un disfraz blanco” (Reinaga, 2012 [1970]: 54, 143). Podemos pensar que un “indio” puede ser campesino, pero también obrero o minero sin dejar de ser considerado “indio”. ¿O los sujetos “indios” sólo pueden trabajar la tierra y desarrollar sus vidas en ámbitos rurales? Además, no todos los campesinos son “indios”. “La palabra ‘indio’ designa una situación de dominación que no puede nombrar la palabra campesino” (Portugal Mollinedo y Macusaya Cruz, 2016: 56). Designar como campesinos a los sujetos denominados “indios” es seguir considerándolos desde su condición de mano de obra y *masa* política, antes que como sujetos políticos libres.

Por último y no menos importante, el término “indígena” también funcionó, y funciona, como una forma de desaparición del “indio”. Fausto Reinaga señala que “‘indígena’ es el que nace en una región tal o cual” (Reinaga, 2012 [1970]: 137). El término “indígena” no es sinónimo de “indio” y por su definición, indígenas seríamos todos, incluso los sujetos europeos. Por ello, el indigenismo no representa a los sujetos denominados “indios”, es una ideología más destinada a deshistorizar y despolitizar a estos sujetos. Al respecto, sostiene Marie Chantal Barre:

[e]l indigenismo, nacido del interés (en todos los sentidos de la palabra) de los no indios por los indios, no sin cierto paternalismo, se ha traducido a nivel del Estado en un aparato ideológico de Estado característico de América y destinado a reproducir la situación colonial interna de los pueblos indios y su condición de minorías sociológicas. (citada en Portugal Mollinedo y Macusaya Cruz, 2016: 61)

Alternativas

Armando Tejada Gómez dice que “[l]a identidad es un emprendimiento” (1994: 35). Como emprendimiento, su consecución depende de algún sujeto y de la situación en donde éste desarrolla esta actividad. Además, la identidad como tal es movimiento y lejos está de ser algo acabado. Y, en su ser emprendimiento, siempre está acometiendo contra algo para favorecer a otro algo. Lo cual implica conflictos, contradicciones y peligros para el sujeto que emprenda. Esto hará que las formas de identificación que se propongan, como unidad, como identidad se encuentren sujetas a un proceso de continua revisión. Por lo cual no tendría que ser tan sencillo afirmar que existen identidades fijas, como denuncia Tejada Gómez “[n]os imaginan pétreos” (1994: 23). En el caso particular de este escrito, imaginar que los sujetos denominados “indios” son de determinada forma y

de ninguna otra forma posible. Imaginación que mantiene a la yuxtaposición América Latina como si fuera “la versión decadente, la copia borrosa de Occidente” (Cruz, 2013: 208). Los pasados liados de la yuxtaposición América Latina impiden identidades pétreas, porque esos pasados aún no terminan por cuajar en algo definitivo.

La identidad como emprendimiento, en el caso de los sujetos denominados “indios”, ha sido un camino para “liberarse”, para no quedarse en lo que les dicen que son, para no ser víctimas y pasar a la acción (Reinaga, 2012 [1970]: 143). Que es aquello a lo que instaría la obra de Fausto Reinaga a pensar, y no sólo a los “indios”, sino a todo el que la lee. Desde su escritura política, Reinaga golpea el sentido común instalado en la yuxtaposición América Latina en torno a las caricaturas nacionales de “mestizo”, “campesino” e “indígena”, a las que hemos aludido en esta ocasión. Caricaturas que, como “indio”, son términos genéricos, que no guardan lugar para las historias y memorias de los sujetos denominados con ellas. Que agrupan sujetos pero sin fijarse mucho en qué. Criticar a las caricaturas tiene como finalidad dar con respuestas a las preguntas: ¿Desde qué “presente” ordenamos la yuxtaposición América Latina? ¿Ese presente cómo comprende a los sujetos indios? ¿Qué es lo que tenemos por presente? La yuxtaposición América Latina es una pluralidad de voces, aunque no todas son escuchadas de igual modo. Cada una de estas voces permite un recorrido distinto de la yuxtaposición. Aunque no todos esos recorridos se encuentren siempre habilitados. Desde el paradigma “mestizaje” los sujetos indios y sus perspectivas son re-presentados como una “carga” para el desarrollo de las sociedades latinoamericanas. “Las desventajas de esa ‘carga’ se convierten en argumentos morales para legitimar la idiosincrasia de lo para-moderno y para actualizar el sistema de control y tutela sobre los indígenas” (Marzo, 2010: 58). Los sujetos “indios” son re-presentados como sujetos inadaptados y que no se quieren adaptar. Aunque convenientemente se ocultan los por qué de sus inadaptaciones

y los por qué de sus deseos de no adaptarse. En el paradigma “mestizaje” se remarca la “voluntad política” de los que ostentan el poder, pero no se concibe al mestizaje como una “consecuencia” cotidiana “de la supervivencia, de centenares de pueblos que ante la falta de cualquier negociación tuvieron que emprender complejos caminos de reidentificación” (Marzo, 2010: 61).

La vitalidad del aporte de los sujetos “indios” se encuentra en su calidad de supervivientes a las distintas formas de supresión a las que han sido sometidos. Desde sus memorias e historias, pueden enseñarnos a cómo resistir desde la condición que compartimos con ellos, la de “*mitmaqkuna*” modernos², en el sentido que le otorga al término el filósofo mendocino Arturo Roig (2009: 289): “desarraigo”, “desarraigados”. Sumidos no pocas veces en historias que nos son ajenas, tras las promesas de esperanzas que nunca se concretan:

Se trata de una subordinación del yo real a un yo ficticio, un vivir en sueños lo que se hubiera deseado ser, que concluye organizando nuestra vida sobre la base de una mentira de nosotros mismos (Roig, 2009: 291).

El mestizaje como paradigma de orden en los estado-naciones de la yuxtaposición América Latina ha funcionado como factor de desarraigo de sujetos tanto “indios” como “no indios”, en camino hacia una “comunidad” prometida que no los comprende como sujetos políticos. Por ello, haciendo memoria y contando historias, recuperamos una cita del erudito mexicano Ángel María Garibay (1892-1967)³, referida por Fausto Reinaga, que señala un

² Mitmaqkuna en tiempos del Tawantinsuyu eran “los colonos extraídos de sus comunidades étnicas” de origen para trabajar en otro lugar del imperio (Murra, 1975: 42).

³ Su obra, entre otras cosas, ayudó a revitalizar el náhuatl en México.

sendero a seguir, un rumbo para revertir el desarraigo, la deshistorización y la despolitización de la yuxtaposición América Latina:

Si América alguna vez da su mensaje, no será ciertamente por el español, sino por el indio. (Garibay, citado por Reinaga, 2012 [1970]: 145)

Referencias bibliográficas

- CERUTTI GULDBERG, H. (2006 [1998]). "Identidad y dependencia culturales". En David Sobrevilla (ed.), *Filosofía de la cultura* (pp.131-144). Madrid: Trotta.
- CHANTAL BARRE, M. (1982). "Políticas indigenistas y reivindicaciones unduas en América Latina 1940-1980". En Guillermo Bonfil *et al.*, *América Latina, etnodesarrollo y etnocidio* (pp.39-82). San José, Costa Rica: FLACSO.
- CRUZ, G. (2013). "Fausto Reinaga, el indianista escritor en la frontera de lo 'occidental' y de lo 'indio'". En Andrés Kozel *et al.* (comps.), *Heterodoxia y fronteras en América Latina* (pp.203-218). Buenos Aires: Teseo.
- KOZEL, A. (2012). *La idea de América en el historicismo mexicano: José Gaos, Edmundo O'Gorman y Leopoldo Zea*. El Colegio de México: México. Disponible <https://www.teseopress.com/america>
- LIENHARD, M. (1996). "De mestizajes, heterogeneidades, hibridismos y otras quimeras". En José Mazzoti y Juan Cevallos (coords.), *Asedios a la heterogeneidad cultural: libro en homenaje a Antonio Cornejo Polar* (pp. 57-80). Philadelphia: Asociación Internacional de Peruanistas.
- LIMA QUINTANA, H. (1965). *Zamba para no morir*.
- M'BOW, A. (1985). *La UNESCO en su cuarenta aniversario*. Madrid: UNESCO.
- MARZO, J. (2010). *La memoria administrada. El barroco y lo hispano*. Madrid: Katz.

- MURRA, J. (1975). *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Lima: IEP.
- PAGLIALI, L. (2004). *La literatura de ideas en América latina*. Buenos Aires: Colihue.
- PORTUGAL MOLLINADO, P. y MACUSAYA CRUZ, C. (2016). *El indianismo katarista. Un análisis crítico*. La Paz: FES.
- REINAGA, F. (2012 [1970]). *La revolución india*. Perico, Jujuy: Qollasuyu Marka.
- RIPAMONTI, P. (2006). “Armando Tejada Gómez y la emergencia del nosotros”. Disponible en: http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/504/Ripamonti_Armando_Tejada.pdf
- RIVERA CUSICANQUI, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizados*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- ROIG, A. (2009). *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Buenos Aires: Una Ventana.
- TEJADA GÓMEZ, A. (1994). *Los telares del sol*. Mendoza: Ediciones Culturales de Mendoza.
- VILLORO, L. (1979). “De la función simbólica del mundo indígena”. *Latinoamérica, cuadernos de cultura latinoamericana*, 61. México: UNAM.
- ZEVA, L. (1978). *Filosofía de la historia americana*. México: FCE.
- ZEVA, L. (1984a). “¿Por qué América Latina?”. Diario *El País*. Disponible en: http://elpais.com/diario/1984/04/17/internacional/451000805_850215.html
- ZEVA, L. (1984b). “Reencuentro”. Diario *El País*. Disponible en: http://elpais.com/diario/1984/04/19/internacional/451173602_850215.html
- ZEVA, L. (1990). “Filosofar desde la realidad americana”. *Cuyo. Anuario de filosofía argentina y americana*, 7 (1), pp.9-25. Disponible en: http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/4022/03-vol-07-zeva.pdf