



La “decepción excepcional” de 1946. Narrativas indigenistas, comunismo y peronismo¹

Cecilia Quevedo²

Resumen

En el contexto de la primera presidencia de Juan Domingo Perón y en torno a la visibilización de la situación indígena a partir de la movilización Kolla del noroeste argentino a Buenos Aires conocida como “Malón de la Paz” de 1946, el presente artículo propone reflexionar a partir de tres momentos analíticos. En un primer lugar, considerar las tensiones entre el Partido Peronista y antiperonismo del Partido Comunista desde una revisión histórica. En un segundo momento, el análisis estará marcado por el posicionamiento del músico y poeta Atahualpa Yupanqui desde su obra y militancia en el PC, como un referente del pensamiento indigenista que pone en tensión los acontecimientos del Malón de la Paz y la imagen del indio “peronista”. Mientras que en un tercer momento, el artículo se propone reflexionar sobre las aristas y contradicciones que adquieren las defensas a lo indígena desde ambos polos partidarios y el rol del indigenismo a mitad del siglo XX en donde se sedimentará la *invisibilización* de este sujeto y sus matrices identitarias en la membresía propuesta por el Estado de Bienestar.

Palabras claves

Peronismo - Yupanqui - Malón de la paz - indigenismo

The “exceptional deception” of 1946. Indigenous narratives, communism and Peronism

Abstract

In the context of the first presidency of Juan Domingo Perón and visibility around the Indian situation from Kolla mobilization of northwestern Argentina to Buenos Aires known as "Malón de la Paz" in 1946, this article proposes a reflection from analytical three times. At first, consider the tensions between Peronist party and the anti-Peronism Communist party from a historical review. In the second stage, the analysis will be marked by the positioning of the musician and poet Atahualpa Yupanqui from his work and activism in the PC, as a benchmark of indigenous thought tenses events Malón de la Paz and the image of the Indian "Peronist". As a third point, the article aims to reflect on the edges and contradictions defenses to acquire indigenous supporters from both poles and the role of indigenismo half of the twentieth century where the invisibility of this subject and its parent will settle identity as proposed by the welfare state membership.

Keywords

Peronism - Yupanqui - Malón de la paz - indigenismo

¹ Se agradecen los comentarios de Dr. César Tcach, para cuyo Seminario sobre partidos políticos (CEA-UNC) fue elaborado el presente artículo, y al Dr. Onelio Trucco, director de la tesis doctoral de la autora, titulada “Estados locales del Departamento Güemes (Chaco) y comunidades indígenas: programas de gobierno e implicancias disciplinarias”.

² Lic. en Ciencia Política (UNVM), doctoranda en Ciencia Política (CEA-UNC) y becaria de CONICET; quevedoceci@gmail.com.

Introducción

En suma, y pese a sus ambigüedades, el indigenismo resulta una versión, más elaborada, de la vieja y tradicional política asimilacionista que ha implementado el sistema capitalista.
Héctor Díaz-Polanco (1978).

Desde una aproximación histórica y analítica, el presente trabajo pretende situarse en la antesala y el transcurrir de la primera presidencia de Juan Domingo Perón en 1946 atendiendo a las consideraciones en torno a visibilización de la situación indígena a partir de la movilización Kolla del noroeste argentino que se conoció como "Malón de la Paz".

Leopoldo Zea afirmaba que lo *indígena* es efectivamente un "instrumento de acción", es decir, siempre está cargado ideológicamente de acuerdo al modelo económico-social del que se hable como forma de dominación. En este sentido, incluso al referirse a connotaciones étnicas, lingüísticas, culturales o económicas lo indígena nunca es un término neutro haciendo que sea fundamental colocar comillas históricas y conceptuales. "Por eso se habla en el discurso liberal y hasta en el marxista de *problema indígena*, expresión en la que se resume el hecho de que lo *indígena* es situado en oposición a un plan (aquél con respecto al cual es un "problema"), sea este plan la expansión colonial, la modernización capitalista, la definición hispánica de la cultura nacional, la proletarización de los inmigrantes campesinos en la ciudad, la explotación de su trabajo, etc." (Jáuregui, 2004: 21).

Jesús Martín Barbero (1987), se refiere al nacionalismo de mediados de siglo por su intención de representar lo vernáculo de manera sincrética haciendo de la cultura nacional la síntesis de la particularidad cultural y la generalidad política que se pretende institucionalizar. En este marco, el presente trabajo se propone el análisis del contexto que se presenta como aquellas condiciones de posibilidad en la cual la movilización desde Jujuy y Salta hasta Buenos Aires por parte de las poblaciones Kollas no sólo da cuenta de las formas en se entenderá la problemática indígena, en palabras de Félix Luna (2000) como la "decepción excepcional" respecto a un peronismo que promovía como nunca antes la inclusión de las masas postergadas (mujeres, sectores criollos-mestizos), sino también cómo este acontecimiento se presenta en términos de antagonismo partidario. En este sentido, plantearemos el conflicto entre el fuerte liderazgo de Perón y, en este caso, el Partido Comunista (PC) centrándonos en la imagen del músico y poeta Atahualpa Yupanqui (Héctor Roberto Chavero) y su discurso indigenista³. En las disputas por la comprensión del indio y

³ En Latinoamérica, el indigenismo es la corriente de opinión y de toma de posición, de inspiración humanista de protección y denuncia, favorable a lo indio/indígena (Favre, 1998). Las congruencias y diferencias entre las políticas indigenistas adoptadas por los distintos países de Latinoamérica, claramente está en función de al lugar de la alteridad indígena durante la colonización y, específicamente, a partir de la configuración del Estado-nación y construcción de la diferencia desde esa matriz homogénea. Por ello es central el abordaje de Claudia Briones en torno al concepto de formación nacional y provincial de alteridad. El ejercicio de comparación exhaustiva de Argentina con cada uno de los países de la región excede este trabajo. No obstante, cabe aclarar que el Estado argentino no convirtió al indigenismo en política de Estado ni competencia del campo intelectual

en el juego de las contradicciones políticas e históricas, como las acontecidas en muchos países latinoamericanos, las enunciaciones de los líderes y de los intelectuales no-indígenas continuaron construyendo desde representaciones estéticas y políticas al *significante* indio como *alteridad* ante la ampliación de la ciudadanía en la mitad del siglo XX.

El peronismo de Perón

En Argentina, la salida al Estado oligárquico fue simbolizada en parte por la ley Sanz Peña de 1912 o Ley general de elecciones, es decir, una salida de tipo reformista o una "modificación de forma", que se complementa con el voto femenino concedido por el peronismo en 1949; mientras que, por otra parte, es durante ese primer peronismo que se consolida un Estado con funciones redistributivas cada vez más acentuadas (Ansaldi, 2001) e incuestionables (Galasso, 2005). El proceso significó un fermento de renovación política que progresivamente simbolizaría el cierre al periodo oligárquico y la apertura del periodo de movilización de masas dejando atrás las décadas del fraude conservador.

El ascenso del peronismo al poder (1946-1952 y 1952-1955) permitió aumentar ostensiblemente las concesiones a la clase trabajadora que tomarán protagonismo en los grandes centros urbanos erigiéndose así como la base del movimiento justicialista que se forjó alrededor de la figura de Juan Domingo Perón. Distante de las orientaciones y de la estructura normativa de los viejos trabajadores (Murmis y Portantiero, 2004), estas masas aumentaron en número producto del proceso de industrialización que los emplearía como clase proletarizada en el contexto propio de la Segunda Guerra Mundial. En la Argentina desde 1930, se consolidan los vínculos entre el crecimiento industrial y la alianza de clases entre la burguesía nacional urbana y la clase obrera industrial. En esta vinculación, fue central considerar sociológicamente al rol de la migración a los centros industrializados tal como lo hizo Gino Germani (1962) para analizar desde una perspectiva estructural-funcionalista el pasaje a una sociedad moderna cuanto el fenómeno mismo del peronismo como complejidad política; o desde explicaciones *heterodoxas*, críticas al autor italiano, donde adquiere centralidad el rol de los sindicatos como unidad de clase frente al capitalismo (Murmis y Portantiero, 2004; Torre, 1983).

El crecimiento de las funciones asumidos por el Estado en la estructura social, a través de una política económica nacionalista, fue un rasgo distintivo haciendo que se convierta expresión de la creciente diversificación de las múltiples relaciones económicas articuladas por el rol del crecimiento de la industria liviana propias del proceso de sustitución de importaciones. Paralelamente, la característica paradigmática de los denominados "movimientos nacional-populares" de América Latina (entiéndase peronismo, varguismo y cardenismo) obtienen el apoyo de vastos

(Briones, 2004). Por los que, el ejercicio analítico que realizamos en torno a la figura de Yupanqui, es un caso excepcional (como también podría serlo Rodolfo Kusch) al que postulamos, metodológicamente, como referente de una arena intelectual desde un discurso indigenista, arena mucho más amplia en países como México o Perú.

sectores de obreros industriales a la luz de liderazgos de tipo carismáticos. En este sentido, el gobierno de Perón expandió la agremiación de los trabajadores en sindicatos y estableció la centralidad de la Confederación General del Trabajo (CGT) como órgano nuclear haciendo de la adhesión de los trabajadores su sello simbólico más distintivo. Aunque, "la extensión del derecho de ciudadanía política, la paulatina consecución de la ciudadanía social, la regulación estatal del conflicto social no alcanzan a afirmar la existencia de una forma democrática de la dominación de clase" (Ansaldi, 1994: 19). De este modo, para muchos el peronismo implicó la apertura de un renovado y necesario sentido de identidad nacional, imponiéndolo o haciendo que se ponga en duda. Como fuese, emergía "la expansión inclusiva de la argentinidad" (Gordillo y Hirsch, 2010).

La promesa de la reforma agraria y el "indio" peronista

El hombre se resiste a seguir una verdad mientras no la cree absoluta y suprema.
Es en vano recomendarle la excelencia de la fe, del mito, de la acción.
Hay que proponerle una fe, un mito, una acción.
José Mariátegui

El 4 de julio de 1943 el golpe militar encabezado por el GOU, con presencia del coronel Perón, terminaría con la restauración conservadora que comenzó en 1930 con el pronunciamiento militar de Uriburu cerrando así la "década infame". De esta manera, se evitó el ejercicio del enquistado el fraude electoral que llevaría inevitablemente al poder al latifundista y propietario del ingenio azucarero "San Martín del Tabacal" en Salta, ex Senador y Gobernador de esa misma provincia, Robustino Patrón Costas. Este hacendado sería el candidato más propicio que encontró el conservadurismo que enfrentaría las elecciones en 1943 por la Unión Democrática, una convergencia entre la UCR, el Partido Socialista y el Partido Demócrata Progresista.

Una vez consolidado el Golpe y desde la Secretaria de Trabajo y Previsión, la figura de Perón comenzaba a erigirse como un insólito funcionario comprometido con los reclamos sectoriales poniendo en funcionamiento o promulgando la legislación laboral. En 1945, este accionar sumado a sus claras intenciones presidenciales serán suficientes para generar malestar en las Fuerzas Armadas como representantes del *establishmen* del poder económico y fue detenido en la isla Martín García. Lo ocurrido el 17 de octubre daba comienzo a la acumulación progresiva de poder político para las elecciones futuras.

Con la fórmula Perón-Quijano, no sólo ganaría las elecciones a la fórmula Mosca-Tamborini de la Unión Democrática (UCR, PC, PS y el Partido Demócrata Progresista) sino que profundizaría la brecha simbólica entre el "pueblo" y "la anti-patria".

En la campaña electoral, una de las cuestiones centrales será su promesa, a veces exageradas y sin intenciones de concreción, que generarán expectativas fundamentalmente en las poblaciones del noroeste argentino (NOA) oprimidas por la explotación de los grandes terratenientes, como es el caso del propio Patrón

Costas. Durante la campaña, anunciaría que la tierra dejaría de ser un bien de renta para pasar a constituirse en un bien de trabajo (Halperin Donghi, 1994). En su recorrido por territorios jujeños durante la campaña proselitista, Perón explícitamente se comprometía a expropiar las tierras de Yaví e India Muerta. La enunciación que se difundió de boca en boca a lo largo de toda la zona del noroeste tanto en Salta y Jujuy (Valko, 2008).

El antecedente que significó el Estatuto del Peón Rural sancionado en 1944 daba confianza en Perón y esperanza a las comunidades indígenas.⁴ Existieron varias acciones institucionales que generaban un clima de optimismo respecto a la inclusión de los indígenas en general y la reforma agraria en particular (Valko, 2008): se decretó la reglamentación de las funciones de Consejo Agrario Nacional (creado en 1940) que tenía la finalidad de otorgar tierras a comunidades indígenas y crear escuelas con orientación en territorios fiscales; se estableció el 19 de abril como el Día Americano del Indio⁵; se crea la Dirección de protección al Aborigen (en reemplazo a la Comisión Honoraria de Reducción de Indios); se abre la Oficina Etnográfica que luego se transformaría en el Instituto Étnico Nacional que pretendía el mejoramiento físico y moral de poblaciones indígenas (Lazzuri, 2004); se decretó que el 10% de juegos de azar y casinos se destinara a asistencia social de pueblos indígenas; y por último, la modificación a partir de la Reforma Constitucional de 1949 del artículo que hacía referencia a "mantener un trato pacífico con los indios" y "su conversión al catolicismo".

Desde los años '40 y '50, la aproximación indigenista desde aristas filosóficas de Rodolfo Kusch respecto a la hegemonía peronista era a partir de la noción de "Fagocitación" (Kusch, 2007b [1962]). Entendía que el rol del Estado es representado como el catalizador legítimo para lograr la unidad de los opuestos, el *ser* (europeo) y el *estar* (americano) que mantiene vigentes y en tensión, en tanto condensador de la identidad de las poblaciones criollas. La excelente descripción literaria de Rodolfo Kusch es válida para dimensionar la incidencia del primer y segundo peronismo en la vida de las comunidades indígenas del país. Estas comunidades vieron incrementar sus derechos sociales y ciudadanía de manera inusitada: la obtención de documentos que permitió que muchos indígenas pudieran votar por primera vez; la abolición de la renta del trabajo sobre las tierras de los Ingenios impuesta a los campesinos; la expropiación de haciendas; la participación indígena en burocracias estatales; y principalmente, las mejoras en las condiciones laborales producto del Estatuto del Peón rural (Gordillo y Hirsch, 2010).

⁴ Supuestamente, el interés de Perón en el mundo indígena se debía a que esa era la ascendencia étnica de su madre (Valko, 2008: 114).

⁵ Según Bonfil Batalla (1988 [1981]), es a partir de 1940 con el primer Congreso Indigenista Latinoamericano desarrollado en Pátzcuaro, que surge el movimiento indigenista latinoamericano que puede caracterizarse específicamente como un cuerpo doctrinario que define y justifica las políticas que el Estado debe implementar en relación a aquellos grupos de la población que se reconocen como "indígenas" desde un objetivo claramente integracionista (teoría relativista-cultural de raíz norteamericana) aunque distinguiéndose claramente del modelo antropológico evolucionista y colonial que precedía (sociedades "superiores" y "inferiores" según un parámetro de progreso). Por su parte Landa Vázquez (2005), la transición del indigenismo de la sociedad civil hacia el oficial se da en las primeras tres décadas del S. XX en México, Perú y Brasil.

El proceso de incorporación masiva como trabajador asalariado en las relaciones de producción capitalista fue la intermediación a la pérdida (relativa aunque progresiva hasta la actualidad) en paralelo de recursos y medios de subsistencia de la economía indígena. Allí, la incorporación política y laboral, la expansión de la *membresía* ciudadana que en la práctica supuso un espacio comunitario y una dimensión nacional de "derechos universales" (Aboy Carles, 2009). La institucionalización del Estado de Bienestar, siguiendo la tesis propuesta por Diego Escolar (2010) -al intentar explicar cómo durante el peronismo aparentemente "desaparecen" los indios cuyanos-, constituyó una maquinaria distintiva de "invisibilización" de las marcas indígenas y sus respectivas identificaciones hasta la década de los 80 en el país⁶.

El peronismo, al no ser una "doctrina", para Kusch no decía explícitamente qué se debe hacer. Por ello, el sujeto que debió reprimir su identidad encuentra comodidad en esta forma de organizar la hegemonía política: "es el planteo de un nuevo estilo de *estar* del cual no tenemos conciencia clara pero que presentimos" (Kusch, 2007c [1975]: 671). Nos obliga a reflexionar sobre lo político: ¿qué es sino la producción constante de *mitos* como juicios de totalidad (sensu Kusch) a la luz de las cuales trayectorias individuales encuentran sentido identitario -e incluso nuevas formas de *estar*-? Veamos dos casos ilustrativos.

En la bibliografía antropológica del Gran Chaco de antropólogos como Silvia Citro (2009) o Elmer Miller (1979), son recurrentes las alusiones de cómo en las comunidades tobas (*Qom*) de Formosa y Chaco⁷, durante el peronismo y ante la reducción del territorio disponible, se manifiesta un cambio en *locus* de poder de estas comunidades que condiciona que se redefinan ciertos liderazgos. Si antes el *locus* de poder en la cultura toba era ocupado por los espíritus del monte y se encarnaba en chamanes aptos para la curación y sanación, progresivamente se consolidan nuevas simbologías de poder representadas por el hombre blanco con cada vez más presencia en su cultura y en el ámbito de la ciudad, las *disonancias* a las que refiere Elmer Miller (1979). En ese marco, comienza una época marcada por la necesidad que representantes de su cultura se trasladaran a las ciudades en busca de reconocimiento y fundamentalmente a manifestar el pedido de tierras para las familias tobas. Un caso muy aludido por estos antropólogos es el de el cacique Pedro Martínez de Pampa del Indio (Chaco), quien viajó a Buenos Aires poco después que asumiera Perón, pero allí también conoció otro líder que representaba la Iglesia del

⁶ Como por efecto de una olla a presión, estas marcas serán activadas como identificaciones étnicas válidas en los años '80 en un contexto propicio para esa re-emergencia. Para Bartolomé (2003) *etnogénesis* refiere a las identificaciones étnicas que se "actualizan" en la diferenciación con la nación donde se promueve la colectividad no residencial sino más bien de tipo ideológica. En este nuevo marco de re-emergencia indígena de los últimos tiempos, autores como Escolar (2005) refieren a la infertilidad de los debates en torno a la de *autenticidad* indígena.

⁷ El denominado Territorio Nacional de Chaco pasa a llamarse "Presidente Perón" al momento que se provincializa y adquiere su primera Constitución en el año 1951. Tal denominación perdura hasta el Golpe Militar de 1955. El gobierno militar dicta el Decreto Ley 4161 que prohibía mencionar la palabra "peronismo" en cualquier documento de carácter público o verbalmente. Posteriormente, en 1956, se designa el nombre "Chaco" a la provincia (Manuel Millán Ford, 2011).

Dios Pentecostal⁸. En ese relato histórico, Perón no sólo le habría entregado documentos sobre la propiedad de las tierras de la comunidad de Martínez sino también un uniforme militar que éste "lució por todo el Chaco autoproclamándose "cacique general"" (Citro, 2009: 135). De esta manera, se articulaba simbólicamente las dimensiones política y religiosa creando nuevos lazos sociales. Mientras que, por un lado, el periodo peronista quedó narrado en la memoria colectiva indígena como aquel en que tuvo lugar la llegada de "herramientas, arado y hacienda" (Citro, 2009: 138), por otro lado, "muchos Tobas creían que Perón había ordenado al "cacique" establecer iglesias pentecostales en todos los asentamientos tobas" (Miller, 1979; 140)⁹. Dicha articulación saca de su propia historia al pueblo indígena pero lo reinserta nuevamente (como en la lectura de Sorel que realiza Mariátegui) demostrando que, en el fondo, nunca hubo posibilidad de pensar lo político sin lo religioso.

En otro escenario, en 1970, en el relevamiento (a modo de diagnóstico) que realizaron los antropólogos Ester Hermitte y Alejandro Isla sobre la situación de la población indígena de la provincia de Chaco, los autores remiten a las dinámicas poblacionales y políticas que dieron lugar a la constitución originaria de lo que hasta nuestros días se conoce como Barrio Toba de la ciudad Capital de Resistencia (una de las varias comunidades analizadas por Esther Hermitte y su equipo). El poblamiento de la zona comienza en torno al año 1947 a causa de una "decepción": un rumor engañoso los hizo trasladar a las familias Qom hasta donde estaría Eva Perón y les entregaría tierras pero ella no estaba. Los autores reconstruyen el suceso a través del siguiente relato sobre aquella "mentira", aquel "arte de ficción" que alcanzaba en el pensamiento nietzscheano la máxima realización en el hombre:

Un grupo de aborígenes que habitaban el lote 170 se les prometen tierras en la zona de Colonia Aborígen Chaco, asegurándoseles que la señora Perón los esperaba ahí para otorgárselas. Abandonan sus tierras y se dirigen a pie hasta la Colonia Aborígen Chaco, encontrando al llegar que no existía tal posibilidad. De regreso a su asentamiento anterior lo encuentran cercado y ocupado por blancos, proceso que se ha repetido frecuentemente en la provincia por el avance de la población criolla y europea que se radica en ella. Migran

⁸ Desde 1946 a 1954, en épocas de Martínez como líder se fundaron unas 22 iglesias en Chaco y Formosa (Citro, 2009). La palabra *evangelio* es un concepto nativo de las comunidades tobas, en este caso, y refiere a la práctica relacionada al cristianismo pentecostal donde los propios sujetos mantuvieron un rol activo que definió la apropiación de la religión hasta la actualidad.

⁹ Según Salamanca y Tola (2008), el evangelismo como "dispositivo político relacional" -y como también la ciudadanía, el indigenismo y la clase-, coadyuvó a vincular esta práctica religiosa con la idea de Nación. Pues, el *evangelio* contribuyó a familiarizar y mantener a los tobas en una actitud de *sumisión* y, por otro lado, a convencerlos del supuesto estatus de *igualdad* con los hermanos blancos. En su surgimiento en la década del '40, el evangelio encuentra muchos puntos de contacto con la ideología integracionista estatal, principalmente contribuyendo con el proceso de sedentarización indígena a partir de la promoción de la agricultura, proceso comenzado por la misionización católica en torno a las formas de disciplinamiento de Misiones y Reducciones.

entonces los indígenas a lo que hoy es el barrio y establecen sus "toldos" en zonas bajas y anegadizas a ambos costados de la vía. La migración posterior se realiza en forma individual o de pequeños grupos, frecuentemente vinculados por lazos de parentesco con moradores anteriores (Hermitte e Isla, 1995: 163).

El peronismo puede ser identificado con una producción mítica. Desde lo simbólico, dislocó tanto del *ser* como del *estar*, como modificación al interior del campo identitario pero fundamentalmente del campo social en el sentido de condiciones de existencia situada y concreta, desde su construcción política-hegemónica. Pues, desde allí es que necesitará de formas retóricas para lograr la representación a lo indígena ya sea desde un imaginario que identifica, califica y particulariza, desde otro que lo invisibiliza y difumina (pero polariza como en la también mítica ciudadanía), o desde uno que lo convierte en el sujeto que lucha en el marco de un metarrelato mayor. En su disputa, el indigenismo anti-peronista también propone imaginarios específicos, incluso el que escenifica, con tibieza, el guión revolucionario. Al fin y al cabo, "el mito es un conjunto de imágenes equivalentes, capaces de galvanizar el imaginario de las masas y lanzarlas a la acción colectiva" (Laclau, 2006: 49).

El anti-peronismo y el Partido Comunista

Gurbanov y Rodríguez (1994) en su trabajo a cerca del vínculo del Partido Comunista Argentino con el peronismo, realizan una salvedad que es central aclarar respecto a lo historiográfico. En gran medida, la historia oficial del PCA fue escrita por ex integrantes del partido que se habían acercado a las filas del peronismo. Por ello es que se fue constituyendo una "falsa" historia oficial de este partido. Por su parte, Hugo Del Campo (1983) da cuenta de cómo tanto el PCA como el Partido Socialista a partir de '46 quedaron atrapados en una doble paradoja. Con el "vínculo perdurable" establecido entre la clase obrera y Perón en los años formativos de la alianza electoral de 1946, ambos partidos de izquierda se encuentran enfrentados electoralmente con la mayoría de los trabajadores. Mientras que, por otro lado, formaron alianza con la burguesía y los sectores más reaccionarios de la sociedad argentina. Ejemplo de esto último es la alianza de la cual formará parte el PS en las elecciones trucas de 1943 y la Unión que tanto el PS y el PC conforman en 1946 para enfrentar a Perón. John William Cooke (1964) se refería a cómo Alfredo Palacios, el primer diputado socialista de América Latina, un gran defensor desde su banca de los intereses de Patrón Costa. Demostraba así que el PS era el aliado más fiel que tuvo el conservadurismo y que, en el interior del país, referentes como Nicolás Repetto despreciaban a los habitantes rurales por considerarlos como "gente muy ignorante, envilecida por una vida salvaje" (Cooke, 1964: 6).

Para explicar esta actitud partidaria se han ensayado dos posibilidades respecto al PC (Gurbanov y Rodríguez, 1994): este partido habría "traicionado" a la clase obrera en su decisión de enfrentar a Perón en 1946, explicación ensayada por

intelectuales como Rodolfo Puiggrós y muchos representantes de la izquierda (algunos de los cuales viraron hacia el peronismo) a partir de la década de los años '60; o bien habría cometido un "error histórico" que resultaría en un distanciamiento casi definitivo respecto de los trabajadores que fue la explicación defendida por Hugo del Campo.

Luego del resultado electoral del 24 de febrero de 1946, el PC inicia un proceso de revisión de su rol frente al peronismo. Después del XIº Congreso Nacional en agosto de ese mismo año - que coincide con los momentos de la movilización de las comunidades Kollas del NOA a Buenos Aires-, el PC se posicionará con una nueva línea política en la que irá a "criticar lo negativo y apoyar lo positivo" del gobierno recientemente elegido.

Atahualpa Yupanqui (1908-1992)

Como expresa Valko (2008), en 1946 el indio vivo de carne y hueso era un asunto "inactual", no era tema de interés ni siquiera para los "especialistas". Pero, claro que tampoco había demasiados "especialistas", pues las carreras de antropología no se crean hasta 1957 en La Plata y al año siguiente en Buenos Aires (Valko, 2008). Sólo pocos intelectuales se preocuparon por la problemática situación y más bien por la herencia identitaria indígena, entre ellos el filósofo Rodolfo Kusch que, por su simpatía al peronismo, no fue crítico de lo acontecido con el Malón de la paz. No obstante, Norberto Galasso (2005) advierte que Yupanqui no creían en una absurda pureza racial a diferencia de las reivindicaciones del indigenismo de la misma época que estaba siendo ejercido por la pequeña burguesía porteña que, para singularizarse, acudían al exotismo del pasado indígena, lo antes era ocupado por la cultura europea.

En un país con escasa relevancia del indigenismo como movimiento con tradición consolidada en comparación con otros países latinoamericanos, por una historia política fuertemente marcada por el carácter eurocéntrico de la "nación" que convirtió en minoría a la población indígena -vía *conquista del desierto*-, condenó al silencio a no pocos defensores de esta causa. En este marco, postulamos que Atahualpa Yupanqui tiene como particularidad ser referente de una arena artística influenciada por el indigenismo. A través de la militancia y su música demuestra la diversidad de formas en que, creativamente, se activa el discurso en defensa de lo autóctono (Devés Valdés, 1996). Dicho en otros términos, muestra cómo el movimiento del pensamiento indigenista bebe en aguas de lo cultural y desde allí adquiere una relevante importancia política en el contexto de efervescencia marxista que se prepara para la Revolución Cubana y que, en lo nacional, se desconcierta con el surgimiento del peronismo (Galasso, 2005). De esta forma, se puede establecer cercanía con los imperativos indigenistas latinoamericanos, según Déves Valdés (1996), hasta los años '30 donde lo social está atravesado por la reivindicación de la identidad¹⁰.

¹⁰ Mirko Lauer (1997), desde una perspectiva crítica propone la existencia de lo que él denomina Indigenismo-2 "como algo diferenciado-de y hasta contrapuesto al indigenismo sociopolítico",

Yupanqui estuvo afiliado al PC desde el 1945 al 1952 junto a los poetas del grupo "La Carpa" como alternativa y oposición al peronismo. Yolanda Orquera (2008) analiza la obra de Atahualpa Yupanqui¹¹ aludiendo a su postura político-filosófico de un compositor de origen tucumano que segmentará un vínculo particular con su audiencia, fundamentalmente aquella que Yupanqui denomina del "Ande" en referencia al mundo Calchaquí ("indocriollismo" según Orquera). Para analizar la corriente de pensamiento que se puede considerar como expresiones de indigenismo de mitad de siglo, es necesario, antes bien, tener en cuenta dos matrices de pensamiento dominantes. Por un lado, la formulación sarmientina en base a la consigna de "civilización" o "barbarie", y por otro lado, el imaginario que simbólicamente se inscribe en "Buenos Aires" en contraposición al "interior" (Orquera, 2008). La tensión entre ambas estará siempre presente en la obra de Atahualpa Yupanqui.

A pesar de que la relación entre migración-indígenas-industria azucarera- ha sido escasamente estudiada por la academia, el contexto al que nos referimos se caracteriza por las modificaciones en el clima cultural de la década del '40. La particularidad de este nexo entre Yupanqui y su audiencia estará dada por el tipo de sujetos receptores a los que las canciones llegarán. Los cambios ocasionados por los procesos migratorios de las personas provincianas a los grandes centros urbanos, tal como expresa la tesis de Germani, y del cerro al llano zafreño (Orquera, 2008), que comienzan a ser incluidas en la industria cultural. Ese contexto peronista recibe en las primeras obras de Kusch quizás las mejores representaciones e imágenes literarias sobre las modificaciones del espacio y de las prácticas de los porteños ante la inminente migración de los "hedientos" (Kusch, 2007[1953]:13), dando indicios de cómo Buenos Aires se reconfigura culturalmente por la presencia del sujeto del interior y la crisis de las certezas que significa para quienes fueron educados en la "pulcritud" (Kusch, 2007[1962])¹².

La expansión de la difusión radial permite la difusión de lo que sería insólito para el habitante porteño y aristocrático de Buenos Aires. El folclore comienza a tener lugar en las emisiones radiales y "al igual que otros poetas del hombre y del paisaje" (Galasso, 2005: 98), Yupanqui empieza a publicar sus libros¹³. En este nexo con su audiencia, ocurre lo que para Orquera (2008) son dos paradojas: las composiciones de Yupanqui de las décadas del '30 y del '40 fueron aprehendidas por los sujetos

refiriéndose al movimiento cultural creativo de la región andina que tuvo lugar entre 1919 y mediados de los años cuarenta. Vinculado en el interés externo por lo "autóctono", autor parte de considerar que ese movimiento indigenista fue una fantasía protagonizada por capas medias urbanizadas en ascenso en lo que era una modernidad conflictiva e inviable.

¹¹ Esta autora analiza las cartas de Yupanqui a su mujer Nnette (Antoinette Paule Pepin Fitzpatrick), las composiciones musicales (fundamentalmente posteriores al 1945) en relación al ideario comunista de la época y el impacto de la difusión y reapropiación simbólica por los seguidores al peronismo.

¹² El término "cabecitas negras", se pone en boga en el primer peronismo por las clases medias y altas de Buenos Aires para referirse de manera imprecisa pero discriminatoriamente a la población trabajadora de las provincias del interior. Para algunos autores, como la antropóloga Rosana Guber, posteriormente la categoría devendría en la de "villeros".

¹³ "Piedra sola" (1941), "Cerro bayo" (1946), "Aires indios" (1947). Entre sus canciones de más difusión de esos años se encuentran "El alazán" y "El arriero".

adeptos al peronismo siendo que en ese periodo Yupanqui era un férreo opositor por considerarlo fascista al movimiento. A la inversa, las composiciones de los '60 y '70 fueron aprehendidas por la izquierda juvenil aunque el autor ya se había alejado del PC.

La visibilización pública del indio: ese Malón... de la paz.

Que si uno se enoja,
Con esos señores va mesmito preso;
y te dicen Kolla bruto y atrasao!
Y a lonjazo limpio te marcan el cuero...
Llegando el verano se me hace mejor
Quedarme en el cerro y hacer vida buena
Que esos gringos ricos, rubios y atrevidos
Hasta aquí no llegan, ni errando la senda.
Atahualpa Yupanqui, fragmento de *Gringos*

En Jujuy, Miguel Tanco, un caudillo histórico del radicalismo yrigoyenista jujeño, se había pasado a la filas peronistas convirtiéndose en un pilar esencial del partido en esa provincia (Kindgard, 2003). Posteriormente, la fórmula electoral de Alberto José Iturbe y Juan José Castro gana por el peronismo en las elecciones de 1946. Con la reforma de la Constitución de la Provincia del 23 de abril de 1949, se estableció que el mandato del Gobernador y vice serían de seis años por lo que fueron consagrados en sus funciones hasta 1952.

En Salta, ocurría algo similar demostrando que los orígenes del peronismo tienen, en estas provincias, sus raíces en factores tradicionales de poder económico-político. En esta provincia, hay una continuidad con los intereses conservadores desde la intervención de 1943 aunque en 1944, el nuevo interventor se identificó con el peronismo provocando la oposición conservadora. De manera que se consolidaba un nuevo bloque formado por radicales yrigoyenistas, independientes y trabajadores (Michel, Torino y Correa, 2003). En 1946 adviene el primer gobernador peronista electo, Lucio Cornejo.

En ese marco, en el mes julio de 1946, 174 personas de comunidades de Abra Pampa (Puna Jujeña) y la zona oeste de Orán (Salta) caminan 2.000 kilómetros a la Capital del país. Mientras que Perón asumía la Presidencia, se produce lo que se denominó el "Malón de la Paz por las Rutas de la Patria"¹⁴. Era el primer reclamo multitudinario que el flamante gobierno tuvo que afrontar. Fue la protesta indígena con mayor visibilidad pública de la historia argentina. Entre los no-indígenas que apoyaron e incentivaron la marcha -recurrir a los blancos es para los pueblos

¹⁴ Veáse Valko (2008) y el documental "Por el camino del Malón de la Paz" (2010). Argentina, Grupo Nuestra América Profunda, dirección Diego Romero y Soledad Bettendorff. Allí se narra un primer encuentro entre Perón y Yupanqui y una primera hipótesis del nacimiento del conflicto. Según la anécdota de Norberto Galasso, Perón le dice a Yupanqui en referencia a su fenotipo: "Pero, escuchame negro, con esa cara, ¿cómo no sos peronista?". Por su parte, El libro de Marcelo Valko (2008) es un aporte sumamente importante en la sistematización y análisis del acontecimiento del Malón que quedó silenciado en la historia nacional hasta el énfasis revisionista de los últimos años.

indígenas una estrategia de larga data- se encuentra Mario Augusto Bertonasco. Este era un teniente retirado que desde 1944 trabajó en la Dirección de Tierras del Ministerio de Agricultura y, por su buena reputación en el tema de tierras indígenas (había trabajado en la relocalización de Mapuches en Nahuel Pan). Perón lo suma a la Secretaría de Trabajo y Previsión, puntualmente a la Comisión Honoraria de Protección de Indios.

La movilización tuvo un protagonismo impensado en los medios gráficos de la época haciendo que cobre relevancia a nivel nacional (Bayer, 2007; Valko; 2007) fundamentalmente a través de todas las localidades de las distintas provincias por las que iban viajando hasta llegar a Buenos Aires. Entre los medios de comunicación que jugaron un papel central para el análisis historiográfico posterior se encuentran el diario oficialista *El líder* y el del PC *La Hora*. Este último fue uno de los pocos medios que una vez que los movilizados fueron obligados a volver a sus lugares nativos, continúa con la crítica a la actitud de Perón y la "injusticia" cometida. Los oficialistas, después de agosto, harían caso omiso en sus portadas respecto al tema.

Los "maloneros" reclamaban por la promesa de expropiar las tierras que fueron entregadas durante la conquista del desierto y las concesiones al capital extranjero - aquella fantasía de la reforma agraria-. Era también una forma de repudiar la explotación indígena en manos de un latifundista como Patrón Costa, dueño del ingenio azucarero San Martín del Tabacal. En el vínculo entre el indigenismo y el pensamiento de marxista del PC, este tipo de reivindicación acerca de la reforma de la propiedad de la tierra es central desde el marxismo y en Latinoamérica ha sido pionero el peruano José Mariátegui. Sólo en Bolivia, la Revolución Nacionalista de 1952 encabezada por el MNR, entre sus importantes alcances estará la concreción de la Reforma Agraria entregando títulos de propiedad a 60.000 familias.¹⁵

El Partido Comunista que se encontraba en el XI Congreso Nacional, tal como expresa Valko (2008) consideró que adherir a la marcha Kolla de tal magnitud tendría efectos desde lo simbólico y les permitiría recuperar la confianza de las masas que el peronismo les había quitado. Desde el PC, entonces, designaron una comisión especial para recibir a los "camaradas Kollas" instando a los afiliados comunistas a preparar una gran bienvenida y se emitieron innumerables comunicados exigiendo la "expropiación y distribución de los latifundios" (*La Hora*, 1946)

Este duro camino recorrido por las poblaciones indígenas, con hambre y esfuerzo, permitió visibilizar la injusticia histórica, y la deuda que se aún hoy se mantiene con esas comunidades. Fueron recibidos por el presidente Perón y el Congreso de la Nación, y durante veinte días los alojaron en el Hotel de los

¹⁵ En 1952 el MNR, de tendencias nacionalistas, con Paz Estenssoro como candidato ganó las elecciones presidenciales de Bolivia. El Estado que emergió de la revolución como camino para la expulsión de la oligarquía del poder, tuvo importantes rasgos "populistas" como el intervencionismo en la economía (fundamentalmente la nacionalización de las minas), amplio desarrollo de políticas sociales, voto universal y, fundamentalmente, la Reforma Agraria. En este proceso ocuparía un lugar ideológico central el indigenista Fernando Diez de Medina y su obra *Sariri: una réplica al "Ariel" de Rodó*. Fausto Reinaga, intelectual aymara referente del indianismo surgido en los '70, llamó a este autor indigenista "la *intelligenza* del cholaje boliviano" a las formulaciones teóricas del indigenismo de sectores blancos-mestizos de características homogeneizantes, esencialistas y cristianas.

Inmigrantes de Capital Federal –como si no fueran residentes del mismo país-, y posteriormente, a finales de agosto, los trasladaron y depositaron nuevamente en la localidad de Abra Pampa.

Reflexiones finales sobre la disputa en la representación al indígena

Dentro de poco serás el tema pálido de algo
de lo mucho que ocurre en el tiempo.
Atahualpa Yupanqui, *Carta abierta al hermano coya*

Un desenlace irónico y trágico. Este episodio, que culmina enviando a Kollas de noche en un camión al mismo lugar de donde nacía su reclamo, fue un punto de inflexión que no sólo *re-funda* la invisibilización de las identificaciones indígenas de muchas etnias del país, sino que sella el posicionamiento político de Yupanqui respecto al Peronismo encendiendo la disputa por la representación como a la vez estética pero también política.

Las zambas de Yupanqui serán críticas explícitas al sistema socioeconómico explotador, pero éste, además, se proclama a través del escrito en el diario comunista *La Hora*. Su exquisito discurso del 1 de septiembre de 1946, apuntará a herir la estrategia discursiva del propio peronismo, aquella que identifica a Perón con la Nación, que le costará su libertad ocho veces hasta que debió exiliarse: "Tú no venias a pedirle nada a un hombre. Tú venias a pedirle a la nación". (Diario *La Hora*, 1946)

"La representación es el proceso por el que el otro –el representante– "sustituye" y en el mismo intento "encarna" al representado" (Laclau, 2006: 172). Para Yupanqui, el peronismo ridiculizaba al indígena (como nativismo o folclorismo a partir de la imagen del "indio peronista" que se difunde en los medios gráficos hasta en publicidades a partir del "Malón") y lo degradaba ("¡Hasta jugaste al fútbol!"¹⁶), creyendo que sólo "su discurso criollo se vuelva permeable a la forma de sentir y hablar del Kolla" (Orquera, 2008:10). Aquí Yupanqui, al sentir "encarnar" a los sujetos indígenas cae en lo que para Mirko Lauer (1997) es la "fantasía indigenista":

Te vi pasar por los caminos del Tucumán. Saludé tu esfuerzo con mi mayor alarido. Nuestros ponchos conversaron sobre cosas comunes. El mío rojo y azul dijo las cosas del sueño alto y de la copla libre. El tuyo castaño y pardo como tu vida y como la tierra que (...) aconseja al corazón que sabe esperar siglos la aurora que libera de las sombras (*La Hora*, 1946)¹⁷

¹⁶ El 15 de agosto, se organizaron dos equipos de fútbol, uno salteño y otro jujeño, para disputar el partido de reserva del Superclásico Boca-River (Valko, 2008). Esto hizo que muchos diarios olvidaran las razones por las cuales las comunidades estaban en Buenos Aires. "Por primera vez juegan en la Capital" (Diario *El pueblo*, 1946).

¹⁷ Claro que el texto está dirigido a los lectores de *La hora*, no-indígenas urbanos de izquierda que por su posicionamiento ideológico podrían llegar a sensibilizarse (Orquera, 2008).

Es decir, pensar que el mundo indígena es portador de un "lenguaje traducible" a los mismos términos que la cultura occidental y que poder descifrar tal lenguaje era un acto ético y nacionalista pero, por sobre todo, *restaurador* de un orden pasado: el orden que acabe con la situación de marginalidad y sufrimiento que expresan las zambas de Yupanqui.

De esta manera, en un contexto donde las masas populares se incorporan a la nación, los dos líderes - en lo cultural Yupanqui, en lo político Perón-, no sólo representan *una* visión del indígena sino que constituyen la fractura y la condición mutua de imposibilidad de lograr la hegemonía misma: la representación política en detrimento de la representación socio-cultural y viceversa. Como definición de la "problemática indígena" cuya definición fue obligada a enunciarse a partir del episodio del "Malón", muestra la política homogeneizante del Estado en su versión bienestarista. La resolución de los hechos evidenció los límites del modelo peronista cuando el sujeto social se escapa de la noción "pueblo", el interlocutor se aleja del "común trabajador" y la demanda complejiza aquello que está dispuesto a brindar la justicia social.

Siguiendo a Martín Barbero (1987), el indigenismo es consecuencia de la pretensión -siempre fallida- de dar cuenta de lo "nacional" por medio de la representación estética (*vertretung*) y política (*darstellung*) de heterogéneos y multitudinarios sectores sociales indígenas.¹⁸ Allí se inserta la tensión entre las lógicas redistributivas y las de reconocimiento cultural (Fraser, 1997) que no dejan de tener vigencia. Pues, es propio del nacionalismo "la movilización vernácula de las masas y "el uso de relatos de cuño etnocultural" (Jáuregui, 2004: 7) que verán en lo nacional-popular tierra fértil para dispositivos de mestizajes. La movilización fue el rol del indigenismo, el primer movimiento indigenista del país -experimentando el *esencialismo estratégico* (Spivak, 2011)-. Allí la figura de lo indígena, siempre entre la identificación y el extrañamiento, se disputa en el ámbito de público y se construye discursivamente como la *otredad* al interior de la Nación.

En diferentes contextos particulares el comunismo fue usado como un clivaje y como fractura entre lo nacional y lo extranjero, lo deseable y lo indeseable, sea en la figura de los inmigrantes a comienzos de siglo XX, los antiperonistas como Yupanqui o los guerrilleros de la década de 1970 inclusive en el mismo contexto jujeño (Rock, 1993). Como expresan Espósito y Da Silva Catela (2013), en el país los campesinos e indígenas han sido categorías sociales -una vez más- invisibilizadas en tanto víctimas de la represión posterior a 1976. Si en los años '40, el "comunismo" fue identificado como el "enemigo" y el indio simbolizado como "peronista", en los años '70, en cambio, la relación entre "indio", "comunista" y "guerrillero" sería la fórmula que encontró la Dictadura para enfrentar los mismos reclamos de tierras que dinamizaron al Malón de la Paz. Pero esta vez el indio como parte de una reunión

¹⁸ En términos de Spivak (2011), es la distinción entre las prácticas retóricas de "hablar por" como arena de la política y "representar" en tanto campo la cultura. Es una distinción esencial para analizar el rol de no-indígenas o blancos en el activismo cultural pro-indígena así como en torno a los académicos en las ciencias sociales.

semiótica de la "amenaza comunista" que lucha por la tierra como recurso disputado, pues era el imaginario del indio "malonero" de antaño.

Cuando el propio Perón también se encontraba en el exilio fue a presenciar un concierto de Yupanqui que implicó un anecdótico encuentro donde queda explícito las razones de por qué el "indio" finalmente, entre *sentidos* en pugna, quedó fuera de la *membresía* ciudadana del peronismo. El payador se encargó de narrarlo:

Cuando menos me doy cuenta estaba entrando en mi camarín el general Perón. Me miró medio raro porque no sabía qué actitud iba a tener yo. Le hablé primero, le dije:

- Qué feo que es el desarraigo. ¿No...? Cuando usted me mando para estos pagos y otros lares, por culpa de defender a los Kollas, por decirle que era un latrocinio envagionarlos y mandarlos al norte... Que era una vergüenza la que se hacían con los hermanos... Es feo el desarraigo...

- Entiéndame -dijo él- lo que pasa es que fue un lobby que me han hecho la gente de Patrón Costa, Ejército, Gendarmería y el general Edelmiro Velazco. Una concepción nacionalista que no se entiende bien. Además cuando uno está arriba, hay que tomar medidas... Si no los paraba, me pedían una reforma agraria de fondo y el movimiento no estaba para una reforma agraria. Bueno... pero eso ya pasó... ¿Y cómo se siente aquí?

- Y cómo me voy a sentir si usted me echó, si usted me dijo que abandonara inmediatamente la Argentina... así que ya ve amigo, así me siento...

Entonces Perón sonrió y me abrazó. Dijo:

- Y bueno amigo, ya está... Así son las cosas.

El general estaba medio golpeado, esto fue como en 1960. (Entrevista de autor, citado en Valko, 2008).

Más allá de estos límites estructurales, en la memoria colectiva de la mayoría de los indígenas, el peronismo como el *evangelio* fueron los únicos que se ocuparon de los indígenas (Citro, 2009). Hasta la actualidad, y pensando en las comunidades del Gran Chaco, esto queda evidenciado en el momento de que los políticos persiguen votos y los indígenas deciden a quién votar rememorando, en parte, aquel gobierno y poniendo en juego esas fluctuantes identificaciones: *indígena, evangelio y peronista*. Es una escena siempre histórica y confusa - caprichosa y arbitraria- que articula lo retórico y lo político, y enmascara la articulación entre el mito, la mentira y (in)visibilidades identitarias posibles. Lo mítico (aquella cualidad que para Kusch era inherente al sujeto indígena en oposición al sujeto lógico occidental) sigue vigente demostrando, una y otra vez a lo largo de la extensa cartografía étnica del país, una "plenitud ausente", con una profunda vocación de engaño y de ironía que es también vocación movilizadora, nacional y popular.

Bibliografía

- Aboy Carlés, G. (2009), "La sangre de Esteno. Transformaciones de la ciudadanía en la Argentina: del populismo a la inflexión particularista", en: Delamata, G. (Coord.), *Movilizaciones sociales: ¿Nuevas ciudadanía? Reclamos, derechos, Estado en Argentina, Bolivia y Brasil*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 67-82.
- Ansaldi, W. (1994), "La interferencia está en el canal. Mediaciones políticas (partidarias y corporativas) en la construcción de la democracia en Argentina, *Boletín Americanista*, Barcelona, Año XXXIV, núm. 44, 7-24.
- Bartolomé, M. (2003), "Los pobladores del "Desierto" genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina", *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, núm. 17, 162-189.
- Bayer, O. (2007), *Las vaquitas son ajenas...*, Diario *Página 12*, Buenos Aires, 12 de mayo de 2007.
- Bonfil Batalla, G. (comp.) (1988 [1981]), *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen.
- Briones, C. (2004), "Construcciones de aboriginalidad en Argentina". *Société suisse des Américanistes / Schweizerische Amerikanisten-Gesellschaft*, Bulletin, 68, pp. 73-90.
- Citro, S. (2009), *Cuerpos significantes. Travesía de una etnografía dialéctica*, Buenos Aires, Biblos.
- Cooke, J. W. (1964), *Apuntes para la militancia*. Sin datos editoriales.
- Del Campo, H. (1983), *Sindicalismo y peronismo*, Buenos Aires, CLACSO.
- Devés Valdes, E. (1996), "El pensamiento indigenista en América Latina (1915-1930)", *CEME*, Santiago, núm. 55, 1-16.
- Díaz-Polanco, H. (1978). "Indigenismo, populismo y marxismo", *Nueva antropología*, México, año 3, núm. 9, 7-32.
- Escobar, D. (2005), "El "estado de malestar". Movimiento indígena y procesos de desincorporación en la Argentina: el caso Huarpe". En: Briones, C. (comp.), *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires, Geaprona -Antropofagia, 37-64.
- Espósito, G. y Da Silva Catela, L (2013), ""Indios", "comunistas" y "guerrilleros": miedos y memorias de la lucha por tierras en las tierras altas de Jujuy, Argentina", *Corpus*, Mendoza, Vol. 3, núm. 1, 1-16
- Favre, H. (1998), *El indigenismo*. México, FCE.
- Galasso, N. (2005), *Atahualpa Yupanqui, el canto de la patria profunda*, Buenos Aires, Ediciones Del pensamiento nacional.
- Germani, G. (1962), *Política y Sociedad en una época en transición*, Buenos Aires, Paidós.
- Gordillo, G. y Hirsch, S. (2010), "La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencia indígena en la Argentina". En: Gordillo, G. y Hirsch, S. (comp.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, Buenos Aires, La Crujía, 15-38.
- Gurbanov, A. y Rodríguez, S. (1994), *La compleja relación entre el Partido Comunista Argentino y el peronismo: (1943 - 1955)*. Ponencia, "Primer Congreso de estudios sobre el peronismo: la primera década", Universidad Nacional de Mar del Plata, 6 y 7 de noviembre de 2008.

- Halperin Donghi, T. (1994), *La larga agonía de la Argentina peronista*, Buenos Aires, Ariel.
- Jáuregui, C. (2004), "Arielismo e imaginario indigenista en la revolución boliviana. Sariri: una réplica a Rodó (1954)". *Revista de crítica literaria latinoamericana*, Lima, año XXX, núm. 59, 155-182.
- Kindgard A. (2002), "Procesos sociopolíticos nacionales y conflictividad regional. Una mirada alternativa a las formas de acción colectiva en Jujuy en la transición al peronismo", *Entrepasados*, Buenos Aires, núm. 22, 67-87.
- Kindgard A. (2003), "Ruptura partidaria, continuidad política. Los tempranos orígenes del peronismo jujeño", en: Macor, D. y Tcach, C. (edit.). *La invención del peronismo en el interior del país*. Santa Fe, UNL.
- Kusch, R. (2007a [1953]), *La seducción de la barbarie: análisis herético de un continente mestizo*, Rosario, Editorial Fundación Ross.
- Kusch, R. (2007b [1962]), *América profunda*, Rosario, Editorial Fundación Ross.
- Kusch, R. (2007 [1975]). *La negación en el pensamiento en el pensamiento popular*. Rosario, Editorial Fundación Ross.
- Laclau, E. (1996), *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires, Ariel.
- Landa Vázquez, L. (2006). *Pensamientos indígenas en nuestra América*, Buenos Aires, CLACSO.
- Lauer, M. (1997), *Andes imaginarios. Discurso del indigenismo 2*, Cusco, Sur/CBC.
- Lazzuri, A. (2004), "Antropología en el Estado: el Instituto Étnico Nacional (1946-1955)". En: Neiburg, F. y Plotkin, M. (Comp.) *Intelectuales y expertos*, Buenos Aires, Paidós.
- Luna, F. (2000), *Perón y su tiempo*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Mariátegui, J. C. (1963 [1928]), *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, La Habana, Casa de las Américas.
- Martín-Barbero, J. (1998), *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*, Bogotá, Convenio Andrés Bello-Gustavo Gili.
- Michel, A., Torino, E. y Correa, R. (2003), "Crisis conservadora, fractura radical y surgimiento del peronismo en Salta (1943-1946)", en: Macor, D. y Tcach, C. (edit.), *La invención del peronismo en el interior del país*. UNL, Santa Fe.
- Miller, E. (1979), *Armonía y disonancia en una sociedad. Los Tobas argentinos*. México, Siglo XIX.
- Murmis, M. y Portantiero, J. C. (2004), *Estudios sobre los orígenes del peronismo*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Orquera, Y. (2008), "Marxismo, peronismo, indocriollismo: Atahualpa Yupanqui y el norte argentino", *Latin American Popular Culture*, núm. 27, 185-206.
- Rock, D. (1993), *La argentina autoritaria. Los nacionalistas, su historia y su influencia en la vida pública*, Buenos Aires, Ariel.
- Salamanca, C. y Tola, F. (2008), "Formas contemporáneas de la acción política toba a partir del análisis de las estrategias relacionales *qom* y de la capacidad de acción". En: Braunstein, J. y Meichtty, N. (comp.), *Liderazgo: representatividad y control social en el Gran Chaco*. Corrientes, UNNE, 149-158.
- Spivak, G. (2011), *¿Puede hablar el subalterno?*, Buenos Aires, El cuenco de Plata.

- Torre, J. C. (1983), *Los sindicatos en el gobierno 1973 - 1976*, Buenos Aires, Ediciones Centro Editor de América Latina.
- Valko, M. (2008), *Los indios invisibles del Malón de la paz. De la apoteosis al confinamiento, secuestro y destierro*, Buenos Aires, Editorial Madres de Plaza de Mayo.