

ISSN (Versión Electrónica) 2250-6543

Revista

Grupo de Filosofía Latinoamericana - UNC

Vol. 3 | Núm. 5 | 2014

**INTERSTICIOS**

de la política y la cultura | intervenciones latinoamericanas



Fracturas de la Modernidad.  
Etnicidad y Negritud en Cuestión

<http://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios>

***Revista Intersticios de la política y la cultura.  
Intervenciones latinoamericanas.***

Directora

Dra. Paola Gramaglia

Editora Responsable

Lic. Ana Britos Castro

Asistentes de edición: Dra. María Cristina Liendo, Lic. Manuel Fontenla, Roberto Maruenda.

Comité Académico

Dr. Cerutti-Guldberg, Horacio (UNAM – CIALC).

Dr. De Oto, Alejandro (CONICET – INSIHUSA)

Dra. Bidaseca, Karina (CONICET- CLACSO – IDAES - UNSAM)

Dra. Fernández Nadal, Estela (CONICET – UNCUYO)

Dr. Ricca, Guillermo (UNRC)

Dra. Fernández Mouján, Inés (UNRN-IIFPAAALC)

Dra. Gramaglia, Paola (UNC – CIFFyH)

Dr. Tapia Mealla, Luis (CIDES – UMSAN)

Dra. Liendo, María Cristina (UNC – CIFFyH).

Dr. Eduardo Grüner (UBA)

ISSN: 2250-6543

Grupo de Filosofía Latinoamericana-UNC.

Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades (CIFFyH).  
UNC. Pabellón Agustín Tosco, 1er Piso. Ciudad Universitaria S/N.

Desde el Grupo de Filosofía Latinoamericana de la UNC, tenemos el placer de presentarles el quinto número de nuestra publicación, Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas.

Este quinto número reúne trabajos originales de investigaciones y estudios que consideramos de importancia para el desarrollo de una filosofía latinoamericana en permanente diálogo con las ciencias sociales y las humanidades. Diálogos que permitan promover una mayor circulación de producciones de las diferentes disciplinas que elaboran textos con contenidos transversales, interesados en nuestras problemáticas latinoamericanas y en el cómo las abordamos, estudiamos, construimos y practicamos.

En razón de esto, la temática que presentamos para esta edición, lleva por título: "Fracturas de la modernidad. Etnicidad y negritud en cuestión".

La crítica al concepto de Modernidad se ha vuelto, en la última mitad del siglo XX y en las recientes décadas, una piedra de toque fundamental de la teoría crítica en las Ciencias Sociales contemporáneas. Tras lo que fue durante muchos años el discurso unificado y totalizante de la Modernidad Europea Ilustrada, Etnocéntrica y Civilizada, nos encontramos hoy con el reverso de esa totalización fracturada; fractura que en gran medida corresponde a los aportes provenientes del pensamiento de las periferias y los márgenes de esa Europa unificada (América del Sur y Central, Asia, África). Es decir, si la Modernidad fue proyectada como un fenómeno generado pura e internamente dentro de Occidente, aunque más tarde exportado a otras partes de la humanidad de formas diversas, con "Fracturas de la Modernidad", no sólo buscamos aludir a las críticas y rupturas de la Modernidad europea, sino también, a las múltiples y diversas modernidades que tomaron lugar en los horizontes Orientales, Occidentales, Caribeños, Africanos, Latinoamericanos, etc. Como así también a las mismas fracturas que se trasladan y recrean en otros espacios, y que

aparecen en los intersticios de lugares de enunciación contextualizada, política y culturalmente, donde surgen nuevas críticas conceptuales a la Modernidad.

La dinámica fundamental de la Modernidad se articuló en torno a dicotomías centrales como colonizador/colonizado, raza/razón, civilización/barbarie, pasado/progreso, etc. con las cuales fue tejida la "Historia Universal" del hombre, su imaginación política y sus órdenes sociales; por contraposición las fracturas de la modernidad se vuelcan hacia la posibilidad de los desplazamientos epistémicos que dislocan esas dicotomías generando otras posibilidades y espacios de representación, imaginación, escritura y prácticas de conocimiento. Como han sostenido distintos autores, la modernidad debe ser entendida como la conexión de distintos procesos históricos durante los últimos cinco siglos. Incluyendo procesos que conllevan, por ejemplo, el comercio y el consumo, la razón y la ciencia, la industria y la tecnología, el Estado-nación y el sujeto-ciudadano, esferas públicas y espacios privados, religiones secularizadas y conocimientos desencantados. Al mismo tiempo, que deben ser registrados procedimientos que involucran imperios y colonias, raza y genocidio, formas de fe renacientes y tradiciones cosificadas, regímenes disciplinarios y sujetos subalternos, y la magia del Estado y los encantamientos de lo moderno.

Bajo esta comprensión, mirados retrospectivamente, los distintos números publicados han apuntalado, cada uno, alguno de estos matices y tensiones que juntos conforman lo que en esta ocasión hemos denominado Fracturas de la modernidad. Es decir, cada una de las temáticas presentadas, puede leerse como una forma en la que estas producciones latinoamericanas abordan y bucean, en los intersticios de la política, la cultura y la historia, en el registro de estos desplazamientos, rupturas y dislocaciones que atraviesan a la Modernidad eurocéntrica y las modernidades no occidentales. Teniendo como horizonte la posibilidad de tramar otras historias, articular otras políticas en la agenda de nuevos sujetos y subjetividades, configurar órdenes sociales más justos, solidarios, equitativos, apostando a la producción de espacios emancipatorios y democráticos de construcción del conocimiento y de prácticas de transformación social.

En vistas de estas problemáticas y objetivos, el número presente toca un tema fundamental dentro del espectro de las Fracturas de la Modernidad. Un tema, que podríamos decir, ha sido el más postergado y el más pendiente en la agenda de las transformaciones emancipatorias. Etnicidad y Negritud, en tanto que tópicos, ponen bajo la lupa los sujetos, los cuerpos, las historias y las existencias más avasalladas del imperialismo y la colonización. Por tanto, un primer acercamiento a esta temática nos resulta fundamental para entender cómo se inscribe esta problemática en el conjunto de los saberes que circulan y se producen en América Latina.

Para un acercamiento que nos permita abordar en complejidad esta cuestión, el concepto de Raza que articula y configura (pero a su vez trasciende) el problema de la negritud y la etnicidad debe ser comprendido en su función tanto política como epistémica en la historia de la colonización, ya que la crítica a los fundamentos eurocéntricos de la modernidad y el conocimiento occidental evidencia cómo el pensamiento racial ha sido parte constitutiva de la colonialidad; justamente por ello, el concepto de raza no es suficiente por sí mismo. Negritud y etnicidad, obligan a intersectar la raza con el género, el sexo, el cuerpo y la clase, para avanzar y retroceder sobre las historias del feminismo, del mestizaje, del patriarcalismo racista, del genocidio indio, de las configuraciones actuales y las resistencias de cada uno de ellos, que dan cuenta de los complejos y diversos registrados que asumió la colonialidad. Sobre este entramado de historias y epistemes donde el poder se relaciona con la raza, la raza con el género, el género con la clase y así sucesivamente, se posicionan e introducen las publicaciones elegidas para este número.

Para la Intervención de apertura, hemos invitado a la Dra. Karina Bidaseca, feminista, socióloga y directora del programa "Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas". Su estudio aquí publicado "Nomadismo identitario. Colonialidad, género/sexo y religión en las performances de Giuseppe Campuzano y Alma López desde la posición del tercer feminismo".

A partir del análisis de la obra de Campuzano y Alma López, Bidaseca nos

invita a reflexionar por un lado, sobre las discusiones de colonialidad y género y religión y disciplinamiento de los cuerpos; y por otro lado, la relación entre la conciencia moderna y el cuerpo como su soporte, tomado como registro específico, el locus de enunciación que emerge desde la categoría de “tapada” en Perú desde la perspectiva del travestismo disciplinario.

Para este análisis, se ponen en disputa ciertos conceptos centrales que, como propone Bidaseca, “sintetizan de modo crucial las discusiones más actuales que mantiene la propuesta del feminismo descolonial, decolonial y poscolonial en el sur”; nos referimos a categorías y perspectivas, como la interseccionalidad, el nomadismo identitario y el tercer feminismo.

Para abordar esta temática, la autora nos brinda un excelente mapa donde logra articular y reapropiarse, tanto de las discusiones clásicas de los estudios poscoloniales como los trabajos de Ranajit Guha y Gayatri Spivak, en diálogo con las teorizaciones de María Lugones, Rita Segato y Aníbal Quijano en las perspectivas latinoamericanas.

Desde estos cruces y re-lecturas, la Intervención Latinoamericana de apertura de este número sobre Negritud y Etnicidad, nos sitúa y ofrece tanto las coordenadas básicas para una aproximación al problema, como sus versiones contemporáneas y en actual discusión en las producciones latinoamericanas.

En esta edición nos encontraremos un primer artículo del Prof. Henry Boisrolin, el cual centra su crítica en el desconocimiento como la materia prima fundamental de las virtudes del capitalismo y el colonialismo europeo tal nos apunta el autor haitiano, relativo a la cultura de los pueblos colonizados-esclavizados en actitud de descolonización. El segundo trabajo del Dr. Gustavo Cruz nos enfoca en el problema indio, en tanto una subjetividad ignorada, desde el pensamiento de Fausto Reinaga y las teorías que confluyeron en él. A continuación y en continuidad del pensamiento crítico vinculado con nuestro objetivo editorial, la Lic. Itza Amanda Varela Huerta, en la contemporaneidad nos hace ingresar en la cultura de la negritud de Costa Chica de Oaxaca en el México de hoy. Desde allí, transita sobre el cómo la cultura moviliza y agrupa los elementos constitutivos de la etnopolítica, organizados en estos procesos de

etnogénesis e identificación para la acción política.

Para la sección Discusiones, el Lic. Lucas Palladino pone sobre la mesa la problemática derivada de los procesos de comunalización en el caso específico de la comunidad Comechingón del Pueblo de La Toma en la ciudad de Córdoba, en tanto esto implica un reposicionamiento identitario como resultante de la tramitación de la personería jurídica de este pueblo.

En la sección Reseñas, la Dra. María Cristina Liendo nos acerca el pensamiento de Xavier Albo en su obra "Movimientos y Poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú", alrededor de la problemática antropológico-político de lo andino en especial de los pueblos de Bolivia, Ecuador y Perú, que constituyen su unidad de análisis.

Para cerrar esta Editorial queremos anticipar el título de nuestro próximo número (Vol. 3, Núm. 6, Año 2014), "Pedagogías emancipatorias. Diálogos Sur-Sur.", con el objetivo de despertar en nuestros lectores el interés por participar con sus elaboraciones, discusiones, debates y reflexiones.

Córdoba, julio 2014

# NOMADISMO IDENTITARIO. COLONIALIDAD, GÉNERO/SEXO Y RELIGIÓN EN LAS PERFORMANCES DE GIUSEPPE CAMPUZANO Y ALMA LÓPEZ DESDE LA POSICIÓN DEL TERCER FEMINISMO.

Karina Bidaseca\*

karinabidaseca@yahoo.com.ar

## Introducción<sup>1</sup>

In memoriam de Giuseppe Campuzano

Una constante marca de la colonialidad imprime la subversión de la religión impuesta a través de la consagrada figura femenina de las vírgenes en toda América Latina, que en constante mutación con las deidades del mundo indígena, simbolizan el panteón "clandestino del pachakuti travesti", como surge del libro del filósofo peruano Giuseppe Campuzano. En él se recoge el primer dato histórico que se tiene de persecución de la homosexualidad en el Perú, con los detalles del juicio a Francisco Pro en 1803, sastre de oficio, y su

---

\* Doctora y Magíster en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora Independiente del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnologías (CONICET) en el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Buenos Aires, Argentina, donde se desempeña como Profesora Adjunta de Sociología. Dirige el programa "Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas" (IDAES). Coordinadora del Programa Sur-Sur (CLACSO). Entre sus números publicaciones en el campo de los estudios poscoloniales y feminismos de color se encuentran: *Perturbando el texto colonial. Los estudios (pos) coloniales en América Latina*, (Buenos Aires, Ed. Sb., 2010) y la compilación del volumen: *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, (Bs. As., Godot).

<sup>1</sup> Este ensayo fue realizado en el marco de la investigación "Violencias en mujeres subalternas. Representaciones de la desigualdad de género en políticas culturales", bajo mi dirección (PIP CONICET/Universidad Nacional de San Martín). Muchas de estas discusiones se enriquecieron en el COLOQUIO INTERNACIONAL "Reconocer las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiar el Sur de nuestros Feminismos". Buenos Aires, 15 y 16 de julio, 2013. Agradezco en especial las intensas conversaciones con Rita Segato, María Lugones, Marta Sierra, Dorian Lugo Bertran y Fanny Muñoz.



condena al destierro por vestir como «tapada». Quien recibió como castigo la vergüenza pública del paseo como hecho ejemplificador, quien además “llevaba el extraño oficio en un varón, de dedicarse a la costura”<sup>2</sup>. Como observamos en “La virgen de las Guacas” (2007)<sup>3</sup>, de Alejandro Gómez de Tuddo, la re-significación travesti de la virgen invoca el “juego de los travestismos”:



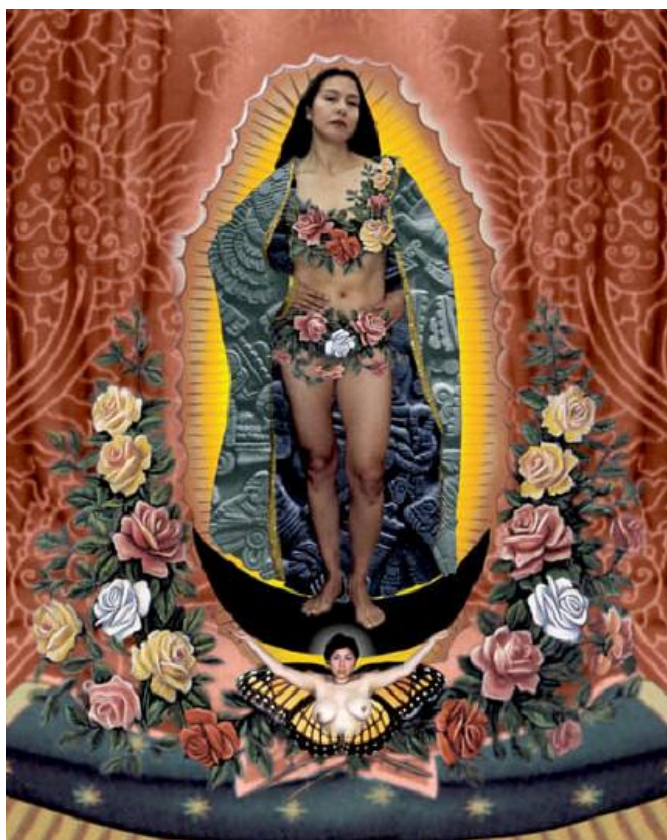
De modo similar, la escritora feminista chicana Gloria Anzaldúa resignifica las afinidades chicanas con la Virgen de Guadalupe y ofrece la imagen alternativa de Coatlicue, la divina madre azteca. Refiriéndose a su obra, en su texto *Guadalupe la diosa sexual* (1996) Sandra Cisneros escribe:

Cuando veo a la Virgen de Guadalupe ahora, no es la Lupe de mi infancia, no es la de la Iglesia Católica, aquella a la que cerré la puerta en mi adolescencia y adultez. Como todas las mujeres que me importan, he tenido que buscarla en medio de los escombros de la historia. Y la he encontrado. Ella es Guadalupe la diosa sexual que me hace sentir bien con respecto de mi poder sexual, mi energía sexual, que me recuerda que yo debo... (hablar) desde mi vulva... decir la verdad más básica, honrada, y escribir desde mi panocha<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Onda, 27 de junio de 1993, citado por Campuzano, Giuseppe (2008), Museo travesti del Perú, Lima, Giuseppe Campuzano Editor.

<sup>3</sup> Disponible en <http://www.google.com.ar/search?safe=off&client=safari&rls=en&q=ALEJANDRO+GÓMEZ+D+E+TUDDO+LA+VIRGEN+DE+LAS+GUACAS+2007>.

<sup>4</sup> Citado en: Ana Castillo (Ed.) (1996) *The Virgin of Guadalupe*, New York, Riverhead Books, 54. 22.



Our lady (1999)

El "culto del encubrimiento" se advierte en las políticas borbónicas de control sobre los cuerpos femeninos y feminizados durante la colonia. Es a partir de estas interferencias, entendidas como momentos teóricos, en las que me gustaría concentrarme para desarrollar el concepto de "nomadismo identitario" y "Tercer feminismo" que postulo<sup>5</sup>. Considero que estos conceptos sintetizan de modo crucial las discusiones más actuales que mantiene la propuesta del feminismo descolonial, decolonial y poscolonial en el sur<sup>6</sup> sobre:

---

<sup>5</sup> Bidaseca, Karina [Co-comp.] (2011), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Godot, Bs. As.

<sup>6</sup> Para una revisión de las discusiones contemporáneas de los feminismos descoloniales del sur: Moraga y Castillo, 1988 (ed.) "Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermunditas en los Estados Unidos"; Anzaldúa, G. (1999) *Borderlands/La Frontera. The new Mestiza*, Aunt Lute Books: San Francisco University Press, (1987); Mohanty, Ohanty, Chandra Talpade. (1984). "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses". *Boundary 2*. 12:3-13:1. pp. 333-358; Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aida Hernández (eds.) (2008) *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, Colección Feminismos

- 1) la discusión sobre colonialidad y género; la religión y el disciplinamiento de los cuerpos;
- 2) la relación entre la conciencia moderna y el cuerpo como su soporte, en que emergen desde el locus de enunciación, la categoría de "tapada" en Perú desde la perspectiva del travestismo disciplinario.

Mi propuesta metodológica consiste en interpretar comparativamente las intervenciones performáticas definiendo con algunos críticos como Goldberg y Féral, la performance como, fundamentalmente, interacción artística y pérdida de límites de los géneros. Me enfoco en las intervenciones sobre las vírgenes tomando: el Museo Travesti del Perú<sup>7</sup>; el arte de la chicana Alma López sobre la Virgen de Guadalupe en "Our lady", a través de una lectura a contrapelo de la historia<sup>8</sup>.

## Colonialidad y género

Promediando la década de 1990, un conjunto de discursos descolonizadores surgen en la academia y en los movimientos sociales. Desde la propuesta política de la (des)colonialidad del ser y del saber que el sociólogo peruano Anibal Quijano produce como matriz del conocimiento/poder de los pueblos

---

Editorial Cátedra, Valencia, pp.75-106; Segato, R. (2011), "Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", en Bidaseca, K [Co.comp]. Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina, Bs. As, Godot; Lugones, M. (2008), "Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial". Género y descolonialidad, Ediciones del signo, Buenos Aires; Paredes, J. (2008) "Hilando fino. Desde el feminismo comunitario", Mujeres Creando,; Bidaseca, K. (2010), Perturbando el texto colonial. Los Estudios (Pos) coloniales en América Latina, Editorial SB, Bs. As ; Bidaseca, K. [Co-comp.] (2011), Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina, Godot, Bs. As; Bidaseca, K. y Sierra, M. (2012), Postales femeninas desde el fin del mundo. El Sur y las políticas de la memoria, Ed. Godot, Bs. As; y próximo a publicarse: Claudia J. de Lima Costa (2013) "Equivocação, tradução e interseccionalidade performativa: observações sobre ética e prática feministas descoloniais" en Bidaseca, K., De Oto, A., Obarrio, J. y Sierra, M. (2013) Legados, genealogías y memorias poscoloniales. Escrituras fronterizas desde el Sur, Godot, Bs. As.

<sup>7</sup> Campuzano, G. (2008), Museo travesti del Perú, Lima, Giuseppe Campuzano editor.

<sup>8</sup> Guha, R. (1988) "The Prose of Counter-Insurgency", en Guha. R y G. C. Spivak (eds.), Selected Subaltern Studies, New York: Oxford University Press; Spivak G. C. (1999) A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present, Harvard University Press.

indígenas y afrodescendientes en América Latina. Por consiguiente, tres conceptos se tornan fundamentales como herramientas analíticas del pensamiento descolonial en los tres niveles en que opera la "lógica de la colonialidad": del poder (economía y la política); del saber (epistémico, filosófico, científico, relación de lenguas y conocimiento) y del ser (control de la subjetividad, sexualidad y roles atribuidos a los géneros). Sin embargo, como muestra María Lugones<sup>9</sup>, representante de la corriente decolonial, la raza alcanza en los escritos de Quijano el status de un concepto totalizador. Es decir, se trata de complejizar este pensamiento tomando al género como objeto de análisis y así "construir un pensamiento que parta del borde entre la episteme occidental y las epistemes de los pueblos colonizados, e instale a América Latina y los llamados países del Tercer Mundo como lugares legítimos de enunciación no pretendidamente universales"<sup>10</sup>.

Esta discusión nos permitirá mostrar la necesidad que el género y la raza como categorías de análisis pero fundamentalmente subjetivas, deben ser complejizados al ser pensada la raza interseccionada por el género/sexo/religión/locus de enunciación... (y no entender la raza superpuesta a ellos), ya que las mujeres indígenas cayeron bajo el dominio de los hombres colonizadores y colonizados. La ausencia del tratamiento del género/sexo en los escritos decoloniales para América Latina parte de la hegemonía de pensadores hombres, blancos, de clases medias, que como gesto incorporan exclusivamente el pensamiento feminista chicano, fundamentalmente de Gloria Anzaldúa, está construido desde otro lugar y por ende, es interpelado de otro modo<sup>11</sup>.

Según María Lugones<sup>12</sup> explica que la limitación del pensamiento de Quijano parte de considerar al género anterior a la sociedad y la historia, lo

---

<sup>9</sup> Cfr. Lugones, M. (2008), "Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial". Género y descolonialidad, Ediciones del signo, Bs. As.; Bidaseca, K. (2010) "Perturbando el texto colonial...".

<sup>10</sup> Op. Cit. Bidaseca, K., "Perturbando el texto colonial..."; pág. 23.

<sup>11</sup> Cfr. Op. Cit. Bidaseca, K. "Perturbando el texto colonial..." y Mendoza, B "La epistemología del sur...".

<sup>12</sup> Cfr. Op Cit. Lugones, M. "Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial...".

cual naturaliza las relaciones de género y heterosexualidad y los efectos de la postcolonialidad<sup>13</sup>. Mientras la antropóloga Rita Segato discute con Lugones esta tesis asumiendo que el género ya existía antes de la intervención del hombre blanco y, precisamente, es la modernidad la que captura y magnifica la jerarquía de género<sup>14</sup>.

En *Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial*<sup>15</sup>, influida por el estudio de Kimberlé W. Crenshaw<sup>16</sup> sobre el análisis de la violencia de las mujeres afro y su desaparición<sup>17</sup>, Lugones plantea la necesidad epistemológica, teórica y política de la interseccionalidad de raza, clase, género y sexualidad para entender la indiferencia que los hombres muestran hacia las violencias que sistemáticamente se infringen sobre las mujeres de color, que ella misma denomina como mujeres no blancas; mujeres víctimas de la colonialidad del poder y del género; mujeres del tercer mundo.

La autora propone un entrelazamiento de las categorías y de los análisis para así llegar a lo que denomina "el sistema moderno-colonial de género". La interseccionalidad revela lo que no se ve cuando categorías como género y raza se conceptualizan como separadas unas de otras. Entonces el feminismo de color pone en tensión las categorías "mujer" o las categorías raciales "negro", "hispano" ya que homogeneizan y seleccionan al dominante, en el grupo, como su norma; por lo tanto, "mujer" selecciona como norma a las hembras burguesas blancas heterosexuales; "negro" selecciona a los machos heterosexuales negros y, así, sucesivamente. Dada la construcción de

---

<sup>13</sup> Sobre el debate entre la socióloga nigeriana Oyeronke Oyewumi (1998), y otra intelectual nigeriana feminista afro Bibi Bakare-Yusuf (2003). *Beyond Determinism: The Phenomenology of African Female Existence*. in *Feminist Africa, Issue 2*, 2003. Yusuf criticó el análisis de Oyewumi de la cultura Yoruba, en torno de la neutralidad de género y la ausencia de desigualdades de género.

<sup>14</sup>Cfr. Op. Cit. Segato, R. "Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial".

<sup>15</sup> Op Cit. Lugones, M. "Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial...".

<sup>16</sup> Crenshaw Kimberlé, Williams (1994), "Mapping the margins: Intersectionality, identity politics and violence against women of color", en: Martha Albertson Fineman, Rixanne y Hill Collins, Patricia (2000), *Black Feminist Thought*, Nueva York: Routledge, HiRSCH.

<sup>17</sup> La perspectiva interseccional en el ámbito de los estudios de género y de la raza fue desarrollada por: Hill Collins, 1990; Yuval-Davis, 2006, Davis, 2008; Brah, 2011. Ver: (2012) *Feminismos Negros, Una antología*, Ed. Traficantes de sueños, Madrid.

categorías, el ejercicio de intersección da cuenta que entre "mujer" y "negro" existe un vacío que debería ocupar la "mujer negra", ya que ni "mujer" ni "negro" la incluyen. Entonces la autora evidencia cómo la interseccionalidad muestra lo que se pierde, y plantea la tarea de reconceptualizar la lógica de interseccionalidad para evitar la separación de las categorías dadas. Esto significa que el término "mujer" en sí, no tiene sentido o tiene un sentido racial ya que la lógica categorial ha seleccionado un grupo dominante: mujeres burguesas blancas heterosexuales, y por tanto, como lo manifiesta Lugones, "ha escondido la brutalización, el abuso, la deshumanización que la colonialidad del género implica"<sup>18</sup>

### Resistencias: la interseccionalidad en discusión

Patricia Hill Collins en su libro *Pensamiento feminista negro*<sup>19</sup> sostiene que la matriz de dominación de una sociedad se encuentra ordenada por intersecciones y esos dominios corresponden con lo económico, político e ideológico.

Esos ejes se intersectan de modo que no se pueden pensar los mismos ejes de las mujeres negras en los mismos términos que las de mujeres medievales, bajo el feudalismo. Sin esos ejes de intersección entre raza y género no es la misma dominación. De modo que comprender la construcción del estereotipo de la mujer negra como en torno de su hipersexualidad y su forma de resistir esa matriz de dominación<sup>20</sup>.

Mientras para Hill Collins una mujer sola puede resistir, para Lugones la resistencia proviene de la participación alternativa de una comunidad que es

---

<sup>18</sup> Op. Cit. Lugones, M, "Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial...", pág. 25.

<sup>19</sup> Hill Collins, P. (1990), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Londres, Routledge, [2000]

<sup>20</sup> Conferencia ofrecida por María Lugones en el Coloquio Internacional "Reconocer las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiar el Sur de nuestros Feminismos". IDAES/UNSAM. Bs As, 15 y 16 de julio, 2013.

anticapitalista, antirracista, antisexista, una comunidad que tiene un sistema de valores distintos. La resistencia de la mujer negra para confrontar esta dominación en términos interseccionales, sin embargo sus experiencias son distintas y ellas son distintas unas de las otras en cómo responden.

El uso del standpoint que hace Patricia Hill Collins es el punto de vista del grupo, y el grupo mismo heterogéneo en una realidad que está afectada en esos dos dominios de opresión que son el género y la raza. La resistencia es para ella necesariamente dialógica. Lugones cree que en el caso de las mujeres negras como de otra gente de color, hay una comunidad alternativa. Y ese dialogo es formal e informal por mujeres que están situadas de manera distinta, activistas en práctica cultural como también, mujeres intelectuales, y ellas deben ser activistas sino su voz en el diálogo no está incluida. Según Lugones, su idea de interseccionalidad es importante pero no define la liberación o la resistencia, sino que es simplemente definitoria de la situación. En el caso de Crenshaw la ausencia de la mujer negra de la ley define un mecanismo de borrarla.

Según Lugones

en mi caso yo pienso en la posibilidad de actividad, de una agencia tal vez mínima pero importante solamente si la persona es impura, es decir, no es alguien que valora la homogeneidad ni la pureza en sí misma ni lo que construye lo social, sino es alguien donde raza y genero están fusionadas pero en esa fusión ellas siguen siendo oprimidas: hay una correlación con resistiendo. Yo veo que Hill Collins es como un ser pre social. Para mí la mujer es social pero ese sujeto cuando está siendo oprimido resiste, no hay resistiendo sin ser siendo oprimida y viceversa, yo lo pongo en el gerundio<sup>21</sup>

Mientras el estudio de Crenshaw es útil para marcar la ausencia sin embargo no aparece la agencia, no hay agente para la resistencia. En Hill

---

<sup>21</sup> Op. Cit. Conferencia ofrecida por María Lugones en el Coloquio Internacional "Reconocer las superficies de nuestras hendiduras. Cartografiar el Sur de nuestros Feminismos". IDAES/UNSAM. Bs As, 15 y 16 de julio, 2013.

Collins hay resistencia y también está la opresión interseccional pero no hay un sistema de género y parece que tanto en la mujer blanca como en la mujer negra son algo parecido o tal vez lo mismo, que el mismo sistema o el mismo dominio oprime a las dos y se intersecta con otro eje o dominio para producir esta complicación de fuerzas que se afectan mutuamente. Para Lugones es importante pensar que cuando uno piensa en modernidad uno piensa en dicotomías y dicotomías jerárquicas (Humano- no humano) y en esas dicotomías quienes tienen género son el hombre y la mujer burguesa, la gente africana e indígena no tienen género, lo cual produce complicaciones para el feminismo.

De las referencias de Lugones sobre los textos de viajeros en la Conquista, surge que “la gente indígena y negra no son considerados humanos pero están sexuados aunque no tienen control sobre su sexualidad. La razón por la cual la mujer es humana es porque reproduce con el hombre la raza y el capital sino ella tampoco sería humana porque ella no tiene razón”<sup>22</sup>.

## Nomadismo identitario

La nueva conciencia que propone Anzaldúa<sup>23</sup> conduce a un estado de apertura, “es una fuente de dolor intenso, su energía viene de continuo de la emoción creativa que sigue rompiendo el aspecto unitario de cada nuevo paradigma”<sup>24</sup>. El mestizo y el queer existen en este tiempo, sufren ambos la discriminación en la comunidad. Ahora bien, siendo notables pensadoras las chicanas,

“ellas nos devuelven una imagen de A. Latina subtitulada y doblada. Escrita en inglés con retazos en español e incluso de náhuatl, desde un espacio chicano que es imperializado por la colonialidad del poder anglo y español,

---

<sup>22</sup> Op. Cit. Lugones, M. “Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial...”, pág. 12

<sup>23</sup> Cfr. Anzaldúa, G, “Borderlands/La Frontera. The new Mestiza...”.

<sup>24</sup> Op. Cit. Anzaldúa, G, “Borderlands/La Frontera. The new Mestiza”, pág. 102



que se unen para transmutar lo latinoamericano”<sup>25</sup>

Siempre se pierde algo en la traducción de una lengua a otra, y ello es para Mendoza, lo latinoamericano. En definitiva, la indígena y afro quedan al margen, porque hay una “nueva mestiza” que debe ser pensada. En lo que sigue me detendré a discutir el concepto de “nomadismo identitario” que acuñé para pensar la búsqueda emancipatoria de lo que llamo “Tercer Feminismo”.

En el texto de Rita Segato<sup>26</sup> se constata la presión ejercida por las normas y las amenazas punitivas introducidas para capturar las prácticas en la matriz heterosexual binaria del conquistador, que impone nociones de pecado extrañas al mundo aquí encontrado y propaga su mirada pornográfica. Esto nos permite concluir, señala, que “(...), la supuesta “costumbre” homofóbica, así como otras, ya es moderna y, una vez más, nos encontramos con el antídoto jurídico que la modernidad produce para contrarrestar los males que ella misma introdujo y continúa propagando”<sup>27</sup>.

En las primeras páginas del libro de Giuseppe Campuzano se lee:

La publicación presente propone ampliar el campo semántico de lo «travesti» —ya no del significante sino del significado— al recuperar su herencia prehispánica y explicitar sus calas históricas y simbólicas, con la consideración de que dicha herencia nunca ha dejado de estar presente, mas requiere recuperar su nexos con el consciente colectivo —el de la población travesti y en general<sup>28</sup>

De este modo, se rescatan de las lenguas aymara y quechua los términos de “chhullu” y “andrógino”.

El chhullu es el elemento tensional dispuesto entre las mitades para así

---

<sup>25</sup> Op. Cit. Mendoza, B. “La epistemología del sur...”, pág. 34.

<sup>26</sup> Op. Cit. Segato, R. “Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial...”

<sup>27</sup> Íbidem, pág. 43.

<sup>28</sup> Op. Cit. Campuzano, G, “Museo travestí del Perú”, pág. 89.

mediar el tinkuy —el encuentro de las mitades como escisión y convergencia simultáneas, afirmando la identidad de cada una mientras produce una nueva entidad (Salomon 1982: 15). Estas mitades opuestas que sin embargo se complementan (Platt 1978) —yanani en aymara y yanantin en quechua—, pueden actuar en conjunto o, al ser antagónicas, actuar por turnos. En dicho intercambio, tanto la jerarquía como la igualdad coexisten en una negociación constante, teniendo, sin embargo, siempre a la equidad como propósito<sup>2930</sup>

La totalidad andrógina es más grande que la suma de sus partes femeninas y masculinas. Así, en la dinámica del género, una parte puede dominar a la otra, alternándose —lo andrógino cual tinkuy entre lo femenino y lo masculino—, pero el todo andrógino será siempre el campo de referencia más amplio (Isbell 1997: 259). Así, todo es hombre–mujer —chachawarmi en aymara y qhariwarmi en quechua<sup>31</sup>

Segato dice<sup>32</sup> que

El dualismo, como el caso del dualismo de género en el mundo indígena, es una de las variantes de lo múltiple o, también, el dos resume, epitomiza una multiplicidad. El binarismo, propio de la colonial [A] modernidad, resulta de la episteme del expurgo y la exterioridad construida, del mundo del Uno. El uno y el dos de la dualidad indígena son una entre muchas posibilidades de lo múltiple, donde el uno y el dos, aunque puedan funcionar complementariamente, son ontológicamente completos y dotados de politicidad, a pesar de desiguales en valor y prestigio. El segundo en esa

---

<sup>29</sup> (Canonesa 1997: 237, citado por Campuzano, 2007: 84)

<sup>30</sup> El chanchullo permanece además en otros lenguajes aún tangibles, tales como las coreografías de diversas danzas; y en el tejido andino tomado como texto. En éste se menciona una franja impar, localizada en el centro de las talegas (bolsos) que se denomina chimango, y significa «corazón» (en el amara hablado en Isla). El es a la vez el “lugar de reunión y la línea de separación de los dos lados, desempeñando el rol ambivalente de separador, creando dos mitades, siendo simultáneamente el nexa, el territorio «común» (1978 / 1986: 152), citado por Campuzano, 2007: 84).

<sup>31</sup> Op. Cit. Campuzano, G, “Museo travestí del Perú”, pág. 84.

<sup>32</sup> Cfr. Op. Cit. Segato, R. “Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”.

dualidad jerárquica no es un problema que demanda conversión, procesamiento por la grilla de un equivalente universal, y tampoco es resto de la transposición al Uno, sino que es plenamente otro, un otro completo, irreductible<sup>33</sup>

Campuzano señala<sup>34</sup>, en base a su investigación en el Museo Erótico de Lima sobre huacos de la cultura mochica, que el placer fue disciplinado por los colonizadores según las nuevas subjetividades debían ser funcionales al capital:

Tal como esta ordenanza revela, la imposición de la oposición binaria del colonizador halló resistencia en la diversidad de opuestos-complementarios indígena manifestada en los cuerpos andróginos que no lograban comprender el nuevo contexto. El enfrentamiento de las sociedades Inka y española consistió, según Michel Foucault (2001, p.104) respecto de su relación con la sexualidad, en una ars erótica, que tuvo como fin el placer del cuerpo, perseguida por una scientia sexualis, destinada a prohibir los deseos de ese cuerpo<sup>35</sup>

La “colonia mestiza” como define el autor, invoca

el mestizaje entre indígenas, colonos y la diversidad de culturas negras – quienes llegaron en condición de esclavos durante la Colonia y, siguiendo un camino semejante al de los indígenas, lograron permanecer gracias a los espacios de representación rituales – pronto rebasó el espacio de la fiesta patronal hacía otros ámbitos de la sociedad colonial. El Virreinato del Perú, ya centralista, mostraba una Lima colonizada por sus propios mestizajes, donde los maricones participaban y definían el espacio social de la época<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> Íbidem, pág. 18.

<sup>34</sup> Campuzano, G. (2009) “Andrinos, hombres vestidos de mujer, maricones... el Museo Travesti del Perú”, En Bagas, na. 04, pp. 79-93.

<sup>35</sup> Íbidem, pág. 83.

<sup>36</sup> Íbidem, pág. 85.

Como interpreta Nelly Richard a partir de la "estética de la periferia" de Paz Errazuriz, cuya fotografía deambula en las fronteras identitarias:

sería demasiado simple decir que Errazuriz fotografía a personajes fuera de lo normal (...) El conflicto tácito entre norma (normalidad/sanidad/legalidad/moralidad) e infracción (anormalidad/insanidad/ilegalidad/inmoralidad) reviste en su obra formas insterticiales, oblicuas y furtivas) (...) para romper la certeza que cada identidad calce unívocamente consigo misma<sup>37</sup>.

### Tercer Feminismo. Oberturas

"No se trata precisamente de posibilidades teorizadas sino de posibilidades vividas. Ésta es la razón de que busquemos la coalición"<sup>38</sup>

Y en esa discusión surge la traducción del concepto "mujeres de color" no como un hecho racial sino como identidad política de articulación. Como vimos la contribución crucial de Kimberlé Crenshaw es que la interseccionalidad es para ella un «concepto provisional» que compromete «el supuesto dominante de que raza y género son categorías esencialmente separadas»<sup>39</sup>. Mientras que las intersecciones que exploré aquí están entre raza y género/sexo, el concepto puede y debe extenderse para complejizar la idea de nuestro "mestizaje" que doy en llamar nomadismo identitario.

Reconocer las categorías de sumisión no nos lleva demasiado lejos, porque el problema es específicamente político. La solución no implica simplemente abogar por la multiplicidad de identidades o desafiar el esencialismo en general. Todo discurso sobre la identidad tiene que reconocer cómo nuestras identidades se construyen a través de la intersección de

---

<sup>37</sup> Ricardo, N. (2009), *Fracturas de la memoria. Arte y pensamiento crítico*. Buenos Aires, Siglo XXI, o}ah.10

<sup>38</sup> Lugones, M. (2005), "Multiculturalismo radical y feminismos de mujeres de color", RIFP / 25, pp. 81-75

<sup>39</sup> Op. Cit. Crenshaw Kimberlé, Williams, "Mapping the margins: Intersectionality, identity politics and violence against women of color...", pág. 378.

dimensiones múltiples<sup>40</sup>

La fusión como propone Lugones en un segundo momento, es eminentemente política: “Nombrar las categorías de opresión e identificar sus interconexiones es también explorar, forjar y fortificar las alianzas trans-généricas, trans-raciales y trans-clasistas [Espíritu, 141]”<sup>41</sup>

Las diferencias que Audre Lorde señala como “fuentes de poder”, las «diferencias no-dominantes» surgen de resistencias al poder desde dentro, en todos los niveles de opresión. No obstante, “la casa del amo no se destruye con las herramientas del amo”.

En el “mientras tanto”, surge una figura temporal que irrumpe la estabilidad del tiempo homogéneo del derecho y la grilla. Y de la novedad que no puede soportar el derecho a riesgo que se desmantele la estructura que lo constituyó. Entonces ¿desde qué lugar los cuerpos abyectos podrán desestabilizar la propia teoría?

Estas iluminaciones sobre las performances como prácticas artísticas descolonizadoras que intervienen en el símbolo de la Virgen permiten leer en los textos las huellas propias de un nomadismo identitario que disputa su inscripción simbólica mestiza y travesti en las historias contrahegemónicas.

---

<sup>40</sup> Cfr. Op Cit. Lugones, M. “Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial...”.

<sup>41</sup> Op. Cit. Lugones, “Multiculturalismo radical...”

## NEGRITUD: UN RESCATE NECESARIO

Henry Boisrolin\*  
[ghernybs@yahoo.com.ar](mailto:ghernybs@yahoo.com.ar)

### Introducción

En un mundo dominado por los paradigmas eurocéntricos, se suele analizar y aprehender las realidades africanas y todo lo que se refiere a África a partir de sus efectos y no de sus causas verdaderas. En clave histórica basada fundamentalmente en la desalienación o postura anticolonial, esta afirmación no admite discusión alguna. Así, parados en la vereda opuesta, podemos afirmar además de lo anterior que en los estudios marcados por la perspectiva colonialista, los africanos son los nadies, es decir, los "vilipendiados" más olvidados por la historia denominada universal y la sociedad capitalista. Una sociedad cuya prosperidad, sin embargo, se basó en la esclavitud<sup>1</sup> impuesta a millones de africanos y sus descendientes en diferentes partes del mundo durante más de tres siglos. Sí, no cabe la menor duda, el sistema esclavista ha

---

\* Bachiller Filosófico Matemático por el Estado Haitiano. Profesor de Presencia Africana y de Metodología de Investigación II en el Instituto Superior de Lengua y Cultura Aborigen (ICA. Integrante del equipo de profesores de Historia de la Cultura Latinoamericana de la Facultad de Artes (Teatro) de la UNC.

<sup>1</sup> "La esclavitud suponía un negocio muy rentable: se partía desde Europa hacia África con cargamentos de pacotilla, posteriormente los caucásicos adquirían esclavos a cambio de productos sin valor, los esclavos se revendían en América, y finalmente, se retornaba a Europa con el dinero de reventa y productos coloniales. En el comercio de esclavos se calcula que murieron alrededor de 75 millones de personas. Pero, los perniciosos designios de los países del Norte no quedaron ahí. Las rivalidades suscitadas por la conquista de los recursos africanos, obligaron a las potencias europeas a concertarse para fijar los principios del reparto en la Conferencia de Berlín (1884-5) auspiciada por el canciller Bismarck. En ella se dio rienda suelta, de forma organizada, a la explotación del continente. Es ese "vínculo histórico" que algunos países Occidentales desarrollados quieren que se olvide en la actualidad. Desde 1536 a 1848, entre 15 y 20 millones de personas de África Occidental salieron desde la Isla de Gore, Senegal, con rumbo a América y el Caribe. Cazados como animales, arrancados de sus comunidades y separados de sus familias, fueron embarcados a la fuerza, con cadenas y grillos, hacia un destino incierto. "(...) aunque viajaran con nociones similares en cuanto a obligaciones de servicio (...), esperaban que la transición a su "Nuevo Mundo" fuera como una oportunidad para mejorar su situación. Pero, para la gran mayoría de migrantes africanos involuntarios, este no era el caso. Algunos sí, pero la inmensa mayoría se encontraron atrapados en un sistema que les exigía deshacerse del acervo completo de sus destrezas culturales" Véase Lovejoy, P. y Trotman, D. (2001), El negro como símbolo de maldad, Rebcalderson, pág 382.

contribuido enormemente desde los albores del Siglo XV hasta prácticamente finales del Siglo XVIII, a la acumulación originaria del capital. Se trata de un largo proceso histórico, que permitió a Eduardo Grüner plantear con razón “la necesidad de una voluntad de pensamiento (crítico) para Latinoamérica”<sup>2</sup>. Conscientes de esta verdad histórica, también nos parece útil recordar aquí la espléndida caracterización del esclavismo aportada por Fabián Harari<sup>3</sup>. Y es en repuesta a tanta deshumanización, discriminación y racismo, ante tanta sangre derramada a través de un tiempo que no parecía -y no parece- tener fin, que habría que estudiar la Negritud, comprender sus aportes y límites. Entender por qué la Negritud nacida en París “como movimiento literario-ideológico de emancipación de la cultura negra” –según la correcta afirmación de Monique Nomo Ngamba, profesora de la Escuela Normal Superior de la Universidad Yaounde I. Camerún- , en uno de los centros más importantes de producción y reproducción del eurocentrismo<sup>4</sup>, tuvo un impacto tan trascendental no sólo en

---

<sup>2</sup> “La utilización y superexplotación de fuerza de trabajo esclava de origen africano durante la colonización de América –práctica generalizada para toda la región de las islas del Caribe y las más productivas zonas del Brasil, pero también en las actuales Honduras, Panamá, Costa Rica, Venezuela, Colombia, Ecuador o Perú, y en menor cuantía pero no con menor significación cualitativa en México y en el Río de la Plata- fue uno de los etnocidios (y genocidios) más horribles e incalificables de la historia de las sociedades humanas, solamente comparable, en el mismo período histórico, al genocidio (y etnocidio) de las culturas indígenas de la así llamada América, y desde luego íntimamente ligado a éste. Vale decir: es parte, y una parte sustantiva y en varios sentidos decisiva, de la propia conformación de la Modernidad, del modo de producción capitalista centrado en Europa, de la emergencia de las formas propiamente modernas del racismo (o tal vez, según se mire, del racismo tout court, en tanto las formas imperiales pre-modernas no fueron particularmente “racistas” en el sentido en que se entiende modernamente este concepto), y de una planificación técnica y racional del dominio despótico y cruel del poder establecido sobre millones de seres humanos inermes”. Grüner, E. (2010), *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*, Editorial EEdhasa, Buenos Aires, pág. 19.

<sup>3</sup> “Se trata de una relación en la que una clase social obtiene un excedente por la vía de la expropiación sistemática de productores directos para la extracción patrimonial y coactiva de un máximo físico posible de energía laboral en términos vitalicios, por encima del trabajo necesario para su subsistencia inmediata”. James, C. L. R. (2013), *Los jacobinos negros*, Ediciones ryr, Buenos Aires, pág. 16.

<sup>4</sup> “El eurocentrismo es un tema polifacético, tiene sus raíces en la cultura de Europa y en su difusión durante el proceso histórico de expansión a escala planetaria. Tal proceso da comienzo cuando Colón llega al continente Americano en 1492 y luego acuerdan los tratados de Tordesillas y Zaragoza en los cuales España y Portugal se reparten el mundo, sin que el resto del mundo no europeo se diera por enterado en esos momentos. Este proceso continúa abierto hasta el presente, expresado en la tendencia a la homogeneización cultural del globo” Bauer, F. (2013), *Aportes para descolonizar el saber eurocentrista*, Taller General de Imprenta de la UNC, Córdoba, pág. 6.

las islas del Caribe, sino también en África; es decir, en esos lugares del planeta, donde millones de seres humanos tuvieron -y tienen- que soñar sin dormir, donde el hambre fue -y es- una autoridad omnipresente de tal envergadura, que fue capaz de quitarles el sueño hasta a los niños desde su temprana edad.

Es en este marco, que proponemos una aproximación reflexiva, conceptual y temática a la Negritud, pero a partir de una perspectiva liberada de los prejuicios y estereotipos eurocéntricos. Dicha tarea forzosamente se opone al modelo de pensamiento colonial y neocolonial. Entonces, para nosotros, lo fundamental pasa por tratar de aprehender la Negritud rechazando toda formulación simplista y reduccionista de los que pretenden tener el monopolio de una supuesta verdad universal sobre todos los seres humanos; sobre todo sobre aquellos que en la jerga colonialista denominan "negros". Asimismo, intentaremos hacer prevalecer las fuentes creadoras elaboradas por los propios fundadores de la Negritud, rompiendo -vale repetirlo- con los moldes deformadores de la cultural colonial y occidental. Se trata de un esfuerzo que aspira a aportar nuestra humilde contribución a la emancipación de los oprimidos, ya que nadie puede negar a la Negritud su carácter de rebeldía en contra del colonialismo, y que ha permitido de múltiples maneras visualizar relaciones de discriminación, desigualdad, explotación y exclusión social de toda una categoría de seres humanos denominados "negros" o "afrodescendientes"<sup>5</sup> basándose simplemente en una interpretación fantasiosa de su fenotipo.

---

<sup>5</sup> Ponemos entre comillas el término afrodescendientes porque suscribimos totalmente lo que escribió Eduardo Galeano: "¿Adán y Eva eran negros? En África empezó el viaje humano en el mundo. Desde allí emprendieron nuestros abuelos la conquista del planeta. Los diversos colores fundaron los diversos destinos, y el sol se ocupó del reparto de los colores. Ahora las mujeres y los hombres, arcoiris de la tierra, tenemos más colores que el arcoiris del cielo; pero somos todos africanos emigrados. Hasta los blancos blanquísimos vienen del África. Quizá nos negamos a recordar nuestro origen común porque el racismo produce amnesia, o porque nos resulta imposible creer que en aquellos tiempos remotos el mundo entero era nuestro reino, inmenso mapa sin fronteras, y nuestras piernas eran el único pasaporte exigido". Galeano, E. (2010), Espejos. Una historia casi universal, Ediciones Del Chanchito, Montevideo, pág. 1.



## Negritud, Historia y Significado

Como movimiento literario de gran trascendencia política e ideológica de fuerte inspiración francófona de la cultura denominada "negra", la Negritud apareció por primera vez de manera clara y concreta con la publicación en París en 1934 de la Revista "L'Étudiant Noir" (El Estudiante Negro). Sus principales fundadores, todos estudiantes en París, fueron Aimé Césaire (de Martinica), Léon Gontran Damas (de Guyana Francesa), Guy Tirolien (de Guadalupe) y Léopold Sédar Senghor (de Senegal). Además, cabe recordar que la paternidad del término suele ser atribuida a Césaire.

Por otra parte, de ideología claramente anticolonialista y en contra del racismo<sup>6</sup>, la Negritud ejerció una neta hegemonía sobre el imaginario "negro" desde los años 30 hasta los años 60 no sólo en Francia sino también en el Caribe como en África.

Es que llegados a Francia para estudiar, esos intelectuales fundadores de la Negritud, tomaron conciencia de la situación de discriminación y dominación no sólo económica y política, sino también cultural que les afectaba al igual que sus hermanos en otras partes del mundo. De ahí la raíz de su rebeldía contra el colonialismo.

Sin embargo, es menester subrayar y reconocer en las distintas producciones de los autores que se autoproclamaban defensores de la Negritud, las influencias de la cultura occidental. Dichas influencias provenían sobre todo del sistema educativo dominante -tanto a nivel escolar como el universitario-. En efecto, todos esos centros educativos eran poderosísimos instrumentos de producción y reproducción del sistema colonial y de la llamada civilización europea, blanca y occidental. Realidad que mantiene su supremacía hasta en el período poscolonial en diferentes países caribeños y africanos. En este sentido, resulta imposible pretender analizar la Negritud independientemente de este

---

<sup>6</sup> "El racismo es la valoración, generalizada y definitiva, de diferencias reales o imaginarias en beneficio del acusador y en detrimento de su víctima, a fin de justificar sus privilegios y su agresión" Perrot, D. y Preiswerk, R. (1975), Etnocentrismo e Historia. América Indígena, África y Asia en la Visión Distorsionista de la Cultura Occidental. Nueva Imagen, México, pág. 57.

marco. Así, tanto en su forma como en su contenido, podemos encontrar y descubrir tradiciones orales, cosmovisiones africanas, saberes ancestrales africanos, como así también ciertas categorías propias de la modernidad occidental.

Pero, cuidado, a nuestro entender, esta suerte de influencias mutuas no significa equilibrio y mucho menos igualdad entre cultura africana y cultura europea. En este caso concreto, pensamos que las principales características de la Negritud eran fundamentalmente producto del rescate de las culturas africanas. De alguna manera, podemos considerar la Negritud como resultado de la problemática existencial contradictoria y antagónica entre el proceso histórico colonial y el de la descolonización misma. Todo análisis, entonces, de la Negritud, de los aportes de sus miembros, ha de tener en cuenta la corriente de pensamiento denominado descolonial. Un pensamiento que se opone al pensamiento occidental moderno<sup>7</sup>, e implica que la historia no puede ser utilizada solamente para comprender acontecimientos particulares, sino también un esfuerzo por aprehender en todas sus facetas las estructuras de la percepción, del pensamiento y de la acción permanente de los seres humanos a través del tiempo. Esto nos indica que los medios que debemos usar para abordar la historia de la Negritud han de ser abiertos y múltiples, para evitar toda interpretación limitada y tergiversada. Y es en este contexto que podemos interpretar a la Negritud también como desafío al orden político hegemónico, incluidas las estructuras mismas del pensamiento eurocéntrico.

---

<sup>7</sup> 'EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL MODERNO es un pensamiento abismal. Éste consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, las invisibles constituyen el fundamento de las visibles. Las distinciones invisibles son establecidas a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos, el universo de "este lado de la línea" y el universo del "otro lado de la línea". La división es tal que "el otro lado de la línea desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera es su otro. Fundamentalmente lo que más caracteriza al pensamiento abismal es pues la imposibilidad de la copresencia de los dos lados de la línea. Este lado de la línea prevalece en la medida en que angosta el campo de la realidad relevante. Más allá de esto, sólo está la no existencia, la invisibilidad, la ausencia no dialéctica" De Sousa Santos, B. (2010), Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal, TREINTADIEZ S.A., Buenos Aires, pp. 11-12.

Esto es así, ya que la Negritud ha reivindicado la condición humana del negro enfrentando así a la discriminación racial confirmando la existencia de una identidad negra. Pero para alcanzar tal objetivo, los autores de la Negritud tuvieron que apropiarse de las raíces africanas de los llamados negros en distintas partes del planeta, sobre todo en el Caribe y en África. De este modo, tuvieron que identificarse y desarrollar su propia historia y sus valores culturales. En definitiva, consideraron que eran portadores de una civilización diferente a la europea.

### Africacentrismo como respuesta o reacción al eurocentrismo

Paradójicamente, muchos representantes de la Negritud, a nuestro entender, cometieron el mismo error o crimen que estaban condenando; es decir, cayeron en un africanismo. Para poder ilustrar tal aseveración vamos a reproducir algunos fragmentos del pensamiento de Césaire en su texto "Cuaderno de un retorno al país natal"<sup>8</sup> y otros del poema "Te agradezco, Señor" del poeta senegalés Bernard B. Dadié.

Césaire escribió:

¡oh! luz amiga  
¡oh! fresca fuente de luz  
los que no han inventado ni la pólvora ni la brújula  
los que nunca han sabido domeñar ni el vapor ni la electricidad  
los que nunca exploraron los mares ni el cielo  
pero sin los cuales la tierra no sería la tierra.....

En cuanto a Dadié, él escribió en "Poesía Africana de Hoy"<sup>9</sup>:

---

<sup>8</sup> Césaire, A. (1939), Cahier d'un retour au pays natal (Cuaderno de un retorno al país natal), Dans Volontés (revue), N° 20, París.

<sup>9</sup> Césaire, A. (1968), Poesía Africana de Hoy, Sudamericana, Buenos Aires.

Te agradezco, Señor, que me hayas creado Negro  
que hayas hecho de mí  
la suma de todos los dolores,  
y puesto sobre mi cabeza,  
el Mundo.  
Visto la librea del Centauro  
y llevo el Mundo desde la primera aurora.

El blanco es un color de circunstancias,  
el negro, el color de todos los días,  
y llevo el Mundo desde el primer crepúsculo.

Estoy contento  
con la forma de mi cabeza  
hecha para llevar el Mundo.  
Satisfecho  
de la forma de mi nariz  
que debe aspirar todo el viento del Mundo.....

Indudablemente, se tratan de expresiones que van más allá de un simple reconocimiento de valores, de recuperación de una identidad, sino que reflejan una clara sobrevaloración del ser llamado "negro" en detrimento del ser llamado "blanco". Podemos pensar, entonces, en este pleno y concreto orgullo de ser negro, que se trata de una especie de antítesis también racistas formuladas por esos autores para enfrentar a las tesis racistas sostenidas por los defensores de la civilización europea como universal. Y en esta dialéctica discursiva, resulta difícil encontrar una síntesis valedera y superadora.

## Límites de la Negritud

Es teniendo en cuenta a este error como así también el de considerar solamente las características fenotípicas de los seres humanos, que algunos autores "afrodescendientes" -tal como el poeta y ensayista haitiano René Dépestre- hablaron de límites de la Negritud. En efecto, Dépestre, en su brillante texto "Buenos días y adiós a la Negritud"<sup>10</sup>, señala, entre otras limitaciones, que la Negritud a pesar de su trascendencia y valores anticoloniales que caracterizan su fuerza liberadora no tuvo en cuenta la problemática de las clases sociales, la división de la sociedad en clases antagónicas. Para Dépestre, el color de la piel no puede conducir a colocar a todos los "negros" en la misma canasta y todos los "blancos" en otra totalmente diferente. Hace falta, por tanto, tener en cuenta la historia de los pueblos.

Y estas reflexiones han sido tan acertadas que las podemos visualizar también en el propio Césaire, el mismo que ha sido considerado por todos como el padre de la Negritud, cuando afirmó en 1987 en una conferencia en la Universidad Internacional de La Florida: "La Negritud no es una pretenciosa concepción del universo (...). Es una manera de vivir la historia en la historia: la historia de una comunidad donde la experiencia aparece, a decir verdad, singular con sus deportaciones de población, sus transferencias de hombres de un continente al otro".

## Frantz Fanon y la Negritud

Sin duda alguna, al analizar la Negritud desde una perspectiva basada en la desalienación, ha de ocupar un sitio privilegiado el gran intelectual y revolucionario antillano Frantz Fanon. Pues para Fanon, un martiniqués al igual que Césaire, la Negritud es válida si sólo ayuda a construir el camino hacia la

---

<sup>10</sup> Dépestre, R. (1980), *Bonjour et adieu à la négritude (Buenos Días y adiós a la Negritud)*, Laffont, París.

liberación nacional. Hace falta, según él, vincular la cultura africana a la construcción de una cultura nacional. De ahí llama a romper también con los instrumentos burgueses, con la cultura colonial, y luchar por la causa emancipadora de los oprimidos. Tal como lo hizo al participar activamente durante la guerra de liberación en Argelia, logrando incorporarse a la dirección del Frente de Liberación Nacional de Argelia. Para Fanon, la Negritud constituye una importante y necesaria contribución, pero no suficiente para la toma de conciencia del colonizado negro en su lucha por conquistar su libertad y liberación. Así, para él, hace falta crear un pensamiento nuevo, y sobre todo un hombre nuevo.

En este contexto, al interpretar la Negritud de Fanon, consideramos que su perspectiva liberadora se alejó bastante de las formulaciones de Césaire, y sobre todo de las del senegalés Léopold Sédar Senghor. Además, Fanon manifestó siempre su neta oposición a los dirigentes africanos que actuaron como miembros de las élites negras que tomaron simplemente el relevo del poder colonial luego de la proclamación de la independencia de varios países africanos al principio de los ´60, estableciendo de hecho un modelo neocolonial. Así, Fanon nunca podría suscribir este siguiente pensamiento de Senghor: "La razón es helénica y la emoción es negra".

En efecto, Fanon, en su magnífica obra "Piel negra, máscaras blancas"<sup>11</sup> observó al negro colonizado de las Antillas, lo estudió en múltiples aspectos: a través del lenguaje, sus relaciones amorosas, etc., y reveló la existencia de su alienación.

Para Fanon no hay manera de desalinearse como negro solamente tomando conciencia sino, fundamentalmente, participando de modo activo en la revolución, en la transformación de la sociedad. Y esto se alcanza mediante la violencia. Fanon, por tanto, hizo un llamamiento a la razón, como así también a la lucha revolucionaria ya que el proceso para inferiorizar al llamado "negro" fue a través de siglos de dominación y explotación.

---

<sup>11</sup>Fanon, F. (1970), ¡Escucha blanco! Piel negra, máscaras blancas, Nova Terra, Barcelona.

Así, Fanon pensó en la construcción de la liberación, en la desalienación tanto política como mental. En su última obra "Los condenados de la tierra"<sup>12</sup>, ilustró y demostró de manera elocuente su pensamiento revolucionario, donde la explotación y la dominación fueron analizadas, marcando así el camino para obtener las soluciones que los oprimidos han de construir en la lucha. De esta manera, es indudable que Fanon va más allá de una simple incorporación de la perspectiva étnico-racial en sus reflexiones y análisis de los colonizados y colonizadores. Para nosotros, entonces, la perspectiva fanoniana defiende la obligatoriedad de la lucha por una libertad plena de todos los seres humanos, rompiendo no sólo las cadenas visibles de la explotación económica y política, sino también las invisibles que contribuyen de manera muy sutil a la reproducción del sistema de producción capitalista.

## Conclusión

A ochenta años desde la aparición en París de la Negritud como concepto no unívoco -tal como lo hemos planteado en nuestras reflexiones anteriores-, creemos que este pequeño aporte podrá ser necesario para rescatarlo del olvido. Y lo hacemos con la plena conciencia de que no se trata solamente de un rescate en el plano académico, sino fundamentalmente porque entendemos que al no desaparecer la discriminación y la explotación a nivel planetario de los llamados "negros" o "afrodescendientes", dicho concepto tiene todavía vigencia. Pero una vigencia que colocamos en la perspectiva fanoniana, donde la visión de la liberación del "negro" no se queda en el marco de los fenotipos ya que apunta a la de todos los oprimidos por el sistema capitalista. Además, dicha necesidad parte del hecho de que consideramos que el principio que consagra que "todos los seres humanos nacen libres e igualitarios en dignidad y en derechos", sigue corriendo graves peligros en todos los lugares donde la

---

<sup>12</sup>Fanon, F. (1961), Los condenados de la tierra, Maspero, París.

desigualdad política, económica, social y cultural, afecte las relaciones entre los seres humanos.



## POLITIZACIÓN INDIA EN EL JOVEN FAUSTO REINAGA<sup>1</sup>

Gustavo Roberto Cruz\*

Una hipótesis general que guía mis actuales preocupaciones es que el pensamiento crítico no sólo es plural, sino que también posee una pretensión de universalidad más allá del sujeto varón-blanco-criollo-mestizo, quien hasta no hace mucho tuvo el monopolio de la enunciación de los discursos con pretensión de criticidad, en el sentido kantiano y, también, en el sentido marxista. Ese sujeto - como es muy sabido- ha sido criticado desde diferentes enfoques. Algunos llegaron a dar por muerto al "sujeto", aunque creo que tal anuncio de defunción, en Nuestra América, puede ser una trampa de ciertos desvaríos posmodernos.

En el marco del tema general la politización del indio en Kollasuyu -es decir, en lo que hoy es Bolivia, aunque el Kollasuyu inkaico no se limitó sólo a la actual República Plurinacional de Bolivia pues abarcó también al noroeste argentino, norte chileno y sur peruano- quiero presentar algunos elementos del "pensamiento indio" de Fausto Reinaga (1906-1994), el ideólogo más importante del indianismo. Mi propósito es mostrar que el sujeto indio ha pensado, desde hace largo tiempo, cuestiones centrales para una crítica radical, no sólo del capitalismo, sino también de la "modernidad occidental" y su sujeto: el blanco-mestizo para el caso "latinoamericano". Esta idea está tomada de Reinaga, uno de los pioneros en plantear -desde mediados de los años treinta del siglo XX- una Revolución política,

---

<sup>1</sup> Texto basado en la ponencia presentada en la mesa redonda "Pensamiento crítico en la vuelta del siglo. Los límites de la política y la politización de la cultura. Mesa en Homenaje a Bolívar Echeverría" en las Segundas Jornadas "Horizontes y Desafíos del Pensamiento Crítico en América Latina y el Caribe". Cincuentenario del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Ciudad Universitaria, México, D.F., 15 de octubre de 2010.

\* Gustavo R. Cruz es Licenciado en Filosofía por la Universidad Católica de Córdoba, Maestro y Doctor en Estudios Latinoamericanos -campo de conocimiento Filosofía, Historia de las Ideas e Ideologías en América Latina- por la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor de la Facultad de Filosofía y Humanidades – Universidad Católica de Córdoba.

cultural y económica en el histórico Kollasuyu a partir de la afirmación del sujeto indio.

Reinaga es uno de los fundadores del indianismo, corriente ideológica-filosófica-política, que desde mediados del siglo XX se ha constituido -junto al katarismo- en la mayor racionalidad y sensibilidad crítica de los quechuas-aymaras en Bolivia.<sup>2</sup> Desde fines de los sesenta, ambas corrientes se enfrentaron y enfrentan al conservadurismo sudamericano, pero también a la izquierda racista boliviana (sin precisar por ahora el amplio abanico de posiciones que la compusieron y componen).

Su pensamiento incendiario hoy es impugnado, a veces con cierto apresuramiento, por algunos marxistas como Armando Bartra, quien sitúa a Reinaga como un caso de "etnocentrismo invertido".<sup>3</sup> En cambio, por otros es elevado al estatus de "pensador y filósofo de los pueblos originarios" o "sabio", como es interpretado el término "Amauta" por el filósofo suizo -residente en Bolivia- Josef Estermann, quien sitúa a Reinaga como amauta en el mismo nivel de Mariátegui.<sup>4</sup> Mi lectura del pensamiento de F. Reinaga no comparte el "culturalismo etnicista", que minimiza el pensamiento y acción política de los pueblos indios, a

---

<sup>2</sup> Indianismo y katarismo son corrientes ideológicas que nacieron con relativa autonomía. No siempre coincidieron y, en algunos casos, se opusieron. Sin embargo, actualmente existen nuevas generaciones que buscan continuarlas articulándolas. Una presentación de las mismas la hacemos P. Mamani y G. Cruz en "Katarismo-indianismo desde el Qullasuyu. Historia, tesis y luchas sociales de hoy", en Colectivo Katár Uta, *¿Ahora es cuando? Bolivia: cambios y contradicciones*, Ed. Pez en el Árbol, México, 2011 pp. 139-172. Entre otros estudios, ver: Rivera Cusicanqui, S. (2003), "Oprimidos pero no vencidos". Luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980, HISBOL-CSIUTCB, La Paz, [1986]; Hurtado, J. (1986), *El katarismo*, HISBOL, La Paz, y Pacheco, D. (1992), *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, HISBOL/MUSEF, La Paz.

<sup>3</sup> La objeción principal que hace Bartra por igual a Fausto Reinaga, a Bonfil Batalla y a Felipe Quispe se dirige a lo que sería su lógica de "choque de civilizaciones", la occidental capitalista versus la civilización indígena/india, como clave explicativa del capitalismo. Eso supone que el mundo indígena americano estaría "fuera" del sistema, lo que para Bartra es un análisis deficiente pues carece de una perspectiva estructural, la que "muestra que los pueblos originarios fueron incorporados al capital en el modo perverso del colonialismo y viven perpetuamente al filo de la exclusión pero producen y reproducen dentro del sistema tanto sus diferencias como sus utopías antisistémicas", Bartra, A. (2008), *El hombre de hierro*, UACM-Itaca-UAM, México, pág. 186.

<sup>4</sup> J. Estermann, "Amautas: filósofos andinos", en Dussel, E., Mendieta, E., Bohórquez C., (editores), (2009), *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano del Caribe y "Latino" (1300-2000)*, Siglo XXI, México, pp. 702-703.

los que encasilla como etnias. Reinaga deseó, luchó, pensó y proyectó primero - entre 1934 y 1962 aproximadamente- una Revolución socialista –en el sentido comunista y nacionalista. Luego, su horizonte político se centró en una Revolución india -entre 1962 y 1974 aprox.-, que no estuvo pensada sólo para “los indios”, sino para todo sujeto urgido de liberación en el “viejo Kollasuyu” -como le gustaba escribir- y en el Tercer Mundo. En su última etapa de pensamiento -entre 1974 y 1994-, planteó la Revolución amáutica, pensándola en un sentido “salvacionista” de toda la humanidad. La historia de su pensamiento está atravesada de una tensión revolucionaria en función de trastocar toda dominación en Bolivia y América, en particular en Indo-América. El pensamiento de Reinaga fue eminentemente político.

#### Algunos rasgos de los senderos de F. Reinaga

Para ser breves, brindaré una periodización general de su pensamiento. Los textos publicados de Reinaga comprenden veintiséis libros, más cinco folletos, dos periódicos -del que fue redactor- y aproximadamente 16 artículos periodísticos. Los organizo en tres etapas: a) la inicial, donde confluyen el marxismo-leninismo, el nacionalismo revolucionario y el indigenismo (aproximadamente entre 1934-1960), b) la indianista (aprox. 1962-1974) y c) la amáutica (aprox. 1974-1994). A continuación, expondré algunos rasgos de los senderos histórico-políticos e ideológicos-filosóficos que transitó y construyó Reinaga, priorizando su primera etapa.

José Félix Reinaga Chavarría [nombre de bautismo] nació en una familia de trabajadores en la región de Macha (Chayanta, norte de Potosí) en 1906. Luego de una intensa vida de escritor e ideólogo, o mejor de “amauta”, murió en La Paz en

agosto de 1994. Vivió casi todo el convulso siglo XX.<sup>5</sup> Su lengua madre fue el quechua, aunque él mismo se encargó de narrar que en su región, por tanto en su cultura, no hubo frontera entre lo quechua y aymara. Aprendió a hablar el español cuando ingresó a la escuela. Esto es fundamental, pues Reinaga reflexionó sobre la condición bilingüe del indio: piensa en las lenguas indias -dice-, pero debe expresarse y, en su caso, escribir en español, la lengua de la dominación.

Estudió Derecho en la histórica Universidad San Francisco Xavier de Chuquisaca situada en Sucre, titulándose en 1936. No obstante, su actividad no fue la de un abogado más. Se abocó a producir una multiplicidad de obras en las que su pensamiento abarcó diferentes niveles, tales como el histórico, el político, el ideológico, el filosófico y el sociológico. Todos ellos articulados en una pluma de vuelo estético incendiario. Su amplia producción intelectual es rica, compleja y aún poco conocida en su totalidad. Veamos algunos datos sobre su primera etapa de politización.

En su vida de estudiante universitario, en la primera mitad de la década del treinta en Sucre, abrazó entusiasta al "marxismo-leninismo", el que fue receptado tanto entre algunos intelectuales como entre los obreros. En el ambiente universitario, la pasión por el conocimiento le condujo a cambiarse el nombre, asumiendo para sí el nombre "Fausto", al quedar impactado con la obra de Goethe. Participó así, aunque de modo marginal, en la fundación del Partido de Izquierda Revolucionaria (PIR) - de filiación comunista por-soviética - acaecida en 1940. La primera obra de Reinaga fue escrita como estudiante universitario. Se publicó con el título de *Mitayos y yanaconas* (1940), al haber obtenido el primer premio de un Concurso de Literatura, Pedagogía y Ciencias organizado por la Alcaldía de Oruro. También a inicio de los cuarenta, surgió el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), que supo aglutinar -con mayor potencia política

---

<sup>5</sup> Hasta ahora existen sólo dos trabajos biográficos sobre Fausto Reinaga: del ecuatoriano Mata G. H. (1968), (1904-1988), *Fausto Reinaga. Akapi Jacha'j* [Este sí es grande], PIB, La Paz, y de Hilda Reinaga, H. (2004), *Biografía de Fausto Reinaga*, Fundación Amáutica Fausto Reinaga, La Paz.

que el PIR- la creciente movilización obrera y campesina contra la oligarquía, sobre todo minera, llamada "la Rosca". Reinaga se distanció del comunismo boliviano cuando se implicó en las intensas experiencias políticas de los cuarenta y cincuenta. En particular, fue diputado en las filas del MNR durante el gobierno de Gualberto Villarroel (1943-1946), militar y político al que Reinaga consideró el mejor nacionalista revolucionario. Luego, la fundamental Revolución Nacional de 1952 lo tuvo como protagonista activo. Fruto de estas experiencias son tres obras claves: los folletos Víctor Paz Estenssoro (1949) y Nacionalismo boliviano (1952), y el libro Tierra y libertad. La revolución nacional y el indio (1953).

No sólo en Bolivia experimentó los problemas de la dominación, sino que también lo hizo en sus viajes por América y Europa. En ninguno de los casos fueron viajes de "placer", sino siempre por razones políticas. Así, llegó a México y Estados Unidos en 1946, enviado por el MNR para conocer del problema agrario y educativo. Luego, estuvo como exiliado en la Argentina peronista (en Buenos Aires) entre 1947 y 1948, tras la caída del régimen de Villarroel. Diez años después, viajó a la Alemania oriental para el IV Congreso Mundial de Sindicatos (octubre de 1957) organizado por la Federación Sindical Mundial. Concluido éste, participó en las celebraciones del 40 Aniversario de la Revolución Comunista en Rusia. Este viaje fundamental dio origen a una de sus mejores obras: El sentimiento mesiánico del pueblo ruso (1960). Tanto o más intenso que este viaje hacia la fuente leninista de su pensamiento y sensibilidad -evidenciado en su artículo "Mística y remembranza de Lenin"<sup>6</sup>- fue el viaje que en 1963 hizo a Cuzco y Machu Picchu (Perú), a partir del cual declaró su posición indianista. Reinaga relató la experiencia que tuvo de dicho viaje en el artículo "El Cuzco que he sentido" (1963). Allí explicita su posición epistemológica: no fue ni como arqueólogo ni como turista, sino como indio:

---

<sup>6</sup> Publicado en Ogonyok N° 46, Moscú, 10 de octubre de 1957, pág. 8. También publicado en El sentimiento mesiánico del pueblo ruso, Ediciones Sindicato de Escritores Revolucionarios, La Paz, 1960, pp. 77-80.

Yo, que no sólo soy indio, sino que me siento un indio total, he ido a la capital incaica con una carga emotiva de carácter litúrgico, vale decir, que he ido en peregrinación religiosa. Y en efecto, Cuzco y Machupicchu han tenido para mi la presencia y la esencia de un santuario.<sup>7</sup>

A partir de esas experiencias -y otras que aquí omitimos por razón de espacio- propuso una interpretación de la historia, sobre todo del Incario, la Colonia y la República boliviana, de la política y de la ideología en Bolivia, cuya realidad la entendió como "substancialmente india" desde sus primeras obras. La preeminencia histórica de su pensamiento se haya presente en todas sus obras. Las que se destacan de su primera etapa de pensamiento son: Mitayos y Yanaconas (1940), Tierra y libertad. La revolución nacional y el indio (1953) y Belzu. Precursor de la revolución nacional (1953).

Por otra parte, la discusión ideológica con los escritores de su época, sobre todo con los que denominará la intelligentsia del cholaje boliviano o los ideólogos de la "Rosca intelectual", lo sitúan como uno de los críticos más radicales, desde una perspectiva india, de los autores bolivianos y latinoamericanos. Entre ellos, la figura y pensamiento de Franz Tamayo ocupó un lugar sobresaliente, como lo muestra la obra dedicada a él: Franz Tamayo y la revolución boliviana (1956). En todos su textos hará referencia a Tamayo, para elogiarlo primero y, luego, para corregirse y colocarlo como el peor de los enemigos del indio en Bolivia. Además, dedicará un libro breve y duro contra Alcides Arguedas (1960), otro más extenso e igual de polémico contra Fernando Diez de Medina, titulado El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina (1964). Con esta obra, Reinaga inició un nuevo derrotero ideológico, que denominó indianismo.

---

<sup>7</sup> Reinaga, F. (1963), "El Cuzco que he sentido", en La Nación - Suplemento Dominical, domingo 6 de octubre de 1963, pág. 1.

En este ámbito de discusión ideológica, polemizará con diversos autores bolivianos en *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967) y en *El indio y los escritores de América* (1968), obra muy interesante dirigida contra la “intelligentsia latinoamericana”.

Su pensamiento y experiencia histórica confluyeron en la gestación del indianismo.<sup>8</sup> Un hecho fundamental fue su participación activa en la creación del primer partido político indianista de Bolivia y quizá de América. El 15 de noviembre de 1962 se fundó el Partido de Indios Aymaras y Keswas (PIAK), que años después pasó a denominarse Partido Indio de Bolivia (PIB). La eficacia política del PIB en los años sesenta no fue relevante. No debe olvidarse que el “ciclo del nacionalismo revolucionario” se cerró en 1964, con el golpe de Estado encabezado por René Barrientos Ortuño. Con él, en Bolivia se cerraron -a lo largo de 18 años- las posibilidades de una democracia representativa, pues se sucederían variados gobiernos militares, con brevísimos intentos de retornar a la institucionalidad democrática, hasta 1982. Con esto, quiero sugerir que el PIB nació en un contexto adverso políticamente. Por supuesto, con ello no omitimos que hubieran problemas internos para consolidar el PIB.<sup>9</sup> Sucedió más bien la creación de variados y pequeños partidos políticos de filiación indianista, algunos vinculados directamente a Reinaga.

En relación a sus escritos con impronta política, la trilogía que expresa a cabalidad la relevancia de Reinaga está compuesta por: *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970), *La Revolución India* (1970) y *Tesis India* (1971). Es la

---

<sup>8</sup> Desde 1960 se produce la fundación de organizaciones sociales, culturales y partidos políticos indianistas. Siendo breves mencionamos al Partido Autóctono Nacional (PAN) creado en 1960 por Constantino Lima Chávez (1933) junto con otros compañeros indios como Raymundo Tambo, Juan Rosendo Condori, Macario Angles, Ángel Limachi, Gabino Apaza, Felipe Flores, entre otros. El Partido Indio Aymara y Keswas (PIAK) fue fundado en 1962. Ver Pacheco, D. (1992), *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, Hisbol y MUSEF, La Paz.

<sup>9</sup> Existe cierto consenso en indicar al PIAK, luego PIB, como el primer partido político indio e indianista. Pero, aún está pendiente un estudio exhaustivo de la historia del PIB. Ver Hurtado, J. (1986), *El katarismo*, Hisbol, La Paz y Pacheco, D (1992), *El indianismo y los indios contemporáneos en Bolivia*, Hisbol y MUSEF, La Paz.

trilogía, hasta hoy, más influyente, conocida y discutida en la región andina sudamericana. Dejo para otro momento la presentación de sus obras posteriores, que conforman la parte final de su etapa indianista y la etapa amáutica.<sup>10</sup>

Mitayos y yanaconas (1940): entre marxismo-leninismo, nacionalismo e indigenismo

Me detendré en mostrar la compleja confluencia de posiciones marxista-leninistas, nacionalistas e indigenistas en el primer libro de Reinaga, *Mitayos y yanaconas* (1940). Con esto, busco indicar que Reinaga no partió “desde cero” cuando, en los años sesenta, se afirmó radicalmente en el “ser indio”, para desde allí proponer al indianismo como ideología y filosofía de liberación del indio. Este proceso de afirmación y construcción del “sujeto indio” se inició conciente y complejamente en el joven Reinaga de los años treinta. Veamos.

*Mitayos y yanaconas* (1940) es parte de su tesis de grado titulada *La cuestión social en Bolivia* (inédita y perdida), que Reinaga dice concluyó en 1934. ¿Por qué el título “*Mitayos y yanaconas*”? En la Introducción responde: porque “la fuente de riqueza natural [de Bolivia] constituye campos y minas”. Los indios y mineros - dice- son los mismos ayer, en el *Coloniaje*, que en la década del treinta del siglo XX, en la República: los mitayos son los mineros y los yanaconas son los indios/campesinos. Es de notar que distingue entre “mineros” e “indios”. Se puede inferir -con cierto apresuramiento- que los mineros no son indios, pero no se puede ir tan rápido. Los mineros son llamados antiguamente “mitayos”, por lo que

---

<sup>10</sup> La última obra que se puede incluir en la etapa indianista es *América india y Occidente* (1974). Con *La razón y el indio* (1978) se inicia la transición desde el indianismo hacia el amautismo, que abarca además: *El pensamiento amáutico* (1978) e *Indianidad* (1978). La etapa amáutica se consolida en las obras: *¿Qué hacer?* (1980), *El hombre* (1981), *La revolución amáutica* (1981), *Bolivia y la revolución de las Fuerzas Armadas* (1981), *La era de Einstein* (1981), *La podredumbre criminal del pensamiento europeo* (1982), *Sócrates y yo* (1983), *Europa prostituta asesina* (1984), *América: 500 años de esclavitud, hambre y masacre* (1984, folleto). *Crímen. Sócrates, Cristo, Marx, Churchill, Roosevelt, Stalin, Hitler, Reagan, Gorbachov* (1986) y *El pensamiento indio* (1991).



constituyen mayoritariamente la clase obrera boliviana. Los indios -dice- son los que “habitan los extensos campos de la altipampa y los valles”, es decir, son campesinos. Sin embargo, posteriormente Reinaga tendrá profundos reparos ideológicos en identificar al indio con el campesino, pues consideró que la idea de campesino, impulsada sobre todo por el marxismo y el nacionalismo boliviano, oculta una posición racista contra el indio. Es decir, la obra podría haberse titulado “Obreros y campesinos”, pero Reinaga prefirió recuperar la lengua vernácula de raíz colonial para categorizar a las “clases” explotadas: mitayos y yanaconas. Este dato es relevante.

En Mitayos y yanaconas se encuentra una explícita posición marxista-leninista y, a la vez, nacionalista. Pero ambas -ahí radica un germen heterodoxo- están atravesadas de una fuerte impronta india, más aun no indianista, en el sentido que Reinaga le dará al término en los sesenta. Esa impronta india forma parte de la “atmósfera” indigenista de las primeras décadas del siglo XX, pero postulo que proviene sobre todo de la propia afirmación histórico-ontológica de Reinaga como “indio”. La afirmación como sujeto indio fue explicitada por Reinaga, con toda la complejidad de la reivindicación de una “identidad” estigmatizada, desde su segundo libro: Tierra y libertad (1953).

Volviendo a Mitayos y yanaconas, Reinaga señala allí dos cuestiones explícitas: su análisis de la historia social del Incario y de la Colonia está hecho según el método “marx-leninista”. Entiende por tal, distinguir la estructura y superestructura -tanto del Incario como de la Colonia- mostrando la preeminencia de lo estructural sobre lo superestructural. La obra se organiza de acuerdo a ese criterio: un capítulo dedicado a la estructura del Incario y otro al de la Colonia. Y sendos capítulos para presentar la superestructura del Incario y de la Colonia. Aquí se encuentra un indicio del tipo de marxismo que receptó y asumió Reinaga.

Sin embargo, el joven potosino generalmente no trabajó con fuentes primarias, sino que partió de la literatura histórica conocida por él. Esto permite precisar

algunas filias -las "fobias" las dejo para otro artículo- de Reinaga. Empecemos por los autores marxistas influyentes en Mitayos y yanaconas. Aquí sólo los nombro, pero advirtiendo que asumió el pensamiento de algunos y, el de otros, los discutió. Para analizar la estructura-superestructura y el feudalismo se remite A. Bogdanoff (cita Economía política<sup>11</sup>). De Engels (cita El origen de la familia, de la propiedad y del estado, cap. IX) toma una idea sobre el Estado y, sobre todo, se opone a su concepción del imperio incaico como un imperio despótico y totalitario. Por el contrario, Reinaga adscribe a la opinión de que el Incario fue una sociedad comunista acabada, un comunismo pre-marxista.

Una cuestión de método, que se convirtió en la brújula de su pensamiento, es el principio que afirma: en todo análisis histórico se debe dar prioridad a los hechos históricos antes que a las doctrinas y teorías. Dicha idea es remitida a Lenin como su fuente autoral, de quien cita El imperialismo, estadio superior del capitalismo<sup>12</sup> y La revolución y el Estado<sup>13</sup>. Otro autor marxista muy apreciado por Reinaga es Nikolái Bujarin, a quien atribuye El materialismo histórico (¿1900?), del cual toma algunas ideas para referirse a "la revolución india" sucedida en Alto Perú, entre 1780 y 1781.<sup>14</sup> El escritor dejó un sugerente testimonio sobre dicha obra, pues escribió en una de sus hojas que fue su "breviario" de juventud más querido.

Reinaga no cita texto alguno de Marx, quien aparece nombrado una sola vez junto a Sorel, pero en un párrafo transcrito por Reinaga de la fundamental obra de Mariátegui, Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana (1928), obra muy apreciada por Reinaga, quien consideró a Mariátegui como el marxista más

---

<sup>11</sup> Al parecer se trata de un manual de economía política: ver Bogdanoff, A. (1931), Economía política: curso popular, Historia Nueva, Madrid. Traducción de Manuel Pumarega.

<sup>12</sup> Reinaga cita sólo como El imperialismo.

<sup>13</sup> Reinaga cita con ese nombre, aunque el título de la obra de Lenin es El Estado y la revolución.

<sup>14</sup> Uno de los libros de Bujarin traducidos al español y, al parecer, más difundidos es Teoría del materialismo histórico. Ensayo popular de sociología marxista (1921), obra publicada en español en Pasado y Presente nro. 31. Sin embargo la obra citada por Reinaga es El materialismo histórico. Según rastreamos, dicha obra tuvo tres ediciones antes de 1940: Santiago de Chile, Zig-Zag, 1900; Barcelona, Cenit, 1933; Santiago de Chile, Ercilla, 1935. Pude acceder a la obra citada por Reinaga, que se encuentra en la Biblioteca de la Fundación Amáutica Fausto Reinaga. Sin embargo, debido a su antigüedad, perdió las hojas iniciales, por lo cual no pude constatar los datos de edición.

grande de Indoamérica. El amauta peruano representa, en la obra de Reinaga, la confluencia de marxismo e indigenismo. Aunque cabe destacar que, con el transcurrir de los años, Reinaga se opondrá al indigenismo mariateguiano.

Por último, entre los intelectuales del socialismo boliviano que fueron asumidos por Reinaga -aunque son los menos- se destaca Tristan Maroff (1898-1973<sup>15</sup>), de quien retoma ideas de Opresión y falsa democracia (1928) y La justicia del Inca (1926). Reinaga sostuvo una larga amistad con Maroff, quien por cierto fue uno de los fundadores del Partido Obrero Revolucionario a mediados de los años treinta, durante su exilio en Córdoba (Argentina).

La constante preocupación por la "cuestión del indio" es notable en Mitayos y yanaconas. Reinaga reconocerá posteriormente que su pensamiento no sólo partía de su propia realidad india, sino de las lecturas de los indigenistas de los años veinte y treinta. De los diversos autores que permiten ver la indigenización de Reinaga, destaco algunos que tienen una presencia sobresaliente: el peruano Luis Eduardo Valcárcel (1891-1987<sup>16</sup>), de quien Reinaga recuperó dos obras: Del ayllu al imperio (1925) y Tempestad en los Andes (1927). Y del ya citado José Carlos Mariátegui (1894-1930), autor -además de Siete ensayos- del "Prólogo" a Tempestad en los Andes de Valcárcel. En tercer lugar, Reinaga recurre reiteradamente a El nuevo indio (1930) del peruano José Uriel García (1894-1965). En el ámbito boliviano, el mayor indigenista influyente en Reinaga fue Franz Tamayo (1879-1956), en particular su obra Creación de la pedagogía nacional (1910). En Mitayos y yanaconas, Tamayo tiene su lugar pero no es tan relevante, como se puede constatar en la obra reinaguiana posterior.

---

<sup>15</sup> Tristan Maroff es el seudónimo de Gustavo Navarro. Junto al marxista José Aguirre Gainsborg, Maroff fundó el Partido Obrero Revolucionario boliviano (POR), que luego adhirió al trotskismo. Pero, Maroff se desvinculó del POR.

<sup>16</sup> Valcárcel es considerado uno de los principales indigenistas peruanos. Ver Salazar Bondy, A (1965), Historia de las Ideas en el Perú Contemporáneo. El proceso del pensamiento filosófico. Segundo Tomo, Lima, Francisco Moncloa Editores, pág. 366. Y Carlos Lecaros Zavala, "Luis E. Valcárcel: indigenismo y condición humana" [http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia/programa\\_general/jueves/sesion16.45-18.15/LecarosCarlos.pdf](http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia/programa_general/jueves/sesion16.45-18.15/LecarosCarlos.pdf)

Ahora bien, no alcanza con indicar las lecturas indigenistas de Reinaga para concluir que fue efectivamente un "indigenista", antes de convertirse en "indianista". Esta cuestión amerita un análisis más profundo y extenso, por ejemplo indicando en qué consistió la diferencia entre indigenismo e indianismo en el pensamiento reinaguiano. A modo de resumen, se puede indicar que Reinaga participó del indigenismo, previo a crear el indianismo, en cuanto pensaba que el indio se podía liberar a partir de una "revolución socialista" y, luego, una "revolución nacionalista". En ese sentido, Reinaga pensó que el indio podía incluirse en una revolución liderada por no indios, que llamó "blanco-mestizo". Esta posición -siguiendo su propia lógica- es indigenista. En cambio, con el indianismo abandonó toda confianza en una revolución que no sea liderada por, desde y para el indio. Entonces, el indigenismo se transformó en uno de sus más duros contrincantes. Como lo dijimos en el punto anterior, el indianismo se definió recién en los inicios de los años sesenta. Por ello, en Mitayos y yanaconas es más adecuado entender el tratamiento de la cuestión del indio a partir del indigenismo de los años treinta. Sin embargo, existen gérmenes del indianismo de gran relevancia, sobre todo uno: la idea de "revolución india". Reinaga adoptó dicha idea con un criterio historiográfico: así explica la rebelión de quechuas-aymaras contra la colonia española entre 1780-1781.<sup>17</sup> En las obras posteriores, "la revolución india" se convertirá en el horizonte político nuclear de su pensamiento indianista.

Aquí se pueden dividir las aguas en dos interpretaciones sobre la historia intelectual de Reinaga: el indigenismo le brindó las bases para el desarrollo del indianismo (la visión continuista). O bien, el indianismo significó un corte radical y superador del indigenismo (la visión rupturista). En la obra posterior, Reinaga brinda su propia interpretación de su devenir intelectual, apegada a la visión rupturista.

---

<sup>17</sup> Ver Reinaga, F. (1940), "Cap. VII. Revolución india en América 1780-81", en Mitayos y yanaconas, Imprenta Mazuelo, Oruro.

Por último, en *Mitayos y yanaconas* la raíz nacionalista no es evidente si buscamos obras influyentes de autores nacionalistas, corriente ideológica plural y compleja. En todo caso, el autor boliviano más influyente en Reinaga ocupado del problema nacional fue F. Tamayo, pero -como lo indiqué- no es tan relevante en la obra *Mitayos y yanaconas*, como sí lo será en la obra reinaguiana posterior.<sup>18</sup> En cambio, es evidente que Reinaga explicita un “entusiasmo nacionalista” en términos de “fe”. Existe una especie de “fe nacionalista”, sin contradicción -para Reinaga, claro está- con los elementos marxistas e indigenistas. Veamos esa profesión de fe nacionalista con la que Reinaga abre su libro:

Quien se sienta sinceramente nacionalista, debe ante todo, saber dónde actúa y qué se propone. Conocer y amar a su tierra, a su pueblo. Conocer con la ayuda de todos los medios que la civilización pone al alcance del hombre. Y a la luz de la verdad y las ciencias; de la experiencia y realidad, esculpir, hacer en su alma y corazón: convicción y fe de nacionalidad. Y el primer paso del conocimiento es comprender, al [sic] través de la historia la cuestión social que palpita en la carne de Bolivia.<sup>19</sup>

El sentimiento, la convicción y la fe, el amor a la tierra y al pueblo son puestos en perspectiva nacionalista. En cambio, el conocimiento de la historia es puesto en perspectiva marxista. Para el Reinaga de los años treinta, la ciencia tuvo un

---

<sup>18</sup> Además de Mariátegui, los autores que Reinaga cita y que se ocupan del “problema nacional” son: el peruano Gálvez, J. (1915), *Posibilidades de una genuina literatura nacional* y el mexicano Sáenz, M. (1933), *Sobre el indio peruano y el problema de su incorporación al medio nacional*. Reinaga no brinda los datos completos de esta obra. Se la encuentra con una ligera variación en el título: “Sobre el indio peruano y el problema de su incorporación al medio nacional” (1933). Moisés Sáenz (1888-1941) fue un intelectual del nacionalismo revolucionario mexicano e iniciador del indigenismo mexicano, junto a Gamio. Fue embajador México en Ecuador y Perú. Fruto de sus inquietudes indigenistas son dos obras del autor en cada país: la ya citada sobre Perú y *Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional* (1933). Ver Marzal, M. M. (1993), *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Anthropos - UAM-Iztapalapa, Barcelona-México, pp. 411-412.

<sup>19</sup> Reinaga, F. (1940), *Mitayos y yanaconas*, Imprenta Mazuelo, Oruro, pág. 9. *Cursivas mías.*

nombre preciso: marxismo-leninismo. ¿Fe nacionalista, ciencia marxista? En algún sentido sí, pero no se debe separar taxativamente un tipo de nacionalismo con el marxismo, sobre todo del leninismo que abrevó Reinaga en los años treinta. Un debate que ocupó al joven Reinaga fue la ardua cuestión de distinguir entre un nacionalismo de derecha (por tanto anti-marxista) y un nacionalismo de izquierda (por tanto pro-marxista). Él mismo se situó en las filas de éste último.<sup>20</sup>

Más adelante, nuestro autor apela al concepto de “conciencia de la nacionalidad”, cuando analiza al Imperio incaico. Por ejemplo, interpreta que las luchas políticas internas del incario en el siglo XVI se debieron, entre otras razones, a la “evaporación de la conciencia de nacionalidad”.<sup>21</sup> Y considera que la facilidad que tuvo el español para conquistar el Imperio incaico tendría su causa en que éste ya no tenía la cohesión de una “conciencia nacional”.

Abocado a describir la Revolución India, categoría con la que explica el levantamiento de Tomás Catari, Tupaj Amaru y Tupaj Catari en 1780-1781, se distancia de los marxistas que sólo ven en ese acontecimiento una sublevación.<sup>22</sup> Por el contrario -dice Reinaga- fue una revolución. Y con lógica marxista considera que

Se cumplió el proceso de una revolución en todas sus fases. La clase indígena arrancó incandescentes trozos de su espíritu esencialmente comunista, por una parte, absorbió y plasmó en su carne y alma el anhelo de la nacionalidad mestiza, por otra, iluminó su sentir y su consciencia con la ideología incano-indianista, o mejor, indoamericanista”.<sup>23</sup>

---

<sup>20</sup> Sobre todo lo hizo en el folleto (1952), Nacionalismo boliviano. Teoría y programa, Rumbo Sindical, La Paz.

<sup>21</sup> Ver F. Reinaga, Mitayos y yanaconas, Imprenta Mazuelo, Oruro, 1940, cap. IV.

<sup>22</sup> Ver *Ibíd*em, cap. VII.

<sup>23</sup> *Ibíd*em, pág. 112. *Cursivas mías*.

Este párrafo es enjundioso. Distingue entre “espíritu comunista”, “anhelo de nacionalidad mestiza” e “ideología incanoindianista o indoamericanista”. Atendiendo a la cuestión nacional, no volveremos a encontrar una afirmación semejante sobre la nacionalidad mestiza. Misma que, sin embargo, es sintomático que la sitúe como parte del “anhelo revolucionario” de fines del siglo XVIII. Pero, esto no debe conducirnos a la conclusión de que Reinaga consideró positivamente la cuestión del mestizaje, todo lo contrario. Su pensamiento fue radicalmente crítico al mestizaje.<sup>24</sup>

A su vez, aparece por primera vez la idea de “indianismo” como designación de una ideología, pero en una rara analogía: incanoindianista es análogo a incanoamericanista. La noción “indianista” no vuelve a aparecer en la obra de Reinaga hasta la década del sesenta. En mi interpretación, eso muestra que el joven escritor no tenía mayores precisiones para el uso de los términos, así indígena e indianista aparecen por igual, pero referidos a un término más central: lo incano. Reinaga pensó siempre desde el horizonte histórico del Incario. Lo indianista es referido a lo americano. En qué sentido es difícil delimitarlo por ahora. Pero, el dato permite indagar sobre los significados que tuvieron las nociones de “indianismo” e “indianista”, dos décadas antes a que Reinaga designara a su posición ideológica como indianista.

Volviendo a la cuestión de lo nacional, Reinaga interpreta que el proyecto de Tupac Amaru tuvo por meta la lucha “por la nacionalidad integral, por la liberación de los explotados”.<sup>25</sup> Otra vez, el lenguaje nacionalista aparece enlazado al marxista: casi puede leerse “liberación nacional” como sinónimo de “liberación de

---

<sup>24</sup> El problema del mestizaje es complejo y amplio. Desde mi perspectiva, la cuestión del mestizaje debe ser analizada no tanto desde la idílica posición culturalista de que el mestizaje significa “la confluencia de las culturas” o “el acrisolamiento de las razas” o el “punto de encuentro de la diversidad”. No, el mestizaje debe ser analizado como una política estatal impulsada por los Estados nacionalistas en sociedades moderno-coloniales, ante la irresuelta conflictividad entre los pueblos indios y los Estados republicanos anti-indios. Aclaro esto, pues a la posición de Reinaga contra el mestizaje suele juzgarse, generalmente, desde la posición cultural idílica y no desde la posición política, que entiendo es la correcta.

<sup>25</sup> Reinaga, F. (1940), *Mitayos y yanaconas*, Imprenta Mazuelo, Oruro, pág. 116.

los explotados". Más adelante, entiende que las Revoluciones lideradas por Tupac Catari (sic<sup>26</sup>) y Tupac Amaru son un "grito de la nacionalidad incana", pero un grito acorde al "proceso dialéctico de la historia". Aquí llama la atención que realice una analogía entre Espartaco y los dos líderes indios.

En suma, ¿qué fue el Incario para Reinaga? Una nación. Ahora bien, su idea de nación ¿qué raíz ideológica y teórica posee? En *Mitayos y yanaconas* (1940) no hay más alusiones al tema nacional, que como vimos, está pensado por Reinaga en fuerte vínculo con el análisis marxista (los explotados y la ley dialéctica de la historia). Por eso, afirmo que el nacionalismo de Reinaga, en tanto fe, está orientado por la "luz de la razón" marxista.

Para concluir, entiendo que lo planteado permite esbozar la presencia de un eje central en *Mitayos y yanaconas*: la realidad histórica india. Ahora bien, dicha realidad fue interpretada por el joven Reinaga con instrumentos del análisis marxista-leninista, el "método marx-leninista". Es decir, con lo que consideró era la ciencia de la época.<sup>27</sup> Pero, a su vez, la interpretación de la realidad boliviana estuvo nutrida de sus lecturas indigenistas. Hubo un indigenismo articulado con el marxismo de los años veinte: es el caso de Mariátegui. Pero, hubo otro indigenismo, nacionalista e incluso anti-marxista, como fue con Franz Tamayo. Mientras que lo nacionalista parece ubicarse en otro nivel, que llamé "fe nacionalista".

En síntesis, en *Mitayos y yanaconas* -como en la posterior obra de Reinaga- no se puede delimitar con puridad las posiciones marxista-leninista, nacionalista e

---

<sup>26</sup> Hoy en día se suele escribir el nombre del gran líder aymara: "Tupac Katari" y no "Catari".

<sup>27</sup> Dejo para otro artículo específico la compleja cuestión del tipo de marxismo que Reinaga receptó en los años treinta en Bolivia. Él prefirió designarlo "marx-leninista", pero eso no quita que sea un modo elíptico de referirse al estalinismo. A su vez, las disputas de Reinaga con el POR (trotskistas) también tienen su historia. Urgen estudios sobre dichas corrientes ideológicas entre los años veinte y cincuenta en Bolivia. Un estudio pionero al respecto es de Lorini, I (1994), *El movimiento socialista "embrionario" en Bolivia, 1920-1939*, Ed. Los Amigos del Libro, La Paz-Cochabamba.



indigenista; como lo podría exigir algún dogmático de cualquiera de las tres posiciones. Aunque esto no obsta para detectar las diferencias y hasta contradicciones a la hora de sostener tesis de alguna de las tres corrientes ideológicas. A su vez, el nacionalismo y el marxismo constituyeron los basamentos ideológicos de los partidos políticos más importantes del siglo XX boliviano: el Partido Obrero Revolucionario, el Partido de Izquierda Revolucionaria –antecedente del Partido Comunista boliviano- y el Movimiento Nacionalista Revolucionario son clara expresión de ello. Recordemos que Reinaga tuvo diferente vinculación con ellos. Más no hubo un partido político definido desde el indigenismo. Las razones para explicar esto las brindarán otras investigaciones. Lo cierto es que algunos tópicos indigenistas estuvieron presentes desde la primera obra de Reinaga. Postulo que eso se debió no sólo a los intereses intelectuales del joven escritor, sino a la conciencia problemática y problematizadora de su propia condición histórico-política: Reinaga fue un indio en la compleja realidad moderno-colonial, capitalista-periférica en el Kollasuyu.

La pertenencia de Reinaga al “mundo indio” -que no fue asumido por él de un modo lineal, “claro y distinto”- lo condujo en su juventud a considerar la necesidad histórica de una “revolución india” a partir de una “revolución socialista” y una “revolución nacionalista”. En los años cuarenta del siglo XX se inició un tipo de politización de la mayoría minera y campesina, de los modernos-coloniales mitayos y yanaconas, perfilada en un horizonte de revolución nacionalista, que llegó a su expresión máxima en 1952. Reinaga participó activamente en dicho proceso, teniendo como horizonte crítico la idea de que una revolución que no liberara de la opresión al indio-minero y al indio-campesino, en Bolivia e Indoamérica, no sería una revolución.

# PROCESO DE IDENTIFICACIÓN DE LOS PUEBLOS NEGROS DE LA COSTA CHICA EN MÉXICO: USOS DE LA CULTURA EN LA CONSTITUCIÓN DE SU ETNOGÉNESIS

Itza Amanda Varela-Huerta\*  
[itza\\_amanda@yahoo.com.mx](mailto:itza_amanda@yahoo.com.mx)

## Etnogénesis en la Costa Chica mexicana

Hace más de dos décadas en la Costa Chica mexicana –región entre Oaxaca y Guerrero- se gesta un proceso organizativo que tiene como principal demanda política el reconocimiento constitucional de los pueblos negros de México. Si bien, en términos generales, se puede afirmar que la inclusión de esta población como sujeto jurídico colectivo en las constituciones locales y nacional es el tema central de las discusiones sobre los afrodescendientes en México, también es cierto que en esa movilización social a pequeña escala los elementos que juegan como legitimadores están centrados en la cultura, entendida ésta como prácticas que fundamentan el surgimiento de una nueva etnicidad y de las representaciones políticas de dichos pueblos.

Esta etnicidad no responde a la creación de una nueva identidad, dado que los sujetos que impulsan el reconocimiento de los pueblos negros-afromexicanos se consideran, en principio, ciudadanos mexicanos y esa pertenencia a la nación mexicana acepta sus especificidades y diferencias locales frente, por ejemplo, a lo indígena y mestizo. La categoría ciudadano/mexicano es la identidad que se defiende y se utiliza para llegar a la identificación como portadores de la cultura negra-mexicana, argumentando

---

\* Maestra en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Doctorante en el posgrado de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México.

que su presencia y aportes culturales han sido negados en México, desde la época colonial hasta la actualidad.

En tal caso, resulta más productivo leer este proceso de movilización social a pequeña escala como parte de las nuevas formas de identificación en el mundo contemporáneo y, también, pensarlo desde una perspectiva dinámica que no deseche la relación y la demanda de reconocimiento de los pueblos negros frente al Estado-nación.

Corresponde más a los objetivos analíticos de este trabajo pensar estas nuevas formas organizativas en la costa como el establecimiento de una relación y una práctica de lo nacional- mexicano a partir de la etnogénesis de los pueblos negros-afromexicanos, más que como la creación de una identidad, dado que, como sostiene Escolar:

La etnogénesis puede ser impulsada tanto por significados culturales emergentes como residuales e incluso arcaicos, en la dinámica de la construcción y disputa de hegemonía (Williams 1977). Adoptando la terminología de Raymond Williams, lo emergente en tanto nuevos significados, valores, prácticas “que tienen lugar fuera o en contra del modo dominante” (1977:149). Es un plano de representación difícil de percibir y categorizar en la medida que no ha sido acabadamente “objetivado” por los propios actores sociales. Su reconocimiento es, precisamente, tanto un problema epistemológico como político, ya que a menudo la lucha de sus agentes es por la instalación pública o reconocimiento de sus propias pautas y valores pero el modo hegemónico también puede incorporarlo mediante el reconocimiento mediante la categorización y “traducción” dentro de sus términos, neutralizando su carácter desestabilizante.<sup>1</sup>

El carácter central de la cultura en la etnogénesis de los pueblos negros-afromexicanos responde, en cierto sentido, a las nuevas formas de relación

---

<sup>1</sup> Escolar, D. (2007), Los dones étnicos de la nación: identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina, Prometeo, Argentina, pág. 29.

entre un desuso de la cultura nacional como un todo homogéneo que no permite diferencias en su interior y las nuevas narrativas respecto a la inclusión y legislación de la diferencia en el ámbito nacional.

Por tanto, resulta fructífero repensar una noción de cultura que no esté únicamente determinada por su función en la constitución de las sociedades contemporáneas, sino que pueda explicar también sus efectos en la constitución de subjetividades, nociones políticas y refundación de identificaciones locales e identidad nacional:

Partiendo de pensar a la cultura como un hacer reflexivo, como un medio de significación que puede tomarse a sí mismo como objeto de predicación (Briones y Golluscio, 1994) advertimos no sólo que la cultura es un proceso disputado de construcción de significado, sino que toda cultura produce su propia metacultura (Urban, 1992), esto es, nociones con base a las que ciertos aspectos se naturalizan y definen como a-culturales, mientras algunos se marcan como atributo particular de ciertos otros, o se enfatizan como propios, o incluso se desmarcan como generales o compartidos. Al convertir explícita o implícitamente a las cultura "propia" y "ajena" en objetos de la representación cultural, esas nociones metaculturales generan su propio régimen de verdad (Foucault, 1980) acerca de las diferencias sociales, jugando incluso a reconocer la relatividad de la cultura como para reclamar universalidad y vice-versa (Briones, 1996 y 1998b).<sup>2</sup>

Esta noción permite pensar la relación entre el espacio de lo político y la cultura en el proceso de identificación afrodescendiente, espacio que busca provocar una relación diferente con las instituciones que representan al Estado-nación en la región Costa.

Siguiendo ese orden de ideas, se piensa la cultura en una perspectiva que la ubica en un lugar preponderante en los cambios del siglo XX, como Yúdice asegura:

---

<sup>2</sup> Briones, C. (comp) (2005), Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad, Antropofagia, Argentina, pág. 15.

...coincido con la evaluación de Fredric Jameson (1991) del giro cultural producido en la sociedad contemporánea. Al converger con la economía, la cultura no se disolvió sino, más bien, <explotó a lo largo y a lo ancho del ámbito social y lo hizo hasta el extremo de que en nuestra vida social – desde el valor económico y el poder del Estado hasta las prácticas sociales y políticas de la estructura misma de nuestra psique- cabe decir que todo se ha vuelto “cultural”>. <sup>3</sup>

La cultura –como se detalla líneas abajo- es usada por los grupos políticos de la Costa Chica para generar una modificación/ reestablecimiento de los discursos y las prácticas que han mantenido con el Estado-nación, en una coyuntura histórica en la cual el proyecto político-cultural mexicano está en una especie de deconstrucción, sin respuestas definitivas y sin políticas públicas que respondan a las necesidades de las diferentes colectividades nacionales.

En el curso de esta deliberación se usa el concepto identificación elaborado por el sociólogo jamaíquino Stuart Hall, quien reelaboró, desde los estudios culturales la compleja y amplísima discusión sobre la teorización de la o las identidades en el mundo contemporáneo, Hall afirma que:

Así, más que hablar de identidad como algo acabado, deberíamos hablar de identificación, y concebirla como un proceso inacabado. La identidad se yergue, no tanto de una plenitud de identidad que ya está dentro de nosotros como individuos, sino de una falta de totalidad, la cual es “llenada” desde fuera de nosotros, por medio de las maneras en que imaginamos que somos vistos por otros. Psicoanalíticamente, la razón por la cual estamos en continua búsqueda de “identidad”, construyendo biografías que unen las diferentes partes de nuestros “yos”, es para volver a captar este placer fantaseado de completitud (plenitud). <sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Yúdice, G. (2002), El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global, Gedisa, España, pág. 205.

<sup>4</sup> Hall, S. (2010), Sin garantías, Envió Editores; Instituto de Estudios Peruanos; Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar, Universidad Javeriana; Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador, pág. 376.

La identificación para Hall será siempre un lugar de inestabilidades, de dinámica de permanente movimiento: "siempre en proceso... es un proceso de articulación, una sutura, una sobredeterminación y no una subsunción"<sup>5</sup>.

Como parte del proceso de constitución de una identificación afromexicana y del proceso político de articulación de pueblos negros de la Costa Chica, es que el papel de las prácticas culturales se convertirá en la fundamentación de ambas situaciones. La cultura, funcionará como la práctica que legitima la existencia de los pueblos negros como sujetos de derecho pero sobre todo, como una comunidad de personas que comparten formas de significar el mundo de una forma diferenciada respecto a lo mestizo y lo indígena, tanto a nivel local como a nivel nacional.

Es en este sentido que se retomaría la idea de Yúdice sobre los usos de la cultura en el mundo contemporáneo, cuando asienta que "la interpretación performativa de la conveniencia del recurso de la cultura se centra, por el contrario, en las estrategias implícitas en cualquier invocación de cultura, en cualquier invención de la tradición tocante a alguna meta o propósito"<sup>6</sup>.

Denominamos, entonces, proceso de etnogénesis negra-afromexicana a las acciones y discursos elaborados por las asociaciones que participan políticamente en la costa, este proceso de etnogénesis, de la invención de un archivo y repertorio de tradiciones y cultura propia de los negros de la Costa podemos observarlo únicamente a partir de una primera forma de identificación. Esto es, para iniciar el actual proceso de etnogénesis, fue necesario, en principio, que algunos sujetos de la Costa –en general podemos asegurar que fueron los intelectuales locales, es decir los maestros- quienes rompieron la dicotómica relación entre ser mexicano y por ende, mestizo o indígena para posibilitar la identificación como negro en el ámbito de lo local, estatal y nacional.

---

<sup>5</sup> Hall, Stuart y Du Gay, Paul (comps) (2003), Cuestiones de identidad cultural. Argentina, Amorrurtu Editores 314 p.

<sup>6</sup> Yúdice, George (2002), El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global. España, Gedisa. Página 54.

La etnogénesis como tal, vendrá a conformarse como un proceso vivo a partir de la autoconciencia de ser negro- afroamericano. Es sólo aquí, cuando la movilización social para el reconocimiento pero sobre todo, para la invención de una etnicidad que no existía comienza a pensarse como una estrategia política, donde la cultura local será ahora afroamericana y por ende, se convertirá en un capital simbólico para apelar a las instituciones del estado, como lo es la Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) encargada de la administración de la diferencia en México.

### Las danzas tradicionales y sus usos en los Encuentros de Pueblos Negros

En este pequeño apartado, se describen densamente las danzas que funcionan como archivo para el proceso de etnogénesis de los pueblos negro-afroamericanos. Las ejecuciones de dichas danzas se analizan a la luz de la forma en la que son expuestas por las organizaciones en eventos políticos específicos, como una especie de prueba de la existencia de un repertorio cultural negro-afroamericano. En esta descripción la experiencia de los sujetos se encuentra en un segundo plano, por cuestiones de espacio y también, por la multiplicidad de voces divergentes que se encuentran actualmente en el proceso de los pueblos negro afroamericanos.

Es importante recalcar que el uso de estas danzas está relacionado con las formas en las que el Estado-nación mexicano ha configurado la identidad mestiza, que entre algunas de sus manifestaciones culturales tiene a las danzas regionales como la prueba fehaciente de la hibridación cultural pero también muestra, por ejemplo, hallazgos arqueológicos que dan fe de la existencia de los pueblos precolombinos, aunque muchos de los centros urbanos precoloniales son construcciones del Estado-nación moderno.

Las danzas, son parte importante también de las identificaciones regionales a lo largo y ancho del país; en Oaxaca, específicamente, la fiesta de la

Guelaguetza –una muestra dancística de las siete regiones que integran el estado sureño- es uno de los eventos turísticos más importantes. En la Guelaguetza, que se realiza cada año en la capital oaxaqueña, cada región tiene una danza que le representa, en el caso de la Costa Chica, esa danza es la chilena, un baile originario de Pinotepa Nacional y Jamiltepec, que en términos generales está más relacionado con las prácticas culturales de la población mestiza de la Costa.

Como parte de las acciones políticas de las organizaciones y asociaciones más activas en el proceso de etnogénesis, sus miembros organizan encuentros de corte político cultural, en los que además de las discusiones sobre actividades públicas, discusiones sobre el rumbo que tomarán sus propuestas hay un día entero en el cual se agendan actividades de corte cultural, en el cual siempre hay, por lo menos una de las tres danzas negras: la de los diablos, del toro petate y la danza de Obatalá.

Uno de estos eventos políticos, es el Encuentro de Pueblos Negros y los foros de discusión por el reconocimiento constitucional, organizados por las asociaciones locales como México Negro AC y África AC. En dichos encuentros, la presencia de personas no locales es importante; funcionarios públicos municipales y estatales también se presentan como apoyo político, esto dependerá de cuál organización negra-afromexicana haga el llamado a ciertos eventos políticos.

La mayoría de las organizaciones que pugnan por el reconocimiento y que trabajan en la promoción-gestión de la cultura de sus pueblos, buscan el reconocimiento de sus aportes a la formación nacional mexicana, entonces, establecen así una relación o el intento de un diálogo con las instituciones que representan al Estado-nación mexicano. Será a partir de la reivindicación de sus tradiciones, de su cultura que intentan construir un nuevo espacio para lo político.

Así es como en cada uno de los Encuentros de Pueblos Negros o en las diversas actividades políticas en las que se discuten el tema de los negros hay,



por principio, mesas de discusión sobre temas diversos: reconocimiento constitucional, migración, mujeres, medicina tradicional, cultura, territorio pero al finalizar los eventos se presentan las tres danzas que se reconocen como afro-mexicanas: la danza de los diablos, la del toro petate y la danza de la tortuga. En los últimos años también hay un grupo de mujeres llamado "Obatalá"<sup>7</sup> del pueblo de Collantes, que llevan a cabo un baile con estilo africano: tanto los pasos de baile, la música y el vestuario emulan las danzas africanas que se pueden ver en el Distrito Federal, que a su vez, son coreografías de danzas africanas, traídas por bailarines amateurs mexicanos y que han tenido impacto en diversos espacios culturales.

La danza de Obatalá es ejecutada por mujeres jóvenes negras, que desde el 2013 y bajo la dirección del ex párroco local, buscaron una danza que conectara con sus ancestros. En la coreografía además de túnicas de colores llamativos que emulan las telas africanas usadas por mujeres, los pasos de la danza implican movimientos marcados de caderas, brazos al cielo y en general, seguir el ritmo de los tambores, que tiene una cadencia rápida. Cabe señalar que en las otras danzas, las tradicionales, no hay participación de mujeres, ya que según los pobladores, las danzas requieren mucha fuerza física y aguantar golpes, por lo cual es considerado no apto para mujeres, únicamente para varones jóvenes.

La danza de los diablos se ejecuta únicamente por hombres, aproximadamente 11 jóvenes con los pantalones rotos, máscaras con largos mechones y cuernos de venado, se forman en hileras que son "controladas" por un sujeto ataviado como vaquero/capataz, mismo que carga un lazo que blande como látigo sobre los diablos, también lleva un costal lleno de latas, atado en

---

<sup>7</sup> Obatalá es el nombre de una de las deidades de la religión cubana yoruba. Esta práctica religiosa contiene elementos híbridos entre el catolicismo y de la cosmovisión de los yoruba, pueblo de Nigeria, lugar del cual provenían personas que fueron esclavizadas durante el periodo colonial en América Latina. Este tipo de religión sólo se practica en México por influencia de migrantes cubanos que llegaron al país en el siglo XX, hasta el momento, en las investigaciones sobre población de origen africano en México, no hay evidencia de la práctica de este culto religioso.

su costado, este personaje guiará los pasos de los demás jóvenes. Si alguno de ellos no hace bien los pasos de la coreografía o no pone suficiente atención, el capataz puede golpearlo con el lazo y gritarle.

Hay además un personaje femenino mismo que es siempre ejecutado por un varón: la minga, este sujeto tiene "prótesis" de senos y trasero femeninos, porta un vestido y un delantal además de una máscara de un rostro femenino, con los labios pintados de rojo y peluca con una cabellera despeinada; zapatos bajos para mujer y por último, un lazo con el cual va por todo el espacio de la representación golpeando a los espectadores e incitándoles a ser parte del baile. Es el elemento lúdico y de conexión de los diablos con la gente del pueblo, ya que en su representación original se da en las celebraciones por el Día de Muertos, entre el 1 y 2 de noviembre.

La danza del Toro de Petate está relacionada con la anterior, ya que participa la minga, los vaqueros de los diablos, el caporal (o capataz) y una especie de botarga de toro que es cargada por un varón que con paso lento, va recorriendo el pueblo (el jugador va siendo cambiando cada tanto, dependiendo cuánto tiempo aguante cargar el pesado toro) y retando a los pobladores a jugar con el toro.

Estas tres danzas son las que se performan también en los Encuentros de Pueblos Negros y otros eventos político- culturales y que se usan como la evidencia, como el archivo de la existencia de los pueblos negros. Si bien las danzas son la forma más acabada y la más impactante en términos visuales para las personas que acuden a los encuentros y no conocen la región, hay otras expresiones de la cultura local que sirven para reafirmar la idea y constituir el discurso de la existencia de una cultura afromexicana: entre las que menos se muestran pero que también se trabajan están la versada, la medicina tradicional o curandería, en menor medida la pintura (con un representante en Collantes) y la madera tallada. El motivo por el cual estas actividades no son tan vistosas o por lo menos no son tan trabajadas como performances en los encuentros de pueblos negros o en general, en las

reuniones políticas, es, desde un primer análisis, por el carácter híbrido que comparten con la población indígena de la zona.

Para ilustrar cuál es el estado actual del proceso negro-afromexicano, retomamos los datos recogidos en la última visita a campo, que coincidió con la realización del foro El pueblo negro afromexicano: fortaleciendo su autonomía y reconocimiento constitucional, organizado por la asociación civil África y apoyado por un fondo económico de la organización transnacional Oxfam – que se presenta como “una organización global para el desarrollo que moviliza personas contra la pobreza y para combatir la injusticia”<sup>8</sup> - que se llevó a cabo el 1 y 2 de mayo de 2014 en José María Morelos, Huazolotitlán, Oaxaca (es decir, en la costa chica), se dieron cita diversas personalidades de la política a nivel regional, local y estatal. Entre las representaciones institucionales que participaron de este foro se encontraba Jorge Toledo Luis, representante de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) en Oaxaca; el representante municipal de ese mismo organismo así como autoridades de la población José María Morelos (todos estos personajes ligados al Partido Revolucionario Institucional tanto estatal como nacional), personal del Departamento de Atención a Comunidades Afrodescendientes, adscrito a la Secretaría de Asuntos Indígenas del gobierno oaxaqueño, entre otras. Si bien hay más organizaciones y otros encuentros, este foro fue el primero del año 2014 al que acudieron personajes de la academia, el gobierno y de las propias asociaciones.

En dicho foro, que alcanzó una asistencia de alrededor de 100 personas, también se presentaron otros personajes de la vida política de la región: representantes de fundaciones que son “propiedad” de políticos locales, apoyan la realización de eventos culturales y recreativos de la comunidad, profesores e intelectuales de esa misma región que trabajan para las instituciones educativas y en general, personas interesadas en la problemática de los pueblos negros.

---

<sup>8</sup> Información obtenida de la página web [www.oxfam.org/es](http://www.oxfam.org/es). Última visita el 12 de mayo de 2014.

La presencia de pobladores locales fue de casi 50 por ciento del total de asistentes a dicho foro, muchas de estas personas pertenecen a alguna organización u asociación civil relacionada con el proceso de identificación afrodescendiente y/o participa en alguno de los performances culturales que son contratados ex profeso para ser presentados a los asistentes a dicha reunión.

Las mesas de discusión de este foro en especial no fueron diferentes, por ejemplo, de las discusiones que se dieron en el XIV Encuentro de Pueblos Negros (realizado por otras organización, México Negro) que se realizó en abril del 2013 en Lagunillas, Guerrero: el tema de qué hacer respecto al reconocimiento constitucional, cultura y tradiciones de los pueblos negros y migración, tampoco fue muy diferente respecto a los grupos de danza que fueron invitados para la muestra cultural de estas reuniones.

Vale aclarar brevemente, en este punto, la importancia de la presencia de funcionarios públicos en los eventos políticos organizados por las organizaciones afromexicanas. México fue gobernado y construido en términos de instituciones, en los últimos 80 años, por la cultura política del priísmo posrevolucionario, que solo después de los ajustes estructurales de la década de los 90, cambiaría su ideología, para dejar de ser heredero de la revolución mexicana a una agenda más apegada a los dictados de las agencias internacionales como el Banco Mundial, la Organización de las Naciones Unidas y el Fondo Monetario Internacional.

En el ámbito de la cultura, las instituciones del Estado mexicano únicamente han atendido a la población indígena a partir de políticas indigenistas que buscaron integrar a dichos pueblos a su proyecto de progreso y modernización<sup>9</sup>. Para la población de origen africano, no hubo reconocimiento en términos históricos, sociales o políticos ya que no eran pensados como parte del tejido social del México contemporáneo. La situación actual no es diferente, pero el cambio radica en la organización del proceso acá esbozado, aunque en

---

<sup>9</sup> Para consultar sobre indigenismo e indianismo en México se puede consultar, entre otros a Bonfil Batalla, G. (1994), México Profundo. Una civilización negada, Grijalbo, México.

últimas fechas, el organismo encargado de los conteos de población, el Instituto Nacional de Geografía y Estadística (Inegi) no tiene mecanismos para contar a la población negra- afroamericana.

Por eso, la presencia de funcionarios representantes del Estado en los eventos políticos de las organizaciones afroamericanas es tal vez la primera vez que el Estado, encarnado en estos sujetos, se hace presente en este proceso social.

Es en dichos eventos, en los performances de las danzas regionales donde se observa el uso de las danzas como un recurso para la constitución de lo político en tanto discurso; de la política en tanto prácticas y acciones concretas dentro y fuera de la región detallada y en la elaboración constante de un nuevo discurso sobre lo mexicano a partir de un pasado esclavista que no tiene cabida –aún- en los relatos de la historia oficial mexicana.

La Costa Chica es un territorio donde históricamente han convivido los pueblos negros, los pueblos indígenas (en la región más cercana a la montaña) y la población mestiza. Las danzas de los diablos, del toro petate – también la artesa, que es un zapateado sobre un cajón de madera, que se acompaña con el toque de violín se lleva a cabo en dos pueblos- se bailan únicamente en los pueblos negros y recuperan elementos de la constitución de las sociedades locales: en la danza de los diablos la presencia del capataz/vaquero (la labor de las personas esclavizadas en la Costa fue esta), la representación de los diablos con máscaras que se usan solamente en esa región y la picardía, la dimensión lúdica que se establece con el público son elementos que la población local reconoce como no indígena y que reivindican como negra.

Las dos danzas tradicionales (la del toro petate y la de los diablos) retoman elementos de la vida social y económica de los negros y su diferencia respecto a la población indígena, en tanto a actividades laborales, vestimenta, corporalidad y formas de interacción social.

La danza de Obatalá, de reciente creación en la región es una estampa de las nuevas formas de utilización de la cultura para formar estrategias de

etnogénesis: a partir de relatos sobre su origen africano, reelaboran un imaginario sobre las danzas y rompen con el monopolio de éstas por parte de los varones, aunque falta saber – por su novedosa aparición- si participará de las fiestas tradicionales y no únicamente del performance en los eventos políticos y si, además esta nueva danza representa y/o performa la rearticulación de las redes de poder local, regional, estatal, así como la posibilidad de que la danza de Obatalá y las de los Diablos y el Toro Petate se configuren como patrimonio nacional.

En las últimas discusiones sobre las formas en las que se exigirá al gobierno federal reconocimiento (y presupuesto) a nivel nacional para los pueblos negros de la Costa, una propuesta llama la atención: una manifestación en la capital del país, donde además de marchar por las calles –como tradicionalmente se movilizaba la gente en la ciudad de México- se planteó llevar las danzas para mostrar la cultura viva de los pueblos negros de la Costa Chica.

Las danzas son la forma estructurada que ha permitido a las organizaciones negra-afromexicanas mostrar al Estado- nación mexicana su existencia, las danzas son el archivo que permite constituirse como pueblos negros más allá del discurso del multiculturalismo, en ese sentido es que reivindicar un performance lúdico como las danzas, sacarlas de las festividades en las cuales se ejecutaban y utilizarlas como argumento de autoridad para exigir el reconocimiento de su etnia, ha sido una de las estrategias políticas de las personas afromexicanas.

Parece central cuestionar el papel del Estado-nación en las nuevas formas de participación política a través de la cultura, las nuevas formas en las cuales se practica la nación, ante lo cual Rufer asienta:

Podríamos acordar que políticamente el Estado-nación está en crisis como interpelación de homogeneidad; podríamos objetar también su formación histórica de ciudadanía parcializada que amalgama elitismos de clase, normativas de género y formaciones regionales de raza, todo lo cual genera prácticas cotidianas de exclusión. También podríamos pensar desde

cierta filosofía axiológica (más normativa que histórica, más entrada en la ley que en las prácticas) que el Estado-nación ha sido ampliamente rebasado como célula fundante de la subjetividad política. No hay dudas de todo eso. Pero lo que intentaremos retratar es de qué manera la nación es un significante que opera en los usos cotidianos de los mundos de la vida: fundamento de disidencia con los poderes del Estado, como forma de aglutinación política que desborda un sentido colectivo y también como estrategia hegemónica de los poderes centrales (fallida o exitosa, eso siempre es cambiante de acuerdo con los procesos que dan historicidad a las prácticas)<sup>10</sup>.

Muchos elementos del proceso de etnogénesis de lo afromexicano quedan en el tintero para ser analizados: el uso del pasado, la representación de su propia historia, la performatividad de otras prácticas culturales, el papel de las mujeres en dichos espacios, los nuevos sujetos migrantes afromexicanos frente a las etnicidades en Estados Unidos, el papel de la comunidad LGBT en la Costa; toda la lista anterior responde también a los temas que están presentes en los eventos políticos organizados por la comunidad negra-afromexicana.

En este breve recorrido por la forma de la constitución de una identificación negra-afromexicana está presente también el discurso y los apoyos de las ONG transnacionales como Oxfam, organizaciones que brindan apoyos económicos para el desarrollo de los procesos locales y que, también, de manera tangencial, sugieren una agenda política y social sobre las políticas de cada una de las asociaciones civiles a las que apoyan o a las que niegan apoyo.

El uso de la cultura regional como recurso para la constitución del proceso de identificación de la población negra-afromexicana queda claro en las estampas anteriores. Este proceso de etnogénesis en Oaxaca se observa en dos dimensiones: la primera de ellas responde a la lógica global respecto a las formas de vivir la diversidad al interior de las naciones, las formas en las cuales

---

<sup>10</sup> Rufer, M. (2012), Nación y diferencia. Procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales, Editorial Itaca, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México pág. 12.

la población negra de la costa oaxaqueña está apelando a la constitución de un nuevo espacio de enunciación que permita un dialogo con las instituciones del Estado mexicano.

Por otro lado, la emergencia de un discurso negro-afromexicano evidencia la crisis no resuelta por parte del Estado-nación mexicano respecto a los cambios estructurales que ha vivido México en los últimos 20 años: la apertura de sus fronteras económicas, el fin de los monopolios de las empresas estatales y también, la crisis de un metarrelato sobre lo mexicano –basado en la producción de identidad nacional elaborada por el régimen posrevolucionario-, con lo cual cabe preguntar ¿cuáles serán los nuevos relatos sobre la identidad mexicana?.



ESENCIALISMO INDÍGENA Y AUTENTICIDAD EN DISPUTA. ANÁLISIS  
DE LA TRAMITACIÓN DE LA PERSONERÍA JURÍDICA EN LA  
REIVINDICACIÓN DE LA COMUNIDAD COMECHINGÓN DEL PUEBLO  
DE LA TOMA (2008-2009).

Lucas Palladino\*

zpalladino@hotmail.com

En el año 2008 se visibilizan públicamente sujetos identificados como Comechingones reconociendo su pertenencia a la comunidad localizada en el antiguo territorio denominado "Pueblo de La Toma" ubicado en actual barrio Alberdi de la Ciudad de Córdoba. Esta aparición implicó, por un lado, la enunciación del ocultamiento de la identidad indígena tras casi cien años, y también la denuncia al estado nacional, provincial y municipal en la complicidad de su invisibilización histórica y reciente. Por otro lado, tejió el comienzo de lo que los sujetos Comechingones titularon Comunidad Comechingón del Pueblo de La Toma. En esta coyuntura aparecen disputas con vecinos, historiadores y funcionarios públicos quienes sostenían que en la actualidad en Córdoba no existían indígenas nativos. Ello implicó la necesidad de orientar sus prácticas destinadas, tanto a fortalecer el sentimiento de comunidad como a visibilizarse públicamente como auténticos comechingones.

En este marco apareció una práctica transversal que contribuyó estos dos momentos. Ella fue la tramitación de personería jurídica al Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI)<sup>1</sup>, instituto que tiene como finalidad garantizar la pre-existencia étnica a los pueblos aborígenes, y que desde hace unos años varios grupos comunalizados solicitan al estado nacional con la intención de tener

---

\* Doctorando en Antropología, Becario de Conicet. Profesor Asistente del Departamento de Geografía FFYH – UNC.

<sup>1</sup> Los adscriptos Comechingones iniciaron los trámites durante los primeros meses del año 2008, finalmente han obtenido personería jurídica el mes de febrero de 2010.

reconocimiento estatal, ser concebidos como sujetos de derecho e incluso a partir de ahí poder tramitar recuperación de tierras.

A partir de información obtenida por el trabajo de campo etnográfico realizado en 2008 y 2009 en este trabajo analizamos la relación que tiene la tramitación de la personería jurídica del INAI con el proceso de construcción de la identidad indígena Comechingón en el período de su reivindicación o reemergencia comunal. En este marco se investigan las implicancias de estas prácticas jurídicas en términos de construcción de representaciones sobre la autenticidad indígena existentes tanto en prácticas estatales como en el grupo re-emergente. En esta línea nos preguntamos sobre sus efectos preformativos en el contexto de la discusión de las reivindicaciones indígenas y el pluriversalismo cultural<sup>2</sup>. Nos guiamos con la inquietud de pensar hasta qué punto estas prácticas pueden defender dicho pluralismo radical mostrando los impactos que tienen en términos de contribuir a una construcción racializada del poder. De alguna manera también tratamos de problematizar sobre las imposibilidades de devenir indígena en contextos donde los procesos de hegemonización<sup>3</sup> de los estados nacionales se reactualizan a través de diversas dinámicas materiales y simbólicas de control.

Entendemos como Bidaseca<sup>4</sup> a la personería jurídica como dispositivo de poder de una maquinaria política que construye efectos miméticos de identidad. Al construir como legítimo un sujeto que responde a una categoría objetivante de la identidad y que normativiza patrones de la distintividad cultural entendemos que las prácticas políticas de reconocimiento "multicultural" actúan como instrumentos de esencialización y control indígena. Así, esta visión opera

---

<sup>2</sup> El término aparece como oposición al multiculturalismo en la crítica a su construcción de identidades esencialistas en el artículo de Rita Segato: Segato, R. (2007), *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Ed. Promoteo, Buenos Aires.

<sup>3</sup> Siguiendo las lecturas que hace Alonso de Gramsci entendemos por proceso de hegemonización a las prácticas materiales y simbólicas (implicadas en la inscripción de sentido) que contribuyen a la producción y manutención de poder de las clases dominantes.

<sup>4</sup> Bidaseca, K., Gigena, A., Guerrero, L., Millan, F., Quintana, M. (2011) "Dispositivos miméticos y efectos de identidad. Ensayo de una interpretación crítica sobre las personerías jurídicas y las comunidades originarias.", en Bidaseca, K. (comp.) *Signos de la identidad indígena: emergencias identitarias en el límite del tiempo histórico*. Ed. Sb: Buenos Aires.

descontextualizando las lógicas y prácticas situadas de los grupos indígenas elaborando un tipo de sujeto "auténtico" aborígen.

El trabajo analiza así como estos discursos son reactualizados por los mismos indígenas en sus prácticas de comunalización a través de la configuración de las categorías de territorio, historia, comunidad y parentesco. De hecho, y aún atenuando conflictos, el proceso de tramitación de personerías jurídicas ha contribuido tanto a fortalecer los sentimientos de membresía en comunidades aborígenes como a actualizar sus criterios identitarios<sup>5</sup>.

### Disputas de autenticidad en la re-emergencia indígena en Córdoba

Cierta sorpresa y "novedad" implicó para algunos sectores de la ciudad de Córdoba la aparición pública de indígenas nativos en esta provincia<sup>6</sup>. Este proceso se dio principalmente en la localidad de San Marcos Sierras, en el noroeste provincial en el año 1998 (aunque permaneció invisibilizado por varios años); luego en la localidad de Bialet Massé re-emergencia de los "Ticas" y también en ciudad de Córdoba, con la Comunidad Comechingón del Pueblo de La Toma. Esta comunidad ha reaparecido en el año 2007 y hecho pública su identidad indígena en el 2008<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Rodríguez, M. (2008), "Camusu Aike: De la visibilización en los archivos a la re-visibilización como comunidad", en 3ras Jornadas de Historia de la Patagonia, Universidad Nacional del Comahue, Bariloche.

<sup>6</sup> En ningún caso se entiende que esta "sorpresa" tiene que ver con la invención y creación de movimientos indígenas que carecen de una historicidad y trayectoria anterior. Por el contrario, pienso como Escolar (2007) que estos procesos de re-emergencia tienen lugar en determinados momentos históricos en que se van los procesos de marcación y desmarcación como indígenas. De hecho este trabajo deberá entenderse en el marco de una posterior investigación que entienda estas agencias y procesos de subjetivación en relación con las formas de alterización de diferentes en diferentes coyunturas socio-históricas.

<sup>7</sup> El proceso de reivindicación fue motivado por una investigación que encararon años antes profesores y directivos del Instituto de Culturas Aborígenes de barrio Alberdi. Ellos elaboraron un estudio histórico sobre el pasado Comechingón en la ciudad de Córdoba y con motivo de ello pesquisaron por el barrio si existían descendientes de Comechingones. El resultado de la investigación fue el encuentro con 8 familias adscriptas Comechingonas y una "sorprendente conciencia de su identidad" (Adriana, directora del Centro de Investigaciones del ICA). Con estos resultados, en el 2007, se iniciaron encuentros entre descendientes y miembros del ICA con la finalidad de re-constituir la Comunidad Comechingón. Para mayor información sobre este proceso se puede consultar en Palladino, L. (2010), Procesos de Comunalización y Territorio. El Caso de la Comunidad Comechingona del Pueblo de La Toma (2008-2009), Córdoba,

La palabra "sorpresa" adquiere más sentido si entendemos a las alteridades históricas en procesos de formación estatal de escalas provinciales. En la Provincia de Córdoba, las narrativas oficiales ancladas en supuestos sustancialistas – étnicos y raciales- sustentaron la desaparición y extinción indígena. Desde esta perspectiva, fueron factores tanto la colonización como los "Pueblos de indios"<sup>8</sup> pequeñas reducciones indígenas reconocidas por la corona española que perduraron hasta la independencia criolla y la construcción del estado argentino. Desde estos puntos de vista, los Comechingones habían sufrido un proceso de exterminio, aculturación y miscegenación gradual que se fortaleció en la etapa de construcción del estado argentino. Así, estos discursos de la extinción indígena en Argentina y Córdoba están enraizados en supuestos raciales y culturales oriundos de las "políticas de invisibilización" cuyo canon ontológico fue la imagen de un "ser nacional" construido en términos de erupeitud y blanquitud<sup>9</sup>.

En este sentido "el viaje de vuelta"<sup>10</sup> de sujetos identificados como Comechingones trajo a colación otro tipo de "sorpresas", como la proliferación de presupuestos biológico-raciales o étnico-culturales referidos a la autenticidad indígena<sup>11</sup>. Desde los "ojos" del "otro", quienes se adscribían como Comechingones no parecían presentar la pureza étnica necesaria para ser

---

Departamento de Geografía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

<sup>8</sup> Existen trabajos históricos que muestran al "Pueblo de La Toma" como uno de los nueve Pueblo de Indios de Córdoba existentes durante la corona española. Cabe aclarar que en 1837 gobierno provincial (a través el gobernador Manuel López) declara extintos a dichos pueblos. Sin embargo, existen estudios que demuestran que el Pueblo de La Toma se mantiene hasta 1885 una vez consolidado el Estado Nacional Argentino. Al respecto: Tell, S. 2010. Expansión urbana sobre tierras indígenas. El pueblo de La Toma en la Real Audiencia de Buenos Aires. Revista Mundo Agrario, [On Line]. 20. Disponible en: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1515-59942010000100009&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1515-59942010000100009&script=sci_arttext).

Boixadós, C. (1999), "Expropiación de tierras comunales indígenas en la provincia de Córdoba a fines del siglo XIX. El caso del pueblo de La Toma", Revista Cuadernos de Historia. Serie Economía y Sociedad. N° 2, Córdoba, pp. 87-113.

<sup>9</sup> Briones, C. (1998), La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

<sup>10</sup> Oliveira, J. P. (2010), "Una etnología dos indios misturados?: Identidades étnicas y territorialización en el Nordeste de Brasil" Revista Desacatos, saberes y razones. N° 33.

<sup>11</sup> Eduardo Restrepo indica que la racialización no sólo se ejerce bajo estigmatizaciones biológicas, sino que también hay que atender a la dimensión cultural o "racialización cultural" basada en las maneras objetivantes y esencialista de ver la identidad como cultura.

considerados legítimos indígenas Comechingones<sup>12</sup>. De hecho, quienes se adscribieron indígenas, sujetos de entre 50 y 80 años, no necesariamente respondían en términos biológicos, ni culturales, al estereotipo construido por el –difuso– imaginario del Comechingón promovido las instituciones estatales (entre ellos la Escuela y las investigaciones científicas-académicas de arqueólogos)<sup>13</sup>. En este sentido la desviación del “estereotipo” naturalizado de la identidad Comechingón en términos fenotípicos, culturales, lingüísticos, biológicos y territoriales colocan la “sospecha” de la auténtica identidad Comechingón.

La “sospecha” aparece en la cita del siguiente funcionario de la Junta Provincial de Historia de Córdoba, Prudencio Bustos Argañaraz:

“En un artículo aparecido en La Voz del Interior leí que mediante un estudio se ha identificado sangre aborigen en siete familias que habitan desde hace muchos años en barrio Alberdi de nuestra ciudad. Allí se afirma que el descubrimiento acredita su ascendencia comechingona, lo que me lleva a preguntarme sobre la base de qué patrones genéticos se llega a esa conclusión. Admito que ello es posible, pero en tal caso, la radicación allí de quienes proporcionaron tal sangre se habría producido después de la

---

<sup>12</sup> La discusión identitaria en torno a la autenticidad aborigen en procesos de reivindicación de grupos indígenas ha sido frecuente en otros movimientos re-emergentes en Argentina, como por ejemplo los Huarpes de Mendoza y San Juan. Un análisis detallado se encuentra en: Escolar, D. (2007) Los dones étnicos de la Nación: identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina. Prometeo, Buenos Aires. Otros casos de movimientos de reivindicación indígena en Argentina en el contexto de conflictos con los procesos de alterización de los estados nacionales y provinciales puede encontrarse en el siguiente compilado: Briones, C. (2005) Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad Antropofagia. Buenos Aires.

<sup>13</sup> Ciertas representaciones del pasado cordobés Comechingón han sido promovidos en gran medida por los manuales escolares y a través de la difusión de estudios de arqueólogos, lingüistas y etnohistoriadores. Los trabajos de Antonio Serrano, Rex Gonzáles (entre otros) son tomados como referencia en la lectura de los aspectos económicos, lingüísticos, culturales, geográficos y biológicos de los Comechingones. Sobre una problematización de los manuales escolares en las representaciones sobre lo Comechingón en la actualidad se puede consultar en Stagnaro M. (2011) “Representaciones escolares acerca de lo ‘Comechingón’ en Córdoba.” Revista del Museo de Antropología. Vol. 4. Pp. 227-234. Para una problematización de las implicancias de la arqueología en la construcción del pasado cordobés puede consultarse Bonin, M, Laguens, A. (2009) “Categorías arqueológicas para construir el pasado de Córdoba y San Luis.”, en Martínez, Y., Pérez Zavala G., y Aguilar Y., “Las sociedades de los paisajes áridos y semi-áridos del Centro-Oeste argentino Ed.: Universidad Nacional de Río Cuarto: Río Cuarto.

creación de dicho pueblo, que en sus orígenes no fue habitado por Comechingones. Se dice también en el artículo de marras que los Comechingones vivían allí desde antes de la llegada del gobernador Cabrera, y por boca de un sacerdote católico [Se refiere a Horacio Saravia, director del ICA] se añade que “está acreditado que fueron los Comechingones que habitaban allí los que hicieron la acequia”. En ambos casos estimo que se trata de un error. (...) No hay ninguna constancia documental de que en lo que hoy es el barrio de Alberdi hubiera un pueblo de indios a la fecha de la fundación de Córdoba. El único pueblo aborigen del que hay referencias, dentro de los actuales límites de la ciudad, es el de Quisquisacate, situado en lo que hoy es el “casco chico”, el lugar elegido por Cabrera para fundar la ciudad. Así consta en la propia Acta de Fundación, labrada “en el asiento que en la lengua destes indios se llama Quisquisacate”. Es posible que los habitantes de dicho pueblo fuesen de etnia comechingona, pero no puede asegurarse. Contribuye a dudar de ello el hecho de que según los filólogos que se han ocupado del tema, la voz Quisquisacate reconoce raíz sanavirona”<sup>1415</sup>

Tal como plantea Pacheco de Oliveira, la cuestión de la no pureza y la condición “mezclada” de sangre implica la sospecha de su pertenencia. En este sentido expresiones de vecinos y funcionarios públicos basados en

---

<sup>14</sup> Cursivas en el original. Prudencio Bustos Argañaraz, <http://www.adecirverdad.com/los-indios-del-pueblito-no-eran-comechingones>

<sup>15</sup> He realizado un análisis más detallado de las implicancias de esta discusión sobre la descendencia indígena y la autenticidad de la identidad Comechingón disputada en estas discusiones. Aquí el historiador provincial busca desconocer a la presencia actual de aborígenes utilizando bibliografía de corte positivista de mediados de siglo XX donde incorpora la genética como fuente de validación de las identidades. Creo interesante porque Prudencio Bustos Argañaraz representa a la elite intelectual de Córdoba, una ciudad que otorga mucha importancia al “saber académico” producto del capital simbólico que ha dado la Universidad Nacional de Córdoba en tanto Universidad más antigua de Argentina (400 años). Es interesante aclarar que Bustos Argañaraz escribe en varias ocasiones en lo que es el diario más popular de Córdoba, “La Voz del Interior”, y que además, en reiteradas ocasiones participó en debates sobre el pasado cordobés. Además cabe aclarar que la importancia que se le da a este sujeto tiene que ver con mi aproximación al trabajo de campo en marzo del 2008, en donde, desde una primera instancia se discutía el “ser Comechingón” en función de la respuesta que le darían a Bustos Argañaraz; incluso la mención hacia él aparece en varias entrevistas que realice durante el trabajo de campo.

“fenomitos”<sup>16</sup> para demostrar que muchos de quienes se autoadscriben como Comechingones no son indígenas. Esta situación se refleja en las clasificaciones raciales con que se esgrimen las formas de validación de la identidad en Córdoba. El ser indio, parece devenir del color, la forma de la cara, asociada a la del inmigrante del noroeste argentino o bien con los rasgos guaraníes; vinculados peyorativamente al trabajador industrial, el “cabecita negra”. Pero el ser indio, desde los ojos fenomíticos también corresponde a una serie de comportamientos, habilidades, costumbres objetivables: poseer lengua, vestimenta o elaborar una serie de rituales. No aparece mencionado claramente, pero si cierta “pureza de sangre” está presente en el relato de Argañaraz, ya que esta presente la apelación a lo genético. Como sostiene: “Con los años la población del Pueblito se fue diversificando aún más y produciéndose numerosos cruces con gente provenientes de otros sitios, por lo que es altamente probable que ingresara de esa manera sangre comechingona”<sup>17</sup>.

Estos argumentos buscan explicar-justificar que no era posible que en Córdoba existiesen indígenas. Las citas colocan los saberes de disciplinas académicas como ejes que validan la identidad indígena, pero parece que fueran criterios positivos, como la continuidad sanguínea, demostrable por ADN, o bien, la portación de “cara de indio”; la natividad de ciertos rituales,

---

<sup>16</sup> Escolar denomina fenomitos a los variados discursos y representaciones a través de las cuales se imagina al indígena. El autor plantea que existe el mito del fenotipo, como criterio biológico de naturalización, y también el mito de la cultura, la herencia, el habla, la vestimenta, los rituales, entre otros. Para Escolar el análisis de los fenomitos nos permite entender las posiciones racializadas a través del cuál se traducen conflictos estructurales: “las marcas fenomíticas, en estos términos, contribuirían a inscribir como naturaleza biológica de los actores el resultado de experiencias, procesos de cambio conflicto social, racializando por ende conflictos de clase, status, estructuras de dominación y jerarquía resultante de los mismos” Escolar, D. (2005) “El ‘estado de malestar’ movimientos indígenas y procesos de desincorporación en la argentina: el caso huarpe”, en Briones, C. (comp.) Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad. Antropofagia. Buenos Aires, pág. 48

<sup>17</sup> Para Ana María Alonso, en los procesos de formación de comunidades la sangre es concebida “sustancia compartida” mediante la cual descansa el parentesco y se esgrimen representaciones de membresía. A su vez las concepciones de consanguinidad siguen perneando las representaciones sobre las vinculaciones nacionales. Alonso, A. (1994) “The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity”, Revista Annual Review of Anthropology, Texas. N° 23, pp.379-405.

identificables a través de la observación de la "cultura" y la corroboración con fuentes históricas<sup>18</sup>.

Aquí entendemos que estos argumentos en el marco de la colonialidad del poder y el saber ya que reflejan las disputas de autenticidad de mecanismos de representación y administración de la alteridad como prácticas enraizadas en el proceso de construcción del estado argentino. Es desde esta discusión que aparece la necesidad de reflexionar sobre el proceso de tramitación/obtención de personería jurídica, ya que desde el inicio del proceso de comunalización fue la actividad principal.

El eje entonces pasa por analizar tanto la manera en que Comechingones apelaron a la personería jurídica, entre otras cuestiones, para legitimar la identidad en el contexto de la disputa por la autenticidad. Pero también, entender la manera en que el formulario de personería jurídica es una instancia preformativa al fijar criterios identitarios para dar legitimidad a un grupo como indígena y como comunidad.

### La personería jurídica del INAI en el caso de la Comunidad Comechingón del Pueblo de La Toma

"nosotros queremos la identidad, queremos la personería jurídica" (Lucía, Comechingona)  
"cuando nos salga la personería jurídica vamos a poder hacer cosas" (Rubén, Comechingón)

Es importante aclarar que hasta el año 2008 los pueblos Comechingones no figuraban en el "mapa indígena" de la República Argentina, y si bien, se conocía el pasado Comechingón de la Provincia de Córdoba todavía no se consideraba

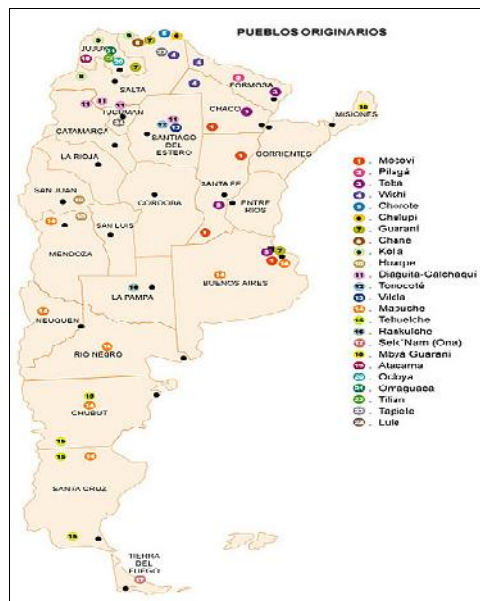
---

<sup>18</sup> Además el relato de Argañaraz coloca en cuestión la sospecha de otras reivindicaciones comunales en Córdoba, como por el ejemplo lo sostiene a continuación: "Hay una marcada tendencia a adjudicar origen Comechingón a grupos que no parecen pertenecer a dicha parcialidad. En San Marcos Sierras se realiza anualmente una simpática celebración denominada Tuliánadas, cuyo nombre es debido a una importante familia de la zona, de apellido Tulián, que dicen tener procedencia comechingona. Sin embargo, no conozco la existencia de elementos que lo prueben (...)" (Bustos Argañaraz, Diario La Voz Del Interior, 27-10-2007) Para ampliar la discusión del papel que tienen las fuentes históricas en la legitimación de la autenticidad aborígen en el proceso de comunalización Comechingón se puede consultar en Palladino, L. (2013), "El pasado territorial en la disputa por la autenticidad de los Comechingones en el proceso de comunalización del Pueblo de la Toma (Córdoba, Argentina)" En Corpus: Revista de Alteridad Americana. Vol. 3.



la existencia de descendientes o comechingones. Esto lo muestra un mapa que circula en la página Web del INAI en el año 2008 y que los adscriptos Comechingones utilizaban para denunciar cómo los organismos estatales no reconocían la presencia indígena en Córdoba.

Mapa de Pueblos Originarios de Argentina del INAI, año 2008



Fuente: <http://www.desarrollosocial.gob.ar/inai/104>

En este contexto de invisibilización, en 2008, es cuando comienza el proceso de inscripción de personería jurídica. A partir de acá, y mientras los mismos Comechingones se conocían entre sí en barrio Alberdi reunidos en asambleas semanales, se discutieron los puntos más importantes que serían visibilizados en su reivindicación a nivel local, como también criterios de autoreconocimiento, pertenencia indígena, proyectos políticos, culturales y educativos. De esta manera la necesidad de obtener personería jurídica no sólo era sentida como la actividad principal para darle forma y consistencia a la comunidad en su reivindicación, sino que también fue en el proceso de su tramitación en donde emergieron las representaciones que otorgarían sentimientos de membresía. En este contexto se fortalecieron los criterios sobre la identidad, el pasado, el territorio de la comunidad.

## INAI – RENACI y la receta para ser indígena

El INAI es un órgano dependiente del Ministerio de Desarrollo Social, construido a través de la sanción de constitución nacional de la ley 23.302 en 1985 (y reglamentado en 1989, pero ejecutado recién a partir de la reforma constitucional del año 1994) y creado para reconocer los derechos y obligaciones de los pueblos indígenas. Su objetivo principal es la de garantizar el derecho de ciudadanía de los Pueblos Indígenas buscando asegurar que se cumplan los requisitos ellos como sujetos de derecho.

Desde comienzos de los 90, esta institución actuó en la fomentación de la inclusión indígena en proyectos económicos, sociales, de salud, educación y culturales; además ha promovido el proceso de inscripción de personerías jurídicas, a través del RENACI (Registro Nacional de Comunidades Indígenas)<sup>19</sup> inscribiéndose como “figura legal que opera como documento de identidad de las comunidades”<sup>20</sup>. Desde entonces apoya el proceso de participación política por parte de las comunidades aborígenes.

El documento del registro del Renaci es un formulario que las comunidades aborígenes deben tramitar para que se les otorgue su reconocimiento. Se trata de la “Guía orientadora para la inscripción de la personería jurídica” que consta del siguiente formulario: 1- Nota de solicitud. 2- Descripción de las pautas de organización de la comunidad (Reglamento, Pautas de organización, Estatuto). 3-Acta de reconocimiento, aprobación de las pautas de organización y designación de autoridades. 4- Reseña que acredite el origen étnico, cultural e histórico de la Comunidad, con presentación de la documentación disponible. 5- Nómina de los integrantes con grado de parentesco. 6- Fotocopia del DNI

---

<sup>19</sup> Los objetivos del RENACI son: “- Promover la inscripción de las Comunidades Indígenas y asistirles para que realicen las tramitaciones y acrediten las circunstancias que esa inscripción requiera. - Mantener actualizada la nómina de Comunidades Indígenas inscriptas y no inscriptas. - Coordinar su acción con los institutos de asuntos indígenas existentes en las jurisdicciones provinciales y municipales.- Establecer registros locales en el interior o convenir con las provincias su funcionamiento.” (<http://www.desarrollosocial.gov.ar/INAI/site/tierras/2.asp>).

<sup>20</sup> Op. Cit. Bidaseca, K., Gigena, A., Guerrero, L., Millan, F., Quintana, M. (2011) “Dispositivos miméticos y efectos de identidad. Ensayo de una interpretación crítica sobre las personerías jurídicas y las comunidades originarias.”, pág. 154

(Documento Nacional de Identidad) de la máxima autoridad de la Comunidad. Esto implica también una evaluación que realizan técnicos-antropólogos del INAI, y en caso de ser aprobado, otorgan personería jurídica a la comunidad.

Claro está que las comunidades aborígenes saben las implicancias de obtener reconocimiento estatal a manera de personerías jurídicas. Implica de alguna manera la sujeción de las comunidades al régimen de derecho de los estados nacionales, al ser reconocidos como sujetos con obligaciones y derechos cuando muchos pueblos indígenas no han optado históricamente vincularse con las leyes modernas. Pero aún así, muchas comunidades deciden enfocar sus estrategias a reconocerse en términos del estado para así poder iniciar trámite para la recuperación de tierras<sup>21</sup>.

Estudios como los de Rodríguez<sup>22</sup>, Szulc<sup>23</sup> y Katzer<sup>24</sup> han notado algunas implicancias de las personerías jurídicas en comunidades aborígenes de Argentina. Uno de los puntos está relacionado a que la noción de "comunidad" indígena impide cualquier modo de existencia y organización en red, lo que deviene en la reducción de las políticas al interior de ellas. De hecho la categoría que aparece es "Comunidad" y no "Pueblo", lo cual excluye "cualquier posibilidad de articulación político-cultural supracomunitaria"<sup>25</sup>. Por otro lado, la idea de comunidad que proviene desde el INAI está asociada a una unidad espacial homogénea vinculada al espacio familiar que omite las relaciones y

---

<sup>21</sup> La percepción de la importancia de las personerías jurídicas es desigual para las comunidades indígenas en Argentina. Si bien la gran mayoría de comunidades está inscripta o en proceso de inscripción, son muchas quienes desisten acoplarse a ella. Durante una ponencia que presente en la Ciudad de Córdoba en Setiembre del 2013 hablé del tema de las personerías jurídicas, allí estaban presentes miembros Mapuches, Kollas de Jujuy y Comechingones. Se discutió sobre las ventajas o desventajas, y varios acordaron en que para ellos la personería jurídica era una estrategia que implicaba una herramienta legítima para el reclamo territorial.

<sup>22</sup> Op. Cit. Rodríguez, M. "Camusu Aike: De la visibilización en los archivos a la re-visibilización como comunidad"

<sup>23</sup> Szulc, A. (2004), "Mapuche se es también en la waria (ciudad). Disputas en torno a lo rural, lo urbano y lo indígena en La Argentina", Revista Política y Sociedad. Vol. 42 No. 3, pp. 167-180.

<sup>24</sup> Katzer, A. (2010), "Tierras indígenas, demarcaciones territoriales y gubernamentalización. El caso Huarpe, Pcia de Mendoza.", Avá Revista de Antropología. N° 16.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pág. 172.

prácticas en redes. De esto también advierten Ros y Nussbaumer<sup>26</sup> al entender las disputas de sentidos entre los aldeanos Kollas de Jujuy y miembros de la institucionalidad pública. Esta perspectiva otorga significado a la categoría de comunidad indígena "a un grupo de familias que habitan un mismo territorio y que se reconocen como miembros de un pueblo originario"<sup>27</sup>. Katzer entiende que la dicha noción de "comunidad" conlleva una representación anacrónica y genérica del indígena y de la comunidad. También entiende que la noción de comunidad como "unidad discreta, armónica y homogénea" a través del encapsulamiento en un territorio específico implica una gubernamentalidad en donde "el Estado tiende a penetrar con mayor profundidad los micro-espacios de la sociabilidad indígena"<sup>28</sup>

Además los criterios fijados por aquellos puntos parecen entenderse como si los indígenas deben "mostrar" al estado -bajo un relato producido por la documentación y la coherencia entre puntos como criterio de "comprobación"- que son indígenas pertenecientes a dicho pueblo. Esto se ve en el punto en donde deben demostrar con una "reseña" su historia o su pasado y fijarlos a un origen étnico. Entendemos que se disputan sentidos de comunalización<sup>29</sup> que naturalizan relaciones de primordialización, es decir de una comunidad existente desde tiempos inmemorables, un territorio de ascendencia natural y un origen común que une los linajes familiares.

En este caso, la disyuntiva aparece cuando los criterios como "identidad", "parentesco", "cultura", "historia", "territorio" deben ser presentados y ordenados con coherencia lógica, corroborados empíricamente, como si se tratara de elementos objetivos, percibidos por la mirada. En términos de la crítica a la manera en que políticas multiculturales prefijan identidades

---

<sup>26</sup> Ros, C. Nussbaumer, B. (2013), "Comunidad indígena": (des)encuentros de sentidos entre miembros de la institucionalidad pública y de comunidades aborígenes del departamento de Yavi, provincia de Jujuy." En Cuadernos de Antropología Social. [On line] [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1850-275X2013000100007#n7](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2013000100007#n7)

<sup>27</sup> Íbidem, pág. 2.

<sup>28</sup> Op. cit. Katzer, L. "Tierras indígenas, demarcaciones territoriales y gubernamentalización. El caso Huarpe, Pcia de Mendoza", pág. 15.

<sup>29</sup> Brow, J. (1990), "Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past", *Anthropological Quarterly* No 63(1), pp.1-6.

esenciales, parece que no se admitieran posibles procesos de “mistura”, ni de multiplicidad de la identidad étnica, como si no existiesen procesos de desterritorialización e hibridismo entre las mismas poblaciones indígenas. Y también como si las comunidades no hubiesen existido a través de fisuras, contradicciones históricas que implicaron dificultades de persistir como indígena en los procesos de formación estatal.

Estos procedimientos nos permiten sustentar la hipótesis de que la personería jurídica implica una herramienta política de control estatal:

“La personería jurídica es un mecanismo que asegura la domiciliación de la comunidad, su localización, su emplazamiento: su aseguramiento. Una nominalización bajo los efectos de la redundancia, en el sentido de que sujeta lo emergente a formalismos jurídicos que, presentados como novedosos, no obstante, se enmarca en un continuum estatal lógicamente anterior. Esto implica tomar las diferencias culturales como datos clasificables, censables; porque justamente el gran relato del Estado-nación se funda sobre la represión de las comunidades singulares, de sus identidades”<sup>30</sup>

A pesar de esta breve presentación crítica es interesante ver que, muy rápidamente, en el año 2008, los Comechingones han iniciado el proceso de tramitación de personería jurídica, logrando enviar el “paquete” con el formulario llenado ya en diciembre del mismo año. Durante ese entonces, los puntos previamente presentados fueron discutidos durante reuniones semanales. En ese momento participaban integrantes del ICA como asesores<sup>31</sup>

Con breve información sobre el proceso de tramitación de personería jurídica en algunos de los puntos, destacare algunas dificultades para luego reflexionar

---

<sup>30</sup> Op. Cit. Bidaseca, K., Gigena, A., Guerrero, L., Millan, F., Quintana, M. “Dispositivos miméticos y efectos de identidad. Ensayo de una interpretación crítica sobre las personerías jurídicas y las comunidades originarias.”, pág. 158.

<sup>31</sup> Cabe mencionar que entre los miembros del ICA participaron dos personas de formación en historia, una de ellas es el director del Instituto, un Cura reconocido en la Ciudad de Córdoba y en Barrio Alberdi.

sobre los efectos en el proceso de comunalización de Comechingones del Pueblo de La Toma.

## Discusiones y repercusiones sobre el formulario del RENACI

Julio: es como dice el lema ese "Divide y reinarás", lo hacen para dividirnos. (Setiembre, 2013)

Teresita: Para mí que lo hacen a propósito, para que nos peliemos. (Abril, 2013)

Describiremos algunos de los puntos del RENACI que fueron discutidos en las asambleas de la Comunidad Comechingón del Pueblo de La Toma. Ello fue elaborado durante los meses de marzo a diciembre del 2008, en la sede del ICA, en barrio Alberdi. En ese momento los 7 representantes familiares<sup>32</sup> se reunían semanalmente a estudiaban, leían y polemizaban sobre la identidad Comechingón.

Aparecieron varias discusiones que apuntaban, en primer lugar, a establecer los criterios para decidir quien podía o no podía pertenecer como adscripto Comechingón del Pueblo de La Toma, delimitar cartográficamente el antiguo territorio del Pueblo de La Toma, re-construir la historia Comechingón y posteriormente, a establecer las actividades del futuro de la comunidad. Esto incluyó establecer calendario con rituales y celebraciones, organizar las visitas a colegios primarios, secundarios, terciarios, cursos de historia Comechingón, visitas y reuniones con organizaciones, presentaciones públicas, entre otras.

La división de tierra- territorio y la construcción de los nativos ecológicos.

En lo que refiere a la primera cuestión, es importante que también debían detallar "el nombre y la ubicación geográfica de la comunidad" por lo cual procedieron a buscar información catastral del Archivo de la Dirección de Catastro Municipal y Provincial para poder delimitar el Pueblo de La Toma antes

---

<sup>32</sup> Ellos pertenecen a las familias (Acevedo, Aguilar, Canelo, Iriarte, Lutri, Villafañe y Villareal) que se identificaron como descendientes o Comechingones del Pueblo de La Toma en el año 2007

de la expropiación<sup>33</sup>. Uno de los inconvenientes que apareció era fijar límites cartográficos al Pueblo de La Toma dada la diversidad de fuentes sobre el territorio. Por un lado, los relatos orales de ancestros hablaban de extensiones de tierras que superaban la extensión urbana de la ciudad de Córdoba, por el otro, los mapas catastrales mostraban tierras en barrio Alberdi y alrededores. A su vez, emergió el debate de la propiedad y la delimitación que reflejaban la problemática de fijar líneas divisorias sobre tierras de un pueblo indígena. De todas maneras decidieron organizar el mapa en función de los relatos orales y de uno de los pocos archivos encontrados, que data de 1890, cuando, el Departamento Topográfico realiza una vilisibilización de "La Toma" ya como "Barrio Pueblo" perteneciente a la Ciudad de Córdoba.

Esto se dio simultáneamente con estudio de la historia, de los procesos de invisibilización, expropiación y desalojo, y contribuyó a fortalecer el relato de que el Pueblo de La Toma existía en el pasado y que había sido por motivos externos (leyes de expropiación elaboradas por la complicidad de funcionarios estatales) que había desaparecido. El mecanismo fue contraponer un mapa de propiedades (del cual no he podido tener acceso pero según Comechingones indican la propiedad de las tierras) con el mapa de 1890 (en el cual figura ya Alberdi como Barrio Pueblo) y los relatos orales, esto implicó la delimitación más amplia barrio Alberdi y circunscribieron buena parte del suroeste de la ciudad de Córdoba.

Ahora bien a través de estas reuniones fue emergiendo la discusión de la concepción de tierra y territorio. Mientras que para el sistema jurídico legal territorio es una porción de espacio controlado y administrado por una autoridad, que implica una "delimitación" que requiere el establecimiento de fronteras y se manifiesta como una "zona"; la versión indígena el territorio

---

<sup>33</sup> En los relatos de Comechingones aparece con frecuencia la expropiación y el desalojo ocurrido a partir de la década de 1880. En este momento se empiezan a materializar las políticas de las leyes de tierras en la Ciudad de Córdoba ordenándose la mensura y partición del Pueblito de La Toma. A partir de acá se recuerda el desalojo de las principales familias comechingonas y de sus caciques que resistieron. Al respecto se puede consultar en CIICA. (2012), Aborígenes de Córdoba Capital. Historia del Pueblo de La Toma. Sus caciques, acciones y líneas de sucesión, Imprentica, Córdoba.

posee dimensiones espirituales, no necesariamente zonales, ni rectilíneas<sup>34</sup>. Además de que el territorio tampoco es visto en términos de área de usufructo de los recursos naturales.

A partir de la discusión emergente en este punto reflexionamos sobre dos cuestiones: 1- la construcción de un espacio abstracto que se correspondiese con criterios de delimitación vía representación cartográfica<sup>35</sup>, 2- El reposicionamiento de Comechingones sobre la concepción de tierra y territorio en el marco de una forma de identificación y diferenciación con la concepción espacial de la sociedad occidental cuestionada al INAI. Este segundo término llevo a pensar a los comuneros lo que era territorio y tierra, y a negar la

---

<sup>34</sup> Sobre la genealogía del concepto de territorio y su vinculación a los procesos de formación y consolidación del estado moderno se pueden consultar los recorridos que se detallan: Elden, S. (2013), *The Birth of the territory*. University of Chicago Press: Chicago. Haesbaert, R. (2004), *O mito da Desterritorialização. Do "fim dos territórios" à multiterritorialidade*. Bertrand, Rio de Janeiro. Raffestin, C. (1993) *Por uma geografia do poder*. Ática. San Pablo. Haesbaert realiza un recorrido etimológico del concepto de territorio. Encuentra genealogías en el sistema jurídico político "jus terrendi" en donde se definía como una porción de tierra que era capaz de dominarse jurídicamente pero que también está asociada a la idea de "terror", que implicaba un sentimiento tanto como para el que apropiaba como para el que de ahí era deyectado. Elden encuentra también relaciones en la construcción moderna del territorio. El concepto implica entenderlo como "tecnología política", es decir, que si bien tiene sus orígenes anteriores a la formación de los estados modernos, es acá cuando convergen propiedad, tierra como mercancía y estrategia militar. Esta perspectiva permite entender la articulación de la noción de propiedad como también de la dimensión geométrica y abstracta. Pues hay vinculación entre la geometrización, mensura con el control y defensa por parte de los estados nacionales. Raffestin, por su lado, hace una lectura interesante de la manera en que funciona el sistema territorial moderno, como una "geometría" configurada por tejidos que se van plasmando sobre el espacio.

La cuestión de zona y red es planteada por Haesbaert para designar como el modo de pensar el territorio en las ciencias sociales estaba asociado a su vinculación con el Estado como su conjunto de áreas jurídico-administrativas. La idea de red aparece en lógicas posmodernas y atiende a los flujos que no necesariamente están en continuidad espacial. Estas prácticas también pueden estar asociados a modos de territorialización indígena en donde la apropiación territorial no es seguida a la delimitación estatal-zonal y donde además se territorializa mediante flujos, como por ejemplo el pastoreo trashumante. En cualquier caso, la idea de "comunidad" planteada en la personería jurídica pretende reconocer a comunidades territorializadas en zonas y no redes. Sumamos a estas reflexiones el trabajo crítico de Katzer sobre las maneras de gubernamentalización y control territorial a partir de los dispositivos estatales que operan en la asignación de tierras a los adscriptos Huarpes. La autora muestra como el modelo de organización social de la personería jurídica trae conflictos al interior del grupo; las implicancias al no reconocer la movilidad de los pastoreos y la elasticidad de las fronteras. Op. Cit. Katzer, L. "Tierras indígenas, demarcaciones territoriales y gubernamentalización. El caso Huarpe, Pcia de Mendoza."

<sup>35</sup> Al respecto de la relación entre representación cartográfico y poder estatal puede consultarse el trabajo: Harley, J. (2005), *La nueva naturaleza de los mapas. Ensayos sobre la historia de la cartografía*. Fondo de Cultura Económica: Ciudad de México.



concepción de territorio que se corresponde con la delimitación espacial. Desde su perspectiva “por ser indígenas” consideraron que el territorio no debería defenderse en términos de límites espaciales. Es decir que fueron formando la idea de tierra y territorio en función de las implicancias que les llevo pensar la personería jurídica. De hecho, en forma simultánea, en algunos actos públicos Comechingones aclaraban que su identidad indígena estaba compuesta por una noción de tierra que incluía los espíritus y que su reivindicación no era la propiedad de la tierra. Como dijo Alberto (Comechingón) “pusieron alambres donde no los había”. De esta manera fue emergiendo la idea de que el manejo del medioambiente y el respeto a la naturaleza era una habilidad que caracterizaba el ser indígena. Entonces nuevos criterios se fueron colocando de manera dialógica para identificarse como aborígenes: privado- público, individual-comunal, depredación-conservacionismo y urbano-rural.

Entendemos esta posición de “nativos ecológicos”<sup>36</sup> como una manera de diferenciación y construcción de identidad aborígen en su proceso de comunalización. Esto implica un devenir “nativo” articulado con el discurso del cuidado de la naturaleza en tanto habilidad propia del indígena. Como dijo Julio “yo elegí ser Comechingón porque me gusta la naturaleza”, o bien Rubén: “nosotros le pedimos permiso al río cuando vamos”.

Cierta penetración del discurso ecológico como manera de inscribirse como indígena comenzó a circular en las asambleas, el mismo era reproducido en las presentaciones públicas e incluso después en la puja por la conservación de espacios verdes de la Ciudad de Córdoba. Tomando como referencia a Astrid Ulloa entendemos que estas identificaciones como “nativos ecológicos” están asociadas a la circulación de representaciones esencializadas y románticas sobre ser indígena, que han popularizado de organizaciones internacionales. Hoy también son un referente en la identificación indígena y su empoderamiento. Pero está noción se torna preformativa en el sentido de que

---

<sup>36</sup> Ulloa, A. (2005), “Las representaciones sobre los indígenas en los discursos ambientales y de desarrollo sostenible”, en: Daniel Mato (coord.), Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, Caracas, pp. 89-109.

normatiza, generaliza y universaliza una manera de ser indígena al colocar como legítimo a aquel estereotipo de aborigen que responde a dichos criterios.

Reconstrucción del origen étnico e histórico.

El punto dos del formulario solicita una “reseña que acredita su origen étnico-cultural e histórico”. En este punto han realizado un interesante estudio del pasado que consto de la fusión de memorias individuales, familiares, con libros del pasado Comechingón conocidos en Córdoba,<sup>37</sup> archivos de diferentes instituciones municipales y provinciales<sup>38</sup>

Este punto quizás ha conseguido que la comunidad establezca una historización de su pasado. Incluso los lineamientos responden a la narrativa hegemónica aunque con la perspectiva de denuncia. Es decir, la construcción de una cronología sobre los procesos de expropiación, desalojo e invisibilización y la explicación de su re-surgimiento después de un siglo de ocultamiento según fuentes históricas. De hecho, este pasado fusionó no solo memorias individuales con memorias grupales (teniendo en cuenta que las 7 familias Comechingonas no se conocían entre sí) sino también que articuló toda información proveniente de textos (libros, artículos de Internet) y fuentes de archivo. De alguna manera se incorporó un bagaje de repertorios que fortalecieron el relato de la existencia y ocupación del territorio de la Comechingones en el pasado así como también dieron legitimidad a la construcción del “pasado inmemorial” de la Comunidad Comechingón de La Toma.

Lo particular reside cuando el tipo de historia que esta construida a la manera de historiar de la narrativa considerada “oficial”. A saber, una narrativización que se enfoca líderes, acontecimientos, fechas, sucesos importantes, y que en secuencia de años muestra la manera que los estados nacionales, provinciales y

---

<sup>37</sup> Libros de investigadores académicos de la Universidad, como fueron los conocidos arqueólogos e historiadores Antonio Serrano y Rex González, y libros de historia de la Ciudad como Efraín Bischoff.

<sup>38</sup> Entre ellos: Archivo Histórico de la Municipalidad de Córdoba, Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba, Archivo General de la Nación, Dirección General de Catastro, Archivo del Arzobispado de Córdoba.

municipales fueron, primero expropiando (mediante leyes, ordenanzas) y luego desalojando (por la fuerza física mediante la institución policial) hasta invisibilizado con políticas de que incluían representación de invisibilización. Esta última elaborada con una serie de herramientas que incluyen desde manuales escolares (que hablan del Comechingón como un sujeto del pasado con los verbos “estaban”, “comían”, “habitaban”) hasta los desprestigios de las cartas de funcionarios políticos que trataban ya la miscegenación del pueblo de La Toma para 1810 y en tono peyorativo consideraban al pueblo como un rejunte de “hez”)<sup>39</sup>.

Con los comentarios anteriores notamos la manera en que los Comechingones han pautado la historia como un proceso de construcción del pasado en los mismos términos que aquella que señalan como oficial. Esto refuerza la idea de la manera en que la personería jurídica aparece como una herramienta que sustenta un relato coherente del pasado que busca corroborar la presencia indígena. Incluso es interesante que buena parte de los criterios que han tenido Comechingones para demostrar tanto que el Pueblo de La Toma existió en el pasado como para sustentar la autenticidad haya sido en base a la búsqueda de archivo. El archivo (cartas, litigios, diarios de la época) aparece como objeto de apropiación diferencial: ha sido usado tanto el estado para invisibilizarlos, como por Comechingones para legitimarse como aborígenes. A través de la visibilización de los archivos se da cuenta que existía el Pueblo de La Toma y tenía raíz Comechingón como niega el historiador Prudencio Bustos Argañaraz.

#### Organización comunal y parentesco.

Los puntos 3 y 4 del formulario fueron discutidos conjuntamente. El INAI solicita que se establezcan los criterios para decidir quien organiza la

---

<sup>39</sup> Resultados de este proceso de construcción del pasado se encuentran en la producción de dos libros del ICA y en los folletos de promoción que repartió la Comunidad durante esos años. Ciica, (2009). Hijos del Suquía. Los Comechingones del Pueblo de la Toma, actual barrio Alberdi, ayer y hoy. Imprentica: Córdoba. Y también en el trabajo que mencionamos recientemente: Ciica (2012), Aborígenes de Córdoba Capital. Historia del Pueblo de La Toma. Sus caciques, acciones y líneas de sucesión, Imprentica, Córdoba.

Comunidad, también recomendando el líder para el CPI (Consejo de Participación Indígena). En esta ocasión los Comechingones decidieron “reactualizar” el sistema de curacazgo Comechingón organizado por jefe-representante familiar. Se eligieron 7 curacas que representan a más de 300 personas registradas como Comechingón. Entro en discusión el autoreconocimiento y los parámetros de pertenencia como Comechingón del Pueblo de La Toma. La cuestión es si el autoreconocimiento alcanzaba para ser Comechingón o si también debía haber algún tipo de “dato” que compruebe la ascendencia étnica.

En este contexto aparecieron nuevas discusiones vinculadas a la antropología biológica, al papel de la sangre, la genética y a la validación de la identidad en función de la corroboración con fuentes documentales, como Libros de Bautismo que elaboró la iglesia Catedral hasta la creación del Registro Civil de personas en el siglo XVIII. En este contexto se reposicionan los fundamentos que van desde el autoreconocimiento hacia cierto patrón basado en la genealogía de los mismos Comechingones. El propio hecho de que el INAI concibiera que hasta el cuarto grado de parentesco o familiaridad uno pueda pertenecer a una comunidad aborígen desembocó en un giro discursivo que implicó que los que se identificaban como descendientes del pueblo Comechingón pasasen a denominarse Comechingones. En este contexto, en una discusión, las curacas Lucía y Teresa han afirmado “yo no digo descendiente, digo soy Comechingona”. Esta propuesta viene de Horacio, el cura y el fomentador inicial del reagrupamiento de la Comunidad del Pueblo de La Toma: “No creo que sea el autoreconocimiento solamente, yo creo que tiene que haber una demostración en el registro, en el antecedente. Si no te digo de que cualquiera va a venir a decir ‘yo soy del Pueblo de La Toma (...)’”

La propuesta de Horacio tiene que ver con superar el autoreconocimiento a través de la corroboración por Libro de Bautismo (organismo encargado de registrar nacimientos hasta la creación del Registro Civil de la ciudad de Córdoba) y agregar ha dicho mecanismo la verificación por registro en el mapa de catastro, en donde figuran los apellidos de comuneros. De esta manera se

fija una filiación familia-territorio a través de la identificación de criterios de parentesco. Además en aquella discusión se argumentó que la antropología biológica era importante para establecer la ascendencia Comechingón ya que era importante la demostración por registro de la descendencia de al menos algún abuelo o bis-abuelo de dicho grupo.

Finalmente, los requisitos tres (Acta de reconocimiento, aprobación de las pautas de organización y designación de autoridades) y seis (Fotocopia del DNI de la máxima autoridad de la Comunidad) generaron debates de tipo jurídico, los cuales fueron trabajados por una abogada. En este sentido, incluso miembros del INAI como la representante de la Región Centro del INAI (una antropóloga) realizaron visitas a la Comunidad y colaboraron en las gestiones asociadas con la obtención de la personería jurídica.

Por lo dicho hasta aquí podemos observar que el cumplimiento con los requisitos solicitados por el INAI para la adquisición de la personería jurídica provocaron una serie de discusiones al interior de la Comunidad que redefinieron las representaciones y prácticas identitarias en su proceso de comunalización.

### Discusiones finales

Este trabajo tiene pendiente analizar la agenda política estatal en Argentina, la escala de la Provincia de Córdoba en política de reconocimiento étnico (de lo cual sólo existe una Secretaria de Minorías Étnicas inaugurada en el año 2007) y la lógica jurídica a partir de la proliferación de las políticas multiculturales. Sin embargo los datos producidos nos ofrecen insumos para reflexionar sobre el papel de las personerías jurídicas en los procesos de comunalización aborígen. En primer lugar, porque cuestionó la manera en que la personería jurídica se inscribe como una herramienta estatal que redefine las prácticas y activa representaciones al interior comunal. Como sostiene Rita Segato “[el estado] ha tenido un papel muy relevante dando forma al “otro” por su capacidad de interpelación (...) se puede decir que el estado se comporta como un

interlocutor con gran poder de interpelación de la trama dramática de la Nación (...)"<sup>40</sup>. En segundo lugar, porque nos preguntamos hasta qué punto la personería jurídica actúa como vehículo u obstáculo para la emergencia de la multiplicidad y de la diferencia. La manera en que fueron presentadas las redefiniciones de historia, territorio, parentesco y comunidad nos permite discutir cómo este dispositivo construye y valida identidades pre-formateadas, esenciales –“nativos ecológicos” o “indios hiper-reales”- apaciguando la dinámica socio-histórica y espacial de las mismas comunidades. ¿Pueden dialogar estas herramientas jurídicas de reconocimiento de la alteridad con el modelo de pluralismo basadas en un modelo epistémico y político radicalmente autónomo?

Estos breves aportes sobre el proceso de inscripción de personería jurídica en la Comunidad Comechingón del Pueblo de La Toma permite mostrar la manera en que ella se constituye como una herramienta que si bien permite al grupo tener el “certificado” de indígenas, obtener legitimidad y derechos en el marco de una historia de expropiación e invisibilización, también “aplana” la emergencia otras maneras de ser indígena basada en la situacionalidad. El trabajo deja pendiente un análisis detallado el papel de otros dispositivos estatales (como la censalización por ejemplo) y también las conflictivas repercusiones en el período posterior a la obtención de la personería jurídica (febrero de 2010) en el proceso de comunalización.

Como sostienen nuestros trabajos citados, las personerías jurídicas se inscriben como ese instrumento capaz de reconocer al otro para administrar la adversidad y apaciguar la emergencia posible del conflicto. El diálogo necesario de los pueblos indígenas con estas herramientas de gestión de la alteridad nos permite también dilucidar permanente reproducción del proceso de hegemonización –y etnización- del estado. Las maneras en que inscribe sentido imaginándose y narrándose como una comunidad natural y una identidad

---

<sup>40</sup> Op. Cit. Segato, R. (2007), La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad, pág. 40.

naturalizada<sup>41</sup>. Es decir, este proceso nos permite reflexionar sobre los procesos de formación nacional de alteridad pero a su vez los mecanismos mediante el cuál también la nación se fabrica, se constituye como etnicidad ficticia<sup>42</sup>.

La construcción de estereotipos sobre el ser indígena – manifestados en los procesos de inscripción y validación de la identidad en el formulario del Renacimiento nos hablan de su papel en la producción de subjetivación y su vinculación con la actualización de regimenes de poder colonial. Al fijar o marcar estándares de pertenencia indígena, las prácticas estatales aparecen como “censores de indignidad”<sup>43</sup> y la identidad deviene un imperativo de regulación<sup>44</sup> estatal.

Sin embargo, “es la emergencia de intersticios (el solapamiento y desplazamiento de dominios de diferencia) donde se negocian las expresiones intersubjetivas y colectivas de nacionalidad, interés común o valor cultural<sup>45</sup>. En la interpretación, emergencia la que subvierte el orden de la policía (entendida en términos de Rancière) y permite cuestionar las posiciones de sujeto (de raza, clase o género, etc.) como acontecimiento político” es decir “como lucha por las reconfiguraciones de esas posiciones que ya no se asumen como “esencializadas” o “naturalizadas”<sup>46</sup>. Por el momento, nuestro análisis del proceso de comunalización de los Comechingones del Pueblo de La Toma como grupo re-emergente y definido a través de la inscripción de personería jurídica nos permite, más entender la reproducción de patrones de poder que una subversión del discurso normativo hegemónico.

---

<sup>41</sup> Eduardo Restrepo realiza una interesante división entre identidades “arquetípicas o naturalizadas” e “identidades marcadas y proscriptas”. Las primeras corresponden a las imaginaciones de la nación dominante, entendiéndose cómo algo dado, invisible y sin motivo de explicación; a la segunda le corresponden los modos de marcación que provienen desde dichas identidades naturalizadas y se les asignan diacríticos que forman estereotipos. El caso de los afrodescendientes e indígenas nos permite pensar la marcación de una identidad para una nación considerada naturalmente blanca. Al respecto ver: Restrepo, E. (2007). “Identidades, planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio.” En: Jangwa Pana. Revista del Programa de Antropología de la Universidad del Magdalena. (5): pp. 24-35.

<sup>42</sup> Balibar, E. (1991), “La forma nación: historia e ideología.” En Balibar, E. y Wallerstein, I., Raza, Nación y Clase. (s/p) Iepala. Madrid.

<sup>43</sup> Tamagno, L. (1991), “La cuestión indígena en Argentina y los censores de la indianidad”, América Indígena Vol. LI Nr. 1. Instituto Indigenista Interamericano: México.

<sup>44</sup> Butler, J., [1989] en Mattio, E. (2009), “¿Esencialismo estratégico? Un examen crítico de sus limitaciones políticas. En Construyendo nuestra interculturalidad. Vol, 5.

<sup>45</sup> Bhabha, H. (1994), en Bidaseca, K. (et. al) (2011), pág. 156.

<sup>46</sup> *Ibidem*, pág. 156.

## EL EQUILIBRIO DE LAS COSAS INESTABLES: PUEBLOS INDIOS EN LA POLÍTICA.

XAVIER ALBÓ (2002) Plural Editores. CIPCA. La Paz. Bolivia.

María Cristina Liendo\*

[marialiendo@hotmail.com](mailto:marialiendo@hotmail.com)

A partir del interrogante acerca de qué sea lo andino, en cuanto categoría antropológica-política de análisis, Xavier Albó<sup>1</sup> pone en cuestión las afirmaciones más difundidas de algunos investigadores colocándolas más en el lugar de construcciones teóricas que como identificaciones efectivamente interiorizadas por las poblaciones estudiadas, aún aquellas con base objetiva empírica.

En este texto el autor problematiza los temas de la identidad étnica y de la acción política promoviendo una crítica interesante y una posición novedosa que inicia la desmitificación y desnaturalización de la relación "occidentalmente" naturalizada entre conductas políticas e identidades étnicas, sobretodo referidas a los pueblos andinos de las actuales Bolivia, Ecuador y Perú, que es su unidad de análisis. El libro tiene una estructura formal de cuatro partes, temáticamente diferentes y con objetivos propios aunque relacionadas de manera tal que todas confluyen finalmente a la consecución de aquella meta más general del texto.

---

\* Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Doctora en Filosofía por la Universidad de Chile. Investigadora CIFYH. UNCba.

<sup>1</sup> Catalán de origen, emigró a Bolivia en 1952, al tiempo de la revolución nacionalista, tomando esa nacionalidad. Antropólogo y lingüista, desde 1994 es miembro del Comité Directivo del Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB) y actualmente forma parte del cuerpo docente de la Universidad-PIEB. En 1971 co-fundó el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA), del que fue el primer director, hasta 1976. Investigador antropólogo en la oficina nacional de CIPCA (La Paz), ha cubierto diferentes cargos internos. Entre 1978 y 1994 fue miembro del Consejo Nacional de Planificación (CONAP) y en 1995 miembro de la Asamblea y del equipo de la Unidad de Acción Política de CIPCA. Se dedica principalmente a la investigación de la realidad social, lingüística y cultural de Bolivia.



Tanto la estructuración en interrogantes como la inclusividad de los conectores llaman la atención en la primera parte titulada Solidaridad y faccionalismo: ¿estrategia, manipulación o paradoja?, puesto que implican una manifiesta intencionalidad y una posición de sujeto acerca de la pregunta planteada. Frente a la oposición habitual entre solidaridad y conflicto -o se tienen conductas solidarias o se tienen conductas facciosas- Albó las contiene en la lógica de la unión de los contrarios, considerando incluso también el contenido en la pregunta.

En general, se refiere indistintamente a los pueblos aymaras y quechuas de los tres países arriba mencionados, con alguna predominancia de Bolivia y, en particular, hace diferenciaciones entre ambos pueblos para diversas conductas o situaciones. El comunarismo y el individualismo son dos caras, aspectos o facetas de un mismo proceso de interacción que se manifiesta como acciones políticas de relación con los otros. Las conductas comunitarias se visualizan como solidariamente democráticas, como expresión del deslizamiento del poder sobre hacia el servicio a (así pueden entenderse la faena y la mita, por ejemplo). Sin embargo, para Albó, en muchas situaciones lo solidario y lo democrático no están reñidos con el individualismo, ni con el divisionismo faccionalista, ni con la posibilidad de entablar alianzas inestables en una forma de solidaridad comunaria hacia adentro, hacia lo más próximo, que el autor llama individualismo comunal. Así, la equidad y la responsabilidad en el ejercicio de los cargos políticos no sólo remiten a la igualdad sino también a la desconfianza que, paradójicamente, engendra un comunitarismo que llama de contención. En estos países andinos, el faccionalismo indio reconoce como una de sus primeras causales el acceso a la tierra y otros factores como el geográfico-demográfico, el religioso y, sobre todo, el político que, muchas veces, es fomentado intencionalmente y amplía y completa a los mencionados con anterioridad.

En síntesis, lo comunario y lo divisivo se interpenetran, interiorizan y naturalizan en la unión de los contrarios, que se inicia con la mujer y el varón, se manifiesta en el simbolismo del dualismo ceremonial, se sostiene en el

encuentro del mundo de arriba y el de abajo y en el equilibrio de las cosas inestables. Respondiendo a su propia tradición y frente a la pregunta de hacia dónde se desnivela el delicado equilibrio de comunarismo y faccionalismo, Albó recurre al concepto de proceso en zigzag, con sus muchas variables, que desmitifica el occidentalismo de la mirada no india hacia tales conductas.

En la misma dirección, las cuatro historias (aymaras) que componen la segunda parte del libro contribuyen al cuestionamiento severo de un arquetipo andino representativo de esos grupos en todas las situaciones para proponer, en cambio, una labilidad y una flexibilidad de lo naturalizado como identidad étnica. La pregunta que cruza todo el capítulo es si los lazos subjetivos de la comunidad se consolidan, se fortalecen y pueden expandirse a partir de una identidad objetivamente construida. En el camino de sus investigaciones podríamos decir que procede al revés: a Albó le interesa, especialmente, indagar como actúan las personas puestas en determinadas situaciones de gran repercusión social y con profundas consecuencias políticas para el colectivo, para recién después y desde ahí, examinar si tales conductas son identitarias, si se ajustan al arquetipo, o si ellas pueden implicar su expansión en otras direcciones o, incluso, su destrucción. De esta manera analiza prolijamente las acciones de conjunto de algunos ayllus radicados en el norte de Potosí y en Oruro, en la actual Bolivia y la historia política de líderes indios como Víctor Hugo Cárdenas, de Evo Morales y Felipe Quispe.

Aunque la pertenencia y la permanencia en un territorio juegan un rol preponderante en la constitución de la identidad étnica andina, para el autor sin dudas ellas son necesarias, pero no parecen ser suficientes:

No dejan de ser aymaras ni andinos los que ya han perdido su pedazo de tierra en el territorio originario (...) ni es pensable que todos los que lo han perdido o dejado estén dispuestos a regresar a la comunidad o ayllu para volver a cultivar la tierra y pastorear el ganado. ¿Significa esto que ya han perdido efectivamente su condición andina?<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Albó, 2002, pág. 95.

Según el análisis que realiza de los cuatro casos, por sobretodo, son las acciones políticas de reivindicación y las actividades de representación del colectivo los mejores determinantes que lo llevan a responder negativamente el interrogante planteado arriba, siempre a partir de la complementariedad de lo incompleto y de la consiguiente dualidad que, finalmente, encuentra como constitutivas de lo andino. La vinculación estrecha y continúa y el trabajo militante con diversas organizaciones comunales, sindicales o partidarias más sensibles a lo étnico, ya sean rurales o urbanas, se muestra como otro factor de gran importancia para mantener lazos de estabilidad identitaria, siempre y cuando dichas organizaciones tengan una base comunal fuerte. La forma como se posicionan las organizaciones en relación con los pares y/o con los adversarios y como se sitúan en relación con el Estado, también contribuye en gran medida a delinear una conducta identitaria. Es aquí donde reaparece el proceso en zigzag mencionado en la primera parte, como estrategias y políticas de identidad, proceso estimulado también por los factores contextuales antes referidos.

Editado en 2002, postula la institucionalización de la plurinacionalidad como un camino muy parcialmente recorrido, hasta ese momento, por el Ecuador. Todo el texto está cruzado por la intención manifiesta de poner en primer plano y reforzar la posición de los aymaras como pueblo asentado en territorios, es decir, como nación étnica, reconociéndose por encima de las fronteras que se fueron estableciendo a lo largo de la constitución de los estados nacionales americanos durante el siglo XIX, pero sin negar su pertenencia a ellos. Esta intención se vuelve más transparente en la tercera y cuarta partes del libro, donde realiza una minuciosa tarea historiográfica, que extiende tanto a los quechuas o quichuas<sup>3</sup> y a los diversos pueblos de las tierras bajas, shuar, guaraníes, como a los mapuches en el norte chileno, aunque elige privilegiar al pueblo aymara en los tres países objeto de su análisis (Bolivia, Ecuador, Perú).

---

<sup>3</sup> "En el centro y sur andino se dice 'quechua' porque el nombre original quichwa suena al oído forastero con e por la cercanía de la consonante qh. Pero esta última no existe en las variantes simplificadas del Ecuador, al norte, y de Santiago del Estero, al sur, por lo que ahí no se genera la transformación fonética i – e y se dice sólo 'quichua'". Albó, 2002, Parte IV, Nota 2, pág. 172.

Establece una línea de cierta continuidad entre las fracturas territoriales y la consecuente desmembración disociativa en las relaciones identitarias producidas durante la colonización (el despedazamiento de José Condorcanqui lo reproduce como cruel simbolismo) y los nuevos quiebres, aún más profundos, que sumó a las anteriores la demarcación de las fronteras de los nuevos estados independientes en el siglo XIX. La segunda y la tercera parte del libro están dedicadas a la historiografía de ambos procesos y sus correspondientes consecuencias políticas, partiendo del hecho de que: "No es tan claro que en las épocas precoloniales pudiera hablarse de una identidad común aymara ni de otra quechua". También afirma un desconocimiento acerca de la gravitación y el rol del uso de cada lengua y sus variantes dialectales y algunas "evidencias de que la distribución lingüística de entonces era muy distinta a la actual y que se relacionaba más a zonas ecológicas –más aymara en las alturas y más quechua en los valles"<sup>4</sup>. Son estas evidencias las que lo llevan a aseverar que la identificación de aymaras y quechuas con territorios lingüísticos acotados es más una consecuencia colonial que una distribución propia, a lo que contribuyó en buena medida la creación del Virreynato del Río de La Plata en 1776.

Si bien para Albó, hablar o no una lengua es un dato identitario distinguido, sin embargo, ella no completa identidad en forma determinante. Consecuentemente, prefiere hablar de una cultura andina que puede expresarse en muchas lenguas, y esto funge, muy especialmente, en los momentos fuertes de la insurgencia, desde el cerco a La Paz, en 1781, hasta la defensa del Isidoro Sécore (Tipnis), en el 2011, por pueblos indios muy diversos entre sí. Dice Albó:

Fuera de la lengua, las variantes culturales internas dentro de este común denominador no se correlacionan con la lengua sino con las diversas

---

<sup>4</sup> Albó, 2002, pág. 110

ecologías y con la intensidad de sus relaciones con la formación social y económica dominante<sup>5</sup>

En los vínculos que establecen las naciones indias, además de los productos de cada piso ecológico (altiplano, sierra, valle), también hay intercambio lingüístico, aún en forma pasiva "Cada uno habla su lengua, sin poderlo hacer en la otra, pero ambos se entienden perfectamente"<sup>6</sup>. Esto remite, entre otras cuestiones, a la pregunta de si es posible hablar, por ejemplo, de una nación aymara por encima de las fronteras estatales. La respuesta carece de sencillez, no sólo porque Albó señala el éxito que han tenido los estados en fomentar la conciencia de pertenencia a cada uno de ellos, como ciudadanos bolivianos, ecuatorianos o peruanos, sino además, por la diferencia tensional que establece entre los elementos simbólicos actuantes en una nación en sí (y los todavía ausentes, en 2002, para la constitución de una nación para sí).

Para concluir, si como he tratado de mostrar en mi lectura de Albó, ni la pertenencia y la permanencia en un territorio, ni el uso de la lengua son determinantes identitarios completos, entonces vale la pregunta acerca de qué elementos terminan de hacer más efectiva la completud de una identidad que pudiera nominarse y ejercerse. De acuerdo a la exposición argumentativa del autor ellos son -preferentemente- las acciones políticas de estos pueblos contextualizadas en un horizonte-espacio simbólico, con historias diversas de pertenencia y desconexión, con fronteras étnicas de guerra y, acabadamente, con la construcción de una utopía andina, o india originaria, o plurinacional, para señalar las discrepancias de márgenes y umbrales de reconocimiento hacia las diferencias que ya están marcando estos adjetivos.

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, pág. 110.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pág. 141.