

LADISLAO LANDA VÁSQUEZ*

PENSAMIENTOS INDÍGENAS EN NUESTRA AMÉRICA

A Katy

INTRODUCCIÓN

La cuestión indígena es uno de los temas más discutidos por varias generaciones de intelectuales, y las reflexiones sobre ella nos acompañan tanto como la misma existencia de América. Sin embargo, es necesario señalar que la fundación de las repúblicas americanas en el siglo XVIII, y sobre todo en el XIX, trajeron nuevos planteamientos, porque en ellas aparecen de diferente manera temas de la identidad y la nación, lo cual significó, entre otras cosas, enfrentarse ante problemas de inclusión y exclusión de poblaciones presentes en estos territorios.

Efectivamente, las discusiones sobre lo indígena aparecen intermitentemente en la historia de nuestros países, donde voces de distintos sectores de la sociedad manifestaban sus puntos de vista, expresando

* Doctor en Antropología por la Universidad de Brasilia (UnB), Brasil. Maestro en Antropología por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Ecuador), Ecuador. Licenciado en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), Perú.

precisamente un carácter inacabado e inherente a los Estados-nación modernos. Nuestra América representa entonces una de las mejores expresiones de lo indígena, pues en ella existen poblaciones que se debaten entre lo nativo y lo exógeno. En este sentido, si hoy pretendemos comprender el surgimiento y desarrollo de las ciencias sociales, es pertinente retomar también este debate y comprenderlo desde ángulos nuevos y quizás más heterodoxos, tal como se inició su discusión a fines del siglo XIX.

En este contexto, las ciencias sociales latinoamericanas que emergieron principalmente en la primera mitad del siglo XX fueron envolviéndose en estas discusiones, como no podía esperarse menos. No había pues una “división del trabajo” tan estricta entre las disciplinas, y las diferentes opiniones podían partir desde filósofos, poetas, abogados e historiadores. En este sentido, si pretendemos mantener las ciencias sociales dentro de los carriles de las humanidades, tendrían que retomarse algunos elementos de esta discusión. Particularmente, las discusiones ocurridas a fines del siglo XIX y comienzos del XX estuvieron teñidas de política, literatura y filosofía. No obstante, estos modos de reflexión fueron perdiéndose cuando las especialidades nos disciplinaron y se dividieron los compartimentos hasta presentarnos un mapa que a fines del siglo XX nos ofrece super-especializaciones que a veces no permiten entender lo que sucede hoy.

Efectivamente, hoy este debate sobre lo indígena se presenta de una manera algo más compleja, pues los indígenas han resurgido con voz propia y ya no necesitan de representantes o voceros externos a su sociedad. Son ellos mismos los que hablan ante la sociedad y el Estado, y tratan de diferenciarse de los indigenistas paternalistas. Estos indígenas organizados asumen un discurso y una ideología que según algunos autores podría definirse como indianismo (Bonfil, 1981a; Favre, 1998). No obstante, este debate se presenta con varias similitudes a la época indigenista, siendo una de las más importantes el componente político. En este sentido, por un lado quisiera plantear la recuperación de un contexto de debate inicial o primigenio de la cuestión indígena formulada por un grupo de pensadores que denominaré indigenistas independientes, quienes se expresaron a fines del siglo XIX y comienzos del XX, y por otro, asociarlos con las discusiones contemporáneas manifestadas por líderes indígenas que hoy se han convertido en grandes figuras públicas.

Para iniciar nuestra presentación es necesario marcar algunas distinciones que nos ayuden a comprender este panorama, señalando que estos pensamientos sobre los indios han tenido una peripecia muy singular, trazando su itinerario de manera cambiante. Así, en el siglo XIX los pensadores sobre lo indígena asumieron la autodefinición de *indianismo*, pero luego a inicios del XX fueron más conocidos como

indigenistas, y a fines de ese siglo se vuelve a usar nuevamente el enunciado *indianismo*, pero esta vez asumido como discurso de los mismos indios. La larga historia de reflexión indigenista es lo suficientemente conocida como para presentarla más ampliamente. No obstante, el nuevo indianismo desarrollado a partir de la década del sesenta requiere una breve explicación: se trata pues del movimiento indígena liderado por los mismos indígenas que se han expresado ampliamente en Bolivia, Ecuador y México principalmente. A este pensamiento que dirige tales acciones, hoy conocido como indianismo, debemos diferenciarlo del antiguo indianismo desarrollado por intelectuales *blancos* a fines del siglo XIX –y que continuó de alguna manera hasta después de la segunda década del siglo XX. Si el indianismo primigenio y el indigenismo del siglo XX fueron reflexiones desarrolladas por los blancos, el indianismo contemporáneo pretende representar el pensamiento de los indios, de sus intelectuales y herederos de los primeros habitantes de este continente.

Con estas diferencias señaladas, tal vez deberíamos preguntarnos ahora: ¿qué podría ofrecernos de nuevo un debate del siglo pasado? ¿Existen diferencias radicales entre pensar como indigenista y como indianista? Veamos entonces cómo puede contestarse a estos interrogantes.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA SOCIEDAD CIVIL DESDE EL INDIGENISMO

El indigenismo es una doxa que nos envuelve a quienes discurremos sobre los nativos americanos. Discutir, (re)definir o simplemente pasar revista a las diferentes enunciaciones acerca del indigenismo es una tarea casi imposible de agotar, pues sobre esta cuasi disciplina americana y de americanistas existe una incalculable bibliografía, que nos llevaría a revisar casi dos siglos de producción de libros, artículos y otras expresiones relacionadas con el interés a los indios. Siguiendo algunas de estas reflexiones, en esta sección me gustaría dar una mirada muy rápida a algunos tópicos ya tratados, y seguidamente procurar otros ángulos que tal vez nos puedan dar nuevas ideas sobre este fenómeno. En primer término presentaré las ideas más comunes que han ido desarrollándose a este respecto, y en un segundo momento abordaré lo que denominaría la vertiente de un indigenismo independiente y primigenio.

Para empezar, recordaremos que los estudiosos del indigenismo han intentado algunas periodificaciones que vale la pena rescatar. Por ejemplo, el antropólogo Manuel Marzal (1989: 51-53)¹ había realizado una distinción entre un indigenismo colonial, uno republicano y otro moderno. Las políticas coloniales, a pesar de la debacle poblacional,

¹ Existen otras periodizaciones anteriores del indigenismo como las de Juan Comas (1953), Henri Favre (1998) y otros que siguen insistiendo en que debemos ver su génesis desde Colón.

habrían querido “conservar la ‘nación india como tal’ dentro del ‘reino’ del Perú en un régimen de libertad protegida”; mientras que el indigenismo republicano “pretendía ‘asimilar’ al indio, convirtiéndolo en un ciudadano más de una república homogénea”. En cambio, el indigenismo moderno quiso “integrarla’ dentro de la sociedad nacional, pero respetando sus valores y peculiaridades culturales”.

Si bien es cierto que las políticas indigenistas tuvieron su principal sede en México, en Perú sin embargo su discusión había tomado grandes proporciones en las tres primeras décadas del siglo XX. Con mucha razón el indigenista mexicano Moisés Sáenz decía en 1933: “probablemente no hay otro país en América donde la preocupación por el indio o por las cuestiones indígenas sea más profunda y más estudiada que en el Perú” (Trujillo, 1993: 54). Hoy se conoce a este período como la “polémica del indigenismo”, una discusión que se desarrolló entre 1926 y 1927 (Aquézolo, 1976). Aparentemente, el debate central se realizó entre Luis Alberto Sánchez y José Carlos Mariátegui. No obstante, observando los documentos, es pertinente recalcar que se trató de una polémica con tres contendientes, representando la tercera posición Luis Ángel Escalante (periodista cusqueño que en ese entonces era diputado oficialista en el gobierno de Leguía). Sánchez, podríamos señalar, representaba el costeñismo agredido por la vorágine indigenista; Mariátegui, la posición del militante socialista que quería partidizar el indigenismo; mientras que Escalante representaba a un indigenismo “puro” y provinciano que reclamaba los derechos históricos de los indios que los criollos habían negado y desconocían².

Para explicar el surgimiento y desarrollo de esta discusión generalmente se ha recurrido al referente socioeconómico: es decir, la explicación estructural ha sido la preferida por varias generaciones de analistas del indigenismo. Esta línea de análisis comienza en Perú, desde Mariátegui en la década del veinte, y continúa hasta hace muy poco (Degregori et al., 1978; Lauer, 1997; 1997; Favre, 1998; Kristal, 1991; Tamayo, 1998). En Ecuador, la mayoría de los estudiosos considera que

2 Para recordar un poco: siempre me llamó la atención que Luis Alberto Sánchez iniciara tal polémica reivindicando el criollismo y, por otro lado, menospreciando la temática del indigenismo (ver Aquézolo, 1976: 69-100). En realidad, parece que Sánchez temía que el costeñismo estuviera perdiendo terreno por el crecimiento del discurso indigenista. Además, como buen modernizador, veía muy despectivamente a la comunidad indígena (“algo de inaplicable, de absurdo hay en el sistema comunitario de nuestra sierra”) (Aquézolo, 1976: 96), y por tanto proponía la privatización individual de las tierras comunales. Podríamos decir hoy que temía el desborde serrano hacia la costa, mucho antes de que José Matos Mar y otros lo evidenciaran en los años ochenta. En suma, podemos decir también que Sánchez parece haber entrado a un debate que aparentemente no dominaba muy bien, esto es, no había logrado ver la otra parte del asunto (la que manejaba con mayor amplitud José Ángel Escalante, por ejemplo), pues su defensa del costeñismo y la modernidad lo llevó a hablar desde el sentido común y no desde un análisis económico ni cultural más reflexivo.

la estructura social de dominación y la relación desigual entre la hacienda y el huasipungo fueron una de las causantes de la rebeliones indígenas, fenómeno que también condujo a reflexiones sobre el indigenismo (Jaramillo, 1983; Moreno y Figueroa, 1992; Guerrero, 1984; Rhon, 1978; Ibarra, 1992). De cierta manera el marxismo influyó en este tipo de análisis, y sus explicaciones consistían en una ilustración de cómo el desarrollo del capitalismo y la ampliación del mercado interno (unas veces se dice la modernidad) van afectando a las comunidades indígenas que se ven desplazadas y pierden sus tierras en manos de latifundistas. Consecuentemente, algunos grupos (generalmente de las clases medias) inician una serie de discursos y desarrollan ideologías que también están impregnadas de posiciones indigenistas.

En Brasil, la forma de análisis que correspondería a este referente estructural es lo que se ha denominado los *frentes de expansión*, y consiste en la explicación de ciclos de avance de la sociedad nacional que arremeten contra las poblaciones indígenas. Gran parte de los estudios de antropólogos brasileños y brasilianistas ha dedicado esfuerzos a explicar estas políticas tanto de parte del Estado como de las clases dominantes que avanzan sobre territorios indígenas (Davis y Menget, 1981; Ramos, 1998), y en los últimos años esto se ha expresado en las constantes críticas al gobierno que construye grandes carreteras y tendidos de cables de electricidad que cruzan territorios indígenas.

La construcción de la nación es otro filón de análisis que explicaría el interés de los intelectuales por las cuestiones indígenas (Degregori, 1978; Ibarra, 1992; Ramos, 1998; Souza, 1995). Estas ideas se presentaron en casi todas las épocas y por parte de diferentes analistas, de manera abierta o implícita; en concreto se considera que la marginación de algunos sectores (en este caso los indígenas) de la sociedad nacional haría incompleta a tal sociedad. Quizás la inquietud más significativa de tal incompletitud de la nación, desde un punto de vista netamente indigenista, pueda resumirse en las palabras de Pío Jaramillo Alvarado, quien en 1943 planteaba en un congreso indigenista:

¿Existe el indio?... ¿Pero es posible que pueda discutirse la existencia del indio? No es del indio como factor étnico lo que se discute, pues su existencia es real, y su número en toda América es de millones... si no, que, lo que se averigua es... ¿existe el indio en el espíritu de las naciones americanas, o prevalece el espíritu europeo? ¿Es el indio y su mestizaje con el blanco, con el negro y con el chino, lo que da su tonalidad a la cultura indoamericana, y en qué grado afectan a esa tonalidad las responsabilidades históricas que tiene América en la Cultura del Mundo? Esta es la cuestión. Y la respuesta es afirmativa, en forma categórica: el indio existe... pese a todos los hibridismos de las razas, al mestizaje de tono más o menos blanco o bronceado, y a los prejuicios

de las nuevas castas sociales que han creado el coloniaje antiguo y la nueva inmigración europea y asiática (Jaramillo, 1993: 457).

En este sentido, casi todos los planteamientos, tanto de intelectuales independientes como de funcionarios del Estado y gobiernos, al tratar de explicar sus actitudes frente a la cuestión indígena, señalaban la necesidad de su inclusión al torrente de la nación moderna.

Por otro lado, la definición de la ideología indigenista depende de desde dónde se la mire y de la época en que se la analice. Si nos acercamos a su auge institucional, cuando los Institutos Indigenistas (en la mayoría de los países americanos de habla castellana, particularmente desde los años veinte hasta los sesenta) estaban en boga, se la consideraba como la propuesta más importante que el Estado había elaborado para solucionar la marginación de los indios. Los intelectuales indigenistas que participaban de estas propuestas creían necesaria la superación científica de los modos de reflexión diletantes de los indianistas que los precedieron. En cambio, si vemos el indigenismo después de la publicación del libro *De eso que llaman Antropología* (1970) en México y de la primera reunión de Barbados (1971), la mirada será otra. Desde aquella época, pocos quisieron comprometerse con aquella ideología (a no ser los antiguos funcionarios y los que continuaban en aquellas políticas) y, por el contrario, sobrevino la avalancha de condenas y críticas³.

El agotamiento del pensamiento indigenista sucedió en los años sesenta. Igual que en México, en Perú había una sensación de embarazo o hastío incluso antes de los años sesenta. Aunque sin la virulencia de los mexicanos, José María Arguedas, por ejemplo, quería sacudirse aquel epíteto, pues al momento de escribir uno de sus textos hablaba como de un pasado que ya no tenía mayor vigencia⁴. Luego de esta etapa, se ha denominado neoindigenismo a las reflexiones y discursos en pro de los indios, porque ya estaban forjándose los movimientos indianistas.

¿Cuál sería entonces una definición de este movimiento ideológico? Existen al respecto una pléyade de conceptualizaciones que van desde calificaciones positivas, como “humanistas bien intencionados”, hasta interesados integracionistas de mano de obra al capitalismo, así

3 Sólo para recordar algunas de las críticas más importantes: para Margarita Nolasco (1981: 71), indigenismo y antropología aplicada eran la misma cosa en México, y se trataba de un modo colonialista de conocimiento. Bonfil Batalla decía: “la meta del indigenista, dicha brutalmente, consiste en lograr la desaparición del indio” (1981a: 90).

4 “El propio nombre, sobreviviente aún, de indigenismo, demuestra que, por fin, la población marginada y la más vasta del país, el indio, que había permanecido durante varios siglos diferenciada de la criolla y en estado de inferioridad y servidumbre, se convierte en problema, o mejor, se advierte que constituye un problema, pues se comprueba que no puede, ni será posible que siga ocupando la posición social que los intereses del régimen colonial le habían obligado a ocupar” (Arguedas, 1987: 196).

como etnocidas que quisieron eliminar culturas nativas. Algunas definiciones contemporáneas incluso consideran que son formas de pensar alterizantes semejantes al orientalismo⁵. También se las asoció con el populismo, y por supuesto con el nacionalismo. Quisiera proponer en esta ocasión que debemos entender al indigenismo como un movimiento ideológico formulado por diferentes generaciones de intelectuales para expresar la alteridad instituida en la colonia y la expansión de Occidente en el mundo: se trata de ideologías y discursos explicativos que suponen razones económicas, presupuestos etnocéntricos y modos de reflexión en función de la nación.

¿UN INDIGENISMO INDEPENDIENTE?

Para explicar estos alcances prefiero explorar ahora otros caminos, tratando de observar actuaciones concretas de algunos indigenistas y repensar las diferencias que puedan existir entre una u otra actitud. Una mirada sobre los análisis respectivos nos hace ver que aún continuamos con una referencia constante a un indigenismo oficial, y la mayor parte de los enfoques se relacionan con las políticas de Estado. No existen todavía análisis sostenidos que discutan con mayor detenimiento sobre los intelectuales independientes que trataron los temas indígenas desde perspectivas más liberales. Prestar un poco más de atención a estos y estas activistas e intelectuales podría darnos nuevas luces respecto a las políticas indigenistas, sobre todo si partimos desde conceptos políticos como el de sociedad civil. En este sentido, la hipótesis básica que considero en este caso consiste en señalar que el discurso de los primeros indigenistas fue un claro reto y crítica a la sociedad y al Estado, una propuesta de construcción de políticas al margen del Estado y sus gobiernos respectivos. Si bien es cierto que sus discursos recogían las ideas cívicas de un Estado-nación de tipo liberal, al verse solitarios o rechazados por la sociedad política optaron por actuar al margen de ellos e incluso contra ellos. Para desarrollar este planteamiento, me referiré a las figuras de Leolinda Daltro y Dora Mayer, dos mujeres importantes del quehacer indigenista de Brasil y Perú que pueden ayudarnos a entender este terreno de las políticas sobre lo indígena.

Efectivamente, el indigenismo no ha sido un terreno suficientemente explorado para discutir la temática de la sociedad civil en su sentido amplio. Sin embargo, en nuestros países, donde lo indígena es

5 En Brasil específicamente, la profesora Alcida Ramos (1998: 6) ha comparado el indigenismo con el orientalismo formulado por Edward Said. Es interesante anotar también que esta profesora considera que el indigenismo no es sólo política del Estado, sino que es parte de una concepción o percepción de toda la sociedad con respecto al indio. Sería una especie de sentido común que impregna a toda la sociedad.

un componente importante, es pertinente indagar estos ángulos para comprender la política de la nación. Tal vez explorar la actuación de ciertos personajes clave que tuvieron un protagonismo en la defensa de los indígenas nos pueda ayudar a recorrer caminos diferentes. Y esto puede realizarse a partir de conceptos como el de intelectual orgánico y sociedad civil. Se trata pues de preguntarse: ¿los pensadores indigenistas deberían ser considerados los intelectuales orgánicos de los indios? ¿Y cuál fue el rol del movimiento indigenista en la construcción de la sociedad civil?

Es importante insistir en que se trata de una reflexión descuidada en varios análisis del indigenismo, pues generalmente se ha dado mayor atención a la acción del Estado frente a los indígenas, mientras que las actividades independientes de hombres y mujeres frente a los mismos han sido poco analizadas, y cuando se lo ha hecho, estas fueron generalmente consideradas complementarias a las del Estado. Si bien es cierto que la acción del Estado es casi apabullante frente a las opacadas y casi marginales expresiones de los indigenistas sin compromiso con el Estado, habría que observar con mayor atención si un punto de vista enfocado en estos independientes podría ayudarnos a comprender mejor la historia del indigenismo.

Antes de entrar a observar la actuación de las mencionadas activistas, es importante aclarar que de acuerdo a la época, a este grupo de *amigos del indio* que trabajaban de manera independiente corresponde la autodefinición de *indianistas*: Leolinda Daltro llamaba “meu indianismo” a sus acciones frente a los indígenas brasileños; en Perú Pedro Zulen hablaba en 1915 de “redención indiana”. Esto nos indica que se trata de un período donde la denominación *indigenismo* todavía estaba ausente. Sin embargo, para diferenciarlos del indianismo contemporáneo, es decir, de las políticas actuales que realizan los mismos indios, agruparemos a los indianistas de inicios del siglo XX como proto-indigenistas, y simplificado el término, como indigenistas.

LEOLINDA DALTRO O LA ACCIÓN SIN PALABRAS

De la brasileña Leolinda de Figueiredo Daltro se conocen mucho más sus acciones como feminista que su militancia como indigenista “leiga” (o laica, como gustaba definirse a ella misma). Sin embargo, el interés mostrado por algunos antropólogos brasileños en los últimos años nos permite saber un poco más sobre esta figura simbólica de la acción civil brasileña. Los trabajos de Mariza Corrêa (1989) y José Mauro Gagliardi (1989) han ofrecido algunas semblanzas sobre ella. De todas formas es bueno señalar que, a pesar de estos trabajos importantes, siguen abiertas aún algunas incógnitas sobre la vida de esta mujer. Por ejemplo, no se sabe exactamente cuándo nació. Corrêa (1989: 45) nos recuerda

solamente que fue natural de Bahía, y “cuando comenzó a interesarse por los indios, en 1896, estaba probablemente separada del marido y ya era madre de cinco hijos”.

El activismo de Leolinda debe dividirse en dos fases, tal como sugiere Corrêa: la primera parte como indigenista, y la segunda como feminista⁶. Y sobre esta fase indigenista sólo tenemos las informaciones que ella misma dejó en forma de un álbum de recortes de periódicos y testimonios de muchas personas que firmaron en dicho texto, así como cartas que le fueron enviadas, discursos y actas de instituciones. Se trata de un singular texto publicado en forma de libro, que tiene el título *Da catechese dos indios no Brasil (noticias e documentos para a Historia)* y que la misma Leolinda publicó en 1920 en Río de Janeiro. Este mismo texto fue analizado por Corrêa y Gagliardi. Tuve la suerte de acceder a un ejemplar que se encuentra en la Biblioteca de la Universidad de Brasilia, que me permite conocer y presentar una biografía de la militancia indigenista de Daltro.

¿Cómo entender a una mujer de fines del siglo XIX, que posiblemente frisaba los 40 años cuando de pronto decide marchar hacia el *planoalto* brasileño a “catequizar” indios? Y no se trata de alguien que podía tomar su mochila y proponerse conocer el mundo, sino de una mujer que tenía cinco hijos y un trabajo fijo en Río de Janeiro como “profesora municipal de la primera escuela de sexo masculino de Barra de Gávea”.

En realidad, la historia de Leolinda Daltro como indigenista comienza cuando un grupo de nativos xerentes llegaron a Río de Janeiro para pedir al “Papai Grande” (presidente de Brasil) que les “mande a proporcionar a la aldea, haciendas, herramientas, armas, etc.” (Daltro, 1920: 2). Este grupo, dirigido por el indígena Joaquin Sepe Brasil, jefe de la aldea Providencia (ubicada en una de las márgenes del río Tocantins y hoy correspondiente al estado de Tocantins), cambiaría la vida tranquila de Leolinda. El capitán Sepe –como fue conocido en la prensa de Río– y sus acompañantes fueron alojados en una delegación policial, cuyos miembros fueron dilatando la realización de esta anhelada visita al presidente. Entonces, la prensa de Río, especialmente el diario *D’O Paiz*, inició una serie de reportajes sobre estos indígenas que llegaron a oídos de Leolinda Daltro; ella decidió, uno de esos días de julio de 1896, visitar y conocer a estos “verdaderos dueños do Brasil”. El diario *D’O Paiz* informó el 17 de julio de 1896:

⁶ “Sobre su fase ‘feminista’ hay informaciones fugaces, pero que nunca la relacionan con la primera, la fase ‘indigenista’. Fundadora del Partido Republicano Femenino en 1910, organizó, en 1917, ‘una marcha de 84 mujeres en Río de Janeiro. Dos años después fue al Congreso acompañada por un grupo grande de mujeres para asistir a la votación de un proyecto que pretendía conceder el voto a la mujer, ejerciendo por primera vez el mismo tipo de presión política que sería después adoptado por el movimiento sufragista” (Corrêa, 1989: 44).

Sepe, Danson-equequá, Decapsicuá, valerosos representantes de la lejana tribu de los cherentes, impresionaron largamente la imaginación meridional y el alma generosa de una distinguida profesora fluminense, D. Leolinda de Figueiredo Daltro. [...] A sus ojos de mujer de instrucción, espíritu abierto para la fantasía por las lecturas novelescas de viajes sertanejas por lejanas tierras; la historia de bella abnegación de Sepe y de sus compañeros atravesando florestas y ríos para venir a la capital de Brasil en busca de la civilización de su tribu; la historia de estos simpáticos indios, la organización ejemplar de su aldea; la dulzura de sus costumbres verdaderamente admirables, todo, tomó el carácter de una seducción irresistible. Se impuso como una sugestión fortísima [...] Misionaria que ya era como maestra de nuestra niñez, la profesora Leolinda Daltro quiso tomar en hombros esta otra misión más difícil, aunque más meritoria –la de ir a las distantes márgenes del Tocantins a enseñar a los niños y adultos... (Daltro, 1920: 9-10).

Esta “seducción” del mundo indígena transformó a Daltro de profesora urbana en Río a civilizadora de los indios de Brasil: una transformación que duró buena parte de su vida. La decisión de Leolinda fue muy difícil. Tuvo que dejar a sus hijos y sólo viajar con el mayor de ellos, Alfredo, de 21 años, que en esos momentos tenía un futuro promisorio, pues trabajaba ya en el servicio de Correos, del que fue despedido⁷. Eventualmente Alfredo tuvo que volver a Río para ayudarlo desde allí durante sus más de cuatro años de aventura entre diferentes grupos étnicos en el Brasil central.

Inicialmente, ella pidió al gobierno que le dieran un permiso –hoy diríamos sabático– de sus labores como profesora con goce de sueldo, y que dos de sus hijos fueran aceptados en el Colegio Militar. Según informa el diario *D’O Paiz* (Daltro, 1920: 25-27), esta petición no fue aceptada. A pesar de estos inconvenientes, Leolinda viajó con los xerentes a San Pablo y de allí partió a cumplir su misión aun sin apoyo del gobierno⁸. Un grupo de ciudadanos de San Pablo iniciaron una campaña de recolección de fondos para apoyar la misión de doña Leolinda. Y fue otra mujer, la Dra. Maria Renote, quien a través de una carta al diario *D’A Platêa* donó “cem mil réis” con los que se inició la colecta. Le siguieron varias personas, y el más empeñoso y entusiasta de

7 A modo de presentación en su álbum, pide perdón a Alfredo (“sufriste y continúas sufriendo por haberme acompañado, como buen hijo, y por haber tenido la veleidad, como yo, de ser patriota y practicar el bien, perdóname”).

8 Mariza Corrêa señala a este respecto: “la profesora entregó su requerimiento al presidente de la República, pero por falta de presupuesto lo pospuso. Obteniendo, en cambio, una licencia para tratamiento de salud” (1989: 49).

ellos fue el director de la Escuela Mackenzi, el norteamericano Horace Lane, quien manifestaba en una carta al mencionado diario:

La civilización de la gran tribu de los *Chitows* fue debida, casi exclusivamente, a los esfuerzos y dedicación de una señora, que pasó veinte años de su vida en medio de ellos y gastó una fortuna considerable [...] Fue también una señora que abrió la primera escuela entre los *Dakota*⁹, y que aún reside entre ellos, contribuyendo grandemente para su civilización. [...] Sirvan estos ejemplos de estímulo a la corajosa D. Leolinda en la espinosa, aunque grata y patriótica misión que va a emprender (Daltro, 1920: 36).

Horace Lane fue de gran ayuda para Leolinda, pues dos de sus hijos, Oscar y Leobino, quedaron internados en la Escuela Mackenzi en San Pablo¹⁰. Su relación está testimoniada en varias cartas enviadas a Leolinda.

Desde octubre de 1896 hasta diciembre del mismo año, *D'A Platéa* de San Pablo recibió los donativos que sirvieron para el viaje de Leolinda bajo la consigna “En pro de los Xerentes” o simplemente “Por los xerentes”. Fueron donaciones en dinero, pero el diario también recogió:

Objetos remitidos: D. Eponina Macedo Soares, diversos objetos para niños; de los niños José, Roberto y Stella, una caja de lápices de color y juguetes; de Helena y Weinschenck espejos, botones, objetos de armario y escritorio; de Miguel Mellito & C., objetos que constan en la relación; de un alumno, 1\$; del Sr. Antonio de Souza Martins (Sastrería Martins), una caja con 9 docenas de corbatas; Espinola Siquiera & C., objetos de escritorio; Block Treves & C. (Au Bom Diable), una camisa; Salle Loureiro & C., 25 metros de cinta y una capa para señora; Bento Gonçalves Porto (Rey de los Barateros), 6 pelerines de vidrio, 15 gorros de lana y seda, un saco y un par de zapatos; Compañía Industrial de S. Paulo, una resma de papel, 500 sobres, un paquete de tinta, 50 bolígrafos diversos, 100 lápices, 500 plumas, 12 estuches para dibujo, [...] 10 juguetes diversos y 5 muñecas; Moisés Barreto de Queiroz, 3 latas de galletas nacionales, una caja de jabón, 200 gramos de clavo, 200 de canela, 200 de menta, 200 de tapioca, 200 de té, 1 saco de arvejas enteras, 250 gramos de pimienta en grano y un paquete de chocolate” (Daltro, 1920: 59-60).

Este desprendimiento de la “sociedad civil”, mientras que el gobierno hacía la vista gorda, es impresionante. La campaña de *D'A Platéa* había

9 Esta señora, según el mismo Horace Lane menciona en otra carta a Leolinda (Daltro, 1920: 339), era Suzana Mc Beth.

10 No sabemos de otros dos hijos, así como tampoco de los padres de los niños; los nombres de todos ellos son Alcina, Alfredo, Oscar, Leobino y Aúrea, a quienes dedica el libro-álbum.

despertado una inquietud dentro la sociedad “paulistana” frente a la posibilidad de resarcir y reivindicar a los “dueños de este país”¹¹. Por lo que se puede percibir, las personas que poco tenían que ver con la política o las cuestiones de Estado respondieron con amplio espíritu de comprensión frente a la solicitud de Daltro y la prensa que la apoyó.

Por otra parte, existen varias cartas que reflejan las dudas de Leolinda sobre si iniciar o no su viaje en tales condiciones adversas. Muchos creyeron que sería una locura llevar a cabo esa aventura sin apoyo del gobierno. No obstante, ella partió a Goiás el 22 de abril de 1897. Las peripecias de su camino están parcialmente testimoniadas en notas de saludo y aliento que fue recogiendo en su álbum a lo largo de su recorrido. En este viaje Leolinda sufrió varios percances, pues fue acusada del robo de unos caballos a pesar de haberlos pagado, problema que fue aclarado después. Sin embargo, su conflicto mayor fue con algunos sectores de la iglesia católica, que la consideraban protestante por haber dejado a sus hijos en un colegio inglés. Otro tanto ocurrió con algunos hacendados que no consideraban apropiada la presencia de una mujer, y como hace notar Corrêa (1989: 56), hubo opiniones de algunos lugareños como esta:

moza aún, bonita a valer, capaz de apasionar media docena de una sola vez, y se atreve a atravesar estos inhóspitos sertoes [interior], semi-desnuda, pues el vestido de brim [tejido fuerte] grueso, que mal le cubre el cuerpo, ya está en harapos, los pies hinchados y sangrados por piedras del camino.

Precisamente en estas peripecias, casi al final de su excursión, había logrado contactar a otro héroe del indigenismo brasileño, el futuro mariscal Candido Rondon (en ese entonces teniente coronel), que en esa época estaba a cargo de la instalación de las líneas telegráficas. Leolinda, aunque no pudo conversar con él directamente, se esmera en presentar esta experiencia en su álbum, pues reproduce un facsímil con la carta de Rondon y luego la transcribe para que pueda leerse mejor. En esta carta (notarizada por el Tabellião), Rondon se disculpa por no haber podido esperarla y la alienta: “su entusiasmado empeño por la cate-

11 *D'A Platéa* publica una alocución muy representativa del sentimiento de ese momento: “el pueblo de S. Paulo tan generoso, tan grande y tan rico, no dejará por cierto que D. Leolinda de Figueiredo Daltro se desanime y regrese a Río de Janeiro, ni consentirá que el capitán Sepé y sus compañeros continúen en Uberaba incrédulos frente a nuestra civilización y de nuestros sentimientos humanitarios, y sin coraje de volver a sus lugares de donde partieron prometiendo llevar al maestro para sus niños y los instrumentos de trabajo para los hombres [...] Los paulistas han de mostrar más de una vez que son capaces de grandes acciones y que no dudarán en abrir sus bolsillos para dejar caer un óbolo a favor de la instrucción y civilización de los cherentes. [...] Una limosna es lo que pedimos, sea ella en dinero, víveres, instrumentos agrícolas o ropas” (ver Daltro, 1920: 42).

quesis de los selvícolas es digno de animación, si bien que espero sea el camino para la delicadeza femenina [...] Señora, admiro vuestro coraje y rindo homenaje a vuestra abnegación”. En otro párrafo dice: “Señora, soñaste con la solución de este problema en el sublime regazo de vuestra alma [...] luz que ha de guiar la raza de nuestros abuelos en la senda de la verdadera civilización” (Daltro, 1920: 321-323)¹².

La presencia de Leolinda entre los xerentes también motivó algunas rencillas con el director de los indios, pues este creía que le iba a arrebatar su puesto, y tenía alguna razón, ya que los indios querían que ella lo ocupara. Sin embargo, ella no se mantuvo en un solo lugar. Frente a las supuestas amenazas de algunos curas y del director, cambiaba de lugar constantemente, ya sea acompañada de xerentes o a veces solamente con su ayudante negro. Cuando quiso ir a enseñar a otro grupo –a los krahó, que habían solicitado su presencia– sus amigos xerentes se opusieron, e incluso amenazaron con matar a miembros del otro grupo étnico. Se puede notar que durante la mayor parte de su aventura Leolinda en general estuvo trasladándose constantemente de uno a otro lado, conociendo a diferentes grupos además de los xerentes, hasta que finalmente decidió volver a Río en mayo de 1901. En total parece haber estado cuatro años y un mes entre varios grupos de indígenas: tapirapé, xerente, krahó, javaé, xavante y carajá, a quienes quiso reunir en una colonia que llevaría el nombre de Joaquim Mortinho (Corrêa, 1989: 58), una especie de sueño utópico de república indígena tal como intentaron hacer los jesuitas con los guaraníes doscientos años antes que Leolinda.

Al siguiente año de haber vuelto Leolinda de las “matas”, en 1902, de nuevo un grupo de indígenas llegó a Río pidiendo esta vez solución a las constantes invasiones de tierras por parte de fazendeiros [terrateñientes]. Según los diarios eran apinages pero Leolinda aclara que en ese grupo también había xerentes (uno de ellos ahijado de ella y hermano del capitán Sepe) y guaraníes; y que esta vez habían venido también mujeres. Igualmente fueron alojados en la delegación policial, y en los días que siguieron hubo una división entre los indígenas, y una parte de ellos se marchó. En Río se quedaron por varios años los indígenas apinages y guaraníes, a quienes Leolinda educó para que se convirtieran en ciudadanos, enseñándoles geografía, música, francés, y además tramitando sus documentos de identidad para que se convirtieran en electores. La documentación presentada en su álbum registra precisamente los documentos y varias fotos donde se muestran las labores de enseñanza de Leolinda en su casa de Morro de S. Calos.

¹² Aquí debemos señalar que Rondon, al mencionar a los abuelos, se estaba refiriendo exactamente a su condición de descendiente de indígenas, pues tenía ancestros entre los Bororo.

La presencia de estos indígenas en Río de Janeiro se extendió durante casi toda la primera década del siglo XX, pues desde 1902 hasta el año en que finaliza el álbum (1911) ellos fueron los “hijos adoptivos” de Leolinda: la habían nombrado “Mamae Grande”. El álbum presenta varias fotos y algunos documentos de identidad donde los indios están vestidos con terno y vestido urbano de la época –una transformación completa– y solamente conservaban el pelo largo para ser aceptados en sus aldeas cuando volvieran a enseñar lo que aprendieron. Esta imagen transformada de los indios parece haber inspirado a los redactores del *Correio da Noite* de esa época para definir a los alumnos de Leolinda como “los indios del Brasil Elegante”, y la profesora Mariza Corrêa re-toma esta idea para titular su artículo.

Durante este tiempo de convivencia urbana con los indios, Leolinda pugnó por conseguir su jubilación de profesora para volver a internarse en tierras indígenas y civilizar o catequizar a los indios del interior. Sin embargo, no pudo conseguir tal propósito, y se planteó entonces publicitar la educación laica, es decir, la participación de civiles en la educación de los indígenas. Por ese entonces la Iglesia positivista había logrado un lugar prominente, luego de haberse convertido en gobierno con la proclamación de la república. Esta época fue muy crítica para la iglesia católica, que había monopolizado desde principios de la colonia el derecho a catequizar y “transformar el alma indígena”, como se decía entonces. Con la presencia de los positivistas crecieron las críticas a los métodos de conversión de los indígenas por parte de la iglesia católica. Leolinda participa activamente en estas críticas, y en esta medida su autodefinición como catequizadora *leiga* (laica) se torna simbólica.

De otro lado, con la ayuda de los indígenas que vivían con ella, inició otra campaña frente a los poderes del Estado, participando en ceremonias con autoridades del gobierno, proclamando discursos leídos por los mismos indígenas, y fundando organizaciones civiles de apoyo a los indígenas. En 1903, al interior del Instituto Histórico y Geográfico, fundan el Instituto de Protección a los Indígenas Brasileños. Años después, en 1908, ella lidera la fundación de la Asociación de Protección y Auxilio a los Selvícolas del Brasil. Sin embargo, estas instituciones no pudieron cuajar por causa de la presencia de personas que seguían creyendo en modalidades educativas religiosas.

Doña Leolinda Daltro es un típico personaje del que puede decirse que batalló a contracorriente. Su partida a los sertoes (tierras indígenas) en 1897 le valió una serie de epítetos, como recuerda bien Corrêa (1989: 54): “hereje, judía errante, mujer del diablo, hija de Satanás, excomulgada, loca evadida del hospicio, pie de pato, capa verde”. Hubo algunos diarios que la apoyaron activamente a lo largo de su militancia indigenista, pero también hubo otros que la satanizaron frecuentemente. Ella misma se sentía incomprendida, y a menudo decía que había

sido traicionada: por el gobierno que no la apoyó en un proyecto del que supuestamente debía participar (la civilización de los indios), y por algunos amigos que no la apoyaron y la condenaron por abandonar a sus hijos. Incluso en 1910, cuando se funda la Sociedad Protectora de los Indios (SPI) al interior del Ministerio de Gobierno por iniciativa de Rondon, ella no fue invitada: el gobierno la había marginado¹³.

Leolinda Daltro o Uassi-Zauré (Estrella del Alba, como habría sido bautizada por los xerentes), había “descubierto” a lo largo de su militancia indigenista su ascendencia indígena. Según el *Jornal do Comercio*, ella parece haber admitido que descendía de los tupinambá por el lado paterno, y de los timbira por el materno (ver Daltro 1920: 348). Leolinda representó para los indígenas que la conocieron y escucharon, así como para los “neo-brasileros” que simpatizaron con ella, la luz que alumbraría a los “legítimos dueños del país” hacia la civilización modernizadora, empresa que no fue apoyada por el gobierno brasileño. Años después, su pasión de mujer luchadora por las conquistas civiles fue mucho más fuerte. En los años siguientes enrumbó hacia la causa de las mujeres, pero lamentablemente en 1935 deja de existir por causa de un accidente de tránsito, dejando una imagen asociada con el feminismo después de su muerte.

DORA MAYER Y LAS FRUSTRACIONES DEL INDIGENISMO

De Dora Mayer existen más datos y obras publicadas. Para conocer su vida se puede acceder a un texto, *Memorias* (que fue dictado por ella misma a una secretaria casi al final de su vida), así como también a una obra de José B. Adolph, autor de una lindísima novela, *Dora*, que la presenta con bastante sinceridad. Además existen varias semblanzas cortas hechas por historiadores y especialistas en indigenismo. Según estos documentos, nació en Hamburgo en 1868; su padre fue Anatol Mayer, quien al emigrar a Perú se unió a otra pareja, Matilde, con quien

13 En ese entonces, José María Pradez escribió en el *Jornal do Comercio* el 10 de junio de 1910: “esa falta injustificable no pasó desapercibida a los ojos del público. D. Leolinda Daltro dejó el hogar, hijas e hijos para, tocada por la influencia oculta del Urubatão y otros poderosos espíritus de los selvícolas, internarse en las selvas en convivencia con los indios, durante cinco años, mereciendo de ellos el sobrenombre de Estrella d’Alva y la confianza de traerlos en grupos a esta capital para conocer de ‘visu’ nuestra civilización, infelizmente trabajada por la ingratitud y apodrecida por la envidia y codicia de los potentados [...] Cristóbal Colon fue víctima del envidioso Hernán Cortes [...] Isabel, la redentora de los esclavos, fue víctima de los hacendados esclavistas; D. Leolinda Daltro es la víctima de los jesuitas de casaca azulada por la batina, escarnecidos por la culta Europa y aquí encontraron los poderes públicos bestializados para darles entrada libre en el país y fascinados por los capitales que ellos traen para inmediatamente exportarlos centuplicados, concederles monopolios por largo plazo; como los de la tracción eléctrica, fuerza y luz y otras píldoras hábilmente doradas por el Sr. Cardenal arzobispo” (ver Daltro, 1920: 595-596).

vivió hasta sus últimos días. En uno de sus viajes a Alemania trajo a la niña Dora, de cinco años de edad, a vivir con él y con su madrastra Matilde. La historia de la madre biológica de Dora, que posiblemente continuó en Europa, es obscura y no se sabe mucho de ella.

En esta ocasión, tratando de comprender las militancias indígenas, abordaremos la vida de Dora como activista de los derechos indígenas, aunque es pertinente insistir en que esta actividad estuvo ligada fuertemente a la vida de otro indigenista: Pedro Zulen¹⁴. Efectivamente, el inicio de su militancia por la causa indígena así como su acercamiento a Pedro Zulen se dan paralelamente. Ella misma dice:

Yo conocí a Zulen el 24 de abril de 1909, con motivo de una discusión sobre el problema indígena propuesta por él y las conversaciones organizadas por el Centro Universitario que funcionaba en ese tiempo en la calle del Fano, bajo la presidencia de Oscar Miro Quesada, y con asistencia de Víctor Andrés Belaunde, los hermanos Alayza y Paz Soldan, José de la Riva Agüero, Pedro Dulanto y otros. Ahí nació la Asociación Pro-Indígena que estableció un contacto entre Pedro Zulen y yo (Mayer, 1925: 19).

Estas reuniones, constituyeron los preparativos para la fundación de una de las instituciones indigenistas más importantes de inicios del siglo XX. La Asociación Pro-Indígena apareció el 13 de octubre del mismo año, según Basadre (1968: 188), siendo su secretario Pedro Zulen. Tanto Zulen como Dora fueron el alma de la asociación. Entre ambos se hizo posible la redacción de la revista mensual *El Deber Pro-Indígena* que tuvo existencia desde 1909 hasta 1915.

En 1911, según relata Mayer (1925: 20), “a los dos años [de haber conocido a Zulen] un momento que puedo precisar, se me hizo consciente el haberme enamorado de Zulen”. En ese entonces él tenía una afección en los pulmones, padecía de una pleuresía, y en su lecho de hospital Dora le declaró su amor. Este *sinceramiento*, en vez de tener un feliz desenlace abrió, por el contrario una serie de problemas. Según cuentan los amigos de Zulen, este no correspondía a los “requerimientos” de Dora, pues había una diferencia de edades; Dora misma confiesa: “yo era 22 años mayor a Zulen”. Sin embargo, Dora se propuso ayudar y apoyar a Zulen para que viajara a Estados Unidos para asistir a un curso de posgrado, y le prestó una considerable suma de dinero. Él aceptó, aunque sin aceptar su amor.

14 Sobre su enamoramiento con Pedro Zulen existe una controversia muy grande entre los historiadores. Jorge Basadre (1968: 313), que fue amigo de Zulen, cree que era una alucinación de Dora que nunca fue correspondida. Luis E. Valcárcel (1981: 149) dice: “se hacía llamar Dora Mayer de Zulen pese a que nunca estuvo casada con Zulen. Ocurría que estaba muy enamorada de él y adoptó su apellido cuando murió. Su caso fue singular en una época en que a la mujer no se le daba la menor oportunidad”.

En mayo de 1916, la Asociación Pro-Indígena fue declarada en recesión. Varios testigos de esa época comentaban que era por causa de las “impertinencias” de Dora con Zulen, a lo cual ella respondió en 1926:

Suponiendo que alguien me haya culpado de haber truncado la obra de la Asociación Pro-Indígena, por dar pábulo a una pasión egoísta, puedo contestarle, con serenidad de conciencia que, en mi convicción, matando involuntariamente la Asociación Pro-Indígena, he prolongado siquiera por unos años más, la vida de Pedro S. Zulen que era la vida de ella, y hacia su centro atrajo la mía [...] La fría razón no tendrá nunca su puesto en los momentos creadores, en los meses primaverales de la historia: es el calor del sentimiento el único principio destinado a hacer brotar los verdes retoños y blancas flores de los troncos que parecen muertos (Mayer, 1926: 21).

En 1925 Pedro Zulen fallece a causa de su enfermedad pulmonar. Dora asiste a su velorio, después de haber intentado durante varios años alcanzar su amor. Tanto los familiares de Zulen como él mismo siempre le negaron acercarse a su amado.

En este sentido, la militancia indigenista de Dora Mayer es una historia que ha recorrido vaivenes parecidos a los de la propia historia peruana. Si pudiéramos trazar fases, debiéramos hacerlo de la siguiente manera: de 1909 hasta 1916 es la época más importante, donde se editó con bastante esmero el mensuario *El Deber Pro-Indígena*, donde ella produjo una serie de artículos, y también se publicaron boletines extraordinarios (*La historia de las sublevaciones indígenas de Puno y La conducta de la Compañía Minera Cerro de Pasco*) de denuncia sobre las agresiones a los indígenas en la sierra peruana¹⁵. De 1916 en adelante, Dora escribe algunos artículos, por ejemplo para *Amauta* (revista dirigida por J. C. Mariátegui), y sobre todo produce pequeños libros como *Zulen y yo* (1925), *el Oncenio de Leguía* (1933) e *Indigenismo* (1949), todos ellos relacionados con el análisis de la cuestión indígena.

En todo este proceso, al parecer Dora nunca tuvo una relación directa con ningún gobierno, lo cual le permitía hacer duras críticas tanto a los gobernantes como a varios de los indigenistas también. Esto nos ayudaría a comprender efectivamente los inicios del indigenismo peruano, de cierta manera asociado con una trágica historia de amor no correspondido. Tal vez debido a la incomprensión de Zulen, los indígenas peruanos también perdieron a sus caudillos o intelectuales. Aun así, sus sueños continuaron, unas veces en complicidad con algunos in-

15 Para una idea más amplia de la labor periodística de Dora se pueden encontrar varios de sus artículos en la compilación de Wilfredo Kapsoli (1980).

dígenas, como aquellos que habían llegado a Lima y conocieron a Dora, luego de lo cual nuestra indigenista puede permitirse estas reflexiones:

El domingo 8 del mes actual [1926], hallándome en una actuación en el local de las Aliadas, Plazuela de Santa Catalina, tuve la inmensa satisfacción de escuchar una referencia hecha por el artesano don Teodomiro Figueroa, a la obra redentora emprendida por mi esposo y continuada por mí, y luego se presentaron cuatro indios deseosos de verme y me saludaron titulándome su Mama Ocllo. Sentí, halagada en ese momento, que una idea en el exterior respondía a un pensamiento que abrigo en el interior: “la mayoría de los pueblos, he pensado muchas veces, conserva la leyenda de un fundador político; así el Guillermo Tell de Suiza; el Carlo Magno de los germanos; Guillermo el Conquistador de los británicos; Rómulo y Remo de los latinos y las grandes religiones tienen su Buda, su Confucio, su Cristo, hombres solitarios o solteros” [...] El Perú posee en Manco Capac y Mama Ocllo el hermoso símbolo de la pareja fundadora, es decir el símbolo de la perfección social más completa dentro de los moldes de la vida humana tal como es en nuestros tiempos. Ni el hombre solo, ni la mujer sola, sino una doble individualidad fundida en la maravillosa unidad del complemento (Mayer, 1926: 20).

Sus palabras nos indican que Dora quería una compañía para su misión, y no partió como Leolinda al sacrificio de atravesar peligros en tierras indígenas, ni caminar hasta que le sangrasen los pies o en harapos sólo para catequizar indios, sino que más bien sufrió su congoja de amor entre los indios que llegaban a la ciudad, conservando la memoria de su amor imposible, a quien guardara fidelidad a pesar de todo. Dora murió el 6 de julio de 1958 a los 91 años: una niña alemana que primero vivió entre negros del Callao y que luego en la madurez se enamoró de un descendiente de chino, y desde allí amó entonces a los indígenas hasta su muerte.

DE LA SOCIEDAD CIVIL AL INDIGENISMO OFICIAL

Como acertadamente dice Norberto Bobbio (1998), el concepto de sociedad civil que se usa en los análisis políticos es de raigambre marxista. Efectivamente, las reflexiones del marxista italiano Antonio Gramsci han guiado la mayoría de los debates sobre esta temática. Este manifestaba que “se pueden fijar dos grandes planos superestructurales, el que se puede llamar ‘sociedad civil’, que está formado por el conjunto de los organismos vulgarmente llamados ‘privados’, y el de la ‘sociedad política o Estado’” (Gramsci, 1997: 16)¹⁶.

¹⁶ Bobbio ha insistido en otro trabajo (Bobbio y Bovero, 1986) en que las ideas de Gramsci sobre la sociedad civil se diferencian de las que tenían Marx y Engels. Para Gramsci, la socie-

De manera general, se puede decir también que “en la contraposición Sociedad Civil-Estado, se entiende por Sociedad Civil la esfera de las relaciones entre individuos, entre grupos, entre clases sociales, que se desenvuelven al margen de las relaciones de poder que caracterizan las instituciones estatales. En otras palabras, Sociedad Civil es representada como el terreno de los conflictos económicos ideológicos, sociales y religiosos que el Estado tiene el deber de resolver interviniendo como mediador o suprimiéndolos; como la base de la cual parten las exigencias, las cuales el sistema político está llamado a responder; como el campo de las varias formas de movilización de las asociaciones y de organizaciones de las fuerzas sociales que empujan la conquista del poder político” (Bobbio, 1998: 1.210). El mismo Bobbio aclara también que “Sociedad Civil y Estado no son dos entidades sin relación entre sí, pues entre uno y otro existe un continuo relacionamiento” (Bobbio, 1998).

Hoy, con la difusión del discurso posmoderno y la proliferación de los nuevos movimientos sociales, este concepto –sociedad civil– se ha puesto de moda y sirve como una muletilla aplicable a cualquier acción, sobre todo asumiendo una posición ambigua para oponerse tanto al Estado como a los antiguos movimientos¹⁷. Es preciso señalar que las distinciones entre sociedad civil y Estado, tal como se aplican aquí, son básicamente analíticas. Sirven para explicar los fenómenos políticos, tal como Gramsci sugirió en sus *Cuadernos de la Cárcel*. En este sentido nos servimos de ellas para explicar las acciones políticas de un grupo de personas y asociaciones que actuaron en pro de los indígenas principalmente a comienzos del siglo XX.

Estos conceptos nos deberían ayudar a determinar cuán cerca o cuán lejos estaban estos movimientos de las políticas del Estado, cómo se complementaban o se oponían a los gobiernos, qué intereses de grupo representaban, y sobre todo qué esperaban que hicieran la sociedad en general y el Estado en particular en pro de los pueblos indígenas. Entonces, para conocer un poco más sobre esta época, demos una breve mirada a otros movimientos y personajes a fin de comprender mejor la actuación de estos indigenistas independientes de los países que estamos analizando.

dad civil estaría comprendida en la superestructura, mientras que para los dos intelectuales alemanes la sociedad civil estaría constituida en la base o infraestructura (donde se dan las relaciones sociales). Para una historia más minuciosa de aquellos conceptos (incluso desde épocas del Iluminismo), los textos citados del mismo Bobbio son bastante esclarecedores.

17 Las propuestas de nuevos movimientos sociales fueron criticadas por Alberto Melucci y Mario Diani (1998). Y, sobre la crítica de los usos contemporáneos del concepto sociedad civil, se puede leer el texto “Nationalism and Civil Society: Democracy, Diversity and Self-Determination” de Craig Calhoun (1994); y también un panfleto irónico publicado en Internet en México, “La fundadora de la sociedad civil”, 25 de junio de 2000, en <<http://www.jornada.unam.mx/2000/jun00/000625/mas-nuevos.html>>.

En sus *Ensayos sobre Indigenismo*, Juan Comas (1953) ha recogido información de la actuación de un movimiento más o menos amplio de ciertos “amigos” de los indios en México. Aunque algunos de estos personajes fueron miembros activos del Estado (como el gobernador de Chihuahua, Enrique C. Creel, que promulgara una ley para los tarahumaras en 1906), también actuaron al margen del Estado. Tal es el caso de la Sociedad Indianista Mexicana, impulsada por el Lic. Francisco Belmar en 1910, en plena efervescencia de la revolución. Belmar escribió una carta dirigida a diferentes personalidades de la política y miembros prominentes de la sociedad en la que comunicaba su deseo de organizar “el estudio de nuestras razas indígenas y procurar su evolución”, siendo aceptado y apoyado incluso por el entonces presidente. Sin embargo, de acuerdo a los acontecimientos políticos, en 1913 esta sociedad tuvo que retroceder.

Trata de adquirir carácter más práctico, más realista, acercándose a los verdaderos problemas de mejoramiento indígena, insinuando la necesidad de eliminar de su seno a quienes “son enemigos de la raza indígena”; y procurando, por otra parte, no aunar lazos excesivamente estrechos con el Gobierno a fin de tener libertad de crítica y censura en los problemas que se “relacionen con la raza indígena” (Comas, 1953: 79).

En México, entonces, el indigenismo (en la acepción indianista de esa época) tuvo iniciativas particulares, aunque muchos de sus miembros eran parte del sistema estatal. Quizás se pueda afirmar que se trataba de la iniciativa de personalidades públicas antes que estrictamente estatales.

En Brasil, a inicios del siglo XX, aparte de la profesora Leolinda Daltro, también existieron otros indigenistas importantes. Por ejemplo, Albert Vojtech Fric, del Museo Etnográfico de Berlín, que llegado a Brasil intentó trabajar con los xokleng y fue partícipe de la Liga Patriótica para Catequese dos Selvícolas (fundada en enero de 1907 en Florianópolis). Este indigenista realizó varias denuncias importantes sobre la agresión contra las poblaciones nativas, sobre todo en el XVI Congreso Internacional de Americanistas en Viena (1908). Sin embargo, a raíz de las maniobras de los hacendados de esa región, fue suspendido de su trabajo y del apoyo de la Embajada Alemana (Gagliardi, 1989: 64-71). Igualmente, Luis Bueno Horta Barbosa, desde el Centro de Ciências, Letras e Artes, también fundó la Comissão Protetora da Defesa e Civilização dos Índios, cuya dirección asumió, proponiendo un programa concreto frente a los indígenas.

En Perú, aparte de la Asociación Pro-Indígena fundada por Pedro Zulen, Dora Mayer y Joaquín Capelo, debemos considerar a toda esta serie de ensayistas que difundieron ideas de apoyo y reivindicación a la “raza” indígena. Debemos comenzar, según Tamayo (1998), con

Pío Benigno Meza, Juan Bustamante Dueñas, Clorinda Matto, Manuel González Prada, los miembros del indigenismo cusqueño y el puneño, así como Mariátegui y Haya de la Torre (Francke, 1978; Valderrama, 1978; Alfajeme y Valderrama, 1978). A todos ellos debemos comprenderlos en esta militancia independiente que cubre cerca de un siglo de activismo intermitente (1867-1930).

En Bolivia, sociedad en la que se conoce menos sobre el activismo indigenista independiente, dos de los personajes importantes serían Franz Tamayo y Alcides Arguedas (con diferencias ideológicas), que a inicios de siglo impulsaron un discurso indigenista. Mientras que Tamayo era un defensor más abierto de los indígenas, Arguedas parece haber tenido ambigüedades y hasta denostaciones contra la “raza indígena” (ver Tamayo, 1998: 34-37).

En Ecuador, la figura principal fue Pío Jaramillo Alvarado. Sus reflexiones sobre la cuestión indígena se inician en la década del veinte, siendo su primer libro *El Indio Ecuatoriano* (primera edición en 1922), que escribió muchos años antes de la reunión de Patzcuaro (1940) y antes de ser director del Instituto Indigenista Ecuatoriano (IIE). No obstante, debemos mencionar también a Víctor Gabriel Garcés, sociólogo cofundador del IIE, que también reflexionó sobre cuestiones indígenas y participó en la fundación del Instituto Indigenista Interamericano en México. Tratando de comprender de una manera amplia el indigenismo, tal vez deberíamos incluir el activismo de la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), que fue orientada por la izquierda y tuvo una clara expresión autonomista e independiente. En este sentido, militantes comunistas como María Luisa Gómez de la Torre, que propiciaron las organizaciones indígenas en Cayambe, deben ser considerados como indigenistas independientes.

Como podemos apreciar, las acciones de este grupo de indigenistas suponen diferentes reflexiones “sociológicas”, y las acciones de defensa que se han producido en nuestros países latinoamericanos frente a los grupos indígenas son realizadas por organizaciones de carácter privado, o personales, que pueden definirse claramente como un indigenismo de la sociedad civil cuyo trayecto cubre más de un siglo: empezando por Pío Benigno Mesa (Perú) y pasando por Leolinda Daltro (Brasil), Francisco Belmar (México), Franz Tamayo (Bolivia) y Pío Jaramillo Alvarado (Ecuador), todos ellos iniciaron sus batallas en pro de los indios como independientes.

Y retomando la experiencia de Leolinda Daltro, que me parece la más simbólica, las palabras de uno de sus mentores, Horace Lane, nos recuerdan que algunas acciones de lo que podemos denominar la sociedad civil de ese entonces se construyen gracias a emprendimientos de estas personas particulares, es decir, “los primeros y más benéficos movimientos en pro de la civilización de los indios norteamericanos fueron

de iniciativa particular” (Daltro, 1920: 36). Esta presencia de una sociedad civil es más evidente en el testimonio de Lourenzo Guedes da Silva (comerciante viajante), que en 1897 escribe en el álbum de Leolinda:

Es verdad que antes de D. Leolinda hubo un Anchieta, un padre Antonio Vieira, etc.; pero esos misioneros eran hombres, no tenían familia, pertenecían a una religión, a una orden que los socorría, que los amparaba y, además de eso, eran pagados –bien pagados– por los gobiernos. Iban recomendados, bien acompañados y protegidos. Sus hechos no se pueden comparar con la espontaneidad de esta mujer –profesora pública, joven, independiente, ilustrada, con una *fe de oficio* honrosa y brillante– abandonando su hogar, sus hijitos, sus parientes, la sociedad –donde era reconocida y feliz y donde contaba con amigos verdaderos y eminentes (Daltro, 1920: 111).

En este sentido, el sacrificio de Leolinda es muy emblemático para comprender esta idea de sociedad civil; de allí podemos formarnos la idea de militancia que existía en esa época. Efectivamente, si comparamos con otro tipo de experiencias, como la de los comunistas, podremos advertir las semejanzas. Los comunistas siempre dieron esa imagen de desprendimiento que a veces rayaba en el extremo de marginar a sus familias y entregar sus vidas en aras de la realización de sus utopías. Hoy, de acuerdo a los criterios de un discurso posmoderno y hedonista, la acción de doña Leolinda y la de los comunistas sería inconcebible y rechazada por este afán de involucrarse en estas actividades de ayuda y protección a los indígenas o los desposeídos.

Esta comparación es vital para entender las distancias del accionar del gobierno frente a los ciudadanos comunes. Si se comprende que las acciones de los Aparatos Ideológicos del Estado (como diría Louis Althusser) y la hegemonía conciernen generalmente a los gobiernos y al Estado frente a la sociedad, tratando de dominar e internalizar una ideología, el indigenismo, por el contrario, se movía en algunos casos como una contracorriente liberal. En efecto, en nuestro caso, tratar de comprender las acciones de Leolinda significa tener en cuenta que sus iniciativas partían desde otros ángulos, desde lo que estamos denominando sociedad civil. Consideramos que esta indigenista brasileña, con sus actitudes, intentaba cubrir aquel vacío que el Estado había dejado en la construcción de la nación. Es decir, algunos indigenistas pretendían contribuir a la construcción de una nación desde sus propias perspectivas, diferentes de las de los gobernantes que no habían logrado realizar la integración de la sociedad; por tanto, ideologías como las sostenidas por Daltro, Mayer y otros indigenistas, levantaron ciertas banderas para esta construcción inacabada, y en ese proceso enfrentaron al Estado. Y en este caso, Leolinda, junto con el grupo que la apoyó en su viaje a la aldea de los xerentes, abrió con su acción una

grieta para la comprensión del Estado y la nación, cuyos gobernantes no tenían una política clara frente a los indígenas y, por el contrario, mantenían una actitud indiferente, dejándolos en las márgenes para que no perturbasen el propio modelo de desarrollo del Estado del “café con leche”, como definen a este período los historiadores brasileños (refiriéndose a la alianza de los cafetaleros paulistas con los ganaderos de Minas Gerais).

Entonces, ¿eran estos indigenistas de la sociedad civil los intelectuales orgánicos de los indios? Para responder a esta pregunta debemos recordar la definición de Antonio Gramsci sobre los intelectuales; él dice: “el punto central de la cuestión es la distinción entre los intereses como categoría orgánica de cada grupo social fundamental y los intelectuales como categoría tradicional; distinción de la que surge toda una serie de problemas y posibles investigaciones históricas” (Gramsci, 1997: 19). Para Gramsci, el intelectual funcional es el que aparece junto con la clase social, el que corresponde directamente a los intereses del grupo social de donde proviene; mientras que el tradicional es aquel que a lo largo de mucho tiempo mantiene su posición de pensador, como por ejemplo el grupo de los sacerdotes, quienes generalmente estuvieron al servicio de la aristocracia.

Tratándose de una discusión sobre indigenismo, habría que pensar en la posibilidad de que los indigenistas independientes, como Daltro, Mayer y otros, puedan haberse ubicado dentro de la gama de intelectuales orgánicos funcionales de los movimientos indígenas o simplemente de los indios, aunque no pertenecieran a ellos por origen (no debemos olvidar que Gramsci estaba planteando su propuesta dentro de esquemas clasistas). En este caso, no se trata pues de que los grupos rurales o selvícolas (indígenas, por supuesto) hayan generado sus propios intelectuales para iniciar su defensa, sino que obviamente aparecen estas “voluntarias” que se comprometen profundamente con la causa de la “raza indígena” (un grupo que es entendido no solamente como grupo cultural sino también según su relación social dentro de la sociedad). De acuerdo con esta visión, podemos decir que estos indigenistas entendían claramente que la subordinación de los grupos indígenas se debía a su marginación, y de lo que se trataba era de su integración de acuerdo con los esquemas de la modernidad, como trabajadores. Entonces, es posible afirmar que las indigenistas que se comprometieron con la causa indígena estaban intentando resolver la integración de un grupo social marginado de la nación, pero que, sin embargo, esta iniciativa redencionista nacía desde un sentimiento de clase media que tenía su propia perspectiva de modernidad, que se diferenciaba de aquella que llevaba a cabo el gobierno o, mejor dicho, de aquellas que el gobierno impedía al evitar o posponer la integración de sectores de la sociedad a la nación; los y las indigenistas consideraban que había que

apresurar la presencia de estos sectores en la sociedad nacional, bajo perspectivas diferentes a las de los gobiernos oligárquicos.

¿Y cómo lograr aquella integración? La educación fue el *leit motiv* más importante. La acción de Leolinda Daltro estuvo centrada en crear escuelas entre las aldeas indígenas, y al no lograrlo se dedicó a educar a unos pocos apinages y guaraníes en Río de Janeiro que simbolizarían su alternativa. Por su lado, en Perú, un indigenista como Joaquín Capelo, miembro de la Asociación Pro-Indígena, decía en 1914: “en el Perú, un indio es un paria y nada más [...] Al paria no se le educa, antes se liberta, se le vuelve a la condición de hombre. Esa es la primera educación que necesita” (Kapsoli, 1980: 76-77). Es posible que los indigenistas (indianistas de esos tiempos) estuvieran intentando abrir paso a uno de los elementos fundamentales de la modernidad (uno de los Aparatos Ideológicos del Estado, diríamos con Althusser): la educación. Y esto quiere decir que la visión de estos militantes consistía en inculcar que la sociedad debería abrir los ojos a esa incompletitud en que vivía, que la sociedad moderna era imposible sin la participación de todos sus miembros. En este sentido, la educación no correspondía sólo a los indios (los marginados históricamente) sino también a los que se consideraban miembros “natos” (la oligarquía y las clases medias) de tal sociedad, pues una nación sólo de “natos” era incompleta; había que incluir a todos.

Sin desconocer la pertenencia de estos intelectuales a las clases medias –o, como dirían los marxistas, miembros de la pequeña burguesía–, tampoco debemos descuidar el ejercicio de reflexión que podían haber ofrecido en ese entonces desde su propia situación. No basta descubrir su pertenencia de clase sino que también es necesario observar sus posibles salidas universalistas, en el sentido de ideales puramente liberales que les permitían una crítica al Estado y la sociedad reinantes en esa época. Tal vez debamos admitir con Edward Said que “decirle la verdad al poder no es un idealismo [...] es sopesar cuidadosamente las alternativas, escoger la correcta, y luego exponerla inteligentemente donde pueda hacer el máximo bien y provocar el cambio adecuado” (1996: 108); y esto parece haber ocurrido con estas activistas. Quién sabe, si no hubieran existido aquellos discursos –a veces un tanto estridentes, y que causaban malestar en las clases dominantes y generaban burlas desde el poder–, los indígenas simplemente hubieran sido arrasados sin siquiera mencionar un ápice de sus identidades. No olvidemos que muchos elementos creados o recreados por los indigenistas son aún utilizados por los indianistas de hoy, como veremos más adelante.

Debemos entender, entonces, que al utilizar en este caso el concepto de sociedad civil, estamos planteando que se trata de un modo de pensar de una generación que consideraba que la sociedad debería ser construida de manera armónica y permitir que sus diferentes miem-

bros participaran de manera libre e igualitaria. Sin embargo, este grupo descubre o evidencia que existe un sector considerado como los “dueños originales del país” (indios) que no estaban invitados a tal convivencia en el Estado-nación, y por lo tanto inician una lucha frente al Estado y la sociedad nacional para que sean incluidos. No se trata de una posición de ruptura frente al Estado, sino básicamente de ampliación de la sociedad civil (en su sentido más lato).

Así, los indigenistas independientes, sin desconocer el papel del Estado moderno, enfrentaban a los gobiernos existentes utilizando los resquicios que la civilidad les ofrecía, luchando contra las formas de gobierno que se asentaban en el derecho natural. La lucha indigenista es partícipe de una batalla por ampliar la sociedad civil, en tanto partícipe de la modernización del Estado, y una de sus banderas principales fue la educación: indios educados eran sinónimo de civilización. Entonces, no podemos decir que el desarrollo de la ideología indigenista fue una política que quiso destruir al Estado (como sería el caso del marxismo y el anarquismo), sino que más bien quiso afianzar la sociedad civil contra la indiferencia del Estado y la intolerancia de las clases dominantes.

Estas indigenistas, por ejemplo, propugnaban que los estados-nación incompletos debían ampliar sus espacios para su realización liberal; eran partidarias, como diría Norberto Bobbio (Bobbio y Bovero, 1986: 98) de una “concepción de Estado como momento positivo de desarrollo histórico, como solución permanente y necesaria de los conflictos que envolvían a los hombres en la lucha cotidiana por la propia conservación, como salida del hombre del vientre de la naturaleza (para usar una célebre expresión kantiana) a fin de entrar en una sociedad guiada por la razón”. Entonces, debemos pensar en estas fracturas de la civilidad que se observan a partir de la actuación de estas mujeres y hombres que desafiaron la insensibilidad del Estado frente a una población que debería ser considerada parte de la nación. Estas ideas indigenistas permitían albergar ideas liberales que la sociedad en general y el Estado en particular no consideraban.

La oligarquía dominante era reacia a la presencia de varios sectores que el país albergaba (indígenas, negros e inmigrantes); frente a esta negativa, fueron las clases medias las que destacaron la presencia de estos ausentes, y forjaron una especie de bandera para la comprensión de una formación completa de la sociedad nacional. La civilización sólo era posible, según la perspectiva de este grupo de indigenistas independientes, considerando a uno de los bastiones de la nación, los indios. En Brasil, este empuje posiblemente permitió, años después, la aparición de un Gilberto Freire con su teoría populista de la convivencia de las tres razas como componente de la nación. Y en Perú favoreció la integración de un contingente de indigenistas en el gobierno de Leguía, que elaboraron algunas leyes en pro de las comunidades indígenas.

EL TRÁNSITO DEL INDIGENISMO HACIA EL ESTADO

Sin embargo, este movimiento de independientes fue cancelado o absorbido por el Estado y las clases dominantes con los cambios y reacomodamientos que ocurrieron en las tres primeras décadas del siglo XX. Este indigenismo floreciente tuvo que transitar hacia el indigenismo oficial y participar de políticas trazadas básicamente por el Instituto Indigenista Interamericano, pero que también obedecían a las realidades políticas de sus propios países. La transición del indigenismo de la sociedad civil hacia el oficial fue así de brusca, y tiene muchas semejanzas entre México, Perú y Brasil.

En Perú, liquidada la rica discusión de los indigenistas independientes, la absorción se inicia en el gobierno de Leguía entre 1920 y 1930; más adelante, luego de un período de silencio (1930-1945), sólo aparece académicamente con la fundación del Instituto Indigenista Peruano (1946) y la fundación de la Escuela de Etnología en la Universidad de San Marcos (bajo las pautas del culturalismo norteamericano). Este indigenismo oficial en realidad es inocuo (si lo comparamos con el indigenismo de la sociedad civil de las tres primeras décadas del siglo XX); diríamos que *hizo lo que pudo* sin contradecir al poder. Los indigenistas que sobrevivieron aprovecharon ciertas ventajas de sus cargos (Ministerio de Educación, Museo de Antropología y Arqueología, Universidad, Casa de la Cultura) para organizar y controlar ciertas expresiones artísticas y programas de antropología aplicada, pero ya no tuvieron el ímpetu de los activistas de inicios de siglo.

El indigenismo brasileño también tiene su transición definida. La fundación de la SPI (1910) hace posible esta inflexión que marca la época que va de los independientes, como Daltro, Fric y Horta Barbosa, a la presencia hegemónica del Estado –sin duda, la transición brasileña es más temprana que la mexicana, la peruana y la ecuatoriana. En Brasil, desde aquella época, parece que no surgió ningún grupo independiente que pretenda defender o representar a los indios, a no ser años después cuando algunos antropólogos (como es normal) inician sus investigaciones en este país y apoyan los movimientos de los mismos indios. El mariscal Cândido Rondon se convirtió, desde 1910 hasta su muerte en 1958, en el indigenista por excelencia, y su indigenismo siempre estuvo del lado oficial; fue fundamentalmente parte de la sociedad política, pues su actividad como militar y luego como presidente de la SPI no podía dejarle margen para que se expresara independientemente o para pertenecer a la sociedad civil; su proyecto indigenista nunca estuvo al margen de los intereses del Estado, aunque posiblemente difiriera con algunos sectores de gobierno e intereses de clases. En ese sentido, los defensores de Rondon han calificado su labor indigenista como altamente positiva; su lema tantas veces repetido, *Morrer se preciso for, ma-*

tar nunca, habría sido el de un humanista que comprendió la cultura indígena, aunque esta floreciera sólo a partir del Estado. El profesor Cardoso de Oliveira, por su lado, ha calificado la actitud de Rondon como “idealista”, fundamentada en el positivismo comtiano.

En Perú, Ecuador y Bolivia, sin duda, la fundación de los institutos indigenistas es el marco de oficialización del indigenismo. Sin embargo, es importante señalar que en Ecuador (el IIE se funda en 1942), Pío Jaramillo y los miembros del IIE parecen haber actuado con cierta autonomía (con un perfil más bajo), tratando de cumplir con sus labores como miembros de una institución oficial, pero en relación con los organismos internacionales, ya que los institutos indigenistas formalmente fueron y son miembros de la UNESCO y la OIT.

Volviendo la atención a Perú, el indigenista peruano Luis E. Valcárcel es quizás el ejemplo más importante de este tránsito por el activismo independiente que luego pasa a participar de las políticas del Estado. Veamos cómo él mismo evalúa esta transformación:

De haber sido una corriente de denuncia y crítica, y después de haber anunciado la “indigenización” del Perú, el indigenismo se convertía ahora en una escuela de pensamiento. Nosotros no habíamos buscado el cambio total, sino la valoración y el respeto hacia la cultura indígena. A pesar de que desaparecieron las condiciones para la denuncia y la propaganda a favor de los indios, quedó vivo el sentido esencial: la conservación de los valores culturales autóctonos (Valcárcel, 1981: 325).

Y de allí considera que:

De esa manera, desde la etnología fue vertebrándose el nuevo indigenismo. Con las jóvenes disciplinas éste asumió un carácter científico y práctico, pues las opiniones de los etnólogos comenzaron a ser consideradas como la condición previa para cualquier plan destinado a mejorar las condiciones de vida de la población aborigen. La perspectiva indigenista se incorporó a los fines del desarrollo a partir de 1946 con la fundación del Instituto Indigenista Peruano, organismo dependiente del Ministerio de Justicia y Trabajo. En proyectos desarrollados en varios puntos del país –Puno, Tambopata, Cusco, etc.– los etnólogos egresados de San Marcos colaboraron con los técnicos del Estado dándoles a sus apreciaciones un enfoque científico social. El Instituto Indigenista Peruano, del que fui su primer director, se fundó en 1946 siguiendo las directivas de la Convención Indigenista de Patzcuaro de 1940, en la que se recomendó la formación de este tipo de organismos. Su objetivo no era simplemente la investigación sobre aspectos relacionados con la población indígena, sino que entre sus funciones incluía asesorar al gobierno en las

disposiciones administrativas que de alguna manera afectaran a las poblaciones indígenas y proponer medidas que contribuyeran a su bienestar (Valcárcel, 1981: 368-369).

Efectivamente, después de que el Estado absorbe estas voces indigenistas, en realidad existe un vaivén de varias de estas figuras entre la independencia y la participación en la burocracia del Estado. Aparte de Valcárcel, en Perú José María Arguedas representa también una figura indigenista, pues su actuación entre la población indígena inmigrante en Lima, apoyando y orientando en el folclore, podría definirse como indigenismo independiente, aunque también su labor como funcionario en el Museo de la Cultura correspondería a su condición de partícipe de un indigenismo oficial. En realidad, muchos indigenistas, generalmente artistas, aquellos que Mirko Lauer (1997) definiría como Indigenismo-2, se mantuvieron de alguna manera al margen del Estado aunque estuvieran en la academia.

De modo parecido, Darcy Ribeiro, en Brasil, fue primero miembro de la SPI (aún en tiempos de Rondon) para retirarse años después y, en la década del ochenta, pasar a apoyar al movimiento indígena levantando la figura del líder indígena Mario Juruna.

En este sentido, si consideramos la trayectoria de varios antropólogos, debemos concluir que no sólo en México la antropología fue sinónimo de indigenismo. En Sudamérica también existen esos tránsitos de funcionarios de las instituciones indigenistas a independientes, y viceversa. Y tampoco debemos olvidar que fueron los mismos antropólogos quienes iniciaron su autocrítica y apoyaron más que nadie el surgimiento del movimiento indianista que hoy florece.

¿Hasta qué punto se puede considerar que la oficialización del indigenismo relega (para no decir algo más drástico: traiciona) estos ideales de las clases medias emergentes? Algunos estudios sugieren que este retroceso del discurso (muchas veces bastante radical, como en el caso peruano) fue causado por la derrota de las clases populares en los años treinta (con el retorno de la oligarquía en Perú, y el ascenso del Estado Novo de Getulio Vargas en Brasil, así como también con el triunfo del Movimiento Nacionalista Revolucionario de Bolivia). Estas clases, al haber perdido su independencia, ya no podían expresarse abiertamente, sino acomodarse a los vaivenes de los gobiernos que utilizaban el discurso indigenista (como elemento del nacionalismo) en función de obtener apoyo para sus políticas.

De esta manera, cuando se analiza el discurso indigenista, generalmente se lo identifica principalmente con las acciones del Estado que absorbió y tal vez distorsionó aquellos discursos liberales primigenios. En México esta trayectoria es mucho más evidente. Cuando los autores de *De eso que llaman Antropología* (1970) realizaron el balance del

indigenismo, el centro de análisis estuvo en las acciones del Estado; de allí la imagen del indigenismo como si estuviera concentrado en acciones puramente estatales, sin considerar que los indigenismos anteriores (aun en sus expresiones indianistas) correspondían posiblemente a otras lógicas que no necesariamente estaban contrapuestas a algunas concepciones de la modernidad, y por tanto podían presentar ángulos distintos de comprensión y realización de políticas indigenistas.

En este sentido, si consideramos que la construcción del Estado-nación en algunos países de América Latina fue un campo de batalla entre diferentes grupos sociales, el triunfo de una oligarquía que retomó las riendas –luego del interregno de inicios del siglo XX– marginó y eliminó a varios otros sectores de la sociedad nacional, recreando su sociedad en un reducido esquema que solamente consideró a unos cuantos hacendados, comerciantes e incipientes sectores industriales, y relegó a otros sectores a los márgenes de aquella construcción.

Para finalizar esta parte, diremos que los intelectuales descriptos como clases medias en los estudios históricos de inicios del siglo XX fueron los que comenzaron una batalla para integrarse y procuraron decir *sus verdades*, pero al enunciar dicho discurso intentaron representar a toda la sociedad. Esto es lo que, dentro de la reflexión marxista, Gramsci explicaba brillantemente como la acción de la hegemonía y el bloque histórico. Así, en términos del resquebrajamiento de la hegemonía oligárquica, el indianismo-indigenista representó una posición que pretendía recoger la voz de los indígenas, puesto que la consideraba un componente esencial de la nación. En este sentido, si los observamos en su proceso histórico, debemos comprender que el indigenismo de la sociedad civil o los independientes perdieron una batalla y nunca más pudieron recuperarse hasta el advenimiento de un nuevo discurso que también retoma parámetros similares, ahora en la forma de indianismo. Un proceso que emerge a principios del siglo XX, primero desarrollándose independientemente y luego participando del discurso de un nuevo modelo de sociedad civil que muy poco tiene que ver con la independencia y mucho con la tentación del poder estatal.

EL DISCURSO DEL INDIANISMO

Hemos presentado un modo de reflexión sobre la cuestión indígena a fines del siglo XIX y comienzos del XX, donde un grupo de personajes planteó la necesidad de construir la nación desde un pensamiento liberal, tratando de poner en el centro del debate la inclusión de la población nativa. No obstante, la discusión ha continuado a lo largo del siglo XX expresándose de varias maneras, siendo una de las más importantes el discurso de los mismos indios. Efectivamente, el auge de los movimientos indígenas contemporáneos en América Latina nos ha permiti-

do observar una brumosa red ideológica que ha sido denominada indianismo, pan-indianismo o simplemente pensamiento político indio. Aunque no existe consenso sobre una definición de la ideología indianista, algunos de sus estudiosos han descrito y mostrado ciertas clasificaciones que nos permiten distinguir sus variantes, así como delinear algunas nociones sobre este tema. Esta ideología indianista surge, entre otros aspectos, contra el indigenismo que hemos presentado anteriormente, pues sus cultores se caracterizan por construir un discurso en oposición a una tradición que, según sus defensores, no permitía la emergencia de un sujeto político que hablase por sí mismo: los indios.

En algunos espacios es bastante conocido el argumento crítico de indígenas y antropólogos señala que el indigenismo es (y fue) un discurso de los sectores dominantes (blancos, generalmente) que negaron a los indios la posibilidad de expresarse por sí mismos. Por otro lado, los pocos defensores del indigenismo que aún quedaban seguían sosteniendo –en el mejor de los casos– que su objetivo siempre había sido defender y reivindicar a los grupos indígenas (Aguirre Beltrán, 1993; Gomes, 1988). Frente a esta discusión política e ideológica, y para permitir la subsistencia de los pueblos indígenas, el indianismo (de los indios) habría surgido como un discurso de los propios indígenas para su propia liberación. En realidad, el indianismo practicado por los líderes indígenas contemporáneos es un discurso que intenta desahcerse de cualquier parentesco con otros pensamientos y ha intentado crecer precisamente en esta *era de la diferencia*.

Varios antropólogos en estos últimos cuarenta años han ido alineándose con estas críticas al indigenismo, afirmando que fue una política genocida que trató de desaparecer a los pueblos indios. Este discurso, por otro lado, fue posible también gracias a que los propios indígenas fueron incluyéndose, con gran entusiasmo, en el contingente de los nuevos movimientos sociales que se apoyan en la diferencia. Entonces, un buen número de intelectuales progresistas y científicos sociales de alguna manera ha apoyado al indianismo, porque se considera que es una alternativa adecuada y políticamente correcta. No obstante, al aceptar esta defensa irrestricta de la causa indígena, fuimos reacios a repensar que, además de las fronteras generacionales o evolutivas entre uno y otro pensamiento, también pudiera haber ciertas transposiciones de conceptos o nociones respecto de las definiciones de la cuestión indígena. Poco hemos pensado en la posibilidad de la existencia de lazos de parentesco más sostenidos entre el indigenismo y el indianismo, pues sólo se registraron las supuestas diferencias entre ellos. Sin embargo, no debemos concluir de allí que no existan efectivamente diferencias entre uno y otro discurso. Estas existen, por supuesto.

Con respecto a esta temática, es posible hallar propuestas teóricas así como análisis bastante desarrollados, ya que en cada país exis-

te abundante material que nos permite percibir semejanzas y problemas comunes, copias de pensamientos u olas políticas que envuelven a América Latina. Pero es bueno detectar también algunas particularidades en la formación discursiva de estos movimientos teóricos que trabajan con la temática indígena, tanto desde la visión de los académicos como de los mismos líderes y teóricos indígenas. En esta parte trataré de mostrar, precisamente, algunos lineamientos de discusión que contribuyan a un análisis de lo que puede denominarse una *ideología indianista*, lo cual significaría dar una mirada general a las definiciones y conceptualizaciones que desde diferentes reflexiones académicas y políticas han contribuido con esta temática.

Estos contextos de enunciación del indianismo podríamos observarlos, por ejemplo, desde los autores reales de estos discursos. Podemos encontrar, entonces, hasta cuatro enunciantes del indianismo: 1) los indios, 2) los teóricos indios, 3) los indigenistas radicales, y 4) los antropólogos indianistas. No todas las reflexiones de estos grupos defienden o teorizan la actuación política indianista de manera directa; en realidad, se trata de discursos que podrían juntarse a partir de enunciados comunes que en algunas de sus líneas se encuentran y se amalgaman.

EL INDIANISMO ENUNCIADO: LA PALABRA DEL INDIO

Aunque los varios encuentros indígenas y las mutuas visitas entre líderes indígenas de diversos países latinoamericanos han presentado una voluntad manifiesta de un espíritu común de los pueblos indígenas, no existe un discurso doctrinario unificado, pues en cada país los líderes indígenas tienen sus propias reflexiones. Hace pocos años, el 9 de abril de 2001, un nuevo Manifiesto de los aymara planteaba:

Nosotros los aymara-qhichwas somos habitantes milenarios de este territorio llamado Qullasuyu, hemos nacido a la vida con raíces profundas en este continente americano, del vientre fecundo de nuestra Pachamama [...] Con mucho respeto y en armonía con la naturaleza nuestros ancestros han desarrollado nuestra propia filosofía de vida, nuestra ciencia y tecnología, nuestra espiritualidad. Durante milenios hemos sabido cultivar la vida en abundancia, sin explotar ni dañar a la naturaleza ni a nuestra comunidad (Acta de Reconstitución de la Nación Aymara-Qhichwa. Manifiesto de Jach'ak'achi, 2001: 2).

En México, el movimiento indígena también tiene una definición sobre su propio accionar político, señalando que:

indianismo podría llamarse a la fuerza organizativa y plural de organizaciones sociales indígenas, que buscan resolver los seculares problemas de tenencia de la tierra y obtener el reconocimiento legal, institucional y social a los derechos colectivos de los pueblos indí-

genas, como son la libre determinación, la autonomía indígena, los sistemas normativos propios, las formas de gobierno y de estructura social, la planeación y aplicación de recursos públicos, etc., todo ello a partir de investigación y acción autogestionaria (Congreso Nacional Indígena, 1997).

Sin embargo, el discurso más emblemático sobre una politicidad indianista ha sido manifestado en Ollantaytambo, Cusco, en 1980, en ocasión de la fundación del Consejo Indio Sudamericano (CISA), cuyo pensamiento es postulado como Ideología y Filosofía Indianista:

Que el pensamiento cósmico de la vida y del mundo que nos rodea, es la base sustantiva para comprender la IDEOLOGÍA INDIANISTA, la cual significa: orden en constante movimiento y la armónica sucesión de opuestos que se complementan. Que, la IDEOLOGÍA INDIANISTA como el pensamiento del mismo Indio, de la naturaleza y del universo, es la búsqueda, el reencuentro y la identificación con nuestro glorioso pasado, como base para tomar en nuestras manos la decisión del destino de los pueblos indios; Que, el INDIANISMO se nutre en la concepción colectivista y comunitarista de nuestra civilización tawantinsuyana, basada en la filosofía del bienestar igualitario; Que la concepción científica india, define al hombre como parte integrante del cosmos y como factor de equilibrio entre la naturaleza y el universo, ya que de ello depende el desarrollo de su vida creadora en la tierra (Estatuto CISA, 1980: 1 y 2, mayúsculas en el original).

Quizás Guillermo Bonfil Batalla haya sido el primer sistematizador de estos discursos indianistas cuando publicó su libro *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina*, en 1981¹⁸, una de las compilaciones más completas de los discursos de varios grupos indígenas de América Latina que se realizaron hasta 1980. A partir de este libro se ha destacado que el movimiento indianista surge en la década del setenta, con discursos y manifiestos elaborados por líderes indígenas de varios países latinoamericanos. Se considera que fue en esta época cuando apareció un pensamiento indio singular, superando el paternalismo de los indigenistas que dominaron casi la mayor parte del siglo XX. En la introducción al mencionado libro, Bonfil resume: “la definición básica del pensamiento político indio está en su oposición a la civilización occidental. El fundamento que legitima un pensamiento propio no occidental es la continuidad histórica del

18 Bonfil Batalla nuevamente presentó estas ideas en diciembre de 1987 en el 1° Simposio Iberoamericano de Estudios Indigenistas, en Sevilla, publicadas en *Indianismo e Indigenismo en América*, compilado por José Alcina Franch (1990a).

pueblo indio” (Bonfil, 1981b: 192). Agregando después que “en América existe una sola civilización” (Bonfil, 1981b: 193).

Originalmente, cuando en 1979 Bonfil Batalla¹⁹ escribe el artículo introductorio de *Utopía y Revolución*, señala: “en la esfera ideológica, las organizaciones políticas indias tienden a fomentar una identificación *pan-india* opuesta a Occidente, que se expresa a través de la indianidad” (1981c: 53); y seguidamente hace las denuncias respectivas: discriminación, represión, dominación y exclusión de los indígenas. Luego ofrece un resumen de lo que denomina el pensamiento político indio, y como conclusión afirma:

el contenido profundo de la lucha de los pueblos indios es su demanda de ser reconocidos como *unidades políticas*. No importa cuáles y qué tan grandes sean las diferencias entre las diversas organizaciones: todas, implícita y explícitamente, afirman que los grupos étnicos son entidades sociales que reúnen las condiciones que justifican su derecho a gobernarse a sí mismas, bien sea como naciones autónomas o bien como segmentos claramente diferenciados de un todo social más amplio (Bonfil, 1981c).

Para entender estas propuestas del indianismo, podemos acercarnos también a otros documentos significativos que expresan de manera acabada lo que puede definirse como la ideología, pensamiento o doctrina del movimiento indianista. Por ejemplo, la Declaración de Quito –documento importante del movimiento indio ecuatoriano– simbólicamente anuncia que el encuentro de 1990 representa la conciencia de “500 años de Resistencia”. Los redactores de este documento no anuncian explícitamente el indianismo como pensamiento político, aunque asumen representar a 120 naciones, tribus y organizaciones indígenas de 20 países de América, lo que supone una política pan-indianista. Como es habitual, en este tipo de documentos abundan los reclamos y afirmaciones; sin embargo, existen fragmentos que podrían permitir la definición de un pensamiento común, como por ejemplo el siguiente:

nuestra concepción de la tierra está sustentada por la comprensión de que lo humano y lo natural es similar y a la vez está interrelacionado. Nuestras formas políticas, económicas y productivas, todas son formas culturales y están enraizadas y orientadas por el comunismo. Además, creemos que la propiedad de la tierra es colectiva. Cultivamos en comunidad y distribuimos los frutos en comunidad.

19 Bonfil, como es sabido, fue uno de los antropólogos que impulsó las dos primeras reuniones de Barbados en la década del setenta; este antropólogo mexicano fue uno de los más entusiastas propulsores del indianismo; a inicios de los setenta criticó junto con otro grupo de antropólogos la política integracionista del Instituto Indigenista en México.

Y además creemos en la solidaridad, nuestros niños son de la comunidad (Declaración de Quito, 1990).

Asumir una identidad diferenciada y a la vez pan-indígena le permite entonces a este grupo de indígenas plantear que tienen derecho a la autonomía y al autogobierno dentro de los países donde viven. Otro punto central es su permanente y ácida crítica a los estados, a los que identifica como occidentales. Lo occidental, consecuentemente, es la contrapartida negativa de los pueblos indígenas. Existe así un consenso en afirmar que Occidente y el capitalismo crearon los males que sufre el mundo actual.

Para Bonfil Batalla, aunque existen diferencias en el nivel de organización e ideas de estos movimientos de indígenas, existiría un pensamiento político unificado²⁰, cuyos aspectos más importantes, efectivamente, serían la negación de Occidente, además del hecho de manifestar que durante los 500 años transcurridos ha existido una pelea entre dos civilizaciones: una que ha agredido (Occidente), y otra que ha sobrevivido y tiene continuidad (indianidad, concepto que ampliaremos más adelante); en este proceso, la primera civilización se ha impuesto y su concepción ha fracasado a lo largo de los siglos²¹. Según él, con el pan-indianismo “se postula que en América existe una sola civilización india. Todos los pueblos indios participan de ella. La diversidad de culturas y lenguas no obsta para afirmar la unidad de civilización” (Bonfil, 1981c: 39). En realidad, en Occidente también existiría diversidad, pero frente a otros espacios se considera en bloque que toda Europa es Occidente, y aquí en América todo es indio. Por otra parte, señala que para afirmar la identidad indianista se debe recurrir a la historia; ella iluminará el camino; por lo tanto, la tarea es conocer el proceso histórico de los indígenas y las agresiones del colonialismo. Y frente al fracaso de

20 Bonfil (1981b) destaca diez puntos comunes que estarían manifestando esta unidad: negación de Occidente, pan-indianismo: afirmación de una civilización, recuperación de la historia, revaloración de las culturas indias, naturaleza y sociedad, dinámica de la civilización india, recuperación del mestizo, visión del futuro, problemas de clase, y demandas concretas.

21 Es bueno recordar que Bonfil Batalla admitía que se terminaba el indianismo una vez que se eliminara el colonialismo: “la base evidente de esta identificación pan-india es precisamente el reconocimiento de su condición común de colonizados que comparten por encima de sus diferencias y particularidades étnicas. Ser maya, o aymara, o mapuche, tiene significados concretos diferentes, porque implica participar de comunidades distintas, con lengua, cosmovisión, historia y prácticas sociales diversas; pero ser maya, aymara o mapuche significa también compartir plenamente una condición común: la de indios, es decir, colonizados. Este es el fundamento del proyecto histórico de la indianidad, que dialécticamente se cumplirá con la desaparición del indio. La desaparición del indio en tanto colonizado será el resultado de la supresión de la situación colonial, pero no implica la desaparición de las etnias; por el contrario, la muerte del indio como categoría colonial es condición para el surgimiento de todas y cada una de las etnias sometidas. Es claro,

Occidente como civilización, se considera la naturaleza intrínseca del ecologismo indianista como una alternativa de sobrevivencia no sólo para los indígenas, sino para todas las civilizaciones.

Entonces, para definir el indianismo debería entenderse que se trata de un movimiento heterogéneo, cuyo eje central es la reivindicación de los grupos indígenas de América (desde Canadá hasta la Patagonia), afirmando que constituyen la herencia de varias culturas nativas y expresan un pensamiento único: el ser una sola civilización (pan-indianidad). De manera que este pensamiento se caracteriza por considerar armónica la relación entre la naturaleza (madre tierra) y el hombre, y que este pertenece a ella y no a la inversa (como en Occidente, donde la tierra pertenece al hombre). Es también partícipe de una forma organizativa intrínseca y “congénita” de estos pueblos indígenas: el comunitarismo. Es un movimiento político y no exclusivamente étnico, es decir, es la reunión de la diversidad étnica de América en un solo principio: la civilización pan-indianista; por ello, a veces cree necesario disputar los diferentes niveles de poder de los países y el mundo.

LOS FORMADORES: EL INDIANISMO CIENTÍFICO COMO VANGUARDIA

Sin embargo, este indianismo tal como hoy es identificado, en tanto discurso elaborado por los propios indios, fue forjado principalmente en la década del sesenta y setenta del siglo XX. Fue una generación –como tantas veces se ha repetido– de mestizos e indígenas latinoamericanos que tuvieron la oportunidad de asistir a la escuela y formarse incluso en la universidad, lo cual les permitió visibilizarse en la academia y luego en la política; o, como dice Bonfil, “una característica señalada de los intelectuales indios es su capacidad para hacer uso de los instrumentos del pensamiento occidental de una manera crítica, lo que les permite poner esas herramientas intelectuales al servicio de la indianidad” (1981c: 57). Veamos entonces sus antecedentes.

En Perú se manifestaron, entre otros, dos intelectuales indianistas destacados. Nos referiremos particularmente a Guillermo Carnero Hoke y Virgilio Roel Pineda. Fueron pensadores que escribieron sus propuestas en la década del sesenta y setenta, y se preocuparon principalmente por descifrar el pasado. Por tanto, la historia fue su referencia central para exponer sus ideas; pero su forma de historiar tuvo un carácter político, esto es, revisaron la historia intentando observar un punto de vista indígena, y no simplemente una visión neutral.

pues, el contenido descolonizador de la lucha pan-india, que significa tomar conciencia de la situación colonial y poner en primer plano la contradicción colonizado-colonizador” (Bonfil, 1981b: 21).

Efectivamente, Guillermo Carnero Hoke (1981: 113) propone el programa de trabajo del indianismo, señalando la importancia de que:

nuestra lucha combatiente sea antes que nada, una contienda de liberación revolucionaria. Por ello es que exigimos el estudio exhaustivo del Tawantinsuyo, para que nuestros hermanos sean los dueños de una verdadera conciencia histórica, en base a los hechos y realizaciones de nuestros abuelos (cursivas en el original).

Para Carnero Hoke (1981: 114) el socialismo existió en la sociedad inka, pues señala que:

nosotros los indios somos socialistas auténticos, no por imitación extranjera, sino porque nuestros abuelos lo fueron al plasmarlo y proyectarlo hacia el futuro desde los días aurorales del Tawantinsuyo. *Planteamos, entonces, la lucha como una acción de reconquista.* Queremos retornar el curso de nuestra historia para volver a la libertad, a la justicia, a la creación y al mensaje (cursivas en el original).

En cambio, Virgilio Roel Pineda, como buen teórico de mitad del siglo XX –conocedor y participante de las discusiones marxistas y, sobre todo, de los modos de producción– sabía de los altibajos de las tesis indianistas del “socialismo inka”. Por tanto, con ciertas diferencias frente al pensamiento de Carnero Hoke, planteó que en Perú hubo un modo de producción particular, un modo de producción inka, inconfundible con otros esquemas y no uniformizable con otros modos de producción formulados por el marxismo en boga.

La dialéctica marxista fue fundamental para la formulación indianista de Roel Pineda (1981: 134). Su explicación de las *mitades* en las sociedades prehispánicas es desarrollada de acuerdo al marxismo: “de estas tendencias surgieron luchas entre ayllus, pero también se dieron uniones de los unos con los otros; de los de arriba con los de abajo: *así se concretó la dialéctica operativa de nuestros antepasados, basada en el concepto de que, en las sociedades armónicas, socialistas y comunistas, el progreso se funda en la integración de los contrarios que se complementan, en la integración de la parte hanan [arriba] con la parte urin [abajo]*” (cursivas en el original).

Así, aun con diferencias, estos intelectuales peruanos plantearon preguntas singulares a la historia con el intento de rescatar una tradición y recalcar una continuidad. En este sentido, los preceptos de civilización paralela o, mejor dicho, de competición civilizatoria son evidentes. Se trata de demostrar que la civilización prehispánica instituida por los inkas no tiene nada que envidiar a ninguna otra del mundo. Entonces, como tantos otros pensadores peruanos, los intelectuales indianistas también hablaron desde la historia. En este sentido, si pudiéramos buscar algunos pilares básicos del indianismo, el peruano es indudablemen-

te uno de los principales, pues en lo que respecta al conocimiento y la reflexión histórica sigue siendo un punto de partida importante.

En el lado boliviano, mientras Ernesto “Che” Guevara intentaba instalar un “foco guerrillero” en las partes bajas del territorio de Bolivia, algunos intelectuales como Fausto Reinaga estaban produciendo discursos bastante radicales en función de la organización de un movimiento que en el futuro habría de implantarse principalmente entre los aymara. Reinaga, más político que filósofo, produjo varios libros que hoy parecen estar desempolvando algunos indianistas de Bolivia²². De la prolífica producción de Reinaga, daremos una mirada a su *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970), cuyo prefacio y últimas partes ofrecen las propuestas centrales de una ideología indianista bastante preclara.

Para el indio el PIB [Partido Indio de Bolivia] es religión y filosofía. Fe y conciencia. Fe en su destino y conciencia de su Revolución. El indio que llega al PIB se vuelve místico; un creyente y un ideólogo dogmático. De ahí que el PIB tiene una esperanza ciega en la Revolución India (Reinaga, 1970: 12).

Una lectura atenta de los textos de Reinaga nos indica también un claro diálogo con el discurso marxista²³. Reinaga afirma enfáticamente que “el indianismo es el instrumento ideológico y político de la Revolución del Tercer Mundo. ¡El indianismo es espíritu y puño ejecutor de la Revolución India!” (Reinaga, 1970: 16). Como podemos ver, este discurso se apoya en una retórica vanguardista, pues compite con otros discursos vigentes en esa época, y especialmente con el maoísmo que había conquistado con bastante rapidez a sectores amplios de la población. Frases como “el indio, el demiurgo de la era socialista ya no permanecerá mudo. Hablará. Porque tiene intereses y derechos históricos propios” (Reinaga, 1970: 15) nos recuerdan a varios textos de divulgación marxista.

No obstante, para construir un discurso particular, Reinaga intentará distanciarse de la retórica marxista enunciando la cuestión étnica, formulada en términos de raza. Para Reinaga, la liberación nacional no tiene sentido si es dirigida por los mestizos y los blancos. El duro epíteto que expresa contra ellos es “cholaje blanco-mestizo”, para referirse a los sectores de poder y las clases medias de Bolivia. También Occidente es motejado como la “fiera rubia”.

22 En una entrevista reciente, Felipe Quispe, presidente de la CSUTCB de Bolivia, manifestaba: “nosotros tenemos un gran pensador, Fausto Reinaga, que nos dio bastante como teoría”. Ver <<http://www.cuestiones.ws/abr01-bolivia-entrev.htm>>, 17 de julio de 2001.

23 Su hijo, Ramiro Reinaga, propuso una tesis indianista-marxista, como puede verse en su libro *Ideología y raza en América Latina* (1972), algunas de cuyas partes están también en la compilación *Utopía y Revolución* de Bonfil (Reinaga, 1981).

Advertimos además que Reinaga construye su discurso dentro de los esquemas de la tradición de polémica revolucionaria porque intenta apoyarse en una *ciencia revolucionaria*, que en este caso consiste en análisis de la realidad social, aunque esta vez partiendo desde intereses de grupo étnico y no de una clase:

la clase obrera de Bolivia no es la clase obrera de Francia o Norteamérica; ni siquiera de la Argentina, Uruguay o Brasil. Bolivia industrialmente no produce nada. Bolivia sólo produce “materias primas” destinadas para las Metrópolis blancas de allende los mares. Y “la materia prima no genera, no crea proletariado”. En Bolivia los trabajadores de las minas y de las fábricas son una rama orgánica y psíquica, carne viva y “soplo vital” de la raza india. En Bolivia la “clase obrera” presencial y esencialmente es la vanguardia india de la liberación de la Nación india (Reinaga, 1970: 19).

Es decir, a un discurso de vanguardia obrerista, Reinaga estaba oponiendo uno indianista, debido a las condiciones naturales de su país, donde la presencia indígena era decisiva.

Sin duda, esta es una larga discusión que podemos retrotraer hasta los escritos de Luis E. Valcárcel –como veremos más adelante– cuando decía que los indios necesitaban de su Lenin, pero refiriéndose precisamente a que debería ser un Lenin indio, con ideas propias; igualmente Mariátegui –con su clásico estilo elegante– discutía la necesidad de incorporar el componente indígena en las revoluciones de nuestros países. Entonces, el discurso de Reinaga se asemeja a aquellas ideas, pero, al igual que Valcárcel, dirá que la liberación de los indígenas será, de una manera activa y decisiva, obra de ellos mismos, y no secundando “la gran revolución proletaria”.

No obstante, también debemos tener en claro que la revolución indianista es un combate contra el “cholaje cipayo blanco-mestizo y al imperialismo de las ‘feras rubias’ de EE.UU. y Europa” (Reinaga, 1970: 19). Es decir, Reinaga consideraba de alguna manera el paradigma de la *clase*, pues clase y raza se imbricaban mutuamente y, en cierto sentido, la dominación era de raza y clase. Así, Reinaga considera que el indianismo es una “tercera fuerza en el escenario político” de la Bolivia de los años setenta.

Entonces, la propuesta indianista sobre el cambio social, según Reinaga, debería ser la siguiente:

a) Nuestra Revolución no es una “revolución comunista” pro-soviética, pro-china o pro-cubana; no. Nuestra Revolución no tiene ningún “pro”. b) Los indios no somos “campesinos” de la calaña del Gral. Barrientos Cantinflas y sus ladillas [pacto campesino]. No somos “campesinos” que integran la sociedad del cholaje blanco-mestizo.

No. Eso no somos. c) Nosotros somos indios; hijos de Pachacutaj, Tupaj Amaru, Tomas Katari, Tupaj Katari, Pablo Atusparia, Zarate Willka. Somos de tal trigo tal pan. Y nuestra Revolución es nuestra Revolución: una Revolución India! [...] La Revolución India, en el plano mundial, es la Revolución del Tercer Mundo [...] El Tercer Mundo es el África negra y amarilla Asia esclavas; y en América es el indio, el hombre salido del Anáhuac y Tiwanaku; el hijo de Moctezuma y de Manco Kapaj [...] La Revolución Francesa (1789) y la Revolución Rusa (1917) no han liberado al hombre. La 3^{ra} Revolución, la Revolución India es quien tiene que liberarlo. La Revolución del Tercer Mundo es la última. Es ahora cuando: *o triunfa o desaparece el hombre* (Reinaga, 1970: 77, cursivas en el original).

Reinaga, en un intento de competir con la filosofía occidental, propone también un renglón ontogenético para el discurso indianista, al que presenta como un pensamiento del Nuevo Mundo (subtítulo de su libro *América India y Occidente*), y que explica de la siguiente manera:

La sociedad de Preamérica, después de milenios de evolución, llega a la era maya, azteca, inca, donde el prójimo no es prójimo, sino la persona misma del sujeto. Entre los hombres, no sólo hay fraternidad, sino identidad. La sociedad está toda íntegra en la unidad humana; y la unidad humana es la sociedad total. El hombre frente a otro hombre es como si tuviera ante un espejo su propia imagen. El prójimo del hombre es el hombre mismo. El “ama a tu prójimo como a ti mismo” de Cristo y el “conócete a ti mismo” de Sócrates, se contraen en el “ámate a ti mismo” de Pachacutaj. Preamérica es una sociedad donde no hay “ni lo tuyo ni lo mío”. El hombre, síntesis cósmica, chispa de sol, no concibe el nacimiento ni la muerte. Vida y muerte son dos formas naturales del pulso infinito del cosmos (Reinaga, 1981b: 80).

Así, Reinaga se caracterizó por una verbosidad muy encendida que ahora parece repetirse en las palabras del actual secretario de la Confederación Sindical Unitaria de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB), Felipe Quispe Huanca. Es un habla que no teme porque se siente con el derecho a reclamar frente a la opresión racista de más de 400 años; por tanto se atreve a desafiar:

Yo tengo el derecho de decir la verdad en forma directa, cruda; de frente, cara a cara; ¿qué, esto es una procacidad? ¿Que es procaz mi estilo? No escribo para los oídos hipócritas del cholaje. Yo escribo para los indios. Y los Indios necesitan una verdad de fuego (Reinaga, 1981a: 61).

Precisamente, Guillermo Bonfil, al editar su *Utopía y Revolución*, presentó en primer lugar los textos de Reinaga, Carnero Hoke y Virgilio

Roel como textos fundadores y teóricos (“Los ideólogos”), para enseguida recoger los documentos de varios otros líderes indígenas. Entonces, los indianistas peruanos y bolivianos pueden ser considerados básicamente como los marcos teóricos, doctrinarios (incluso filosóficos) del pensamiento indio de Latinoamérica contemporánea.

Ahora veamos hasta dónde puede ser posible una distinción del indigenismo con respecto al pasado o, en su defecto, un acercamiento. Se trata pues de rastrear las raíces de algunos enunciados que pueden estar presentes hoy.

LAS RAÍCES: ¿UN INDIGENISMO INDIANISTA?

Con la fórmula “indigenismo hasta 1960 e indianismo desde 1970” parecen existir dos aguas divisorias irreconciliables, una división formal como entre el agua y el aceite; y con este esquema tal vez estemos cometiendo injusticias, no sólo políticas sino también analíticas, y clasificaciones erróneas. Por otro lado, quizás sea adecuado observar las incrustaciones y las mutuas cimentaciones que pueden tener ambas ideologías. En este sentido, a partir de algunos autores hartamente conocidos en Perú –pero tal vez desconocidos en otros países–, trataremos de observar algunos elementos que el “indigenismo” (peruano principalmente) ha permeado en el discurso indianista. Efectivamente, las ideas dependen de quienes las enuncien; sin embargo, también es adecuado ver en dónde se encuentran y por dónde se desvían.

LUIS E. VALCÁRCEL, INDIANISTA

Luis E. Valcárcel fue uno de los indigenistas más importantes de Perú. En sus inicios, como estudiante y profesor en la Universidad San Antonio Abad del Cuzco, fue un activo militante de la causa indígena y la Reforma Universitaria. El período que permaneció en Cusco podemos ubicarlo como parte de su actividad indigenista; podríamos decir que fue su período como indigenista independiente o miembro de la sociedad civil, según lo que hemos desarrollado en la primera parte de este texto. En los años siguientes, sobre todo cuando se traslada a Lima y su actividad se inscribe en las políticas gubernamentales, se observa una especie de distanciamiento de sus ideas y prácticas iniciales –particularmente de su radicalismo de juventud– y una integración a un indigenismo estatal o de gobierno²⁴. Dejemos por el momento la temática de la historia del indigenismo de Valcárcel, y acerquémonos a algunas de sus afirmaciones

24 Estos cambios en Valcárcel se pueden observar comparando su *Tempestad en los Andes* (1970) y el Prólogo al libro de Uriel García, *El Nuevo Indio* (García, 1973); a este respecto, ver también los comentarios de Manuel Marzal (1989: 463-476) y Carlos Iván Degregori (1978: 235).

de su período inicial que nos ayuden a comprender algunos enunciados que habrían de ser rescatados por el discurso indianista.

El libro *Tempestad en los Andes* de 1927 de Valcárcel (1970) es quizá uno de los documentos más radicales que se hayan escrito sobre la cuestión de la dignidad y reivindicación indígena hasta 1930 –exceptuando, claro, otros textos cortos escritos en la revista *Kuntur* por otros indigenistas de Cusco y Puno en Perú (Francke, 1978: 151-154). No conozco otros documentos que muestren un discurso de elogio tan ditirámico sobre la *raza indígena* hasta ese entonces (1927), y *Tempestad en los Andes* es un libro *formalmente* escrito por un “blanco”.

Efectivamente, Valcárcel sostuvo la tesis de que la degeneración de la raza indígena americana se debe a la mezcla de europeos con indios después de la conquista, como puede advertirse en su frase: “la raza del Cid y de don Pelayo mezcla su sangre a la sangre americana. Se han mezclado las culturas. Nace del vientre de América un nuevo ser híbrido, no hereda las virtudes ancestrales, sino deformidades” (Marzal, 1989: 466). Este rechazo al mestizaje fue muy contundente en varios otros pasajes:

El señor del poblacho mestizo es el leguleyo, el “kelkere”. El indio toca a sus puertas. El gamonal lo sienta a su mesa. El juez le estrecha la mano. Le sonríen el subprefecto y el cura [...] La atmósfera de los poblachos mestizos es idéntica: alcohol, parasitismo, mala fe, ocio, brutalidad primitiva [...] Todos los poblachos mestizos presentan el mismo paisaje: miseria, ruina; las casas no se derrumban de golpe, sino como atacadas por la lepra, se desconchan, se deshacen lentamente, son el símbolo más fiel de esta vida enferma, miserable, de las agrupaciones de híbrido mestizaje (Francke, 1978: 162-163).

Con Valcárcel alcanzamos pues una de las críticas más radicales de la hibridación. Sus textos reproducen ese momento en que existía un espíritu de reivindicación indígena muy fuerte, por lo menos discursivamente, como hemos visto en algunas expresiones señaladas en la primera parte. Se trata de un momento en el que varios intelectuales, provincianos principalmente, evidenciaron su deseo de manifestar sus reflexiones respecto a la cuestión indígena. Como hemos señalado, en la primera mitad del siglo XX se respiraba un ambiente de reivindicación de los indios; los intelectuales dedicaban su verbo a reflexionar sobre la situación del indio. Así, la apuesta del joven Valcárcel por la raza indígena es inconfundible, anunciando ciertos cambios que debían realizarse:

La cultura bajará otra vez de los andes [...] De las altas mesetas descendió la tribu primigenia a poblar las planicies y valles [...] No mueren las razas, podrán morir las culturas, su exteriorización dentro del tiempo y el espacio [...] No ha de ser la Resurrección del Incario

con todas sus exteriores pompas. No coronaremos al Señor de los Señores en el templo del sol. No vestiremos el unku [manto] ni cubriráse la trasquilada cabeza con el llauto [cubrecajeza], ni calzaráse los desnudos pies con la usuta [calzado] Habremos olvidado para siempre los kipus: no intentaremos reanimar las instituciones desaparecidas definitivamente. Habrá que renunciar a muchas cosas del tiempo ido, que añoramos como románticos poetas. Mas cuánta belleza, cuánta verdad, cuánto bien, emanan de la vieja cultura, del milenarismo espíritu andino: todo fue desvalorizado por la presunción de superioridad de los civilizadores europeos. La raza, en el nuevo ciclo que se adivina, reaparecerá esplendorosamente [...] es el avatar que marca la reaparición de los pueblos andinos en el escenario de las culturas (Valcárcel, 1970: 23-24).

Si de pronto borrásemos la fecha y el autor de este texto o, mejor, encontrásemos este mensaje en una botella en el litoral de Ecuador, o quizá en el mismo Lago Titicaca, tal vez sería indiferente quién pueda haberlo escrito: si un indigenista, un indianista o un neo-indigenista, pues la reivindicación de condición indígena americana, especialmente de la cultura inka, en términos indianistas es evidente. No obstante, retrocedamos un poco más y veamos a otro “indigenista” del cual difícilmente sospecharíamos que pueda tener elementos comunes con el discurso indianista. Se trata de un personaje que se expresó a fines del siglo XIX y comienzos del XX.

GONZÁLEZ PRADA: ¿INDIANISTA?

Los estudiosos del indigenismo peruano han repetido hasta el cansancio las impetuosas expresiones de Manuel González Prada con respecto a la situación de los indígenas. Los textos que intentan explicar a los indígenas peruanos siempre inician su exposición con las frases de este poeta, anarquista y crítico de la identidad peruana. Con respecto al tema que nos atañe, creo que es adecuado dar –de nuevo– una mirada a estas expresiones tan conocidas. Primero, veamos uno de sus sacudones más decisivos, que, entre otras cosas, enfrentó a los peruanos con su problema étnico irresuelto; y González Prada hizo esta exposición luego de la Guerra del Pacífico:

Hablo, señores, de la libertad para todos, y principalmente para los más desvalidos. No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera (González Prada, 1985a: 45-46).

Era 1888 cuando pronunció este anatema²⁵ que, según varios analistas, impulsó al indigenismo peruano, pues muy pocos se habían atrevido a expresarse tan abiertamente. Sin embargo, creo que también deberíamos prestar mayor atención a otras expresiones tanto o más importantes, de acuerdo con las circunstancias o intereses, y me refiero a estas otras afirmaciones:

Trescientos años ha que el indio rastrea en las capas inferiores de la civilización, siendo un híbrido con los vicios del bárbaro y sin las virtudes del europeo: enseñadle siquiera a leer y escribir, y veréis si en un cuarto de siglo se levanta o no a la dignidad de hombre. A vosotros, maestros de escuela, toca galvanizar una raza que se adormece bajo la tiranía embrutecedora del indio (González Prada, 1985: 46).

No necesitamos seguir desmenuzando las ideas negativas que González Prada –como otros tantos escritores de las clases dominantes y criollas del Perú– tenía frente los indios; efectivamente, consideraban al indio lleno de vicios, y además inferior frente a al europeo (sea cual fuere la razón para tal situación); sería inútil seguir insistiendo en criticar el racismo y la mirada negativa de aquella época. No obstante, reparemos en su expresión: *enseñadle a leer y escribir, y veréis si en un cuarto de siglo se levanta o no a la dignidad de hombre*. Nos parece que con estas frases, González Prada estaba abriendo un espacio para la reivindicación de la población indígena; estaba retirándose –como buen anarquista– del espacio de poder (por tanto, de su clase) para “ofrecer” una oportunidad a los indígenas de mostrar que son los dueños de los destinos de una nación; una nación que había sido construida por los criollos independentistas, pero que ellos mismos habían traicionado en una guerra; entonces serían los indios quienes, como dueños, tendrían tal oportunidad de reconstruir esta nación. Y esto se evidenciará mejor unos años después, cuando en 1904 afirma más claramente esta idea:

Al indio no se le predique humildad y resignación sino orgullo y rebeldía [...] En resumen, el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche (González Prada, 1985b: 343)²⁶.

Es bastante claro que González Prada les estaba planteando a los indios pelear por su libertad. Él había pronosticado que con una buena alfabetización, en un cuarto de siglo, podrían levantarse. Y, efectivamente, en los

25 Estas frases corresponden al famoso “Discurso de Politeama”, rememorando la tragedia de la guerra Perú-Chile, donde González Prada (1985a) criticó a las elites políticas; escribió este texto para que lo leyera un niño en el desaparecido teatro Politeama en Lima.

26 Estas afirmaciones están en un artículo suelto que titula “Nuestros Indios”.

años veinte y treinta, en Perú hubo un resurgimiento del movimiento indígena –lamentablemente aplastado por el retorno de la oligarquía– que finalmente no logró conquistar el espacio deseado por González Prada.

En este sentido, la pregunta al indianismo contemporáneo sería si este espacio de libertad expresado por un indigenista aristócrata y anarquista, como González Prada, podría permitirle entrar al gran panteón de los indianistas, o por lo menos a los de los proto-indianistas, y evitar ser catalogado como un indigenista paternalista. En verdad, González Prada tuvo muy poco de paternalista; al contrario, se le debería acusar de antipaternalista si consideramos sus expresiones sobre el orgullo y la rebeldía. Por lo tanto, al buscar sus raíces, el indianismo debería reconstruir su discurso con mucha más apertura, buscando efectivamente distanciarse o refigurar estos discursos que están posiblemente preanunciando uno más acabado.

Entonces surge la pregunta: ¿estos mismos enunciados no podrían estar circulando nuevamente en los textos de Bonfil Batalla, en los de Darcy Ribeiro o en los del subcomandante Marcos?

Exactamente, las aguas divisorias entre indigenismo e indianismo son frágiles, pues una lectura conjunta de los textos indigenistas e indianistas evidencia una relación estrecha entre ellos. En vez de fronteras fijas, existen incrustaciones mutuas que penetran ambos territorios. Sin embargo, tratándose de un proceso histórico, donde el indigenismo antecede al indianismo (de los indios contemporáneos), creo adecuado señalar que es el indigenismo el que se incrusta en el indianismo.

No obstante, no se debe concluir con esto que todos los indigenistas, en bloque, preludiaron el indianismo. En realidad, se trata básicamente de determinados pensadores que tuvieron cierta sensibilidad y circunstancias que les permitieron enunciar un discurso que puede ser recogido por el indianismo. En este sentido, algunos escritos (principalmente los iniciales) de Luis E. Valcárcel, así como los discursos relacionados con el mundo indígena de Manuel González Prada, representan un proto-indianismo *sui generis* que nos debe ayudar a reflexionar sobre temática. En cierta manera, debemos volver a mirar a aquellos personajes que Henri Favre (1998: 59-63) define como teluristas, pensadores como Luis E. Valcárcel; escritores como Alfonso Reyes, de México; Franz Tamayo y Jaime Mendoza, de Bolivia; Ricardo Rojas, de Argentina²⁷.

Además es interesante resaltar que posiblemente González Prada pudo elaborar aquel discurso gracias a su condición de pensador anar-

27 Favre dice: “la idea central del telurismo, según la cual las formaciones nacionales son el producto de su entorno físico, coincide con la noción spengleriana de ‘alma del paisaje’, de la que probablemente se deriva” (1998: 62).

quista y libertario. La burguesía y las clases dominantes peruanas en realidad habían decepcionado a este pensador. Pues, de acuerdo con las condiciones de aquella época, Perú había sufrido un fracaso con la Guerra del Pacífico. La burguesía, encargada de construir y defender una nación, había traicionado los principios sagrados de la comunidad imaginada. En ese momento, González Prada se atreve a volver la vista y entrever en medio de la niebla a la agrupación que había permanecido durante 300 o 400 años en silencio: los indios. Y deberían ser estos indios los que, según él, realmente tendrían que representar a este ente abstracto denominado *nación* que la modernidad reclama como un símbolo eminente.

En cambio, en Valcárcel la motivación es algo distinta. Cusco, la capital del antiguo imperio, había marcado su niñez y juventud. Y esta situación había influido significativamente en su pensamiento, de manera que las exigencias de la nación en Perú obligaban, según él, a considerar a los indios como la agrupación humana *ad hoc* para esta nación, y mejor aún si esto estaba evidenciado por los grandiosos monumentos cusqueños. En este sentido, no sólo es Luis Valcárcel el abanderado del discurso indigenista, sino toda una generación que se agrupó en círculos de estudios, revistas y movimientos que aparecieron durante las tres primeras décadas del siglo XX. Si se trata de auscultar las raíces del indianismo, deberemos remitirnos a Gamaliel Churata (Arturo Peralta) y Ezequiel Urviola, intelectuales provincianos cuyos discursos y acciones en defensa de la identidad indígena desde una política activa, así como desde la literatura, fueron impulsados con bastante convicción. Churata y Urviola, como provincianos, fueron concededores de la cultura nativa y miembros del famoso grupo Orkopata de Puno.

Entonces, cuando nos proponemos conocer sus acciones, no se trata sólo de exagerar sus defectos racistas, su paternalismo, su episteme integracionista, su positivismo –aspectos que pueden tambalearse como anacrónicos si miramos desde nuestros “tiempos posmodernos”–, sino también de recuperar las ideas que pueden haberse filtrado en el movimiento indígena contemporáneo.

Así, no se trata simplemente de distancias entre indianismo e indigenismo a finales del siglo XX, como sugiere el profesor José Fernández (1997)²⁸, sino de intentar buscar también los orígenes del indianismo

28 Analizando la política indigenista del Instituto Indigenista Interamericano, este estudio afirma: “la convergencia que en los últimos años se ha venido dando entre los planteamientos indigenistas y el indianismo en cuestiones fundamentales y que parecía augurar un brillante futuro para los pueblos indios de América se ha visto perturbada por la irrupción en el escenario latinoamericano del fundamentalismo neoliberal dispuesto a ‘modernizar’ a los indios a toda costa, empezando por poner sus tierras en el mercado y abrirlas a la libre iniciativa de las empresas y los capitales privados” (Fernández, 1997: 25).

en estas reflexiones singulares. Y tal vez deberíamos seguir buscando también entre los sacerdotes proteccionistas de la colonia (los padres Montesinos y Las Casas, y algunos personajes del siglo XVI como Cabeza de Vaca, tema que gustan reivindicar algunos estudiosos españoles –ver Alcina Franch, 1990b), que tuvieron actitudes y discursos que posiblemente coincidan con los que hemos revisado hasta aquí. Esta es otra tarea que felizmente ha sido explorada por historiadores. Ahora volvamos a nuestros tiempos para encontrarnos con los estudiosos más eminentes de los indios: los antropólogos.

LOS ANTROPÓLOGOS INDIANISTAS: EL GRUPO DE BARBADOS

Otros discursos formadores del indianismo pueden ubicarse en la década del sesenta, esta vez elaborados por antropólogos radicales que empezaron a denunciar²⁹ con más frecuencia las políticas indigenistas del Estado, imponiendo uno de los *leit motivs* más reproducidos por el discurso indianista: el etnocidio y el genocidio. Este movimiento académico y político también se puede comprender como la autocrítica y crítica más severa que la antropología haya tenido en su historia. Como pocas veces, en esta época se descubrieron tantas barbaridades de la antropología que incluso un escritor y antropólogo muy conocido en América Latina se hizo eco de tales denuncias y popularizó esta afirmación: “los remordimientos de Occidente se llaman *Antropología*, una ciencia que nació al mismo tiempo que el imperialismo europeo y que lo ha sobrevivido” (Paz, 1983: 15).

Algunos autores que han estudiado la historia del indigenismo señalaron que si en México se impulsó el indigenismo interamericano, en ese país también surgieron las críticas más duras a este indigenismo. Se considera que estas nacieron con la publicación de *De eso que llaman antropología mexicana*, libro compilado por Arturo Warman (1970), que recoge varias críticas de antropólogos jóvenes a la política indigenista mexicana. Es la generación pos-Tlatelolco (en referencia a la masacre estudiantil de 1968 en México) la que impulsó la politización y profesionalización de los líderes indígenas. El indigenista Gonzalo Aguirre Beltrán, por ejemplo, describe esta situación en tono defensivo:

De pronto, esta imagen dulce, magnánima, cambia. En el curso de una década, a lo sumo, la antropología se vuelve maldita y los antro-

29 Se considera que en el XXXIX Congreso de Americanistas realizado en Lima en 1970 organizó al grupo de antropólogos que luego, en 1971, se reunieron en la Isla de Barbados y escribieron el famoso manifiesto de Barbados I, institucionalizando las palabras malditas etnocidio y genocidio, palabras que van a ser reproducidas miles de veces en todo el material de los indianistas (ver Aguirre Beltrán, 1993).

pólogos e indigenistas pasan a convertirse en burgueses despreciables, sospechosos de servir a los intereses del imperialismo (1993: 363)³⁰.

Estos antropólogos mexicanos, junto con otros latinoamericanos, serán los que formarán en los años siguientes el Grupo de Barbados. Ellos elaboraron los discursos indianistas más importantes, aquellos que tendrán su expresión en comunicados o manifiestos. Hubo hasta tres reuniones del Grupo de Barbados, donde participaron antropólogos, líderes indígenas y misioneros. El nombre del grupo se debe a que las dos primeras reuniones se realizaron en la Isla de Barbados (1971 y 1977), y la tercera se realizó en Río de Janeiro (1993). Estos documentos expresan los análisis y recomendaciones que sus autores hicieron para los gobiernos y demás sectores sociales de los países latinoamericanos sobre la situación de marginación y peligro de extinción de los grupos indígenas ubicados en dichos países.

Una rápida revisión de estos comunicados nos indica que, además de las denuncias consabidas, los dos primeros demandan la auto-organización de los grupos indígenas; recomiendan, entre otras cuestiones, que los indígenas no sigan dependiendo de la tutela de los misioneros, antropólogos ni indigenistas, lo cual les permitiría su liberación. Por ejemplo, en el comunicado de Barbados II, en 1977, se dice:

Para alcanzar el objetivo anterior se plantean las siguientes estrategias:

- a es necesaria una organización política propia y auténtica que se dé a propósito del movimiento de liberación;
- b es necesaria una ideología consistente y clara que pueda ser del dominio de toda la población;
- c es necesario un método de trabajo que pueda utilizarse para movilizar a la mayor parte de la población;
- d es necesario un elemento aglutinador que persista desde el inicio hasta el final del movimiento de liberación.

30 El mismo Aguirre Beltrán, como testigo de esta época, se refiere al entorno político de la antropología en ese entonces: “en diciembre de 1968 Sol Tax publica en *Current Anthropology* un simposio que con el título de *La responsabilidad social de los científicos sociales* recoge las inconformidades de los antropólogos anglos; en julio de 1969 *América Indígena* traduce la polémica en lengua castellana. El artículo de Catalina Gough, ‘Antropología e Imperialismo’, desata la tempestad que agita irreverente la subversión en el seno hasta entonces respetable de la comunidad académica. Ese año, Roberto Jaulin funda en Francia las unidades de enseñanza sobre etnocidio y etnología neocolonial; en 1970 publica *La paz blanca*; en 1972 *El libro blanco del etnocidio en América*; en 1973 *Gente de sí, gente del otro* y en 1974 *La descivilización: política y práctica del etnocidio*; casi todos vertidos al castellano. En el año 1972 Gerardo Leclerc publica *Antropología y Colonialismo*; en 1974 Victor Lanternari, *Antropología e imperialismo*. Otros autores acumulan una abundantísima bibliografía en que se demuestra hasta la saciedad, reiterando argumentos que son novedosos en 1968, la estrecha relación del proceso neocolonial con la antropología europea –inglesa y francesa particularmente– y la norteamericana al servicio del Pentágono” (1993: 365-366).

- e es necesario conservar y reforzar las formas de comunicación interna, los idiomas propios, y crear a la vez un medio de información entre los pueblos de diferentes idiomas, así como mantener los esquemas culturales básicos especialmente relacionados con la educación del propio grupo (Declaración de Barbados II, 1977: 415).

Estas propuestas sin duda tienen mucho que ver con la constitución de lo que hoy conocemos como movimiento indígena en América Latina. Si observamos el trajinar de los indígenas ecuatorianos, guatemaltecos, bolivianos, chilenos y mexicanos, claramente podemos apreciar que las huellas de los comunicados de Barbados están latentes. Se trata pues de un programa que ninguno de los grupos indígenas –hoy organizados– puede rechazar como extraño y alejado de sus intereses; por el contrario, con un espíritu semejante al de González Prada y tal vez al del mismo Luis Valcárcel, estas recomendaciones cumplen cabalmente con la política indígena actual.

En Brasil esta situación es más evidente, porque el apoyo de los antropólogos fue decisivo en las gestas del indianismo. Por ejemplo, la Asociación Brasileña de Antropología (ABA), así como los misioneros organizados en el Consejo Indígena Misionero (CIMI), fueron importantes para el surgimiento de lo que hoy se llama movimiento pan-indígena brasileño (Cardoso de Oliveira, 1988; Ortolan Matos, 1997)³¹.

Entonces, la relación de los antropólogos con los líderes indígenas ha sido una especie de amor y odio permanente que se ha expresado de varias formas. Así, la década del setenta, gracias también al impulso de los antropólogos, se caracteriza por la concretización del sujeto hablante: el indio, que se expresa con su propia ideología. No obstante, a pesar de dejar la política en manos de los líderes indígenas, los discursos de denuncia continuaron todavía en manos de antropólogos, pues se percibe claramente que tenían un papel activo, y esto se expresa en las actividades del colectivo que elabora Barbados I (1971) y Barbados II (1977) –que fueron más difundidos, continuando con las denuncias de etnocidios y genocidios en América Latina.

Durante la década del ochenta observamos, en cambio, cada vez más, un intento de autonomización del movimiento indianista³², y po-

31 Alcida Ramos señala al respecto que “la frecuente actitud de convertir la cultura y etnicidad en capital político sin duda fue influenciada por el énfasis dado por agentes externos al Indigenismo, por ejemplo antropólogos que pusieron al orden del día la diversidad cultural. No obstante, los Indios han amoldado esos conceptos a sus propios propósitos, sorprendiendo, y a veces perturbando, a los amigos de los Indios” (Ramos, 1998: 176-177, original en inglés).

32 Uno de los hechos importantes que habría que mencionar como hito en esta década es la fundación de la CONAIE en Ecuador, el fraccionamiento del Movimiento Tupak Katari en Bolivia, y la fundación de una ONG en Perú, CISA, con su órgano Pueblo Indio.

cos antropólogos acompañan el movimiento. Los dirigentes indianistas se fortalecen y se atreven a marchar al margen de los antropólogos; aparecen las primeras críticas de los líderes indígenas a los antropólogos en general, sin especificación alguna. Los antropólogos se repliegan y hablan desde sus lugares de siempre y no más a nombre de los indios. Y es en esta década también cuando la idea de un indianismo alcanza a influir y buscar un sitio en las Naciones Unidas y sus organismos constituyentes.

Los comunicados de Barbados I y II sin duda fueron una colaboración entre antropólogos, misioneros e indígenas (en particular, Barbados II tuvo más presencia de líderes indígenas). En cambio, en Barbados III sólo aparecen firmando antropólogos, y entonces se abre un capítulo que antes no existía, una crítica a los líderes indígenas:

No podemos dejar de mencionar, no obstante, que algunos líderes han desvirtuado el mandato de representación que recibieron de sus pueblos y comunidades para emprender una carrera de acumulación personal de poder. Al asumir el modelo criollo de clientelismo y, no pocas veces, de corrupción, esos líderes no sólo se desprestigian a sí mismos, sino que además ponen en riesgo la continuidad y potenciación de los proyectos políticos emprendidos por las organizaciones indígenas.

Creemos que las organizaciones indígenas deberían reflexionar sobre estos problemas y rectificar las conductas individualistas y competitivas de los líderes que se hayan apartado del espíritu solidario en que fundaron su constitución" (decalaración de Barbados III, 1993).

Si Barbados I (1971) fue el descubrimiento colectivo del etnocidio, Barbados II (1977) es el programa de acción del indianismo. Barbados III (1993), en cambio, es la "cordura" y rectificación de los excesos que había generado esta génesis del indianismo. A la reunión que elaboró el primer documento fueron sólo antropólogos (invitados por la iglesia católica); en el segundo hubo líderes indígenas presentes; en el tercero, nuevamente, sólo asistieron y firmaron antropólogos.

En los últimos años, los intelectuales indianistas parecen haber percibido que algunos antropólogos tuvieron buenas intenciones, que después de todo sus denuncias eran tan efectivas como las grandes movilizaciones y levantamientos; y entonces hoy vemos aparecer en este nuevo milenio elogios o reconocimientos a estos posibles aliados que habían sido criticados duramente hace tan sólo unos pocos años atrás. El movimiento aymara, que ha retomado sus ímpetus, por ejemplo, se expresa de la siguiente manera:

Luego de la gran traición del MNR de 1952, hemos vivido bajo la sombra integracionista del Convenio 107/1957 de la OIT y cristianamente resignados a desaparecer "por amor a la patria de los bolivianos", cuan-

do en la Isla de Barbados (enero 1971) un selecto grupo de científicos sociales indigenistas, dio a conocer para todo el mundo la famosa DECLARACIÓN DE BARBADOS, un documento que acusa al ESTADO anglo-latinoamericano, a las MISIONES CRISTIANAS católico-protestantes y a la ANTROPOLOGÍA, como los causantes intelectuales y materiales de la muerte y desaparición paulatina de los Pueblos Indios en América. Este documento no fue conocido por los pueblos indígenas durante muchos años, así por ejemplo en mayo de 1971, se lanzó la TESIS INDIA de Fausto Reinaga, sin haber conocido la mencionada Declaración; de igual manera en julio de 1973, los aymara-qhichwas rubricamos el MANIFESTO DE TIWANAKU sin tener idea del respaldo que teníamos con la DECLARACIÓN DE BARBADOS (Acta Reconstrucción de la Nación Aymara-Qhuchwa. Manifiesto de Jach'ak'achi, 2001: 14; mayúsculas en el original).

¿Renace una nueva alianza entre antropólogos e indios? Como puede observarse en esta cita, como es obvio, la antropología como institución no necesariamente es admitida en el reino del indianismo, sólo son aceptados los antropólogos que adhirieron al Grupo de Barbados. Entonces, percibimos que los intelectuales indígenas están realizando una revisión crítica de esta relación entre la antropología y los movimientos indios. Consecuentemente, van descubriendo que la política indianista no es una creación exclusiva de los indígenas, sino que está anclada también en discursos de pensadores que no son estrictamente indios. En este sentido, la antropología, tanto como la historia, han contribuido efectivamente a la elaboración de este discurso, y esto lo están entendiendo muy bien algunos de los líderes indígenas.

EL TEJIDO DE LA IDEOLOGÍA INDIANISTA

Si pudiésemos resumir los componentes del discurso indianista hasta aquí esbozados, deberíamos considerar que los cuatro componentes de la ideología indianista arriba descriptos fueron forjándose básicamente en el siglo XX. Ahora, para una mejor comprensión, sería conveniente reordenar su presentación según la importancia o prioridad que nos ayude a percibir la estructura de esta ideología que pretende instituirse como discurso alternativo. Así, en primer lugar, podríamos ubicar a la corriente que denominamos “teóricos de la indianidad”. Las reflexiones de pensadores como Guillermo Carnero Hoke, Fausto Reinaga y Virgilio Roel representarían el corazón de tal discurso; es decir, se puede considerar que los escritos de estos autores fueron los que sintetizaron las ideas centrales de la indianidad. En segundo lugar, ubicaríamos las reflexiones de los antropólogos, particularmente los firmantes de las tres Declaraciones de Barbados; ellos representan tanto el conocimiento etnográfico-académico como también la alianza estratégica entre los

indios y los no-indios para permitir sacar fuera de la esfera local las reivindicaciones de los indígenas; este grupo se caracterizó por combinar la academia con la politicidad, es decir, su labor consistió en formalizar académicamente un conocimiento sobre los indígenas, así como también formular una defensa de los varios aspectos de la problemática indígena en términos de su sobrevivencia y sus reivindicaciones. En tercer lugar, estaría la presencia de los indigenistas radicales (Valcárcel y González Prada), que podrían representar el grito inicial, la toma de conciencia sobre la necesidad de reivindicar a los grupos indígenas; su discurso se caracterizó por un agonismo en pro de los indios. Y, en cuarto lugar, ubicaríamos a los líderes indígenas o activistas políticos que organizan los movimientos actuales, cuya presencia, mucho más amplia, se puede definir también como la pragmática de la política indianista, esto es, los mismos indios haciendo política por sus propios intereses; su ubicación en este último lugar se debe a que no existe aún un pensamiento claro, pues están dedicados principalmente a la práctica y dan por supuesto que existe una ideología indianista. Las reflexiones de estos cuatro grupos son las que compondrían una ideología indianista, que se expresa en estos momentos aún de manera dispersa, repitiendo o variando las propuestas enunciadas por los teóricos centrales.

Discutir la temática indianista nos lleva necesariamente a abordar otras nociones sueltas que se desplazan en medio de los textos escritos monumentalizantes y en los discursos orales de los mismos líderes que asumen esta ideología. Son palabras que suenan desde hace mucho tiempo y que nos envuelven sin permitirnos, a veces, detenernos a repensar en ellas y preguntarles hacia dónde están apuntando, a quién están representando, cómo se escapan de un cuestionamiento más específico.

De pronto vemos que el indigenismo hoy se enmascara en un neoindigenismo y evita tornarse indianismo. Los sujetos que enarbolan ciertos enunciados no solamente cambian con el transcurso de la historia, sino que también asumen este adjetivo, *indios*, y se atreven a reconocer tal estigma y levantarlo como bandera frente a aquellos que inventaron tal epíteto, y de esta manera inician una respuesta hasta transformar las relaciones de dominación que representaba esta ideología centenaria instituida en la Colonia. “Como indio nos dominaron, como indio nos libertaremos”, dicen los líderes. Entonces, el indianismo es el intento de recuperar un estigma y transformarlo en adjetivación positiva. Así, las personas de diferentes grupos étnicos que utilizaban sus propios etnónimos (guaraní, cañari, huanca, xavante, purepecha, embera, etc.) asumen la denominación indio para enfrentar al Estado y conseguir sus reivindicaciones. Es el indio genérico que se expresa políticamente en un diálogo con otros *parentes*, como dirían los indios brasileños.

Veamos, no obstante, algunos elementos disonantes en este proceso de elaboración de esta nueva autodefinición política. Si el indianis-

mo como argumento político de los indios fue enunciado teóricamente en los años sesenta, luego de un proceso riguroso de reflexión de parte de intelectuales peruanos y bolivianos, su aceptación por parte de los líderes y grupos indígenas de América de habla española y portuguesa no ha sido aún satisfactoria; pues, hasta ahora, no todos se han visto obligados a asumir un discurso político más sofisticado. Según ellos, es suficiente autonombrarse como indio, y el resto vendría por añadidura. Por el contrario, las discusiones con la sociedad nacional y el Estado se van circunscribiendo hacia temas de autonomía de territorio y gobierno propio, dejando de lado la cimentación de un discurso ideológico más afinado. Por tanto, los movimientos indígenas de América Latina se presentan aún como un coro descoordinado, a la manera de un canon atomizado sin director de orquesta, pues cada uno cree estar sustentando lo mismo sin poder determinar exactamente qué tipo de ideología se expresa. Estamos a más de 20 años de la edición de *Utopía y Revolución* de Bonfil Batalla, y los líderes indígenas parecen no haber tomado conciencia de aquellos documentos hartamente sugestivos; por tanto, no han pasado aún a definir su ideología de manera clara. Existen movimientos indígenas, pero no una ideología de los indígenas, y esto sucede a pesar del presupuesto unánime entre ellos de un pan-indianismo que los unificaría. Todos los indios en sus encuentros suponen que piensan parecido en términos ideológicos; sin embargo, no aparece una sustentación visible de tal unidad.

No podemos criticar solamente a los indígenas de tal insuficiencia, pues los teóricos encargados de su difusión tampoco fueron claros en su definición. Acerquémonos, si no, a los argumentos de Bonfil Batalla. Cuando se refiere al “pensamiento político indio”, podemos observar que señala básicamente lo siguiente: “en la esfera ideológica, las organizaciones políticas indias tienden a fomentar una identificación pan-india, opuesta a Occidente, que se expresa a través de la indianidad” (1981a: 11), y más adelante continúa: “así, la identificación y la solidaridad entre los indios, la indianidad, no es un postulado táctico sino la expresión necesaria de una unidad histórica basada en una civilización común, que el colonialismo ha querido ocultar. La indianidad, además, está reforzada por la experiencia también común de casi cinco siglos de dominación” (Bonfil, 1981a: 37). Pienso que Bonfil caracterizó adecuadamente el discurso de los movimientos políticos de los indígenas; sin embargo, existen algunos aspectos que limitan una formulación de una ideología indianista, pues él supone que esta es connatural con el ser indígena, que su aparición es automática, que no requiere reflexión ni formulación, y, siguiendo a Agnes Heller, supone que esta ideología está básicamente en la vida cotidiana: basta con reconocerse indios y el resto es superfluo.

Frente a esta simplificación, por el contrario, considero que Roel Pineda, Reinaga y Carnero Hoke pensaban en la necesidad de elaborar un discurso más complejo; por lo tanto, para ellos era importante reflexionar y fundamentar teóricamente, y así lo hicieron. Y lo más importante es que elaboraron un discurso para polemizar con otras corrientes políticas. Efectivamente, a una ideología indianista adjetivada como política no le basta estar anclada en la cotidianeidad, pues requiere de una argumentación como la que hicieron estos intelectuales peruanos y bolivianos. Si bien es cierto que la vida cotidiana es un contexto de emergencia de ideologías, sin embargo, detenerse, pensar y proponer también resulta pertinente para la formulación de una ideología política. Así, una ideología debe ser capaz de ser sostenida y defendida sin dar la posibilidad de ser destruida a la menor crítica, y menos de ser concebida como natural y automática.

Por otro lado, en América Latina, las ideas, principios y doctrinas del indianismo contemporáneo se desenvuelven atomizadamente, pues su propia autodefinición lo denuncia también: *movimiento*. Una politicidad expresada como movimiento, en realidad, es precaria porque no logra construir propuestas duraderas, y por tanto no tiene posibilidades de sobrevivir, y se limita a representarse como parte de una coyuntura, moviéndose de acuerdo con las posibilidades que los sistemas de pensamiento vigentes le brinden como marco. En este sentido, el indianismo aún no es una ideología asumida ni defendida. Por lo mismo, se presenta y representa como un corriente pan-indígena para compatibilizar con los discursos que están de moda.

No obstante, debemos remarcar algunas bases que Bonfil había vislumbrado en este sentido. Se trata pues de una ideología política asumida por los grupos étnicos que se apropian de, y transforman, un estigma: lo indio. Esta ideología está constituida por una cosmovisión donde la naturaleza es indisociable del hombre; es colectivista o comunitarista (holista, dirían los indianistas); la historia marca un eje fundamental en su concepción política, pues se trata de anclarse en una tradición. Proponen reconstruir la sociedad en función de estos principios. En cuestiones de alternativa, consideran que las ideologías de la modernidad occidental han fracasado, entonces proponen un futuro colectivista. En algunas vertientes más contemporáneas, esta ideología no teme admitir que está asociada con la religión, pues ella puede ser un sustento; en este sentido, se alejan de la secularización de la modernidad que rechaza lo sobrenatural.

Entonces, el indianismo puede definirse como una filosofía nativa, se trata de búsquedas de filosofías latinoamericanas. En este sentido, las reflexiones sobre América no deben circunscribirse a los análisis de las discusiones entre Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy, Mariátegui, Fernández Retamar, Jorge Luis Borges, etc., sino que tam-

bién es pertinente volver la mirada a nuestros indianistas que se manifestaron principalmente en las décadas del sesenta y setenta en Perú y Bolivia. El pensamiento sobre lo indígena de diferentes generaciones en América nos ofrece un fructífero camino a explorar. Es por eso que el propósito de este trabajo es, antes que nada, ofrecer algunos elementos para explicar las bases heterogéneas del indianismo. No se trata de un afán conciliador, sino más bien de comprender y explicar por qué aparecen enunciados que se asemejan entre uno y otro discurso. Deberíamos señalar, entonces, que existe un proceso de inter-incrustaciones de discursos en la formación de la ideología indianista; y de lo que se trata es de poder detectar algunos enunciados que transitan en las manifestaciones de los diferentes intelectuales y movimientos que han propuesto ideas sobre la temática indígena. Si pudiéramos determinar algunos de ellos, me atrevería a anunciar por lo menos siete.

El *pasado histórico milenario* es un enunciado que todos los discursos pro-indios han reivindicado como un argumento importante. Los indigenistas como Valcárcel y González Prada tuvieron en cuenta que a los indios los respaldaba una civilización milenaria que fue destruida por los invasores españoles. Este mismo argumento sirvió a los teóricos indianistas como Carnero Hoke, Reinaga y Roel Pineda; por eso su preocupación central fue desvendar la historia. Aunque los antropólogos indianistas ya no asumen lo mismo, apoyan en cambio las manifestaciones de los indios, y tal fue el papel de los comunicados de Barbados y la compilación de Bonfil Batalla que analizamos previamente.

El otro enunciado que cruza estos discursos, quizás el más importante, es *el indio dueño de estas tierras*. Ninguno de los autores que hemos analizado deja de evidenciar que precisamente las poblaciones indígenas fueron las dueñas de estas tierras y, por tanto, les compete el reconocimiento por parte de la sociedad y el Estado.

Socialismo o comunitarismo son dos expresiones que se intercambian, enunciando un esquema que fue reivindicado por todos los autores pro-indios. Aunque el socialismo era una expresión más usada por los indigenistas socialistas (Castro Pozo y Mariátegui, por ejemplo), la propuesta más elocuente fue la del historiador socialista francés Louis Baudin, a quien se considera como el primero que planteó el socialismo en la sociedad inka. En la segunda mitad del siglo XX, los indianistas Reinaga y Carnero Hoke retomaron tal idea y la plantean como principio del discurso indianista. Los líderes indígenas actuales y algunos antropólogos también siguen inclinándose por conceptuar un comunitarismo indígena, aunque sin mayores referencias al pasado.

Tal vez sea secundario, pero el *rechazo al mestizaje* fue otro enunciado que rondó casi todos los discursos. Valcárcel, como hemos visto, fue el más ferviente crítico del mestizaje; sin embargo, el indianista Reinaga también elevó sus diatribas más duras al “cholaje blanco mes-

tizo”, aunque en los otros discursos no se presenta abiertamente este enunciado ciertamente racista. Guillermo Bonfil, al intentar resumir el pensamiento político indio, considera que los discursos indianistas se propusieron recuperar al mestizo, y afirma:

el proyecto de recuperación del mestizo se funda –como en las clases sociales– en la existencia del indio en sí. El indio en sí se expresa en la práctica de su cultura; su conciencia inmediata incluye la noción de diferencia (por contraste con los no indios), que se justifica ideológicamente a través del mito (1981c: 44).

Sin embargo, la defensa de la diferencia conlleva algún elemento de discriminación que está rondando los discursos indianistas. Entonces, algunos antropólogos y los líderes indígenas contemporáneos no tienen aún una alternativa para enfrentar este enunciado cuyo tratamiento es de mucho cuidado.

Un quinto enunciado sería *la referencia contrastiva*: esto es, los discursos referentes a la problemática indígena generalmente se discuten teniendo en cuenta una alteridad política. Por ejemplo, si damos una mirada a los documentos pioneros del indianismo (Carnero, Roel y Reina-ga), podemos constatar que fueron formulados bajo una episteme científica, donde debía paralelizarse una ciencia indígena americana con la ciencia occidental, de cuya elucidación emergería una verdad. Tanto Reina-ga como los redactores de los documentos CISA (1980) dialogaban y discutían con el discurso marxista y asumían una ciencia que los ayudaba a sustentar una doctrina. Entonces hallamos que existe una “concepción científica india”, tan buena como o mejor que la occidental.

El sexto sería *la redención del indio*; aunque positivista³³, sin duda, en la América andina ha dado sus propios argumentos. Esta reivindicación indigenista (o “indianista”, como gustaban decir los literatos e indigenistas primigenios) defendía la realidad de las “altas culturas” o “civilizaciones” que había que rescatar del olvido o del oscurecimiento occidental. Integrar al indio, claro, fue el gran error de este redencionismo, porque su alternativa resolutive dependía de la desaparición de las diferencias; proponer que “ante la ley todos somos iguales”; creer que era una bendición ser ciudadanos.

No obstante, podríamos decir en su defensa que, en el proceso de clarificar la presencia de un sujeto étnico, de afirmar “el indio existe”, los indigenistas estaban haciendo emerger, por lo menos, el “indio abstracto” (aunque) prehispánico. No debemos olvidar que, aunque formal-

33 Aquí nos estamos refiriendo a la ideología del positivismo spenceriano y comtiano que supone el progreso en todos sus sentidos. Estos principios fueron casi unánimemente acogidos por las elites intelectuales en nuestros países de América Latina.

mente, la literatura indigenista en nuestros países al menos mostró el rostro indio que las repúblicas criollas del siglo XIX intentaron ocultar.

Y el indianismo contemporáneo, queriéndolo o no, tiene que echar mano de algunos de los argumentos indigenistas-positivistas para trazar su genealogía; la historia, entonces, servirá como herramienta para constituir la nueva comunidad imaginada, siendo que “el conocimiento de la historia verdadera, propia, es un requisito indispensable y arma formidable para la movilización política del pueblo indio” (Bonfil Batalla, 1981a: 41). En esto no sólo existen coincidencias entre el indigenismo positivista de fines del siglo XIX y comienzos del XX y el indianismo contemporáneo de los líderes indígenas de países como Ecuador, Bolivia y Perú; todos ellos reafirman, sobre todo, la necesidad de reivindicación de los excluidos. Los indigenistas positivistas no podían tener su conciencia tranquila sin afirmar la presencia de una porción de la población que fue marginada por casi cuatro siglos. Los indianistas hoy no pueden dejar de expresar vehementemente que fueron “500 años”, y por eso en todos los discursos de este tipo, gran parte está dedicada a narrar en variadas formas esta exclusión, marginación, discriminación.

Lo que queremos mostrar con esto es que el discurso indianista no puede desprenderse de este enunciado que fue manejado desde hace más de un siglo: la idea de redención del indio. Por supuesto, ahora lo *políticamente correcto* es asumir la redención desde *la diferencia* y no desde el integracionismo indigenista patriarcal. Pero, como diría Foucault (1988: cap III), el enunciado sigue dando vueltas a nuestro alrededor, y los dirigentes indianistas lo tienen en sus manos: la reivindicación de las “grandes civilizaciones” (azteca, inca, maya, y las locales) debe ser practicada activamente tanto y mejor que la realizada por los indigenistas patriarcales; y así, desde miradas diferentes, el discurso se repite.

Finalmente, el séptimo enunciado sería *la ecología del buen salvaje*. Existen varios actores en las políticas de conservación de la naturaleza. Sin embargo, los grupos indígenas han logrado ubicarse adecuadamente en la arena nacional e internacional, consiguiendo una audiencia y un espacio de poder a través del discurso ambientalista. Los indianistas se reafirmaban:

no nos consideramos propietarios de la tierra; ella es nuestra madre y no una pieza de mercancía; pues es parte integral de nosotros. Es nuestro pasado, nuestro presente y el futuro. Creemos que la interacción entre los humanos y el medio ambiente es válida no sólo para nuestras comunidades, sino para todos los pueblos de Indo-América (Declaración de Quito, 1990).

En estos últimos veinte años se ha descubierto que los mejores conservadores de la naturaleza son los indígenas, y esto ha sido triunfalmente sintetizado en la reunión ecologista de Río 92. En este sentido, cual-

quier proyecto de conservación del medio ambiente debe considerar la presencia y experiencia de los indígenas.

Sin embargo, hoy existen algunas opiniones críticas que discuten el ecologismo de los indianistas, sobre todo la participación de sus líderes. Conklin y Graham (1995) han discutido la alianza entre indígenas y conservacionistas desarrollando argumentos muy interesantes. Señalan que el acceso de los líderes indígenas a los medios de comunicación fue posible debido a la ideología del “buen salvaje” que está impregnada en la sociedad. Estas ideas, cuyos orígenes se remiten a la llegada de europeos a América, proporcionaron una imagen idílica de los “otros” –en este caso, los indígenas– como nobles y armónicos con la naturaleza. Anclados en estos presupuestos, para los medios de comunicación no fue difícil reconstruir una imagen de los líderes indígenas contemporáneos como representantes auténticos de la conservación del medio ambiente. Los conservacionistas, al descubrir un aliado que les permitiría desarrollar su discurso, difundieron las figuras de líderes que se desarrollaron en un medio tan poderoso y también peligroso como son los medios de comunicación. La difusión masiva de los intereses indígenas en estos medios implicó necesariamente entrar en ciertos juegos representacionales; de esta manera, adaptaron el lenguaje tradicional y se sometieron al sistema propagandístico. Y esto implicó que los líderes indígenas tuvieran que desplegar sus ideas en esquemas de la ideología occidental. Conklin y Graham sugieren que vender una imagen en tales términos tuvo efectos muy negativos; entrar en un terreno simbólico como son estos medios masivos de comunicación fue muy traicionero; la fragilidad se demostró cuando, luego de presentar a los líderes como personajes de Hollywood, el desprestigio que siguió a estos hechos fue lamentable. Así, una vez más, aparece un problema tradicional en la relación entre sociedades distintas: la presencia de los intermediarios, los famosos *brokers*, personajes que aprovechan las limitaciones, la falta de comunicación y las barreras lingüísticas.

Desde Montesquieu y Rousseau han pasado muchos años, y los ideólogos indianistas parecen haber aprendido a fusionar el viejo argumento del buen salvaje con el ecologismo. En estos momentos no se puede concebir un discurso indianista, en ninguno de nuestros países, sin presentar la figura del indio ecológico. Si retomamos la idea de circulación de enunciados que formulaba Foucault (1988: cap. III), estaríamos de alguna manera frente a la reproducción de ideas del buen salvaje, natural y armónico, que estos viejos pensadores consideraban para América; pero hoy, desde la posmodernidad, el concepto está reformulado desde una perspectiva comunicacional. Efectivamente, a fines del siglo XX, la ecología es vista desde una carencia o agotamiento de la naturaleza; en cambio, el buen salvaje de Rousseau se concebía

desde la naturalidad del individuo que conservaba la naturaleza porque era normal e inherente a sí mismo.

En este sentido, la referencia o dependencia (según los marcos ideológicos en cuestión) de parámetros de discusión es evidente, pues todas estas propuestas no logran salir o evitar paradigmas que Europa instituyó. Si el indigenismo de inicios del siglo XX competía con el positivismo y con las “civilizaciones madres” de Occidente (Grecia, Roma, Egipto), el indianismo de los sesenta hace una alianza con el cientificismo marxista; hoy el indianismo contemporáneo compite con los nuevos actores de los nuevos movimientos sociales, tratando de ser lo más “diferente” posible, es decir, se contenta con ser posmoderno.

Efectivamente, en la década del noventa la influencia posmoderna y el discurso ecologista que había calado hondamente en sus intelectuales obliga a una huida, o a evitar nombrar como científico al pensamiento indianista³⁴. En realidad, el discurso indígena contemporáneo diferencialista es más propenso a reivindicar la identidad y la ecología como tópico fundamental. El indianismo de Carnero Hoke, Roel Pineda y Reinaga competía activamente con la ciencia occidental y se movía dentro del discurso marxista, tratando de mostrar la validez de un indianismo que no debería envidiar a ningún otro pensamiento, porque tendría todos los elementos para presentarse como filosofía alternativa. El discurso indígena contemporáneo, en cambio, se mueve en medio de un posmodernismo tímido, tratando de competir entre las *diferencias* de los Nuevos Movimientos Sociales. Si pudiéramos hablar de ideología indianista hoy, esta queda relegada básicamente a los pocos impulsores del CISA y al movimiento aymara; los líderes indígenas (que al parecer poco se interesan por las ideas de Bonfil Batalla, Reinaga, Carnero Hoke y Roel Pineda) sólo se enuncian a sí mismos como “movimiento indígena”, una especie de discurso que evita asumirse como ideología y menos como discurso político en esta supuesta era de fin de la Historia.

Observamos que hoy está ocurriendo una especie de olvido o indiferencia hacia formas de definición política. Se trata de un alejamiento del discurso indianista desarrollado en los años setenta por parte de las diferentes corrientes de intelectuales. Los exitosos líderes indígenas de Ecuador muy raras veces escriben sus documentos según estos parámetros. Sus textos parecen rehuir a esta forma ideológica de identificarse y prefieren hablar a secas de “movimiento indígena”: en Ecuador no existen indianistas, sino movimiento indígena simplemente.

34 Así, por ejemplo, la líder parlamentaria indígena Nina Pacari, en un artículo publicado en Internet, “Cultura y Pueblos Indios”, en ningún momento utiliza la palabra ciencia, aunque de vez en cuando habla de desarrollo, pero desde una visión proteccionista del medio ambiente. Ver artículo de la *Revista Nacional de Cultura*, Quito, agosto de 1997, en <<http://www.cultura.com.ec>>.

te. En Bolivia, el discurso de “los originarios” es hoy más importante; estos son asociados también con el “movimiento indígena”, y poco se menciona el indianismo de don Fausto Reinaga. Y en Perú, en la modorra política que impera, ni esta ni otras ideologías se muestran palmariamente. Se trata pues de una especie de silencio que articula a los líderes indígenas y la academia, que prefieren hablar en términos de la diferencia y evitar la ideología.

Para finalizar, deberíamos preguntarnos: ¿los indios conquistaron su lugar? O, parafraseando a Gayatri Spivak (1994): ¿los indios pueden hablar? La ideología indianista nos susurra desde algún lugar asintiendo positivamente. Sin embargo, cabe recordar que Spivak, desde un discurso de la poscolonialidad, afirmaba que *los subalternos no pueden hablar*, y que si lo lograsen dejarían de ser subalternos. En este contexto, tal vez sea bueno refrescar razonamientos aparentemente obsoletos sobre este *hablar*, que fueron formulados dentro de la teoría marxista: Gyorg Lukács nos decía que el proceso debe entenderse como una marcha del sujeto *en sí* hacia el sujeto *para sí*; Antonio Gramsci señalaba que había que construir el bloque histórico. Pero ahora nos debemos preguntar también: ¿no es para las clases sociales que servía este discurso? El susurro del indianismo podría expresar incomodidad ante estas impertinencias, pues los indios no son clase ni quieren el poder. Entonces, ¿qué desean los líderes indianistas?

BIBLIOGRAFÍA

- Adolph, José B. 1989 *Dora* (Lima: Peisa).
- Aguirre Beltrán, Gonzalo 1976 *Obra Polémica* (México DF: Sep-Inah).
- Aguirre Beltrán, Gonzalo 1993 (1983) “El indigenismo ácrata y la alternativa marxista” en Aguirre Beltrán, Gonzalo *Lenguas Vernáculos* (México DF: Fondo de Cultura Económica) Obra Antropológica XII.
- Alcina Franch, José 1990a “Introducción” en Alcina Franch, José (comp.) *Indianismo e Indigenismo en América* (Madrid: Alianza Editorial/Sociedad Quinto Centenario).
- Alcina Franch, José 1990b “El indianismo de Fray Bartolomé de las Casas” en Alcina Franch, José (comp.) *Indianismo e Indigenismo en América* (Madrid: Alianza Editorial/Sociedad Quinto Centenario).
- Alfajeme, Augusta y Valderrama, Mariano 1978 “Viejas y nuevas fracciones dominantes frente al problema indígena: 1900-1930” en Degregori, Carlos Iván; Valderrama, Mariano; Alfajeme, Augusta y Francke Ballve, Marfil (comps.) *Indigenismo, Clases Sociales y Problema Nacional* (Lima: Celats).

- Althusser, Louis 1999 (1970) "Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado (Notas para uma investigação)" en Slavoj, Zizek (org.) *Um Mapa da Ideologia* (Rio de Janeiro: Contraponto).
- Aquézolo Castro, Manuel (comp.) 1976 *La polémica del Indigenismo* (Lima: Mosca Azul).
- Arguedas, José María 1987 (1970) "Razón de ser del Indigenismo en el Perú" en Arguedas, José María *Formación de una cultura nacional indoamericana* (México DF: Siglo XXI).
- Arze Quintanilla, Fernando 1990 "Del Indigenismo a la Indianidad: Cincuenta años de Indigenismo Continental" en Alcina Franch, José (comp.) *Indianismo e Indigenismo en América* (Madrid: Alianza Editorial/Sociedad Quinto Centenario).
- Barre, Marie Chantal 1982 "Políticas indigenistas y reivindicaciones indias en América Latina, 1940-1980" en Guillermo Bonfil et al. *América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio* (San José: FLACSO).
- Basadre, Jorge 1968 *Historia de la República del Perú*. (Lima: Editorial Universitaria) Tomo XII.
- Bobbio, Norberto 1994 (1976) *O conceito de sociedade civil* (Rio de Janeiro: Graal).
- Bobbio, Norberto 1998 (1983) "Sociedade Civil" em Bobbio, Matteucci e Pasquino *Dicionário de Política* (Brasília: Universidade de Brasília).
- Bobbio, Norberto e Bovero, Michelangelo 1986 *Sociedade e Estado na filosofia política moderna* (São Paulo: Editora Brasiliense).
- Bonfil Batalla, Guillermo 1981a "El Pensamiento Político de los Indios en América Latina" en *Anuario Antropológico 79* (Río de Janeiro: UnB/Tempo Brasileiro).
- Bonfil Batalla, Guillermo 1981b "Introducción" en Bonfil Batalla, Guillermo (comp.) *Utopía y Revolución, el pensamiento político contemporáneo de los indios de América Latina* (México DF: Nueva Imagen).
- Bonfil Batalla, Guillermo 1981c "Utopía y Revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina" en Bonfil Batalla, Guillermo (comp.) *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (México DF: Nueva Imagen).
- Bonfil Batalla, Guillermo 1990 "Aculturación e Indigenismo: la respuesta india" en Alcina Franch, José (comp.) *Indianismo e Indigenismo en América* (Madrid: Alianza Editorial/Sociedad Quinto Centenario).
- Calhoun, Craig 1994 "Nationalism and Civil Society: Democracy, Diversity and Self-Determination" in Calhoun, Craig (edit.) *Social Theory and Politics of Identity* (Oxford/Cambridge: Blackwell).

- Cardoso De Oliveira, Roberto 1988 *A Crise do Indigenismo* (São Paulo: Editora da Unicamp).
- Carnero Hoke, Guillermo 1981 (1979) "Teoría y práctica de la indianidad" en Bonfil Batalla, Guillermo (comp.) *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (México DF: Nueva Imagen).
- Comas, Juan 1953 "Algunos Datos para la Historia del Indigenismo en México" en Comas, Juan *Ensayos sobre el Indigenismo* (México DF: Ediciones del Instituto Indigenista Interamericano).
- Conklin, Beth and Graham, Laura R. 1995 "The Shifting Middle Ground: Amazonian Indians and Eco-Politics" in *American Anthropologist*, N°4.
- Corrêa, Mariza 1989 "Os Índios do Brasil Elegante & a Profesora Leolinda Daltro" em *Revista Brasileira de Historia* (São Paulo) Vol. 9, N° 18, agosto-setembro.
- Daltro, Leolinda de Figueiredo 1920 *Da catechese dos indios no Brasil (Noticias e documentos para a Historia, 1896-1911)* (Rio de Janeiro: Typ. da Escola Orsina da Fonseca).
- Davis, Shelton H. e Menget, Patrick 1981 "Povos primitivos e ideologias civilizadas no Brasil" em Junqueira, C. e Carvalho, E. (orgs.) *Antropología e Indigenismo na América Latina* (São Paulo: Cortez).
- Degregori, Carlos Iván 1978 "Ocaso y Replanteamiento de la Discusión del Problema Indígena (1930-1977)" en Degregori, Carlos Iván; Valderrama, Mariano; Alfajeme, Augusta y Francke Ballve, Marfil (comps.) *Indigenismo, Clases Sociales y Problema Nacional* (Lima: CELATS).
- Favre, Henri 1998 (1996) *El Indigenismo* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Fernández, José M. 1997 "Del Indigenismo al Indianismo. ¿Cambio semántico o giro copernicano en la Ideología y Política Indigenista Interamericana?". IV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles, Madrid. En <<http://www.ucm.es/info/cecal/encuentr/areas/antropol/5a/indig.htm>>.
- Foucault, Michel 1988 (1969) *La Arqueología del Saber* (México DF: Siglo XXI).
- Francke Ballve, Marfil 1978 "El movimiento indigenista en Cusco" en Degregori, Carlos Iván; Valderrama, Mariano; Alfajeme, Augusta y Francke Ballve, Marfil (comps.) *Indigenismo, Clases Sociales y Problema Nacional* (Lima: CELATS).
- Gagliardi, José Mauro 1989 *O Indígena e a República* (São Paulo: Editora Hucitec/Editora da Universidade de São Paulo/Secretaria de Estado da Cultura de São Paulo).
- García, José Uriel 1973 (1930) *El Nuevo Indio* (Lima: Editorial Universo).

- Gellner, Ernest 1996 "Nationalism and the two forms of cohesion in complex societies" in Gellner, Ernest *Culture, Identity, and Politics* (Cambridge/New York/New Rochelle/Melbourne/Sydney: Cambridge University Press).
- Gomes, Mercio Pereira 1988 *Os Índios e o Brasil* (Petrópolis: Vozes).
- González Prada, Manuel 1985a (1888) "Discurso de Politeama" en González Prada, Manuel *Páginas Libres/Horas de Lucha* (Barcelona: Biblioteca Ayacucho).
- González Prada, Manuel 1985b (1904) "Nuestros Indios" en González Prada, Manuel *Páginas Libres/Horas de Lucha* (Barcelona: Biblioteca Ayacucho).
- Gramsci, Antonio 1997 (1930) *Los intelectuales y la organización de la cultura* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Guerrero, Andrés 1984 *Haciendas, capital y lucha de clases* (Quito: El Conejo).
- Ibarra Illanez, Alicia 1992 *Los indígenas y el Estado en el Ecuador* (Quito: Abya Yala).
- Jaramillo Alvarado, Pío 1983 (1922) *El Indio Ecuatoriano. Contribución al Estado de la Sociología Indo-Americana* (Quito: Corporación Editora Nacional) Tomo I.
- Jaramillo Alvarado, Pío 1993 "Situación política, económica y jurídica del indio en el Ecuador" en Trujillo, Jorge (comp.) *Indianistas, indianófilos, indigenistas, entre el enigma y la fascinación* (Quito: Abya Yala-ILDIS).
- Kapsoli, Wilfredo 1980 *El Pensamiento de la Asociación Pro Indígena*. (Cusco: Centro Las Casas) Debates Rurales 3.
- Kristal, Efraín 1991 *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú 1849-1930* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario).
- Lauer, Mirko 1997 *Andes Imaginarios, discursos del indigenismo 2* (Cusco: Sur/CBC).
- Lima, Antonio Carlos de Souza 1995 *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidad e formação do estado no Brasil* (Petrópolis: Vozes).
- Marzal, Manuel M. 1989 (1981) *Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú).
- Mayer, Dora 1925 *Zulen y yo, testimonio de nuestro desposorio ofrecido a la humanidad* (Lima: Imprenta Garcilaso)
- Mayer, Dora 1926 "Lo que ha significado la Pro-Indígena" en *Amauta* (Lima) N° 1, septiembre.
- Mayer, Dora 1933 *El oncenio de Leguía* (Callao/Lima: Tipografía Peña).
- Mayer, Dora 1992 "Memorias". Seminario de Historia Rural Andina, Universidad de San Marcos, mimeo.

- Melucci, Alberto e Diani, Mario 1998 (1992) "Nazioni senza stato: i movimenti etnico-nazionali in Occidente", Quito, FLACSO.
- Moreno Yáñez, Segundo y Figueroa, José 1992 *El levantamiento indígena del inti raymi de 1990* (Quito: Fundación Ecuatoriana de Estudios Sociales/Abya Yala).
- Nolasco Armas, Margarita 1981 (1970) "A antropología aplicada no México e seu destino final: o indigenismo" em Junqueira, C. e Carvalho, E. (org.) *Antropología e Indigenismo na América Latina* (São Paulo: Cortez).
- Ortolan Matos, Maria Helena 1997 "O Processo de Criação e Consolidação do Movimento Pan-Indígena no Brasil (1970-1980)". Tesis de Maestría en Antropología, DAN/UnB, Brasília, mimeo.
- Paz, Octavio 1983 *Tiempo Nublado* (Barcelona: Seix Barral).
- Ramos, Alcida Rita 1998 *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil* (Wisconsin: The University of Wisconsin Press).
- Reinaga, Fausto 1970 *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (La Paz: Ediciones PIB, Talleres de Cooperativa de Artes Gráficas E. Burillo Ltda.).
- Reinaga, Fausto 1981a (1969) "Mi palabra" en Bonfil Batalla, Guillermo (comp.) *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (México DF: Nueva Imagen).
- Reinaga, Fausto 1981b (1974) "El Pensamiento del Nuevo Mundo" en Bonfil Batalla, Guillermo (comp.) *Utopía y Revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (México DF: Nueva Imagen).
- Reinaga, Ramiro 1981 "Ideología y raza en América Latina" en Bonfil Batalla, Guillermo (comp.) *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (México DF: Nueva Imagen).
- Rhon D., Francisco 1978 "Lucha étnica o lucha de clases: Ecuador; aporte para la discusión" en Valencia, Enrique et al. *Campesinado e Indigenismo en América Latina* (Lima: CELATS).
- Roel Pineda, Virgilio 1981 (1980) "Raíz y vigencia de la indianidad" en Bonfil Batalla, Guillermo (comp.) *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (México DF: Nueva Imagen).
- Said, Edward 1996 *Representaciones del intelectual* (Barcelona: Paidós)
- Sanchez, Luis Alberto 1976 (1927) "Ismos contra Ismos" en Aquézolo, Manuel (comp.) *La Polémica del Indigenismo* (Lima: Mosca Azul).

- Spivak, Gayatri Chakravorty 1994 (1988) "Can the Subaltern Speak" in Williams, P. and Chrisman, Laura (comps.) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory* (New York: Columbia University Press).
- Tamayo Herrera, José 1998 *Liberalismo, indigenismo y violencia en los países andinos (1850-1995)* (Lima: Universidad de Lima).
- Trujillo, Jorge (comp.) 1993 *Indianistas, indianófilos, indigenistas, entre el enigma y la fascinación* (Quito: Abya Yala-ILDIS).
- Valcárcel, Luis E. 1970 (1927) *Tempestad en los Andes* (Lima: Populibros Peruanos).
- Valcárcel, Luis E. 1981 *Memorias* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).
- Valderrama, Mariano 1978 "Los planteamientos de Haya de la Torre y de José Carlos Mariátegui sobre el problema indígena y el problema nacional" en Degregori, Carlos Iván; Valderrama, Mariano; Alfajeme, Augusta y Francke Ballve, Marfil (comps.) *Indigenismo, Clases Sociales y Problema Nacional* (Lima: CELATS).
- Warman, Arturo; Bonfil Batalla, Guillermo et al. 1970 *De eso que llaman antropología mexicana* (México DF: Nuestro Tiempo).
- Warman, Arturo 1978 "El pensamiento Indigenista" en Valencia, Enrique et al. *Campesinado e Indigenismo en América Latina* (Lima: CELATS).

DOCUMENTOS

- Acta de Reconstitución de la Nación Aymara-Qhichwa. Manifiesto de Jach'ak'achi (Bolivia) 9 de abril de 2001. En <http://www.puebloindio.org/Actualidades/Acta_de_Reconstitucion.htm> 12/09/01; <http://www.funsolon.org/Temas/%20consulta/TERRITORIO/acta_quichwa121001.htm>.
- Estatuto Consejo Indio de Sud América (CISA) 1980. En <<http://www.puebloindio.org>> 13/01/01.
- Congreso Nacional Indígena. El Movimiento Nacional Indígena, México, febrero de 1997. En <<http://www.laneta.apc.org/cni/mh-mni.htm>> 15/06/01.
- CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia) 1997 Historia de los Movimientos Indígenas de Bolivia. Comité Ejecutivo Nacional. En <<http://www.puebloindio.org/CSUTCB.html>> 24/03/03.
- Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo. Documentos y Discursos. Anuario Indigenista. Instituto Indigenista Interamericano, México, Vol. XXXIII, 1994.
- Declaration of Barbados I 1971 World Council of Churches Programme to Combat Racism PCR 1/71 (E). En <<http://www.nativeweb.org/>>

manifestos/barbados1.html> 22/06/01; <<http://www.akha.org/content-297.html>> 12/06/04.

- Declaración de Barbados II 1977. En Bonfil Batalla, Guillermo (comp.) *Utopía y Revolución. El pensamiento político contemporáneo de los Indios de América Latina* (México DF: Nueva Imagen).
- Declaración de Barbados III 1993. En *Anuario Indigenista*, (México DF: Instituto Indigenista Interamericano) Vol. XXXII, diciembre.
- Declaración de Quito, julio de 1990. En <<http://www.nativeweb.org/papers/statements/quincennial/quito.php>> 02/10/99.
- Seminario Internacional de los Derechos de los Pueblos Indígenas, Quito, 1992. En *Anuario Indigenista* (México DF: Instituto Indigenista Interamericano) Vol. XXXI.

